

ПОНЯТИЕ ВЕРЫ В ФИЛОСОФСКИХ
И РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТАХ

К. Г. Красухин

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖЬЕГО
В АПОЛОГЕТИКЕ,
ПАТРИСТИКЕ, СХОЛАСТИКЕ

Первым, кто задумался о необходимости доказательства существования Бога, был Аристотель Стагирит (384–322 гг. до н.э.). Бог в его понимании был един; веру во множество антропоморфных олимпийских богов он отвергал. В первой книге «Метафизики», рассматривая вопрос о материи и форме, он строит иерархическую модель мира, в которой главную роль играют понятия *материи* (*ύλη*) и *формы* (*μορφή*). Под первой подразумевается потенция, под второй — её реализация. Понятия эти иерархичны: форма для одного предмета может быть материей для другого. Так, камень — материя, колонна — форма. Но колонна является материей для дома, а дом — материей для города. И возникает вопрос: есть ли предел для соединения материи с формой? Очевидно, при безудержном применении аристотелевской методологии можно было бы впасть в дурную бесконечность. Аристотель утверждает, что в мире есть первая форма, которая ни для чего уже не является материей. Это причина существования всего мира, — т.е. единый бог («Метафизика» I, 242 a). Форма есть душа вещи, творящая её, материя без формы не просто мертва, но не может ни во что воплотиться: творческий ум — «форма форм» («О душе» III 8, 431 b). Следовательно, для того, чтобы мир мог существовать, необходимо творческое начало, которое и есть Бог. Это построение Аристотеля могло бы быть истолковано в духе деизма. Но ниже мы укажем на средневековых мыслителях, соединивших аристотелизм с монотеизмом.

У самых же ранних христианских мыслителей отношение к доказательству бытия Божьего было различным. Первые толкователи Евангелия (апологеты) решительно расходились по этому вопросу. Самые ранние мыслители (Юстин, Клемент Александрийский) видели в христианстве новую философию: осмысление мира, объяснение его с опорой на Божественную мудрость. Это было свое

образной реакцией на гностицизм — учение, возникшее с опорой на труды Филона Александрийского (50 г. до н.э. — 25 г. н.э.). Филон, соединяя иудейскую традицию и платонизм, учил, что непознаваемый Бог-творец связан с людьми через умопостигаемое начало — Логос. Мир же мыслится как не несущий печати божественной благодати, поэтому у гностиков к нему было враждебное отношение. Философско-религиозный мистический гностицизм был враждебен христианству, но оно иногда использовало его терминологию. Так, Евангелие от Иоанна начинается со слов 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν· καὶ ὁ λόγος ἦν ὁ Θεός'. В начале было слово, и слово было у Бога, и слово было Бог' (Ин 1: 1-2)¹. По Филону, Логос не постижим логическим путём; он снисходит на человека, находящегося в особом состоянии. Гностики практиковали обряды, приводящие в экстаз, для постижения Логоса. Первые же христианские толкователи задумывались о нахождении знания, адекватного вере. Совсем иная точка зрения была у Квинта Септимия Тертуллиана Флоренса (65–113). Ему приписывается высказывание *Credo, quia absurdum* 'Я верую, потому что это нелепо'. Из этого делался вывод о том, что Тертуллиан был противником разума. В его учении есть явная близость к материализму (душа в его представлении была сугубо материальной, а существование невещественных сущностей он отрицал; даже Бог в его представлении был телесным). И такое прославление абсурда происходило из конфликта этого материализма с религиозностью. Но процитированного высказывания у Тертуллиана нет. Судя по всему, это средневековая попытка изложить его учение. В сочинениях великого богослова встречаются похожие формулировки: *Excruciatu est Dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius: prorsus credibile, quia incredibile est. Et sepultus et surrexit; certum, quia impossibile est* (Contra paganos, 31) 'И сын божий был распят. Это не стыдно, так как должно вызывать стыд. И умер сын Божий, что достоверно, ибо недостоверно. Будучи погребён, он вознёсся, что истинно так, ибо невозможно'. Как видим, выражена мысль парадоксально. Но за этим парадоксом кроется глубокая идея. Бог предстаёт субстанцией, запредельной для человека. Поэтому Его действия непостижимы и не могут быть описаны в терминах логики. Более того, сама внешняя алогичность, противоречие человеческому опыту и указывает на наличие божественной воли. Человеческий разум не должен верить в то, что ему

доступно: это надо доказывать или опровергать. Внеположность Божественного начала разуму — это и есть подлинное доказательство бытия Божьего.

Заслуги Тертуллиана перед богословием общепризнаны. Ему принадлежит учение о Троице, создание христианской терминологии. Но дальнейшее развитие апологетики пошло по иному пути. Ориген (185–253) полагал, что вера должна быть соединена с разумом: «Христианское учение отдаёт предпочтение тому, кто принимает истины веры после разумного и мудрого исследования, а не тому, кто усваивает их только простой верой». Ориген, блестящий знаток античности, вдохновлялся идеями Платона, который считал, что именно разум может достичь подлинного знания о чувственно не воспринимаемых вещах, составляющих основу мира: о мире идей и Едином-Благе. В своём трактате «Против Цельса» Ориген окончательно соединил христианство с платонизмом. Бог в его представлении получил отождествление именно с Единым-Благом. И философ приписал ему постоянное творческое начало. Это привело Оригена к мысли, за которую его анафематствовали на V Вселенском соборе (553 г.): Бог творит миры постоянно. Следовательно, помимо нашего мира, имеется ещё множество иных. Таким образом, последовательная рационализация основных религиозных понятий приводила мыслителя в противоречие с основными догматами христианства.

Блаженный Августин (354–430) тоже считал веру и разум совместимыми; его мировоззрение можно охарактеризовать иной фразой: *Credo, quia intelligam* 'Верую, чтобы понимать'. По мнению Августина, путь познания христианин проходит, будучи ведомым верой. Конечно, Бог остаётся во многом непостижимой субстанцией, но философия сообщает человеку соприкосновение с Ним. Первичный этап познания — внутреннее чувство (*sensus interior*); но от него до познания лежит путь, именуемый *reflexio*. Иными словами, вера должна быть не интуитивной, а глубоко осмысленной, проанализированной. В этом она может опираться только на разум.

Ансельм Кентерберийский (1033–1109) продолжил линию Августина. Выражение «верю, чтобы понимать» мы находим в его трудах. Он сформулировал доктрину *реализма* (трактаты «Монолог», «Прослогион»): в мире существуют общие понятия, а конкретные вещи — это лишь их отражение. Вера даёт чело-

веку изначально, разум проясняет её. Средневековая схоластика, одним из основателей которой и был Ансельм, считала себя наукой. Поэтому Ансельм, в отличие от Августина, не просто утверждал, что разум служит познанию бытия Божьего, но формулировал доказательства такого. Доказательства Ансельма суть следующие. I. Апостериорные доказательства. 1. Наблюдая мир, который мы видим, мы предполагаем, что у него должна быть причина. 2. Движение мира подразумевает Перводвижитель. 3. Разные вещи по-разному благи. Наблюдая за ними, можно выстроить иерархию благодати. Она предполагает, что существует высшая благодать, которая и есть Бог. II. Априорный аргумент, или онтологическое доказательство, — самое важное. Бог — это то, больше которого нельзя ничего помыслить. Это понятие существует в голове у каждого. Понятие соответствует предмету. Предположить, что Бога не существует, — значит, вступить в логическое противоречие.

На это монах Гаунилон возразил, что и предполагать можно и вполне вымышленные предметы, приписывая им произвольные свойства. Действительно, наличие в уме представлений о кентавре, грифоне, химере ещё не доказывает их существования. Контраргумент Ансельма (в «Прослогионе») заключается в том, что онтологическое доказательство применимо только к богу, ибо один Он обладает всеми положительными характеристиками (почему и нельзя помыслить ничего больше Него). Но и этот аргумент может быть снят, если сказать, что только мир в целом обладает всеми положительными характеристиками, а приписывание такого же свойства Богу — уже произвол.

Оппозиционным реализму явился номинализм, развиваемый Росцелином Компъеньским (1050–1120) и его учеником Пьером Абеляром (1079–1142). С их точки зрения, мир состоит из конкретных вещей, а универсалии — это абстракции, обобщение действительности. Соответственно ансельмовому *credo, ut intelligam* номиналисты противопоставили *intelligo, ut credam* 'понимаю, чтобы верить'. Вера, согласно Абеляру, — это предположение (*praepositio*) о вещах, не воспринимаемых человеческими чувствами. Позитивные же науки изучаются не верой, а разумом. Это получило наименование «двух истин» (веры и науки). Учение Абеляра, таким образом, противостояло как антирационализму Тертуллиана, так и внешнему рационализму реалистов:

Абеляр полагал разум орудием познания мира, а вере отводил место исключительно в душе человека. Собственно, большинство верующих в наши дни придерживаются такой же точки зрения, но во времена Абеляра и в последующие века, до расцвета рационализма в Новое время, эти мысли казались ересью. Не признавал примата веры и крупнейший арабский мыслитель Ибн-Рошд (Аверроэс, 1126–1198), прославленный толкователь Аристотеля. Ему принадлежит положение: философия постигает истину, а религия облакает её в аллегорическую форму. Первая нужна мыслителям, вторая — толпе.

Теорию «двух истин» критиковал Фома Аквинский (1226–1274), который, во-первых, превратил христианство из платоновского в аристотелевское, во-вторых, дал наиболее законченное изложение христианской догматики. По мнению Фомы, у философии и религии различные методы познания (опыт и разум vs. откровение), но единые цели и предмет познания. Догматы должны быть обоснованы, но не столько с целью их доказательства, сколько для того, чтобы быть понятными человеку как мыслящему существу. Иными словами, философия помогает человеку открыть то, что заключено в религии. Фома сформулировал 5 доказательств бытия Божьего (*Summa Theologiae*):

1. Мир находится в состоянии движения; движение каждой вещи является причиной движения другой. Ясно, что бесконечность движущихся предметов построить не удастся. Поэтому необходим начальный импульс, перводвижитель, которым и является Бог.

2. Первотолчок является одновременно и первопричиной. Это тоже приводит к принятию первой сущности — т.е. Бога.

3. В мире всё случайно, и только Бог закономерен. Он обеспечивает необходимость случайностей.

4. Мир состоит из более или менее совершенных вещей. Высшее совершенство — Бог.

5. В природе всё целесообразно. И эту целесообразность задаёт тоже Бог.

Как видим, для онтологического доказательства здесь места не нашлось. Фома его отверг как содержащее *petitio principii* ('предвосхищение основания').

В отличие от Абеляра Фома вовсе не стремится рационально обосновать всё богословие. Он указывает, что в нём есть и ирра-

циональные (внеразумные) положения, такие, как учение о Троице. В целом же Фома отстаивает примат веры.

Учение Фомы Аквинского, едва не признанное еретическим при его жизни, было затем возведено католической церковью в догмат. Православная же церковь в позднем Средневековье и Новом времени мало озабочивалась теоретическим обоснованием догматов. Настоящие православные религиозные мыслители появились в XIX в. (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, В. Н. Карпов), осмыслением догматов стали заниматься в начале XX в. такие философы, как С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, А. Ф. Лосев. А до XX в. вопросы теоретического обоснования оснований религии рассматривались по преимуществу мыслителями протестантского вероисповедания. Их взгляды, равно как и тех, кого мы только что упомянули — отдельная тема исследования. Мы же укажем только на рецепции первохристианских и средневековых идей у некоторых современных теоретиков богословия. Примечательно, что они были не священнослужителями, а представителями естественных наук, доказывавшими бытие Божье с помощью их инструментария, как математические теоремы.

Онтологическое доказательство, при всей его спорности, воспроизводилось и в последующие времена. Свой вариант предложил прославленный математик Курт Гёдель (1906–1978)². Собственно говоря, доказательство Гёделя — переписывание аргумента Ансельма в терминах математической логики.

А. Пусть f и y — позитивные свойства ($f \in P$); ($y \in P$). Тогда любой предмет может ими обладать или нет.

Аксиома 1: если f и y позитивны, позитивна и их конъюнкция ($f \& y$).

Аксиома 2: позитивно или f , или $\neg f$ ($P(f) \vee P(\sim f)$) — следствие из закона противоречия и исключённого третьего.

В. Определение 1. Если x — божество, то оно обладает только позитивными качествами.

Определение 2. Назовём f сущностью x в том случае, если для любого y верно следующее: если x обладает y , то необходимо следует, что каждое y , обладающее f , обладает и y (т.е. если предмет обладает сущностью, он обладает и всеми его качествами). Два объекта с одинаковой сущностью эквивалентны.

Аксиома 3. Если f позитивно, то оно позитивно с необходимостью, если не позитивно — то тоже с необходимостью.

Теорема: Если x обладает божественностью, то это его сущность.

Определение: x необходимо существует, если для каждого f верно: если f — сущность x , то необходимо существуют x , обладающие f .

Необходимое существование позитивно.

Основная теорема: Существование божественности возможно, поскольку каждое позитивное свойство актуализировано в одном из возможных миров. Такой объект обладает необходимым существованием, ибо имеет только позитивные свойства. Следовательно, он должен существовать во всех возможных мирах. Если x обладает качеством божественности, его существование необходимо.

При всей изощрённости приёмов и высочайшем авторитете исследователя надо признать, что, как и у Ансельма, логическая цепочка не лишена *petitio principii*: существования субъекта, наделённого только позитивными признаками, обнимающими все возможные миры. И ещё раз сформулируем вопрос, на который не дали ответ ни Ансельм, ни Гёдель: существует ли субъект отличный от целого мира, которому можно приписать все качества и свойства мира?

Закончим наш обзор рассмотрением идей Б. В. Раушенбаха (1915–2001). Этот выдающийся и поразительно разносторонний учёный сделал попытку логически обосновать учение о Троице. Он поставил перед собой задачу показать, что учение о Троице лишено внутренних противоречий, видимость которых и была основной причиной ересей и расколов на всём протяжении истории христианства. Для того, чтобы преодолеть мнимое противоречие, Раушенбах постарался найти Троице аналог. По его мнению, таким может быть вектор в трёх ортогональных проекциях. Подобно тому, как каждое лицо Троицы есть Бог, каждая проекция вектора есть тоже вектор. Для Троицы исследователь предлагает такие черты, как:

1. Троиединство (Бог един в трёх лицах)
2. Единосущность (следует из догмата)
3. Нераздельность
4. Соприсущность
5. Специфичность (проявляется в различных проявлениях)
6. Взаимодействие

Вектор характеризуется следующими чертами:

1. Триединство: проекции вектора суть и он сам — одно и то же.

2. Единосущность: проекции суть тоже векторы.

3. Нераздельность: каждая составляющая вектора представляет его проекцию на соответствующую ось.

4. Соприсущность: три проекции могут существовать только вместе.

5. Специфичность: каждая проекция может перемещать точку только по своей оси.

6. Взаимодействие. Вычисляется правилами векторной алгебры.

Проще говоря: подобно тому, как каждое измерение вектора можно представить как отдельный вектор, так и каждая ипостась Бога есть Бог.

Но концепция Раушенбаха была подвергнута суровой и обстоятельной критике богословами. Особо хотелось бы отметить работу Д. Юревича — на момент написания выпускника Самарского аэрокосмического института, в настоящее время — заведующего кафедрой богословия СПбДА. Он указал на то, что представление Б. В. Раушенбаха о природе Бога отличается от ортодоксально-христианского. Все три проекции вектора равноправны; они считаются не отдельными векторами, а измерениями иного вектора по произволу исследователя, для задач которого необходимо выделить именно данный вектор. В религии же подобная вольность недопустима. В христианстве различаются *οὐσία* ‘сущность’, характеризующая бога в целом, и *ὑπόστασις* ‘проявление’, характеризующее лицо Троицы. Таким образом, сравнивать Бога как единую сущность с отдельными ипостасями — это серьёзная ошибка. В отличие от векторов, речь идёт о понятиях принципиально различного качества. Таким образом, «доказательство» Раушенбаха может считаться попыткой религиозного неопита рационально обосновать то, что рационально не объяснимо. Построения Б. В. Раушенбаха показывают лишь, что троичность присуща многим предметам окружающего мира, в чём сомневаться не приходится: ведь любой материальный предмет имеет три измерения. О троичности как основе человеческого восприятия говорил и П. А. Флоренский [1990]. И наличие трёх проекций вектора не так уж много даёт для понимания сущности Божества. Очевидно, в

бытие Божье надо верить, а не искать логических обоснований его. Этому учат 2500-летние попытки его доказать.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Св. Иероним перевёл греческое *λόγος* латинским *verbum*, чем положил начало ошибочной традиции обожествления слова (она ярко проявилась в известном стихотворении Н.С. Гумилёва «Слово»). В действительности у Иоанна речь идёт именно о Логосе как посреднике между человеком и Богом. Перевод этого фрагмента затруднён; возможно, греческий философско-религиозный термин следует оставлять без перевода См. [Красухин 2000; Белецкий 2011].
- ² Работа Гёделя, написанная в 1970 г., осталась неопубликованной. Напечатана после его смерти в сборнике [Gödel 1995].

ЛИТЕРАТУРА

- Белецкий 2011 — *Белецкий А. А.* Об ошибке св. Иеронима // Двойной портрет—III. Филологи-классики о классиках. М., 2011.
- Красухин 2000 — *Красухин К. Г.* Слово, речь, язык, смысл в индоевропейской перспективе // *Язык в зеркале языка*. М., 2000 (перепечатано в: *Красухин К. Г.* *Philologica pagera*: Статьи по этимологии и теории культуры. М.: Языки славянских культур, 2015).
- Майоров 1979 — *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.
- Раушенбах 1993 — *Раушенбах Б. В.* Логика троичности // *Вопросы философии*, 1993, № 3.
- Флоренский 1990 — *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1990.
- Gödel 1995 — *Gödel K.* *Ontological proof* // *Gödel K.* *Collected works III: Unpublished essays and lectures*. Oxford, 1995.

З. Е. Фомина

ПРОЛЕГОМЕНЫ К СУЩНОСТИ ВЕРЫ
В МЕТАФОРИЧЕСКИХ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯХ
МАРТИНА ЛЮТЕРА

1. Введение

В своей известной статье «О свободе христианина», опубликованной в 1520 г., Мартин Лютер пишет: «Многие считают христианскую веру простой вещью и немало людей относят ее к добродетелям. Они делают это потому, что никогда не испытывали ее и не понимают той великой силы, которая заключается в вере» [Лютер 2001] (курсив наш). Немецкий богослов, не претендуя на роль оракула, считал необходимым дать свое собственное толкование и понимание сущности веры: «Что касается меня, то [...] я надеюсь, что достиг некоторой веры [...] и я могу обсудить это, если и не более изящно, то, несомненно, более точно и по существу, чем это уже сделали прямодушные писатели и хитроумные спорщики о вере» [Лютер 2001] (курсив наш — З. Ф.). Таким образом, уже самой постановкой вопроса Лютер обращает внимание на необходимость более глубокого и детального рассмотрения сущности понятия «вера». Цель данного исследования заключается в том, чтобы выявить и описать концептуально-эпистемические пролегомены к пониманию сущности веры, представленные в религиозно-философской концепции Мартина Лютера. В фокусе рассмотрения находятся пролегомены к вере, выявленные нами на основе определения сущности веры немецким богословом и корреляций веры с антропологическими, морально-ценностными и этическими категориями: 1) вера в корреляции с феноменом «Внутренний/внешний человек»; 2) вера и мораль (добро и зло); 3) вера и этика (вера и обряды). Особое внимание будет уделено специфике языковых репрезентаций веры, её метафорических образов, а также анализу когнитивных стратегий, лежащих в основе осмысления Лютером *фидемических* сущностей, т.е. реалий веры (от лат. *fidem* — вера) [Мусселиус 1891]. Под пролегоменами (др.-греч. *πρόλογος* —

предисловие, введение) в статье понимаются рассуждения, формулирующие исходное понятие и дающие предварительные сведения о предмете обучения [Кузнецов 2000]. Материалом для исследования послужила статья М. Лютера «О свободе христианина» (1520) [Лютер 2001].

2. Базовые постулаты веры

Лютеровская вера, сформировавшаяся в условиях так называемого «*Turmerlebnis*» («Опыта, пережитого в Башне»), характеризуется, по мнению британского богослова Алистера Мак-Грата, тремя основными постулатами: 1. *Вера является личностной, а не чисто исторической категорией.* 2. *Вера — это доверие («fiducia») Божественным обещаниям.* 3. *Вера присоединяет верующих ко Христу* [McGrath 1985]. Доказывая тезис о вере как личностной категории, Лютер утверждает, что вера является не просто историческим знанием, а, прежде всего, уверенностью в том, что «Христос родился “*pro nobis*”, (“лично для нас”), и ради нас осуществил Свои спасительные дела» [Лютер 2001]. Вера как «доверие» (*Fiducia*) выступает как ключевое понятие в отношениях человека с Богом. В целях убедительной и наглядной иллюстрации значимости доверия к Богу Лютер использует метафорический гештальт веры в Бога как «*корабля для спасения*». Ср.: «*Все зависит от веры. Человек, не имеющий веры, похож на того, кто должен пересечь море, однако из-за своего страха не доверяет кораблю. Поэтому он остается там, где был, и не получает спасения, ибо он не поднимается на борт корабля и не пересекает море*» [Лютер 2001]. Таким образом, метафорический образ веры в наглядно-предметной форме раскрывает идею о том, что необходимо не только верить в то, что корабль (Бог) существует, но и следует вступить на Его борт и довериться Ему.

В контексте рассуждений о «вере как доверии к Богу» немецкий богослов акцентирует внимание на понятиях «*слабой веры*» и «*сильной веры*». Лютер выдвигает в связи с этим три основных постулата: 1) «Вера сильна настолько, насколько силен Тот, в Кого мы верим и Кому доверяем»; 2) «Сила веры основывается не на интенсивности, с которой мы верим, а на надежности Того, в Кого мы верим»; 3) «Ценность имеет не величие нашей веры, а величие Божие». Чтобы аргументировать и дать представление о слабой и сильной вере, а также показать их равнозначность, немецкий философ использует наглядные метафорические сравне-

ния. Ср.: «Даже если моя вера слаба, я все равно имею то же сокровище и того же Христа, что и другие. Нет никакой разницы [...]. Это похоже на двух людей, каждый из которых имеет сто гульденов. Один может носить их в бумажном мешке, а другой — в железном ларце. Однако, несмотря на эти различия, они оба владеют одинаковым сокровищем. Таким образом, и вы, и я одинаково обладаем Христом независимо от силы или слабости нашей веры» [Лютер 2001]. Таким образом, по Лютеру, суть не в том, где эти гульдены хранятся (в бумажном мешке или железном ларце), а в том, что они есть, человек ими обладает. Значение имеет не *интенсивность* веры (слабая или сильная вера), а ее содержание. Логическим апофеозом рассуждений Лютера является следующее умозаключение: «Слабая вера — такое же сокровище как и сильная вера». По мнению немецкого богослова, «даже крупица веры в Того, Кто полностью надежен, гораздо предпочтительнее» [Лютер 2001].

Вера, по мнению Лютера, объединяет верующего с Христом. В целях раскрытия и описания сущностной природы взаимоотношений между человеком, верой и Богом, немецкий богослов вновь обращается к ярким и емким метафорическим образам. Так, он детерминирует веру как «обручальное кольцо», союз между Христом и верующими. Лютер проецирует человеческие брачные взаимоотношения (взаимоотношения между женихом и невестой), имеющих определенные обязательства друг перед другом, на взаимоотношения верующих людей с Богом. Ср.: «Вера присоединяет душу к Христу, как невеста присоединяется к своему жениху» [Лютер 2001]. Однако Лютер подчеркивает разницу брака между богом и людьми, скрепленного верой, и обычными человеческими брачными союзами. Он поясняет, что «брак между душой и Христом является настоящим ...самым совершенным браком», в то время как «человеческие браки являются лишь слабым его отражением». Таким образом, Лютер пишет о союзе Бога и человека, связанных друг с другом посредством веры, символом которой выступает обручальное кольцо. Этот союз складывается из двух *антиномий*, в частности, положительных черт Бога (благодать, жизнь, спасение) и человека (смерть, грехи, пороки). Ср.: «Христос полон благодати, жизни и спасения. Человеческая душа полна греха, смерти и осуждения. Если между ними встанет вера, то грех, смерть и осуждение станут Хри-

стовыми, а благодать, жизнь и спасение будут принадлежать верующему» [Лютер 2001]. Всё лучшее от Бога переходит к верующему человеку, а со всем порочным, свойственным человеку, способен справиться Бог. Таким образом, посредством языка метафор, используемых Лютером в качестве метаязыка, он раскрывает значимость веры, её возможности и всеобъемлющую силу, которая способна не только спасти человека, но и сделать его более совершенным.

3. Вера и внутренний/внешний человек

В аспекте дихотомии «Вера и внутренний/внешний человек» интерес представляют три базовых постулата Мартина Лютера: 1) «внутренний человек» и вера»; 2) внутренний человек и его свобода, источником которой является праведность, обретаемая верой; 3) *theodidacti* как цель веры. По Лютеру, человек имеет двойственную природу — сущность духовную и сущность физическую. По своей духовной сущности (как душе), человек называется духовным, внутренним, или новым (обновленным) человеком. По своей физической сущности (как плоти), он называется *плотским*, внешним, или *ветхим* человеком. Лютер показывает отличие *духовного (внутреннего)* человека от *плотского (физического, ветхого)*, которое состоит в том, что «если внешний наш человек тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» [Лютер 2001]. Немецкий богослов подчеркивает, таким образом, мысль о постоянном совершенствовании, саморазвитии, духовном движении верующего человека, что воплощается в его непрерывном обновлении, духовном преображении.

Лютер обращается к характеристике «внутреннего человека», чтобы «увидеть», как он пишет, «насколько праведным, свободным и благочестивым становится христианин, когда духовный, новый, внутренний человек становится его сущностью. Для «христианской жизни, праведности и свободы» необходимо, по Лютеру, «святейшее слово Божье, Евангелие Христа». Немецкий богослов заявляет: «душа может обойтись без всего, за исключением Слова Божьего». Аргументируя правомерность своего тезиса, Лютер называет причину неизбежной потребности души в Слове Божьем: «где Слово Божье отсутствует, там нет никакого облегчения для души». Принцип *dixi et animam levavi* («сказал и душу облегчил») является для Лютера важнейшей предпо-

сылкой для существования души. Важно обратить внимание на тот факт, что сама суть «Слова Божьего» трактуется немецким богословом не с гомилетической точки зрения (Слово как проповедь, Слово как назидание, наставление), а с позиции сущностной природы Слова. Немецкий мыслитель детерминирует *Слово Божье* как сущность, богатства которой неисчерпаемы, неисчислимы, бесконечны, что эксплицируется в метафорических образах Божьего Слова, представленных Лютером в их нарастающей динамике: Слово Божье — это Слово жизни, истины, света, мира, праведности, спасения, радости, свободы, мудрости, силы, милости, славы и всевозможных *неисчислимых* благословений. Поэтому, по Лютеру, «Если она (душа) имеет Слово Божье, она богата и не нуждается ни в чем» [Лютер 2001]. Итак, вершиной этих гносеологических детерминаций Слова Божьего является указание на всемогущество, бесконечность Божьей силы и её возможностей.

Немецкий богослов дает пояснения относительного того, что человек, уверовавший в Христа, т.е. ставший духовным, обновленным, должен «*проповедовать Христа*», поскольку суть истинной веры состоит в постоянной духовной работе внутреннего человека: недостаточно только уверовать, необходимо «питать душу», «делать её праведной», «освободить и спасти её» и «верить в проповедуемое», ибо «*праведный верою жив будет*». Обобщая сказанное, мы можем утверждать, что, по Лютеру, *вера может править только во внутреннем человеке*. Истинная вера во Христа, согласно убеждениям немецкого богослова, — это несравненное богатство, которое приносит с собой полное спасение и избавляет человека от всяческого зла.

Лютер обосновывает необходимость рассмотрения и внешнего (ветхого) человека, отмечая при этом, что было бы правильно, «если бы мы были полностью внутренними, совершенно духовными людьми <...>. Но такими мы станем только в последний день — в день воскресения мертвых» [Лютер 2001]. Немецкий богослов излагает причину наступления духовности человека лишь на последнем этапе его жизни: Ср.: «Поскольку мы живем во плоти, мы только начинаем делать кое-какие успехи в том, что будет завершено в последующей жизни. Поэтому <...> мы имеем лишь «начаток Духа», и мы действительно придем больше, — и даже всю полноту Духа, — в будующем».

Немецкий мыслитель выделяет отличия внутреннего человека от внешнего. Он подчеркивает, что «*Внутренний человек создан по образу Божьему*». Существенное отличие между внутренним и внешним человеком состоит в их отношении к Богу, миру и к самому себе. Для *внутреннего* человека единственным занятием является «радостное и бескорыстное служение Богу», что делает его, в свою очередь, жизнерадостным и счастливым, поскольку через веру в Христа он получает много добродетелей. *Внешний* человек (в своей плоти) служит миру и ищет собственную выгоду. Однако *дух веры*, по Лютеру, «не может этого терпеть» и начинает воздействовать и на *физического* человека, пытаясь «подчинить плоть и держать ее в повиновении» [Лютер 2001]. Таким образом, внутренний человек — это человек с верой в Христа, человек обновляющийся, совершенствующийся, однако эти успехи еще крайне малы, в человеке есть лишь зачаток («начаток») Духа, а полное духовное преображение человека наступит лишь в последующей жизни.

4. Вера и морально-ценностные категории

Третий круг пролегоменов к пониманию сущности веры связан с корреляцией **веры** с морально-ценностными категориями: **добром и злом**. Все размышления М. Лютера о вере и человеке строятся на построении антиномий (внутренний и внешний человек, вера и безверие и др.). Дополняют корпус антиномий его толкования о добре и зле, о добром и злом человеке, о благодарности и неблагодарности.

Оставаясь последовательным в использовании когнитивно-герменевтических способов толкования религиозно-философских сущностей, в частности, в применении метафор, сравнений в качестве метаязыка, немецкий богослов интерпретирует свои умозаключения, в том числе и о первичности доброты человека и вторичности его добрых дел, посредством метафорических образов. Доброта человека выступает, по Лютеру, причиной, началом хороших действий человека, а его добрые дела — следствием. Эту онтологическую дихотомию немецкий богослов иллюстрирует на примере метафорического сравнения *дерева* и его *плодов*. Ср.: «Ясно, что не плоды «приносят дерево» и что дерево не растет на плодах, но напротив — дерево приносит плоды и плоды растут на деревьях» [Лютер 2001]. Не-

мецкий богослов подчеркивает первичность *дерева* и вторичность *плодов*, а также неспособность плодов определять суть дерева (хорошее оно или плохое). Он пишет: «*Каковы деревья, таковы и приносимые ими плоды, так и человек должен быть сначала добрым или злым, прежде чем он творит добрые или злые дела, и эти дела человека не делают его ни хорошим, ни плохим, но он сам делает их хорошими или плохими*» [Лютер 2001]. Лютер усиливает достоверность своих суждений относительно пролегомена «Добрый человек (первичен) → добрые дела (вторичны)» посредством сравнений из сферы строительства, причем, главным образом, на основе хиазматического построения фраз, когда конец одной фразы служит началом следующей. Ср.: «*Хороший или плохой дом не делает хорошего или плохого строителя; но хороший или плохой строитель строит соответствующий дом*». «*Работа никогда не делает работника по своему подобию, но работник делает работу в соответствии с тем, каков он сам. Так же все обстоит и с делами человека*» [Лютер 2001].

Размышляя о соотношении *человека (доброе или злое)* с его *делами* (добрыми или злыми) на основе метафорических сравнений с *растительным миром* (хорошее дерево → хорошие плоды), а также со *строительными реалиями* (хороший строитель → хороший дом), Лютер подводит итог и проецирует эти рассуждения на феномен ВЕРЫ. Ср.: «*Человек — верующий или неверующий, — таковы и его дела — добрые, если они совершены в вере, либо порочные, — если они совершены в неверии*». Лютер подчеркивает, что Обратное, — то есть утверждение о том, что «дела, мол, формируют человека, делая его верующим или неверующим», — ошибочно. *Как от дел человек не становится верующим, так от дел он не становится и праведным. Пусть тот, кто хочет иметь добрый плод, сначала посадит хорошее дерево*».

Исходя из логической дихотомии «добрый человек и добрые дела», раскрываемой на уровне прототипической корреляции дерева и плода, хорошего строителя и хорошего дома, Лютер отмечает, что, в конечном итоге, залогом всего является *Вера*: «*Итак, пусть те, кто хотят творить добрые дела, начнут не с дел, а с того, что уверуют, ибо ничто не делает человека хорошим, кроме веры, и ничто не делает человека плохим, кроме неверия*» [Лютер 2001].

Таким образом, пролегомены, касающиеся веры и морально-ценностных категорий добра и зла, состоят в следующем: 1) Вера — это предпосылка *добрых* дел человека; 2) Неверие — это предпосылка *плохих* дел человека; 3) Христианин, подобно Христу, исполнен и обогащен верой и должен быть удовлетворен тем образом Божиим, который он *получил через веру*.

Важно заметить, что, говоря о вере и ее значимости в жизни человека, о помощи ближним, Лютер ставит этическую проблему о благодарности/неблагодарности человека, получившего блага от другого человека, излагая при этом свою точку зрения: Ср.: «*... Человек служит не для того, чтобы чем-то обязать других. Он не делает различий между друзьями и врагами и не думает о том, останутся ли они ему благодарны или нет, но он безвозмездно и охотно отдает себя и все, что он имеет, независимо от того — заслуживает ли он этим награду, или же исполняет неблагодарную работу*» [Лютер 2001]. По мнению немецкого мыслителя, «все хорошее, что мы имеем от Бога, должно происходить от одного к другому и быть общим для всех, так, чтобы каждый мог как бы «облачиться» в ближнего своего и таким образом, служить ему, как будто это он сам находится на его месте» [Лютер 2001].

5. Вера и обряды

Особое место в религиозно-философской концепции Лютера о вере занимают пролегомены, касающиеся взаимоотношений *веры и обрядов*, которые, по Лютеру, можно обозначить как протест против законов пап и «учителей обрядов». Проблема взаимоотношений между верой и христианскими ритуалами, предписаниями, составляемыми христианскими служителями, имеет, по мнению Лютера, особое значение для молодого поколения. Богослов призывает: «*Усердно сражайтесь против волков, но за стадо, а не против него*» [Лютер 2001].

Интересно отметить, что Лютер характеризует и современную ему молодежь как *капризную, испорченную и необученную, неопытную и упрямую*, что усложняет ее обращение в христианскую веру. Он полагает, что большой вред наносят молодежи *Папы и священнослужители*, которые издают пагубные законы и проповедуют разрушительные обряды. Поэтому немецкий богослов адресует свои наставления, в первую очередь, служителям

Христовым, которые должны быть дальновидными и верными, поскольку «им следует так управлять христианами и так их учить, чтобы не оскорбить их сознание и веру» [Лютер 2001]. Трудность этого просвещения заключается, во-первых, в том, что «мы не можем прожить свои жизни без обрядов и дел», во-вторых, «капризная, испорченная и необученная молодежь нуждается в этих узах для обуздания и сохранения от пороков», в-третьих, «каждый (человек) должен обуздывать свою плоть такими делами» [Лютер 2001].

Немецкий богослов утверждает, что «вере и связанным с ней обрядам следует постоянно и правильно обучать», так как в другом случае это может привести к пагубным последствиям. Ср.: «Если вера не преподается постоянно, то [...] через пагубные, безбожные, губящие душу обряды наших пап и воззрения наших теологов [...] «несчетное множество душ» может быть затянуто в ад» [Лютер 2001].

Немецкий философ определяет обряды как опасности. Это умозаключение он поясняет на примере Соломона: «Может ли кто, — спрашивает Соломон, — взять себе огонь в пазуху, чтобы не прогорело платье его?» Да, — заключает Лютер, как человек должен жить в богатстве, почестях, удовольствиях [...], так он должен жить и среди обрядов, то есть среди опасностей» [Лютер 2001]. В то же время, Лютер считает, что «праведность веры испытывается обрядами и церемониями». Именно обряды и церемонии выступают мерой праведности веры. Он выводит следующие три «неоспоримых» с его точки зрения гомилетических пролегомена: 1) «Молодежь нуждается в обучении “железными прутьями” обрядов»; 2) Рабство обрядов приводит к смерти; 3) Обряды являются гарантом предотвращения молодежи от зла и пороков.

Сформулированные пролегомены Лютер трактует на примере метафорических образов церковных ритуально-обрядовых канон, именуемых им «железными прутьями». В приведенной метафоре «обряды — железные прутья» содержится аллюзия на прочность и жесткость церковных обрядов («железные»), а также на возможность их использования как средств для наказания («путья»). Немецкий богослов фокусирует внимание на двух возможных полярных предназначениях и последствиях церковных обрядов: 1) обряды как средство для спасения молодежи и 2)

обряды как средство для их гибели. Ср.: «...неопытная и упрямая молодежь нуждается в сдерживании и обучении «железными прутьями» обрядов, иначе необузданный пыл поведет их от одного порока к другому. С другой стороны, если постоянно держать молодежь в рабстве обрядов, утверждая, что это принесет им оправдание, то это также окажется смертью для них» [Лютер 2001]. Чтобы избежать отрицательного воздействия обрядов на молодежь, Лютер считает, что молодых людей «следует учить так, чтобы они исполняли обряды не для того, чтобы стать праведными или обрести таким путем великие достоинства, но чтобы эти обряды сдерживали их от зла, чтобы их можно было легче наставить в праведности веры» [Лютер 2001]. Достижение этой благородной цели не будет осуществлено, «если ничем не ограничивать импульсивность их юношеского характера». Таким образом, Лютер ставит важнейшую проблему веры и молодежи, молодежи как преемницы наследия Христова, подчеркивая в связи с этим особую значимость способа обучения праведной вере.

Свои рассуждения о церковных обрядах, их роли в жизни верующих людей и их правильном использовании, немецкий богослов подкрепляет метафорическими сравнениями из сферы строительства. Лютер подчеркивает, что обрядам должно уделяться такое же место в жизни христианина, какое модели и чертежи занимают в жизни строителей и ремесленников. По мнению Лютера, они создаются не в качестве постоянной, окончательной конструкции, а лишь потому, что без них ничего невозможно построить или создать. Отсюда четвертый тезис относительно веры и обрядов: необходимость церковных обрядов для христиан как необходимость чертежей для строителей. Ср.: «Когда строительство (основной) конструкции завершено, модели и чертежи откладываются в сторону. При этом отношение к ним не становится презрительным, скорее их просто перестают замечать» [Лютер 2001]. Следовательно, обряды — это одна из составляющих архитектоники веры, без которой не может быть возведено надежное здание веры.

Наконец, экзистенциальная идея, которую пытается донести немецкий богослов, состоит в следующем: люди должны стать *theodidacti*, то есть «наученными богом». Таким образом, подчеркивает Лютер, нужно молиться о том, чтобы «господь сде-

лал нас *theodidacti*, то есть «наученными богом» (Ин. 6:45), и Сам ...написал закон Свой в наших сердцах..., а будет Бог милостив к ним и к нам, и осветит нас лицом Своим, чтобы мы познали на земле путь Его (Пс. 66:2–3), спасение Его среди всех народов, да будет Он благословен во веки» [Лютер 2001].

6. Заключение

Таким образом, Мартин Лютер вступил на арену человеческой истории, защищая идею праведной веры. Он вывел фундаментальные пролегомены к осознанию сущности веры, включающие понимание веры как *личностной* сущности для каждого человека (*pro nobis*), веры как *доверия* к Богу, веры как субстанции, *присоединяющей* человека к Христу [McGrath 1985]. Пролегомены Мартина Лютера основываются, главным образом, на соотношении веры с феноменом «Внутренний/внешний человек», на дихотомии веры и морали (добра и зла), дихотомии веры и этики (веры и обрядов). По Лютеру, основная цель веры заключается в том, чтобы человек стал наученным (обученным) богом (*theodidacti*).

Учитывая сложность онтологической природы веры, а также стремясь дать убедительное толкование веры, немецкий богослов широко использует языковые ресурсы языка. Особую значимость имеют употребляемые им метафорические *сравнения* веры, афоризмы, *метафоры* веры [Фомина 2017], среди которых доминантную роль играют, в частности, антропологические, артефактные, гидронимические (морские), фитоморфные, строительные, финансовые метафоры и др. Так, феномен *Vera* идентифицируется у Лютера с кораблем, обручальным кольцом, деревом, домом; слабость и сила веры — с бумажным мешком и золотым ларцом с гульденами, а церковные обряды с чертежом, необходимым для построения здания веры, а также с «железными прутьями», «опасным рабством» и др.

Лютер активно использует разнообразные когнитивные стратегии в представлениях и описаниях веры с позиции его индивидуально-личностного толкования. К их числу относятся: *стратегия антиномий*, позволяющая Лютеру эксплицировать противоречивую сущность веры, стратегия *причинно-следственных* отношений (с верой и без веры, добро и зло и т.п.), стратегия *сравнений*, стратегия *перечислений* (ср. Слово Божье — 13 опре-

делений), стратегия *прецедентности* (имена апостолов, притчи из Библии), стратегия *аутентичности*, стратегия *метаязыка*, стратегии *аргументации*, *конденсации* (уплотнения) смыслового содержания, *эмоциональности/усиления* и мн. др. Немецкий богослов строит свои рассуждения о вере преимущественно на дедуктивной основе, основываясь при этом на гносеологических постулатах общего характера и проецируя их в дальнейшем на частные субстанциональные сущности веры. Для Лютера релевантны категорические силлогизмы, позволяющие ему выводить эпистемы веры (новые знания о вере) на уровне анализа трехчастных последовательно рассматриваемых им высказываний, сложные силлогизмы, понимаемые как «рассуждение, в котором заключения предшествующих силлогизмов служат посылками последующих силлогизмов» [БСЭ 1969], а также *энтимемы*, т.е. суждения, в которых выражены не все части умозаключения [Там же].

Следуя высказыванию Й.Г. Фихте о том, что в своей речи человек являет нам, прежде всего, свою собственную природу, свою психическую сущность («Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur, und verkündigt sich andern seines Gleichen» [Fichte 1808]), мы можем отметить, что Мартин Лютер проявляет себя в своих толкованиях и обоснованиях сущности веры как глубокая и разносторонняя личность, для которой релевантны, с одной стороны, бытийность высказываний, с другой, — их глубокое философское осмысление, метафорический способ толкования, эмоциональность, экспрессивность, первуазивная (убедительная) языковая экспликация и т.п. Для Лютера релевантны в высшей степени максимализм (*aut bene, aut nihil*), категоричность в суждениях (*никогда, никто*), смелость в формулировках своих пролегоменов, убежденность в своей правоте, доверительность, дидактизм, назидательный характер нравоучений, включение авторского (сенсуалистического) «я» во все рассуждения о вере и Боге, некоторая самоуничижительность (*скуден мой запас [веры]*) и т.п. В определенной степени эти особенности Лютера как личности обусловлены и его социальным габитусом: саном священника.

В заключение подчеркнем, что, по Лютеру, обращение всей личности верующего к Богу приводит к реальному присутствию Христа в верующем. Вера делает Христа и Его блага — такие,

как прощение, оправдание и надежда, — доступными верующему [McGrath 1985].

ЛИТЕРАТУРА

- БСЭ — Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. 1969–1978. [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/>
- Лютер 2001 — Лютер М. О свободе христианина. Опубликовано в БИБЛИЯ-ЦЕНТР 23.11.2001 [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.bible-center.ru/article/freedom>.
- Мусселиус 1891 — Мусселиус В. (сост.) Русско-латинский словарь. Санкт-Петербург: К.Л. Риккер, 1891. — VI, [2], 424 с.
- Кузнецов 2000 — Кузнецов С.А. (ред.). Большой толковый словарь русского языка. СПб.: Норинт, 2000 — 1536 с.
- Фомина 2017 — Фомина З.Е. Культурное и языковое наследие Мартина Лютера в контексте 500-летия реформации действительности // Научный журнал «Современные лингвистические и методико-дидактические исследования». — 2017. — Вып. 1 (33). — С. 66–81.
- McGrath 1985 — McGrath, Alister E. Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough. — Oxford: Wiley Blackwell 1985. 264 p. [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/32/7/McGrath>.
- Fichte 1808— Fichte, Johann Gottlieb. Reden an die deutsche Nation. 1808. In: Philosophische Bibliothek. 5. Auflage. B and 204, Meiner, Hamburg 1978. [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/reden-an-die-deutsche-nation-411/14>.

M. I. Kuose

ВЕРА И РАЗУМ В ТЕОРИЯХ ИНФЕРЕНЦИИ

В. УЭЛБИ И Ч. С. ПИРСА¹

We are, doubtless, in the main logical animals, but we are not perfectly so.
(Ch. S. Peirce²)

Зарождение научной парадигмы может происходить на личностном и межличностном уровне, в связи с этим представляется интересным проследить, как появляются и крепнут новые взгляды на структуру знания. Речь пойдет о зарождении концепций выводного, или инференциального знания, становление которых впоследствии приведет к смене или, по меньшей мере, размытости границ системоцентричной парадигмы (о научных парадигмах и трансфере знания см. в [Степанов 1985; Демьянков 2015; Постовалова 2016; Фещенко 2016]). Как оказалось, важную роль в совершении такого поворота на личностном уровне сыграло изменение соотношения веры и разума как значимых факторов при извлечении информации. Интересный материал для анализа этих трансформаций представляет переписка Ч. С. Пирса с пока малоизвестной в России философом-семиологом, основательницей направления Significs (сигнифика) в последних годах XIX века — первом десятилетии XX века Викторией Уэлби, а также сами философские труды Ч. С. Пирса и В. Уэлби. Их эпистолярное общение происходило в период господства в лингвистике концепций логической истинности и классической силлогистической логики (что получило отражение, например, в теории дескрипций Б. Рассела в работе “On Denoting” (1905 г.)). В этот период еще не начала зарождаться модальная логика, предусматривающая несколько возможных выводов из исходного количества посылок (отраженная, например, в теории П. Стросона в работе с иронически-аллюзивным названием “On Referring” (1950 г.), теории кластеров Дж. Серля, теории референциального и атрибутивного использования имени К. Доннеллана, теории семантической референции и референции говорящего Ш. А. Крипке, Р. Карнапа, А. Ричардса и др.). Еще отдаленнее было становление антропо-

центрической парадигмы. Справедливости ради отметим, что, конечно, их отдельные идеи уже витали в воздухе, но решающей роли не играли.

Центральным тезисом, разграничивающим положения классической логики и всех остальных названных направлений и парадигм, является, на наш взгляд, переход от поисков знания истинного к поискам знания инференциального, предполагающего вариативность интерпретации на пути к познанию. Оказалось, что эти идеи обнаруживаются во взглядах признанного логика Ч. С. Пирса, и в первую очередь под воздействием переписки с В. Уэлби, длившейся более десяти лет. Кратко замечу, что переписка происходила и между В. Уэлби и Б. Расселом, но идеи Бертрама Рассела относительно существования жесткой связи между объектом означивания и наименованием остаются неизменными.

В то же время переписка Уэлби и Пирса (см., например, в [Hardwick 1977; Petrilli 2009]), а также их индивидуальные работы позволяют наметить отдельные техники совершающегося инференциального поворота в индивидуальном, или личностном сознании, которые можно подвергнуть анализу благодаря сохранившимся «языковым следам» (термин, употребляемый В. З. Демьянковым в [Демьянков 2015]). Этими языковыми следами могут служить особенности употребления и толкования терминов *инференция, знак, опыт, случайность (Chance), значение, вера, интерпретация, знание, сознание, чувства, разум, понятие, значимость, порядок, движение, референция*, др.

Как оказалось, в становлении теорий инференциального знания, под которым в современной когнитологии понимается знание выводное, формируемое различными (не только выводимыми логическим путем) способами, в том числе иррациональными и окказиональными (по воле случая), значительную роль сыграло понимание веры в ее взаимосвязи с разумом (логическим познанием).

Соотношение веры и разума в формировании инференций является одним из важных аспектов не только философских работ В. Уэлби, а это работы «Путеводные нити» (“Links and Clues” [Welby 2007 (1881)]), «Эхо большей жизни» (“An Echo of Larger Life” 1886 в [Petrilli 2009]), «Зерна разума» (“Grains of Sense” [Welby 2011 (1897)]), «Что есть значение. Исследования в области теории смысла» (“What is meaning? Studies in the development

of Significance” [Welby 1903]) и др., но и логической семиотики Ч. С. Пирса (в качестве подтверждения можно привести главу «Фиксация веры» (“The fixation of belief”), первый раздел его «Философских сочинений» (“The philosophy of Peirce: selected writings”, опубликован в 1940 году после смерти Пирса в 1914 году) и последний раздел «Понятие Бога» (“The concept of God”)).

В первую очередь, трансфер новых идей совершается за счет трансформации структуры категорий старой научной парадигмы.

Так, хотя Пирс и пишет об исключительности логического пути познания, он расширяет само понятие логики. Наряду с дедуктивным и индуктивным способами или операциями логического мышления он вводит идею об особой операции мышления, абдукции, под которой понимает «акт догадки как основу для рождающихся научных гипотез и вида инференциального знания» (“the act of conjecture by which the hypotheses of science are born is a clearly definable species of inference”), подчёркивая, что «абдукция объединяет научный поиск и обыденное мышление» (“abduction connects scientific inquiry with common thought”), как отмечает Юстус Бучлер в предисловии [Peirce 1998a (1940, 1955): xii].

В первой главе «Фиксация веры», которая была опубликована полностью в 1877 году в журнале “Popular Science Monthly” под названием “Illustrations of the logic of science”, инференциальное знание понимается Пирсом не как «дар свыше» (“natural gift”), но как «длительное и непростое искусство» (“long and difficult art”) [Ibid.: 5]. Критически рассматривая различные исторические концепции познания, Пирс выдвигает центральный принцип инференции, это «наличие склонности сознания, врожденной или приобретенной, которая управляет выбором инференции», причем истинность (truth) выводного знания определяется соответствием (*validity*) другим инференциям, выработанным этой же склонностью сознания» [Ibid.: 8]. Например, при наблюдении медленного затухания вращений медного диска, помещенного между разнозаряженными полюсами магнитного поля, мы делаем вывод о том, что это произойдет и с другим диском, причем, скорее именно с медным, чем, например, с латунным. То есть истина определяется относительно уже имеющегося знания, соглашаясь или не соглашаясь с ним. И здесь на первый план выступает вера (*Belief*) в значении согласования с принципами, убеждения-

ми, которая в отличие от сомнения (*Doubt*) определяет путь принятия решений, хотя сомнение стимулирует их поиск. «Метод фиксации веры» (*fixation of belief*) (в качестве синонима слову *belief* используется и слово *faith*) при установлении инференциального знания Пирс иллюстрирует множеством примеров, придерживаясь, в целом, взглядов о выгоде позиции страуса, прячущего голову в песок при опасности: он закрывает глаза на опасность — и ее как бы нет, я верю, что ее нет, зачем ее видеть? Фиксация, или формирование веры, по мнению Пирса, было одним из самых эффективных методов ведения политической и религиозной борьбы во все времена; метод познания мира через веру Пирс называет априорным. В его основе лежит «принцип цепкости познания» (*tenacity*), результат такой инференции — тоже истинное знание. В последующих главах книги, первоначально изданных в 1878, 1896 годах (уже во время переписки с Уэлби), Пирс формулирует идеи скачкообразного развития новых научных знаний (приводя в пример открытия Д. И. Менделеева и Л. Пастера), идею триадичности познания в общей концепции фанероскопии (или феноменологии как науки об идеях), категориях (в его терминологии фанеронах) в составе философии (одной из трех областей научного знания, наряду с математикой и идеоскопией, или учением об объектах живой и неживой природы). Первичность соотносится Пирсом с ощущениями, вторичность — со знанием, третичность — с намерением, желанием (*willing*)³, они попарно соотносятся (этот тезис подробнее развивается уже в переписке с Уэлби) с настоящим, прошедшим и будущим временем.

В главе «Понятие Бога» (“The concept of God”) роль Бога или, как сам Пирс просит заменить этот термин, Высшей Силы, разъясняется однозначно. Инференции могут быть установлены путем «схватывания мысли Бога» (“though we cannot think any thought of God’s, we can catch a fragment of his thought” [Ibid.: 376]) через тот же путь от первичности к третичности (“open your eyes — and your heart, which is also a perceptive organ — and you see him” [Ibid.: 377-378]). Таким образом, категория ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ трансформируется в сознании Пирса: логическое, рациональное в ее структуре соседствует с иррациональным, с верой, с истиной как не единственным, но одним из вариантов интерпретации объекта.

В этом смысле целесообразно соотнести ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ Пирса с концептом или лексической категорией ПРАВДА (о разграничении правды и истины (см. в [Арутюнова 1991: 21-30]), которая «у каждого своя».

Глава «Понятие Бог» написана в 1896-1906 гг., что по времени совпадает с периодом активной переписки с Уэлби. Возможно, в таком понимании роли веры в поиске истинного знания велика значимость этого обстоятельства. Уэлби понимает отношения науки и религии как отношения «взаимной интерпретации» (*interpretive otherness*) (*Truthfulness in Science and religion*, 1888 в [Petrilli 2009]), но в ее более ранних работах Божественное познание как озарение существенно превалирует над познанием рациональным. Как и Пирс, она критически относится к интроспекции (и, соответственно, к идее узкого антропоцентризма): «Следы Бога должны быть найдены во внешнем мире, а не в себе самом» [Ibid.: 163], «непонимание может быть результатом отсутствия диалога между религией и более прогрессивными сферами знания и опыта... стирания догмы и ортодоксальности» [Ibid.: 166]. Инференция в ранних работах, прежде всего, связывается Уэлби именно с Божественным даром: «Даже если мы еще не в состоянии видеть, мы иногда можем, если нам дарует это Бог, познавать мир. Уран и Нептун были открыты инференциальным познанием»⁴ (“Light”, 1886) [Ibid.: 328]. В еще более ранней работе она пишет о Божественном Откровении (“An echo of larger life”, 1885), позже пишет об ограниченности знания и видения (*vision*) (“The evolution of heliology”, 1886) и путях познания, которые могут обернуться «путями в никуда, тупиком» (*blind alleys*) [Welby 2009 (1886)].

В другом собрании сочинений Пирса «Случай, любовь и логика» (“Chance, Love and Logic”, первой изданной после смерти Пирса работе, собранной и выпущенной в 1914 и в 1923 году (и переизданной в 1998 году) адептом взглядов Пирса М. Коэном), развиваются положения философского прагматизма. Многие из глав дублируются в двух собраниях, но в этом издании есть отдельные главы, посвященные роли случая и любви в возникновении инференции. Так, в главе «Доктрина о случайности» (“The Doctrine of Chances”, 1878) Пирс развивает теорию вероятности извлечения инференций, в основе которой лежит уже упомянутый нами принцип валидности инференций. Здесь более полно

раскрывается его суть. Пирс вводит понятие *mode of inference*, под которым понимается способ связи, который использует человек, подбирая подходящий вывод из посылок при выстраивании аргументации. Валидность инференции повышается, если этот способ связи оказывается более привычным для человека, чем другие. После тысяч и миллионов таких инференциальных операций, произведенных по одному образцу, этот путь инференции оказывается верным (успешным, подходящим) для данной ситуации⁵ [Peirce 1998b: 68]. Далее Пирс указывает, что помимо логики рационального способа выведения знания из посылок, есть и другие логики, называя в качестве таковых логики Благотворительности, Веры и Надежды (Charity, Faith, Hope). Есть еще и роль Случая (Chance). Например, в карточных играх, где математическими способами может быть подсчитана вероятность выпадения той или иной карты, всегда есть большая вероятность ошибки просто за счет того, что карты могут быть плохо перемешаны. Уэлби тоже использует лексему *mode*, но нетерминологически⁶.

И Пирс, и Уэлби опираются на позитивистскую концепцию французского социолога первой половины XIX века Огюста Конта в отношении триадичности в этапах познания. О. Конт связывал развитие знаний человечества с тремя этапами: теологическим, или фиктивным (теологический этап он также представлял как совокупность трех периодов: безбожие, многобожие и единобожие), метафизическим, или абстрактным, и научным, или позитивистским. На основе этой триады Уэлби первоначально выстраивает свою триаду: *sense, meaning, significance*, связывая это деление с первичным чувственным познанием; познанием, сопряженным с пониманием; и познанием как осознанием значимости (см. в [Welby 1893; 1896; Petrilli 2006]). Вот как Уэлби трактует свой термин *significance*: «последовательно включающий чувственное познание и познание-понимание, которые охватывают отношения следования, импликации, результативности события или опыта»⁷ [Welby 1911a: 80-81]. В переписке Уэлби и Пирса вопрос триадичности обсуждается изначально в отношении категории времени, где собеседники делают попытки приложить принцип триадичности к отношениям настоящего, прошедшего и будущего. Пирс описывает эти отношения через понятия существующего, предшествующего и последующего, при этом

последующее не может быть определено через предшествующее, поэтому оно «идеально» (“only ideas”), случайно, спонтанно; последующее связывается им с третьей степенью или ступенью триады. Вот что он пишет, рассуждая о возможностях каузации: «Отношения между предшествующим и последующим состоят в том, что предшествующее представляется определенным для последующего, а последующее для предшествующего неопределенно. Но неопределенность распространяется только на идеи; то, что уже существует, вполне определено... Поэтому отношения времени затрагивают исключительно идеи»⁸ (Peirce to Welby, 12 October 1904) [Petrilli 2009: 389]. Правда инференциального познания, по Уэлби, может быть достигнута путем диалога с миром и в целом с чем-то другим (*interpretive otherness* [Ibid.: 163]).

Таким образом, и у Уэлби категория ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ организована вокруг инференциальной значимости, которая может быть достигнута разными путями.

Эта техника трансформации категории осуществляется за счет явной модификации или подмены ядерных элементов категории ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ как знания, полученного логическим путем. Для такого сравнения интересно воспользоваться свойствами категории ИСТИНА, которые описывает Н. Д. Арутюнова в работе «Истина: фон и коннотации» (1991 г.), хотя понятно, что в понимании истины пройден еще столетний период. Эти свойства истины — уникальность, вечность, законность, сокровенность, незабываемость, подлинность. Место уникальности (единичности) заменяет множественность (вариативность); место вечности — мимолетность; место подлинности — относительность; место законности — случайность; лишь сокровенность, похоже, остается неизменной, а незабываемость как компонент ИСТИННОГО ЗНАНИЯ у Пирса и Уэлби себя не проявляет.

Изменение структуры категории ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ сопровождается возникновением новых моделей переноса старого знания на новое знание, моделей модернизации или реставрации знаний [Демьянков 2016а, 2016б]. Наибольшую роль, как оказалось, играют следующие модели: ИСТИНА — это СВЕТ, ЗРЕНИЕ преобразуется в ДОГАДКА — это СВЕТ, ЗРЕНИЕ; РАЗУМ — это ИСТИНА преобразуется в РАЗУМ — это ЧАСТЬ ИСТИНЫ. Модель ДОГАДКА — это СВЕТ преподносится как базовая метафорическая модель; метафора света как метафора Божественной

силы в познании у Уэлби (ГОЛОС БОГА — это СВЕТ) в *God is light* (“Light”, 1886 в [Petrilli 2009]), *the broadening light of God* (“Echoes of Larger Life”, 1886 в [Ibid.]) постепенно трансформируется в ИНФЕРЕНЦИЯ — это СВЕТ в *The Truth...may be gathered into one focus where we shall find both light and heat* (“The Focus”, 1887) [Ibid.: 328]. Как мы упоминали выше, принцип «цепкости» (tenacity) при конструировании знаний о мире преподносится Пирсом как предваряющий принцип логического познания. «Цепкость» ассоциируется с озарением, светом, молнией; в то же самое время метафора света (наряду с метафорами движения, ветра, пути, любви, дыхания) является ключевой для конструирования образа веры в творчестве Уэлби (см. работу “Light”, 1886), хотя свет обычно ассоциируется с истиной, а не с правдой. Принципы триадичности инференциальных концепций Пирса и Уэлби также перекликаются с идеей Божественного конструирования. Рациональное познание (в противовес религиозному) Уэлби связывается с ограниченностью, отсутствием зрения, восприятием только прямых значений слов, неспособностью интерпретировать мир (см. в [Petrilli 2005]).

Изменение структуры категории ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ сопровождается изменениями в структуре терминологического кластера (подробнее см. в [Ирисханова, Киосе 2016, 2017]), в англоязычном тексте происходит 1) смешение терминологического и нетерминологического употреблений слова инференции; 2) введение новых терминов, например, *валидность* и *значимость*; 2) слияние терминов *истина* и *правда* в одном термине *truth*; 3) неразличение значений *faith* и *belief*. Лексема *инференция* также используется нетерминологически в значении «извлекаемая информация», объединяя в себе возможности и рационального, и иррационального познания, и случайного озарения, и веры. Так, используемая Пирсом лексема *inference* может быть десемантизирована в самом широком смысле в *Some writers have gone so far as to maintain that, by means of the calculus of chances, every solid inference may be represented by legitimate arithmetical operations upon the numbers given in the premises* [Peirce 19986 (1923): 65].

Уэлби, как и Пирс, оперирует термином *валидность* (*валидность инференции, валидность правды*), которая происходит после узнавания (сенсорного познания) реальности и которая связывается Уэлби со *значимостью* (*significance*) извлекаемой ин-

формации. Так, Уэлби пишет: *significance must not be confounded with the meaning or intention of acts and events, it is rather their value for us, that which makes them signify for us, that which constitutes their importance, their moment, their consequences for mankind* [Welby 1903: 28]. Таким образом, трансформация терминологического кластера ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ как ИНФЕРЕНЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ происходит за счет включения в его ядро помимо терминов *рациональное* или *логическое познание* (Разум) с его иерархической структурой в виде посылок, выводов, аргументов, индукции и дедукции также термина *Вера* в самом широком смысле, включающем *belief* и *Faith, Chance* (у Пирса), *significance* (у Уэлби), а также термина *режим инференции* (*mode of inference*), *валидность инференций* (*validity*), *интерпретация* (*interpretation*) у Уэлби и Пирса. Техника формирования этого нового кластера, таким образом, оказывается полицентрической, причем все названные термины входят именно в структуру ядра кластера. На периферии кластера появляются термины *чувства* (*senses*), *значение* (*meaning*), *триадичность* (*triads*), *гуманизм* (*humanistic pragmatism* вслед за *humanistic pragmatism* Шиллера), *каузация* (*causation* у Пирса), *пластичность* (*адаптация*) (*plasticity* у Уэлби), *знакомство* (*awareness*), *опыт* (*experience*). Из периферии исключаются *функциональность* (*function*), *ошибочность* (*fallacy*), *чистый разум* (*pure thought*). «Кандидатом на исключение» выступают *реальность* (*real*), *денотативность* (*denotation*), *порядок* (*Order*), *пропозиции* (*propositions*). Устойчивую периферию демонстрируют термины *знак* (*sign*), *понятие*, или *идея* (*idea*). Вместо моноцентрической или бицентрической структуры кластеров ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ (как и кластера ЗНАЧЕНИЕ) формируется полицентрическая триадическая модель.

Таким образом, анализ показал, что трансфер смены парадигм на личностном уровне совершается по меньшей мере тремя основными техниками:

1. Техникой трансформации структуры научных категорий парадигмы (техники категоризации). Перекатегоризация происходит не за счет возникновения новых категорий, а за счет трансформации структуры «старых», а также за счет трансформации других категорий, в частности, категории ВЕРА, что приводит к изменению общей категориальной структуры знания;

2. Техникой формирования новых когнитивных моделей трансфера знания (иконических, индексальных) (техники фокусирования). Перефокусирование происходит путем переноса содержания сферы-источника «старой» концептуальной модели на новую сферу-цель;

3. Техникой трансформации структуры терминологических кластеров (техники кластеризации). Кластеризация характеризуется полицентричностью, в ходе которой формируется новая иерархия ядерного термина, одновременно усилением периферии нового ядерного термина и ослаблением периферии «старого» ядерного термина.

Инференциальное познание интегрирует в себя веру, включая в нее (помимо религиозных) новые смыслы, прежде всего, веры как тяготения к чему-либо и удержания в памяти результатов инсайта, или озарения, интуиции, а также веры как особой когнитивной способности человека к обработке сигналов окружающего мира и когнитивной деятельности по реализации этой способности. При этом меняется и сам предмет поисков: наблюдается переход от поисков истинного знания к знанию инференциальному. выводному, формируемому различными (не только выводимыми логическим путем) способами, в том числе иррациональными и окказиональными (по воле случая). Отметим, что инференциальный поворот предопределил становление и развитие в начале XX века феноменологии, а в 80-х и 90-х гг. XX века — когнитивной семиотики и когнитивной семантики, а на рубеже XX и XXI века — неопрагматики и эвристики. Можно предположить, что выявленные техники зарождения новой инференциальной парадигмы, скорее всего, будут связываться с любым эволюционным путем развития знания.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00130).
- ² См. [Peirce 1998a (1940, 1955): 7].
- ³ Здесь Пирс цитирует и опирается на идеи Канта [Ibid.: 94].
- ⁴ Точная цитата: Yet even what we are not able yet to see, we may

sometimes, if we will use God's gift, infer. Uranus first and Neptune next were discovered not directly but by inference.

- ⁵ Точная цитата: As we go on drawing inference after inference of the given kind, during the first ten or hundred cases the ratio of successes may be expected to show considerable fluctuations; but when we come into the thousands and millions, these fluctuations become less and less; and if we continue long enough, the ratio will approximate toward a fixed limit. We may, therefore, define the probability of a mode of argument as the proportion of cases in which it carries truth with it.
- ⁶ См., например: Our aim is not to construct a new system, but to assimilate and translate all modes of arriving at truth, by opening up a Way that is a method, a mode, a means, a medium, a 'manner' even, which is the interpretation and coordination, где лексема mode используется в значении «способ, путь» [Welby 1903: 19].
- ⁷ Точная цитата: including sense and meaning but transcending them in range, and covering the far-reaching consequence, implication, ultimate result or outcome of some event or experience.
- ⁸ Точная цитата: The relation between the previous and the subsequent consists in the previous being determinate and fixed for the subsequent, and the subsequent being indeterminate for the previous. But indeterminacy belongs only to ideas; the existent is determinate in every respect... Accordingly, the relation of time concerns only ideas.

ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова 1991 — Арутюнова Н. Д. Истина: фон и коннотации // Логический анализ языка. Культурные концепты. М.: Наука, 1991. С. 21–30.
- Арутюнова 1995 — Арутюнова Н. Д. (отв. ред.) Логический анализ языка. Истина и истинность. М.: Наука, 1995. 202 с.
- Демьянков 2015 — Демьянков В. З. Языковые следы трансфера знаний // Лингвистические технологии в гуманитарных исследованиях. Когнитивные исследования языка. Вып. XXIII. М., Тамбов, 2015. С. 17–29.
- Демьянков 2016a — Демьянков В. З. Когнитивные техники трансфера знаний // Когнитивные технологии в теоретической и прикладной лингвистике. Вып. XXVI, 2016. С. 29–33.
- Демьянков 2016b — Демьянков В. З. Об антропоцентрическом направлении в когнитивной лингвистике // Антропоцентрический подход в когнитивной лингвистике. Когнитивные исследования языка. Вып. XXVII. М., Тамбов, 2016. С. 36–45.
- Ирисханова, Киосе 2016 - Ирисханова О.К., Киосе М.И. Технологии трансфера междисциплинарных терминов в лингвистику // Лингви-

- стика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии. Коллективная монография. Отв. ред. В.В. Фещенко. М.: Культурная революция, 2016. С. 151-180.
- Ирисханова, Киосе 2017 - *Ирисханова О.К., Киосе М.И.* О личном факторе трансфера знаний: феномен эпистолярного круга Виктории, леди Уэлби // Вопросы когнитивной лингвистики, 2017. Вып. 2. С. 26-38.
- Постовалова 2016 — *Постовалова В. И.* Наука о языке в свете идеала цельного знания: В поисках интегральных парадигм. М.: ЛЕНАНД, 2016. 272 с.
- Степанов 1985 — *Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка: семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М.: Наука, 1985. 335 с.
- Фещенко 2016 — *Фещенко В. В.* Концептуализация в гуманитарном знании и в искусстве: маршруты трансфера // Вопросы когнитивной лингвистики. №1, 2016. С. 43–54.
- Hardwick 1977 — *Hardwick Ch. S.* (ed.) *Semiotics and Significs. The correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby.* Bloomington-London, 1977. 238 p.
- Peirce 1998a — *Peirce Ch. S.* *Philosophical writings of Peirce* / Ed. J. Buchler. New York: Dover Publications, 1955 (1940). 386 p.
- Peirce 1998b — *Peirce Ch. S.* *Chance, Love, and Logic*, 1998 (1923). Lincoln: University of Nebraska Press, 318 p.
- Petrilli 2005 — *Petrilli S.* *About Welby* // *Semiotics unbounded: Interpretive routes through the open network of signs* / eds. S. Petrilli, A. Ponzio. Toronto, 2005. P. 80–137.
- Petrilli 2006 — *Petrilli S.* *Meaning, metaphor, and interpretation: Modelling new worlds* // *Semiotica. Sp. issue 161 (1/4)*, 2006. P. 75–119.
- Petrilli 2009 — *Petrilli S.* *Signifying and understanding. Reading the works of Victoria Welby and the Signific movement* // *Semiotics, communication and cognition 2* / ed. P. Copley. Berlin: De Gruyter Mouton, 2009. 1048 p.
- Welby 1893 — *Welby V.* *Meaning and Metaphor* // *The Monist. № 3/4*, 1893. P. 510–525.
- Welby 1896 — *Welby V.* *Sense, Meaning, and Interpretation* // *Mind. Issue 5 (17)*, 1896. P. 24–37.
- Welby 1903 — *Welby V.* *What is meaning? Studies in the development of Significance.* London, 1903. 251 p.
- Welby 1911a — *Welby V.* *Significs* // *The Encyclopedia Britannica. Vol. XXV*, 1911. P. 78–81.
- Welby 2007 — *Welby V.* *Links and Clues.* Whitefish, 2007 (1881). 432 p.
- Welby 2009 — *Welby V.* *Threefold laws* // Petrilli S. *Signifying and understanding. Reading the works of Victoria Welby and the Signific movement.* Berlin, 2009 (1886). P. 331–340.
- Welby 2011 — *Welby V.* *Grains of Sense.* Charleston, 2011 (1897). 160 p.

Н. Н. Гончарова

ОСНОВНЫЕ ПРИЗНАКИ КОНЦЕПТА «ВЕРА» В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Концепт «Вера» в своем развитии проходит три основных этапа [Степанов 2004]. Древнейшая концептуализация веры связана с ритуалами жертвоприношения: так, общеиндоевропейское значение «верить», «питать доверие» выражено словосочетанием *k^[h]ret'-d^[h]eH 'класть сердце' (ср., например, лат. crēdō 'верю', букв. 'сердце даю'). Дальнейшее развитие концепт «Вера» получил в произведениях греческой культуры, где он имел значение 'считать, что боги существуют, почитать существующих богов'; название этого чувства — eusebeia 'почитание' — родственно sebas 'стыд, стыдливость'. На третьем этапе своего развития вера начинает осмысляться как «договор», «доверие» — pistis (впервые у Гесиода и Феогида); в христианском контексте — как 'вера в Бога, в Христа'. Классическим новозаветным определением веры принято считать 1-й стих 11-й главы Послания святого Апостола Павла к Евреям: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом», т. е. в том, что Бог сотворил мир («Верую познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:3)) и что Бог заключил завет, исполняемый в спасении, принесенном Христом, «начальником и совершителем веры» (Евр. 12:2) [Browning 2009] (здесь и далее текст Нового Завета приведен по Толковой Библии под ред. А. П. Лопухина и преемников [Толковая Библия 2001]). Вера — это прежде всего уверенность в том, что Воскресение Христа предвосхищает всеобщее воскресение: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы ещё во грехах ваших» (1 Кор. 15:14, 17); «...Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас и поставит перед Собою с вами» (2 Кор. 4:14) [ibid.]. Однако вера может причинять и страдания:

«Потому что вам дано ради Христа не только верить в Него, и страдать за Него» (Флп. 1:29).

Особого внимания заслуживает тезис об оправдании верой (в) Иисуса Христа (Гал. 2:16, 3:22; Рим. 3:22, 26; Флп. 3:9): человек в стремлении ко Христу должен основываться «не на своей праведности, но на уверенности в том, что только Христос дает нам оправдание» [Розанов 2001b: 1199], и это заменяет оправдание делами закона. Однако, как отмечает Браун [Браун 2007], данный тезис вызвал споры среди экзегетов: конструкция *ek/dia pisteōs Christou* может пониматься как объективный генетив («вера в Христа») или как субъективный генетив («вера, которой обладал Христос»). Согласно первому толкованию, которое является более распространенным, «вера в то, что Бог совершил во Христе (особенно через распятие и воскресение) может рассматриваться как ответная реакция, которая приводит к оправданию, но Бог также вызывает отклик: божественная благодать, данная для веры, отвечает на божественную благодать, явленную во Христе». «Вера Христа» может означать следующее: «(1) Верность Иисуса божественному замыслу, которая принесла оправдание. (2) Вера, проявленная Иисусом, пошедшим на распятие в кажущейся богооставленности». Попытка согласовать оба подхода выражается в том, что «вера Христа, явленная в Его смерти, даруется Его последователям через веру во Христа». Мнения разделились и по поводу того, *объявляет* ли Бог, согласно Павлу, людей праведными или же *меняет* людей, делая их правыми. В ответ на это Браун вопрошает: «Можно ли разграничить эти вещи? <...> И можно ли *примириться* с Богом, не изменившись?» [Браун 2007: 74; 177–178].

Тема веры и дел затронута в Соборном послании святого Апостола Иакова (2:24), который утверждает, казалось бы, противоположное Павлу: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не Верою только?». Как указывает Браун [Браун 2007: 349], здесь исправляется неправильное понимание формулировки Павла: автор Послания Иакова обращается к христианам, которые «еще не претворили свою веру в жизнь» — имеется в виду «поведение, в котором проявляется любовь». Согласно же Павлу, вера действует через любовь: «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5:6); без любви нет и веры: «Если имею... всю веру,

так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто» (1 Кор. 13:2).

Вера является залогом совершения чудес. Как отмечают Хенгель и Швемер [Хенгель, Швемер 2016: 480], Иисус в данном случае «требует *веры* во всемогущество Бога, такой веры, которая еще не связана с поздней церковной „керигмой“ и не соотносена непосредственно с его вестью». Благодаря вере «преодолевается природная ограниченность мира и человека» [Давыденков 2014: 426]: «Имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет» (Мк. 11:23) (в 21-м стихе 21-й главы Евангелия от Матфея к горе добавляется смоковница).

Как замечают исследователи [Райкен, Уилхойт, Лонгман 2008], вера может оцениваться в количественных категориях: Иисус хвалит сотника и язычницу за великую веру (Лк. 7:9; Мф. 15:28) и порицает учеников за маловерие или отсутствие веры (Мф. 6:30; 8:26; 14:31; Мк. 4:40). Хотя имеются и «немощные в вере» (Рим. 14:1), она может возрастать: «И сказали Апостолы Господу: умножь в нас веру» (Лк. 17:5); «Мы не без меры хвалимся, не чужими трудами, но надеемся, с возрастанием веры вашей, с избытком увеличить в вас удел наш» (2 Кор. 10:15); «Только живите достойно благовествования Христова, чтобы мне, приду ли я и увижу вас, или не приду, слышать о вас, что вы стоите в одном духе, подвизаясь единодушно за веру Евангельскую» (Флп. 1:27); «всегда по справедливости мы должны благодарить Бога за вас, братия, потому что возрастает вера ваша, и умножается любовь каждого друг ко другу между всеми вами (Фес. 1:3). Однако, толкуя 8-й стих 18-й главы Евангелия от Луки: «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?», некоторые исследователи, например Тренч, еп. Михаил, считают, что «речь идет об *уменьшении веры у верующих*»; по мнению же Розанова [Розанов 2001a: 814], «Христос... вообще изображает состояние человечества: веру на земле». Тем не менее, как отмечается в: [Райкен, Уилхойт, Лонгман 2008: 132], «вера — сильнодействующее лекарство даже в малых дозах»: «Если бы вы имели веру с горчичное зерно и сказали смоковнице сей: исторгнись и пересадись в море, то она бы послушалась бы вас» (Лк. 17:5; см. Мк. 11:22). В Евангелии от Матфея этот логий помещен после истории об ис-

целении бесноватого (17:20) в ответ на вопрос учеников, почему они не могли изгнать беса. Хенгель и Швемер отмечают, что «евангелист намеренно поставил эти слова в конце рассказа о последнем чуде исцеления в Галилее, за ним следует второе пророчество о страстях. Теперь настало время, когда от учеников требуется такая вера» [Хенгель, Швемер 2016: 482].

Несмотря на то, что «знамения и чудеса» (Ин. 4:48) были призваны свидетельствовать о «божественном посланничестве и божественном достоинстве» [Давыденков 2014: 426] Спасителя, вера, основанная на них, не могла быть твердой: «Потому не могли они веровать, что, как еще сказал Исаия, народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их (Ис. VI, 10)» (Ин. 12:39, 40). Жестокосердие связывается с отказом выполнять заповеди Бога («по жестокосердию вашему» Моисей позволил разводиться (Мк. 10:5)), приравнивается к духовной слепоте, невежеству, нежеланию воспринимать истину. Так, Иисус скорбит об «ожесточении сердец» фарисеев, выступавших против исцеления сухорукого в субботу (Мк. 3:5); «окаменено» сердце учеников, «не вразумившихся» чудесным умножением хлебов, хождением по водам и укрощением бури (Мк. 6:52; 8:17).

Жестокосердие служит причиной непонимания «тайн Царствия Небесного»: «И сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите — и не уразумеете, и глазами смотреть будете — и не увидите, ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Мф. 13:14, 15; см. параллельные места: Мк. 4:11, 12 и Лк. 8:10). В связи с этим хотелось бы привести высказывание Айвинза-младшего: «...Линейный синтаксический порядок расположения слов обуславливает временной порядок анализа качеств, которые в действительности одновременны и... тесно переплетены между собой... Какой бы ни представлялась ситуация с точки зрения вербально ориентированного анализа, с позиции визуального восприятия... вещь представляет собой единство, которое нельзя разложить на отдельные части, не превратив ее в пучок абстракций»; цит. по: [Мак-Люэн 2004: 107]. Анализируя это высказывание, Мак-Люэн отмечает, что причина, по которой мифы трудны для восприятия,

состоит в том, что они включают в себя «любой аспект опыта», ибо «все уровни значения» в устной культуре «одновременны»; отсюда и слова Иисуса: «Это записано, но Я вам скажу». Иисус говорит о разделении зрения и слуха, которое препятствует восприятию Его Откровения одновременно на нескольких уровнях значения, т. е. сердцем, чье место занял мозг и рациональные формы познания. Отметим также хаотическое построение 15-го стиха: можно предположить, что «сердце» здесь неслучайно противопоставлено «ушам» и «глазам».

В связи с вышесказанным нельзя не вспомнить замечание Н. Д. Арутюновой: «Перцептивные глаголы, и прежде всего глаголы *слышать* и *видеть*, борются за первенство в иерархии чувств, за передел сфер влияния и особенно за право на получение эпистемического значения. В русском языке эта борьба заметна в колебаниях норм употребления глаголов восприятия, наблюдавшихся до начала XX в., когда синестезия пошла на убыль, а эпистемическое значение соединилось со значением зрительного восприятия» [Арутюнова 1999: 416].

Как отмечает Генон [Генон 2002], рана на изображениях сердца соотносится, в частности, с «Глазом Сердца» и аватарическим «семечком», находящимся в центре как микрокосма, так и макрокосма. Пример умягчения сердца дал Иисус: из раны в Его сердце вытек поток крови и воды. По замечанию Шукурова [Шукуров 2002], в иранской поэзии для обозначения проникновения в Храм своего сердца используется образное выражение «сверлить жемчужину».

К числу других образных концептуализаций веры в Новом Завете относится, согласно [Райкен, Уилхойт, Лонгман 2008], дверь в лоно Христовой Церкви: «Прибыв туда [в Антиохию] и собрав церковь, они [Павел и Варнава] рассказали всё, что сотворил Бог с ними и как Он отверз дверь веры язычникам» (Деян. 14:27). Вера представляется в виде щита в борьбе со злыми духами (щит, закрывавший все тело воина): «а паче всего возьмите щит веры, которым можете угасить все раскаленные стрелы лукавого» (Еф. 6:16) или брони: «Мы же, будучи *сынами* дня, да трезвимся, облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения» (1 Фес. 5:8; см. также 1 Пет. 1:5). Вера также осмысливается как плывущий корабль: «имея веру и добрую весть, которую некоторые отвергнув, потерпели кораблекрушение в вере» (1 Тим. 1:19).

ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. — М.: Языки русской культуры, 1999.
- Браун 2007 — *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. II. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
- Генон 2002 — *Генон Р.* Символы священной науки. — М.: Беловодье, 2002.
- Давыденков 2014 — *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.
- Мак-Люэн 2004 — *Мак-Люэн М.* Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. — К.: Ника-Центр, 2004.
- Райкен, Уилхойт, Лонгман 2008 — *Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. III (ред.)*. Словарь библейских образов. — СПб.: Библия для всех, 2008.
- Розанов 2001a — *Розанов Н. П.* Толкование на Евангелие от Луки // Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина и преемников. Т. 11. — Мн.: Харвест, 2001.
- Розанов 2001b — *Розанов Н. П.* Толкование на Послание к Филлиппийцам // Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина и преемников. Т. 11. — Мн.: Харвест, 2001.
- Степанов 2004 — *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры: Изд. 3-е, испр. и доп. — М.: Академический Проект, 2004.
- Толковая Библия 2001 — Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина и преемников. Т. 11. — Мн.: Харвест, 2001.
- Хенгель, Швемер 2016 — *Хенгель М., Швемер А. М.* Иисус и иудаизм / (Серия «Современная библеистика»). — М.: Издательство ББИ, 2016.
- Шукуров 2002 — *Шукуров Ш. М.* Образ храма. — М.: Прогресс-Традиция, 2002.
- Browning 2009 — *Browning, W. R. F. (ed.)*. A Dictionary of the Bible. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Л. Б. Карпенко

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРАВОЙ ВЕРЫ
В НАСЛЕДИИ СВЯТЫХ
КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

Христианский комплекс веры православными славянами был воспринят из богослужебных книг, переведенных на старославянский язык равноапостольными святыми Кириллом и Мефодием, и из текстов, в которых нашло выражение их понимание веры. В настоящее время по кирилло-мефодиевской проблематике имеется обширная литература, в том числе посвященная проблеме изучения религиозно-философских представлений славянских первоучителей. Обстоятельный обзор источников и библиографические данные содержатся в Кирилло-Мефодиевской энциклопедии [Динеков 1995: 388–423; Николова 1995: 632–650] и в работе Г. Подскальски [Подскальски 1996: 94–127]. В литературе представлены разные взгляды на соотношение религиозного и философского начала во взглядах первоучителей. Основы их мировидения обычно рассматривают в контексте богословских, философских и филологических концепций Средневековья (Ю. Трифионов, И. Шевченко, В. Велчев и др.). По мнению С. Николовой, для Кирилла понятия философии и богословия не были равнозначными: «според разбиранята на епохата, най-вероятно за него понятието философия е било по-широко понятие, а богословие — по-тясно, включващо се в границите на философията, но не изчерпващо нейното съдържание» (согласно представлениям эпохи, для него, скорее всего, понятие «философия» было более широким, а понятие «богословие» — более узким, оно включалось в границы философии, но не исчерпывало её содержания [перевод наш — Л. К.]) [Николова 1988: 21]. Е. Георгиев определенно заключает, что мировоззрение Кирилла и Мефодия было глубоко религиозным, каким только и могло быть мировоззрение эпохи, в которую они жили [Георгиев 1971: 16]. Тексты кирилло-мефодиевского канона позволяют прояснить вопрос о мировоззрении славянских первоучителей, выявить и описать

тот вероучительный комплекс, которого они держались в своей жизни и деятельности и который последовательно обозначен в источниках как «правая вера».

Целью статьи является анализ концептуализации содержательного комплекса «правой веры» в кирилло-мефодиевском наследии. Под концептуализацией данного комплекса мы понимаем его рецепцию из византийской церковно-книжной традиции, объективацию и репрезентацию в славянском книжном корпусе в лексическом, текстовом и азбучном выражении. Вероучительная позиция братьев рассматривается по текстам, авторство которых связывают с именем св. Кирилла (Написание о правой вере, переведенное с греческого языка и творчески переработанное Кириллом сочинение патриарха Никифора; Похвала Григорию Богослову; Проглас к Евагелию; Херсонская легенда; Канон на обретение мощей св. Климента) [Топоров 1995: 20–26; Верещагин 2011: 15–148], и по агиографическим источникам — Пространному житию Константина-Кирилла Философа (ЖК) и Пространному житию Мефодия (ЖМ). Вопрос об авторстве житийных текстов остается открытым, однако бесспорным признается то, что они служат основным, «достовернейшим» источником [Лавровский 1863: 194], самым надежным, «подлинным свидетельством» [Топоров 1995: 103] для изучения деятельности солунских братьев. Познавательная ценность ЖК как источника изучения позиции св. Кирилла в вопросах веры определяется тем, что в тексте содержится подробное изложение диспутов, в которых он принимал участие, высказывания, возможно, фрагменты его дневниковых записей, молитвы. В основе ЖК, как предполагают исследователи, могли быть подлинные тексты, сочиненные Философом [Флоря 1981: 111].

В настоящее время понятие «правая вера» воспринимается как более позднее по отношению к понятию «православная вера», как его синонимическое обозначение, временно использовавшееся в прошлом. Однако при анализе корпуса лексических средств старославянского языка выясняется, что для славянского религиозного дискурса первичным является понятие «правая вера». В словарях старославянского языка лексемы **православие** нет, хотя Словарь русского языка XI–XVII вв. для XI в. указывает единичные примеры с лексемами **православнага**, **православити**. Из сборника 1076 г. и из Синайского патерика XI в. [Богатова 1992:

119]. В словарях старославянского языка содержатся словосочетание **правага вѣра** и производные от него композиты. Гнездо лексических единиц, производных от словосочетания **правага вѣра**, представлено в Старославянском словаре по рукописям X–XI веков [Цейтлин, Вечерка, Благова 1994: 495], еще более оно развернуто в Старобългарски речник [Иванова-Мирчева 1999: 344–346], где содержится ряд словарных статей со следующими заголовочными именами: **правага вѣра**, **правага оученыа**, **оученыа правыга вѣры**, **правовѣрно**, **правовѣрнѣ**, **право вѣрнни**, **правовѣрнныихъ оученье**.

Правовѣрие (правага вѣра) есть калька греческой лексемы **ορθοδοξία**, которая дословно переводится на русский язык как ‘справедливый образ мышления; правоверие, православие, правосмыслие’ [Синайский 1879: 121]. Ортодоксия, т.е. правая вера, есть вероучение Восточной Православной Церкви. Ортодоксии противостоят иноверие и ересь. Правая вера, в отличие от ересей, означает исповедание веры, запечатлённой в Священном Писании и Священном Предании, в деяниях святых апостолов и их последователей. Она предполагает признание догматов Восточной Православной Церкви, соблюдение Никео-Цареградского Символа веры (без филиокве) и постановлений семи Вселенских Соборов. Таким образом, правая вера, ортодоксия и православие — это одно и то же.

Как показывают исследуемые тексты и лексикографические источники, концептуализация содержательного комплекса «правая вера» в славянской книжно-письменной традиции связана с начальным её этапом — с кирилло-мефодиевским корпусом. Об этом свидетельствует то, что исповедуемая славянскими первоучителями вера последовательно называется ими «правой верой». Отражение темы «правой веры» мы находим во всех основных текстах, которые относят к литературному творчеству св. Кирилла, сохранившихся в списках более позднего времени. Так, в Написании о правой вере (Сборник 1348 г.) данный смысловой комплекс выражен уже в заглавии: **Написание о правѣи вѣрѣ изоуцненое константиномъ блаженнымъ философомъ оучителемъ обѣѣ словѣнскому жзыкоу**. И далее в тексте: **константинъ философъ правовѣрно о истиннѣмъ вѣѣ исповѣдоуж подьписание... сице азъ свож вѣрж исповѣдаж и съ присным моимъ братомъ мефодиемъ и др.** (Примеры приведены по

изданию источника, подготовленному Е. М. Верещагиным [Верещагин 2001а: 17, 41].). В Каноне на обретение мощей Климента Римского, исследованном и опубликованном Е. М. Верещагиным по Минее, относимой к XII–XIII веку: **Трѣцю всечѣтноу пророцкы пѣбми ѣко единою соуцию соуцѣствомъ славословимъ правовѣрно прославляюще; единство тръчисльно Трѣцю единосочъною правовѣрно поюще славимъ вѣрнии** [Верещагин 2001б: 133, 145]. Комплекс «правой веры» оказывается связующим и для Пространного жития Константина-Кирилла Философа. Он выражен в двух молитвах, сочиненных Философом и использованных автором ЖК. В заключительной части ЖК, в главе 18-ой, где описываются последние дни жизни первоучителя, содержится предсмертная молитва с просьбой о том, чтобы Господь погубил триязычную ересь и дал Церкви вырасти множеством людей единых в мысли об истинной вере и правом исповедании: **Гди вже мои... сътвори израдны люди единомыслаца о истиннѣи вѣрѣ и правѣмъ исповѣдани...** [ЖК 1986: 129]. В третьей главе ЖК содержится так называемая Похвала Григорию-Богослову, в которой назван источник веры юного Константина — учение о Святой Троице одного из святых отцов Церкви — Григория Богослова. В этой стихотворной молитве о Григории-Богослове сказано: **оуста во твоѣ ѣко единъ отъ серафимъ бога прославѣжтѣ и весь миръ просвѣщажтѣ правыа вѣры казаниемъ** [ЖК 1986: 96].

В связи с дальнейшим развитием темы важно подчеркнуть, что Константин-Кирилл, как это следует из ЖК, был последовательным выразителем позиций Византийской Церкви. В юношеские годы он самостоятельно изучал святоотеческое наследие, заучивал книги Григория Богослова наизусть, знал и использовал их в полемических выступлениях. Он называет Григория Богослова своим учителем не только в приведенной выше Похвале, но и в Написании о правой вере. Излагая канон прославления Святой Троицы, сообщает: **лакоже ны оучитѣ вгословѣ григорие н анъзианскы**. Прямое указание имени Григория Богослова в данном фрагменте переработанного сочинения патриарха Никифора, как установлено, является собственной редакцией Кирилла [Верещагин 2001а: 74]. Идея прославления Святой Троицы отражена и в других текстах Кирилла — Херсонской легенде, Прогласе к Евангелию.

Вера в Святую Троицу нашла выражение и в Пространном житии Мефодия, автором которого считают ближайшего из учеников славянских первоучителей — Климента Охридского: **Вси правовѣрнии славимъ въ ѣтѣи трѣци. сиречь въ ѡци и ѣнѣ и ѣтмъ дѣѣ ...аще инъ кѣто възможетѣ достоинно и правовѣрно съказати; ... братѣ нашъ меѡодии ѣты и правовѣрнѣсть** [ЖМ 1971: 188, 194, 196] и др.

Таким образом, о «правой вере» мы можем говорить как о сквозной теме, общем содержательном комплексе, получившем отражение в кирилло-мефодиевском цикле. Защитниками «правой веры» равноапостольные святые Кирилл и Мефодий называются и в Похвальном слове, написанном на память святых предположительно Климентом Охридским: **Вьсьгда готова соуци з а правою вѣроу испити чашѣ** [Слово похвальное 1971: 204]. Последовательность текстовых репрезентаций данного комплекса, их содержательная общность, структурная и лексическая соотносительность позволяют говорить о концептуализации идеи «правой веры» в кирилло-мефодиевском наследии.

Концепт «правая вера» можно рассматривать как когнитивно-пропозициональную структуру, которая представлена вербальной объективацией значения «вера подлинная, такая, какой она должна быть». Смысловая определенность и языковая оформленность концепта выражается и в многообразии средств его языковой объективации, и в возможности синонимических замен: **правала вѣра истиннала вѣра, истала вѣрѣ, правое исповѣданиѣ**. Как видно из вышеприведенных примеров, пропозициональная структура концепта отражена в словах разной частеречной принадлежности: именах существительных, прилагательных, наречиях, глаголах, а также в словосочетаниях (**правовѣрнѣсть, правовѣрнии, правовѣрно исповѣдовати, правовѣрныихъ оученьѣ, правала вѣра, правала оученья, оученья правыа вѣры** и др.).

Когнитивно-пропозициональная структура концепта «правая вера» представлена вербальной объективацией целого ряда признаков:

- характеристика веры — **правала вѣра** и под.;
- субъекты веры, верующие, носители правой веры — **азѣ константинѣ философѣ съ присным момѣмъ братомѣ меѡодиенѣмъ, правовѣрнии;**

– характеристика верующего — **братъ ме-фодии правовѣрнъ есть**;

– характеристика действий верующих — **правовѣрно съказати, правовѣрно исповѣдовати** и др.

– объекты веры — Святая Троица, евангельские события, связанные с Христом.

Содержательное ядро концепта связано с идеей прославления Троицы: **Трѣцю всечѣтноу пророцкы пѣѣми ѣко единою соуццю соуцѣствомъ славословимъ правовѣрно прославляюще; ѡси правовѣрнии славимъ въ сѣтѣи трѣци. сиречь въ ѡци и снѣи и сѣтмъ ѡсѣѣ.** Содержательное ядро концепта является отражением смысла Символа веры, закрепившего учение о Святой Троице.

Само понятие «правой веры», наполнившее в дальнейшем славянскую церковно-книжную традицию, было связано с принятым в Византийской Церкви традиционным пониманием Символа веры. Никейский Символ веры, разработанный отцами Восточной Церкви на основе Евангелия и других новозаветных текстов, принятый Первым Вселенским Собором в 325 году в Никее, утвердил догматы ортодоксии о Святой Троице и о Христе, Боге-Сыне, рожденном и единосущном Отцу, снизошедшем с небес и вочеловечившемся, и восшедшем на небеса, и грядущем со славою. На его основе в дальнейшем был утверждён и принят Символ веры, ныне известный как Никео-Цареградский. Догматами Никейского Символа веры низвергалось арианство — еретическое течение в христианстве, не признававшее рожденности Бога-Сына [Лебедев 2004]. Во второй половине IX в., в эпоху жизни и деятельности Патриарха Фотия и солунских братьев, борьба против ересей и изменений Символа веры вновь, как и в эпоху первых Церковных Соборов, стала одним из главных поводов утверждения догмата Троицы. Учение о Троице согласно Символу веры отстаивал, прежде всего, Патриарх Фотий — один из учителей Кирилла в придворной Магнаврской школе, выдающийся византийский богослов второй половины IX в., дважды занимавший патриарший престол (858–867 и 877–886 годы). Патриарх Фотий, как установлено современными греческими богословами и историками, занимал активную позицию в защите тринитарного богословия и Никейского Символа веры. В период патриаршества он следовал принципу общности интересов Византийской

Империи и Церкви, что и определило успех в деле организации миссии к славянским народам. Фотий, как пишет о. Георгий (Марнеллос), был убежден, что проповедь о Святой Троице должна быть приспособлена к потребностям конкретного народа, и он был главным вдохновителем Константинопольского Собора (879–880), официально признавшего богослужебное разнообразие, согласно которому каждая Поместная Церковь имеет право хранить свои традиции, особые местные обычаи и вероисповедание на национальных языках [Марнеллос 2013: 20–22]. Фотию удалось соединить с интересами Церкви и власти Византии стремление моравских славян к вероисповеданию на своем языке и миссионерский гений солунских братьев, следовавших в своей деятельности политике Византийской Церкви.

Мы находим определенные отклики на темы, интересовавшие Патриарха Фотия, не только в кирилло-мефодиевском текстовом наследии, но и в азбучном коде глаголицы. В ЖК и ЖМ основополагающая идея комплекса «правой веры» — утверждение Святой Троицы — является связующей для всех трех миссий Кирилла и Мефодия. Она определяется намного раньше миссии в славянские земли и находит отражение в сюжетах, где передаются напутствия императора Византии Михаила III Константину-Философу перед его миссиями к арабам и хазарам, где излагаются диспуты с иноверцами, и где, наконец, передается просьба моравского князя Ростислава к Михаилу III прислать учителя, который бы «на своем языке объяснил истинную веру».

Константин Философ последовательно выступал защитником догматов о Святой Троице и рожденности Сына еще до моравской миссии. Уже в сюжете первой миссионерской поездки к арабам Константин Философ показан автором ЖК как защитник одного из важнейших догматов Никейского Символа веры — догмата о рожденности Бога-Сына. В ходе второй миссии Константин Философ участвует в диспутах о вере в Хазарском каганате. Основные темы диспутов те же — о правой вере, о Троице, о богочеловеческой сущности Христа. Здесь более подробно, чем при изложении миссии к сарацинам, показана аргументация в вопросе о рожденности Христа. Отвечая на вопрос иудеев о том, «как может вместить Бога в свою утробу женщина», Константин Философ ссылается на Аквилу, еврейского ученого, который во II в. н.э. осуществил новый, дословный, перевод Ветхого Завета на

греческий язык. Константин Философ использовал перевод Аквилы, которому доверяли иудеи и в котором более развернуто, чем в тексте Септуагинты, переданы слова Моисея, призывающего Господа «вселиться в утробу и взять грехи человека» (Исход 34, 9). Философ предпочел текст, в котором тема рожденности Бога-Сына звучит более откровенно, и использовал его как доказательство христианского догмата о воплощении Бога.

В ходе миссии в славянские земли братьям предстояло на славянском языке выразить правую христианскую веру. В ЖК мотивация моравского князя Ростислава выражена словами: **оучителя не имамъ таковаг. иже бы ны въ свои языкъ истъю вѣрѣ хрестіанскѣю сказалъ** [ЖК 1986: 121]. В ЖМ просьба моравян обозначена отсылками к Евангелию. Обращение Ростислава «**по съли такъ моужь иже ны исправить въсакоу правьдоу**» [ЖМ 1971: 192] является цитатой слов Иисуса Иоанну Крестителю: «Подобаетъ намъ исполнити всякоу правьдоу» (Мф 3, 15). Правда, о которой просит Ростислав, как она передана через аллюзию к евангельскому тексту, — это и есть правда «правой веры», правда смыслов, выраженных в Евангелии о Троице, — о Христе в отношении к Богу-Отцу и к Духу.

Глубинные смыслы «правой веры», т.е. такой веры, которая основана на Евангелии, ничего не добавляет к нему, веры восточной ветви христианства, были выражены на старославянском языке не только в переведенном Евангелии и других богослужебных текстах, но и в коде созданной Константином-Кириллом Философом азбуки глаголицы. Связь славянской азбуки с Никейским Символом веры отражают матричные знаки глаголицы. Матрицу глаголицы составляют буквы Ижеи, Слово, Ерь, Хль, фокусирующие мессианскую идею. Фонетическими значениями они кодируют имя Христа: ИСЪ Х. Значения их имен (Тот Который, Слово, Священный, Холм) также соответствуют мессианскому содержательному комплексу. Начертания этих знаков (Ижеи — треугольник, ориентированный вниз к кругу; Слово — треугольник, ориентированный вверх к кругу; Ерь — начертание в виде человеческого эмбриона; Хль — соляной знак в виде круга со спиралевидными лучами) визуально выражают мессианскую идею о нисхождении и восхождении, рождении и вознесении Христа [Карпенко 2009: 28–34]. Важно подчеркнуть соответствие символических значений матричных знаков глаголицы

смысловому комплексу о нисходящем, *восходящем, рожденном и грядущем со славою*, относящемуся к Сыну в Никейском символе веры: Πιστεύομεν ... Καί εἰς ἓνα Κύριον, Ἰησοῦν Χριστόν... γεννηθέντα **κατελθόντα** ἐκ τῶν οὐρανῶν καί **σαρκωθέντα** καί **ἐνανθρωπήσαντα** ... καί **ἀνελθόντα** εἰς τοὺς οὐρανοὺς. Καί πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης [Τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως]. В матрице глаголицы присутствует символ воплощения: тридцатая по счету буква Ерь, завершающая третий ряд азбучной матрицы, имеет форму человеческого эмбриона и в системе глаголицы предстает как символ человеческой рожденности Бога-Сына. Соответствие смысла, переданного символически в последовательности букв, их начертаниях и именах, догматам о Христе, закрепленным Символом веры, является вполне закономерным. Первая славянская азбука концептуально и визуально закрепила важнейшие смыслы христианского вероучения — божественность Спасителя, нисшедшего, рожденного и претерпевшего воплощение и вознесение [Карпенко 2016: 17]. Соответствие глаголицы комплексу «правой веры» и Символу веры говорит о том, что эта азбука создавалась Кириллом для перевода на славянский язык христианских богослужебных текстов.

Таким образом, семиотико-текстологический анализ кирилло-мефодиевского наследия показывает, что создание славянской письменности было подчинено проповеднической деятельности братьев, имевшей определенную направленность. В кирилло-мефодиевском наследии, в текстах, написанных о равноапостольных святых братьях их учениками, и в азбуке Кирилла глаголице получил отражение один и тот же смысловой комплекс «правой веры», который на первых Вселенских Соборах был закреплен отцами Восточной Церкви в Символах веры. Данный смысловой комплекс выражен в кирилло-мефодиевском наследии разными семиотическими средствами — лексическими, текстовыми, а также символическими средствами азбучного кода. Обусловленная комплексом «правой веры» смысловая корреляция между кирилло-мефодиевским наследием, Символом веры и символическим кодом первой славянской азбуки служит важнейшим семиотическим аргументом, подтверждающим неразрывную связь между христианизацией славян, становлением славянского богослужения и возникновением славянской книжно-письменной традиции.

ЛИТЕРАТУРА

- Богатова 1992 — *Богатова Г. А.* Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 18 (Потка–Преначальный). М.: Наука, 1992. 288 с.
- Верещагин 2001а — *Верещагин Е. М.* Кириллово «Написание о правой вере» // Церковнославянская книжность на Руси. М.: «Индрик», 2001. С.15–77.
- Верещагин 2001б — *Верещагин Е. М.* Кириллов канон на обретение мощей Климента Римского // Церковнославянская книжность на Руси. М.: «Индрик», 2001. С.94–148.
- Жития Кирилла и Мефодия / Под ред. О. А. Князевской. М.: Книга; София: Наука и искусство.1986. 267 с.
- Карпенко 2009 — *Карпенко Л. Б.* Глаголица св. Кирилла: к истокам славянской духовности // Государство, Церковь, религия в России и за рубежом. М.: Изд-во РАГС, 2009, № 2. С.16–39.
- Карпенко 2016 — *Карпенко Л. Б.* Смысловый комплекс о Христе Никейского Символа веры в азбуке св. Кирилла // Международная научная русско-греческая конференция под эгидой Вселенского патриархата «Миссионерский, филологический и культурный вклад святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в просвещение славянских народов, его значение в контексте дальнейшего углубления связей Греции и России (Ираклион, 4–7 ноября 2016). Ираклион, Греция: Изд-во Высшей патриаршей духовной академии Крита, 2016. С. 14–17.
- Лебедев 2004 — *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2004. 319 с.
- Лавровский 1863 — *Лавровский П. А.* Кирилл и Мефодий как православные проповедники у западных славян, в связи с современною им историею церковных несогласий между Востоком и Западом. СПб: Унив. тип., 1863. 600 с.
- Марнеллос 2013 — *Марнеллос Г., прот.* Пастырское, миссионерское и литературное служение святых равноапостольных Кирилла и Мефодия славянам // XXXII-е Кирилло-Мефодиевские чтения: 1150 лет славянской письменности (Самара, 23–24 мая 2013 г.): Материалы Международной научно-практической конференции преподавателей истории, языков и культуры славянских народов / Под ред. Л. Б. Карпенко. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2013. С.9–24.
- Подскальски 1996 — *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). Изд. 2-е / Пер. с нем. А. В. Назаренко. Под ред. К. К. Акентьева. СПб.: Византинороссика, 1996. 572 с.
- Пространное житие Мефодия // Успенский сборник XII—XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971. С. 188—198.

- Синайский 1879 — *Синайский И.* Греческо-русский словарь. Часть вторая. М.: Типография Т. Рись. 1879. С.1-439.
- Слово похвальное на память Кирилла и Мефодия // Успенский сборник XII—XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971. С. 198–208.
- Топоров 1995 — *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1. М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. 875 с.
- Флоря 1981 — *Флоря Б. Н.* Комментарии к Житию Константина // Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. С. 148–173.
- Цейтлин, Вечерка, Благова 1994 — *Цейтлин Р. М., Вечерка Р., Благова Э.* Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.: Русский язык 1994. 842 с.
- Георгиев 1971 — *Георгиев Е.* Състоянието на Кирило-Методиевата научна проблематика: Към 1100-годишнината от смъртта на Кирил // Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. София: Изд-во на БАН, 1971. С. 13–30.
- Динеков 1995 — *Динеков П.* Константин-Кирил Философ // Кирило-Методиевска енциклопедия / Под ред. на П. Динекова. Т.П. София, Университетско изд-во «Климент Охридски», 1995. С. 388–423.
- Иванова-Мирчева 1999 — *Иванова-Мирчева Д.* Старобългарски речник. Т.П / Под ред. на Д. Иванова-Мирчева. София: Изд-во «Валентин Траянов», 1999. 1328 с.
- Николова 1988 — *Николова С.* Проблемът за философските възгледи на Константин-Кирил // Кирило-Методиевски студии. Книга 5. София: Изд-во на БАН, 1988. С.17–48.
- Николова 1995 — *Николова С.* Методи // Кирило-Методиевска енциклопедия / Под ред. П. Динекова. Т.П. София, Университетско изд-во «Климент Охридски», 1995. С.632–650.
- Τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.saint.gr/7/texts.aspx>.

Список сокращений

- ЖК — Пространное житие Константина-Кирилла Философа (последняя четверть XV в.) // Жития Кирилла и Мефодия / Под ред. О. А. Князевской. М.: Книга; София: Наука и искусство.1986. С. 41–130.
- ЖМ — Пространное житие Мефодия // Успенский сборник XII—XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971. С. 188—198.

С. Г. Шулежкова

ВЕРА И БЕЗВЕРИЕ
В СЛАВЯНСКИХ ТЕКСТАХ X–XI ВВ.
СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФРАЗЕОЛОГИИ¹

«Вера» — ключевая категория славянской языковой картины мира эпохи Средневековья, которая в X — XI вв. подверглась кардинальной перестройке. Этот процесс напрямую повлиял на жанровую принадлежность и на содержание памятников общеславянского литературного языка, рождённого в процессе перевода греческих богослужебных книг первоучителями славян Кириллом и Мефодием. «Средневековая культура, — пишет автор монографии «Средневековый человек в зеркале старославянского языка», — жила и развивалась в “языковой оболочке”, определяя тот мир смыслов, мир ценностей и идеалов человека, который отразился в языке». И именно «опора на языковые средства» позволяет «избежать субъективности в оценке средневекового человека и его культуры и в известном смысле “реконструировать” культурные факты и духовные ценности средневекового человека» [Вендина 2002: 6].

Нельзя сказать, что духовная составляющая рукописей X–XI вв., пронизывающая их содержание и явленная языковыми средствами прекрасно организованного сакрального языка средневековой Славии, была обойдена вниманием отечественных и зарубежных лингвистов. Достаточно упомянуть здесь лингвистические работы второй половины XX и начала XXI столетия, в которых религиозной теме уделено достаточно серьёзное внимание: «Лексика старославянского языка» [Цейтлин 1973]; «История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников» [Верещагин 1997; 2014]; «Из кирилло-мефодиевского наследия в языке русской культуры» [Вендина 2007]; «Наименования лиц в старославянском языке» [Ефимова 2011]; «Кирилло-мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания» [Верещагин 2012].

Однако, говоря о «реконструкции» менталитета средневековых славян через изучение рукописей X–XI вв., следует отметить несколько важнейших черт, характерных для славистических работ последних десятилетий. Во-первых, к анализу по преимуществу привлекался лексический материал, при этом фразеологический пласт как системное явление оставался у исследователей «за кадром». Во-вторых, в качестве источников для теоретических работ чаще всего использовались не сами старославянские памятники, а словари, куда устойчивые словесные комплексы (УСК) попадали далеко не всегда. В-третьих, составители лексикографических справочников общеславянского литературного языка (который в российском научном и образовательном пространстве принято называть *старославянским*), в большинстве случаев избирательно относились к привлекаемым источникам. Из числа *классических старославянских* памятников исключались рукописи, которые были выполнены не на болгарской земле, так что в числе «отверженных» оказались и все старославянские памятники, созданные в XI в. на восточнославянских землях, вместе с Остромировым евангелием. Так, например, глубокая и интересная работа Р. М. Цейтлин, где впервые сделана попытка системного описания словарного состава памятников общеславянского литературного языка, начинается с фразы, которая определила место древнейших восточнославянских рукописей среди «косвенных источников» изучения старославянского языка: «Предлагаемая работа посвящена изучению лексики старославянского языка *по данным 17 древнеболгарских рукописей X–XI вв.*» (Выделено нами. — С. Ш.) [Цейтлин 1973: 3]. Эта мысль повторяется в первых разделах книги неоднократно: «Предметом нашего исследования *не являются* рукописи X–XI вв. <...> если они не принадлежат к древнеболгарскому изводу. Их мы называем церковнославянскими (ЦП) <...> В своей работе мы пользуемся данными ЦП в качестве дополнительного материала при анализе отдельных слов <...> Данные ЦП привлекаются нами в совокупности с материалами других косвенных источников при анализе отдельных слов, как правило, в следующих случаях: во-первых, для объяснения трудных или неясных фактов лексики СП (старославянских памятников); во-вторых, тогда, когда важно показать устойчивость употребления одних слов или, наоборот, характерную замену ст.-сл. архаизмов новыми словами» [Цейтлин 1973: 14, 18]. Эта оценка

источников изучения общеславянского литературного языка Средневековья отразилась на лексикографических изданиях и на теоретических исследованиях в России более позднего времени. Так, составители «Старославянского словаря (по рукописям X–XI веков)», в своём предисловии пишут, что их труд «строится на строго синхронных основаниях и является словарём *всех* древнейших дошедших до нашего времени *классических старославянских рукописей*» (Выделено нами. — С.Ш.) [СтСл 1994: 9]. Но в перечне источников этого уникального издания читатель не найдёт ни одной старославянской рукописи, возникшей на том же синхронном отрезке в Древней Руси. А между тем, именно этот словарь послужил базой для создания книги «Средневековый человек в зеркале старославянского языка» [Вендина 2002] и монографии «Наименования лиц в старославянском языке» [Ефимова 2011]. Неудивительно, что за рубежом лучший современный словарь, отражающий лексику общеславянского литературного языка X–XI вв., изданный в двух томах учёными Болгарской Академии наук, получил название «Старобългарски речник» [СБР 1999–2009]. По вполне понятным причинам, он отразил языковые данные конфессиональных и бытовых источников лишь болгарского происхождения. На этом фоне особого внимания заслуживают работы Е. М. Верещагина, на основании неопровержимых фактов доказавшего, что «*Остр*, по Востокову, следует отнести к начальному Кирилло-Мефодиевскому тексту <...> средства выражения, представленные в *Остр*, изначально имели или немедленно приобрели статус общеславянских книжных элементов <...> В понятие близости *Остр* к первопереводу, во-первых, входит тезис, что в нём, за исключением технических записей, представлена или только *общеславянская* (имеющая аналоги в праславянском) лексика, или такие попавшие в текст посредством перевода заимствования и словообразовательные кальки (преимущественно грецизмы), которые заведомо были представлены в *первоначальном* переводе» [Верещагин 2012: 480–482].

Мы не случайно поставили перед собой задачу рассмотрения категории «Вера» в памятниках общеславянского литературного языка сквозь призму фразеологии. Фразеологическая картотека, созданная при Словарной лаборатории в Магнитогорском государственном университете, свидетельствует о том, что в сохранившихся до наших дней рукописях X–XI вв. функционирует

около 5000 УСК². 500 из них описано во «Фразеологическом словаре старославянского языка» [ФССЯ 2011]; около 1500 отражено в индексах УСК восточнославянских по происхождению памятниках общеславянского литературного языка [Индекс 2014; Индекс 2015; Индекс 2017]. Ядром этого корпуса сверхсловных языковых единиц являются вербализаторы категории «Вера». Разумеется, мы согласны с Р. М. Цейтлин, утверждавшей, «что в старославянском языке определить границы между устойчивым и свободным словосочетанием при ограниченности материалов, которые дают рукописи, нередко бывает чрезвычайно трудно. Большое количество словосочетаний встречается в рукописях по одному разу; в таких случаях нельзя проверить, употреблялось ли данное словосочетание как устойчивое или же возникло в процессе перевода на старославянский язык определённого текста. Приходится принимать во внимание данные косвенных источников, которые не всегда могут заменить данные самих старославянских рукописей» [Цейтлин 1994: 52]. Однако, если опираться не только на *косвенные* источники, но и на данные всех известных современной науке памятников общеславянского литературного языка, независимо от места их создания, в том числе на те, что были обнаружены в конце XX в. — начале XXI столетия [Синпс нов 1988; Ват 1996; Новг 2001] и не использованы пока ни в одном из словарей старославянского языка, задача значительно облегчается.

Имя интересующей нас категории вѣра широко используется в древнейших славянских текстах. Только в 18-ти так называемых *классических старославянских памятниках* его можно встретить более 400 раз [СтСл 1994: 165]. Восходя к праславянской лексеме *vĕra ‘доверие, вера’, образованного от прилагательного *vĕros ‘истинный’, возникшего из и.-е. *ve- ‘верить’ (см. [Шанский, т. 1, вып. 3, 1968: 53–54; Шапошников, т. 1, 2010: 102]), это существительное возглавило обновлённое и обогащённое после христианизации поле вербализаторов категории «Вѣра». Оно реализует в старославянских текстах несколько значений, опирающихся, тем не менее, на свою исконную семантическую структуру, в которой синкретично переплелись семы ‘доверие’, ‘истинность’, ‘расположение’, ‘верность’, ‘честность’, обеспечившие словообразовательному гнезду с корнем вѣр- прочное место в поле вербализаторов «Вѣра». В старославян-

ских памятниках с высокой частотностью употребляются глаголы **вѣрити**, **вѣрити сѧ**, **вѣровати**, **вѣрьствовати**; прилагательные **вѣровьнь(ыи)**, **вѣрьнь(ыи)**, **благовѣрьнь(ыи)**; наречия **вѣрьно**, **вѣрьнѣ**, **благовѣрьнѣ**; существительные **безвѣрьк**, **благовѣрьк** и пр. Однако изменения, происшедшие в мировоззрении славян, гораздо точнее передают сверхсловные языковые единицы — УСК.

Христианская вера в Средние века заняла центральное место в славянской культуре, а «культура <...> играет существенную роль в возникновении идиом того или иного языка» [Баранов, Добровольский 2016: 39]. Всё новое требует именованя. И одним из важнейших средств номинации для создателей общелитературного языка славян стали сверхсловные языковые единицы. Говоря об идиомах, А. Н. Баранов и Д. О. Добровольский замечают: «... будучи более сложными образованиями с формальной точки зрения (они состоят из нескольких слов)», эти единицы «оказываются более сложными в плане содержания, если их сравнивать с близкими по семантике словами <...> С семантической точки зрения усложнение дескрипции рассматриваемого типа даёт интенсификацию значения. Расширение формы даёт “наращение” содержания, что соответствует принципу иконичности» [Там же: 45]. Неудивительно, что при создании нового славянского философско-богословского терминологического аппарата Кирилл и Мефодий, чаще всего ориентируясь на пословный перевод греческого текста, нередко использовали приём, при котором одно греческое слово заменялось сверхсловным именованьем. Е. М. Верещагин, изучив немало случаев результатов такого приёма, приходит к выводу: «... нет препятствий, чтобы считать перевод одного греческого слова славянским словосочетанием внутренней (имманентной) чертой переводческой техники» [Верещагин 1997: 20]. Так что не случайно околядерная зона поля вербализаторов категории «Вѣра» в общеславянском литературном языке, отражающая разновидности верований, известные славянам благодаря книгам религиозной тематики X–XI вв., содержит синонимический ряд из восьми УСК, обозначающих новое, христианское вероисповедание, — **благаѧ** “**вѣра**, **вѣра божиѧ**, **истиньнаѧ вѣра**, **праваѧ вѣра**, **правовѣрьньхъ оученик**, **вѣра прѣмждрости**, **вѣра кръстианьска**, **правовѣрьньхъ оученик**, **вѣра христосова** и **вѣра никейска**” (наименование хри-

стианской веры после Никейского собора 325 г., осудившего арианство, а также другие еретические учения и утвердившего «Символ веры», обязательный для всех христиан), и лишь трёх лексем — **кръстианьство**, **правовѣрик** и **правословики**: **показа добраѧ матиѧ тако оучениѧми благаѧ вѣры** **вскръмила** и **паче неже млѣкомѣ онѣ же тако** **вскръмыкнѣ бывѣ** (Похвала 40-ка мученикам. Супр 96: 17–20); **имѣите вѣрж божиѧ** (Мк 11: 22. Остр 285аβ); **отѣвѣшта пиѡнли б(о)жи** **вѣрѣ ксмѣ** и **вѣроуж** **къ господоу сътворишоуоумоу вѣса** (Житие Пиония. Супр 139: 26–28); **ѣко нѣсмѣ добрѣ** **наоученѣ** **законоу божию** **ни разоумѣль истиньныхъ вѣры** **крѣстьѣньскы** (Син евх 67а 1); **поистинѣ велика кѣсть вѣра** **кръстианьска** (Житие Кодрата. Супр 108: 23–24); **вы бо за х(рист)а оубыкни бисте** и **тѣмъ въздѣсте вѣньца** **отъ ржжъ** **господьноу** и **врѣмѧ** **присѣштениѧ** **просвѣтѣсте сѧ** **паче слънечныхъ свѣтлости** **понеже благаѣти** и **вѣрж прѣмждрости** **посрѣдѣ** **пакостьникѣ** **добриѧ** **мѣченици** **проповѣдаете** (Житие Теодора, Константина и др. Супр 68: 1–6); **мнози же отъ народа видѣвъше** **мѣжилныхъ съсѣды** **оубогавъше сѧ** **прѣштениѧ** **послоушашѧ** **кнѧза** **и отѣстоупишѧ** **отъ вѣры христосовы** (Житие Терентия, Африкана и Помпия. Супр 175: 3–7); **велико оубо естъ** **притаѧжаніе** **правовѣрьньхъ оученик** (Хил Вб: 19–20).

Вероятно, в общеславянском литературном языке использовался и УСК **православьнаѧ вѣра** как общее название христианского учения, придерживающегося единого Символа веры после Никейского собора 325 г. в противовес еретическим течениям. Однако в дошедших до нас памятниках X в. этот УСК не встречается. В рукописях же XI в. за оборотом **православьнаѧ вѣра** закрепилось более узкое значение: так стали называть после Великого раскола христианской церкви (1054) восточную часть христианской церкви, продолжавшую придерживаться решений Никейского и последующих до 1054 г. соборов³: **О г(оспо)дѣ** **мѣдрѣ** **съхраниховѣ сѧ** **по православьнѣи** **вьсѧкою вѣрѣ** (Изб Св 1076: 477).

В околядерной зоне поля вербализаторов категории «Вѣра» синонимическому ряду УСК с общей комплексной семой ‘христианское вероисповедание’ противостояла группа языковых единиц с общей комплексной семой ‘другая, не христианская вера’. Её гиперонимом служил, скорее всего, УСК **инаѧ вѣра**, не

встреченный в дошедших до нас старославянских текстах, однако о его реальном существовании свидетельствуют сложные слова *иновѣрникъ* и *иновѣрнь*, -ьи ‘человек иной веры’, ‘еретик’ [СБР, т. 1, 1999: 639-640]. Группа «наименований» состояла из двух подгрупп.

В подгруппе **а**, помимо лексемы *коумирослуженик*, обозначающей ‘идолопоклонство, язычество’ [СБР, т. 1, 1999: 765], были сосредоточены сверхсловные языковые единицы, отмеченные дифференциальной комплексной семой ‘поклонение истуканам, идолам, кумирам’, то есть мёртвым богам. Наименование подчёркивало кардинальное отличие язычества от христианства с его «живым Богом»: *идольская вѣра / слоужьба, капиштемь*⁴ *слоуженьк*, *капиштоу поклананик*; *неб(есь)кы крестъ въдрж жаше са*• а *идольскаа слоужьба* разорена бываше (Клоц 10b 9); *прѣжде бо миру старѣшинѣ*• *христосоу пришьствиа*• *многы неджгы чловѣчьскыи з...ше са родъ*• *къ капиштемь слоужению*• и на *пѣсни*• и на *блжденик* *женомь* (Златоуст. Слово о смовке в Великий понедельник. Супр 165: 9-13); *аште нѣсть огнь подь землѣж*• *тѣмь проповѣдаж*• *вамь*• о *бжджштиимь огнемь быти сждоу* оть *б(ог)а*• *словесе юго ради їсоуса христоса*• и того ради *богомь вашимь не слоугоумь*• и *капиштоу златоу не покланакъмь са* (Житие Пиония. Супр 129: 11-16).

Подгруппа **б** объединяла названия еретических учений, возникших внутри христианства: *богоборьнаа ересь / хоула* открытое противостояние христианской вере, выразившееся в высказываниях, порочащих самого Господа Бога, *вѣра маркианьска / маркианитьска*⁵, *ариева / арианьска вѣра / хоула* еретическое учение основанное в IV в. александрийским пресвитером Арием, отрицавшим единосущность Святой Троицы)⁶: и *посълавъ того поуштааше*• *ово наказаниемь ово епитимийк*• *да са останеть оуже къ томоу*• оть *таковыа богоборьныа хоулы* (Житие Исакия. Супр 188: 17-19); *поставиша оубо юго на дрѣвѣ*• *таче по томь и пресвутера коюго митродора вѣры маркіаньскыа*• *лоучи же са пшнниа поставити о деснжж*• *митродора же о лѣвжж*• и *оба зръѣста на вѣстокъ* (Житие Пиония. Супр 141: 8-13); *събраща же са мѣсаца маиа*• *епископи же и цѣсарь*• и *святый отьць нашъ исповѣдникъ исакии вѣсѣчьскы са дѣаша присвькоупити* *а къ правѣи и коуп’носж штънѣи вѣрѣ*• *они же мал радивъше о томь*• и *оувѣштаниа*

т... ни въ *кжж* же *намѣнивъше рѣша*• *волимь арианьскжж вѣрж* неже въ *коуп’носжштню приложити са* (Житие Исакия. Супр 201: 22-29 — 202: 1-2); и *акы инь*• *ахаавъ*• на *сватыа божиа цркъви възбѣси са*• *обнавьяа вьсж ариквж хоулж*• и *повелѣ вьса сватыа божиа цркъви правовѣрньныхъ затворити* (Житие Исакия. Супр 190: 21-25).

Оборот *зълаа вѣра* ‘отклонение от правой веры, ересь’ [СБР, т. 1, 1999: 559], наряду с возникшими на его основе сложными словами-вариантами *зълывѣрк* ‘исповедание ложной веры’; ‘еретичество’ [СБР, т. 1, 1999: 556] и *зълывѣрствик* ‘отклонение от правой веры’; ‘ересь’ [СБР, т. 1, 1999: 556], играет роль оценочной номинации для денотатов всех УСК второй группы: *препоситъ же и прочии*• *иже бѣахж оть ариевы зълыа вѣры*• *паче съвратиша цѣсарѣ*• и *наржгавъше са юмоу* и *оусмиавъше са словесемь юго*• *шибаахж* и *хръзаны* (Житие Исакия. Супр 192: 15-18); *жена нѣкъто кападокиса родомь василина же именеемь дитакониса сжшти приде въ иероусалимь*• *имжшти съ собож братоу чада самьчиа сань прѣдржашта*• *иже при иномь оубо въздръжа бѣаше*• въ *цркъви же вьсѣчьстѣи не приобьштааше са*• *секирово зълывѣрство приимь* (Житие Иоанна Молчаливого. Супр 297: 28-30 — 298: 1-3); и глагола къ нимъ *кназь*• *прѣпрѣша ли вы мжжы остати са бѣсованиа* *кже имате злосъмрътнии или прѣбываете въ зълывѣрии* *вашемь* (Житие Терентия, Африкана и Помпия. Супр 180: 4-8).

В данной статье рассмотрены лишь некоторые грани одной из важнейших категорий общеславянской языковой картины мира X–XI вв., подвергшейся кардинальным изменениям после христианизации Славии. Что же касается антипода «Веры» — «Безверия», которое сегодня именуется обычно лексемой *атеизм*, означающей ‘отвержение веры в существование бога / богов’, то оно, как оказалось, в старославянских памятниках отражено чрезвычайно скупо, несмотря на наличие слов *безбожество* ‘безбожие’ [СтСл 1994: 78], *безбожнь* ‘безбожный, нечестивый, языческий’, УСК *безбожнок бѣсованик* ‘языческое идолослужение’ [СБР, т. 1, 1999: 57]; *безвѣрик*, *невѣрик*, *невѣрство*, *невѣрствик* ‘отсутствие веры, безверие’ [СБР, т. 1, 1999: 951-952]. *безвѣрнь*, *невѣрнь* ‘неверующий’ *невѣрствовати* ‘не верить в Бога’. Эти языковые единицы широко используются в

старославянских текстах: за невѣрство ваше• аминь бо глаголюх вамъ• аще имате вѣржъ ꙗко зрюно горюшно• речете горѣ сеи прѣ(и)ди отъсждѣ тамо ꙗ прѣидеть• ꙗ ничтоже невѣрство бждеть вамъ (Мф 17: 20. Мар, Ас); свѣтии же ничсоже ꙗмоу отъвѣшташѣ• нъ възрѣвъше на небо рѣшѣ <...> разори безбожноꙗ бѣсованиꙗ и сѣврѣзи капишта ихъ (Житие Терентия, Африкана и Понтия. Супр180: 8-14); възъпивъ о(тъ)ць отрочаѣтъ съ слъзами гл(агола)аше• вѣроуѣ г(оспод)и• помози моему невѣрью (Мк 9: 24. Зогр); ꙗ абие възъпивъ <...> съ слъзами гл(агола)аше• вѣроуѣ г(оспод)и помози моему невѣрствию (Мк 9: 24. Сав); и весь поганъскы и безбожны обычаи• далече сътвори отъ мысли его (Син евх 23b 20); не имамы цѣсарѣ развѣ кесара реша• отъметаниꙗ без гонениꙗ• безбожество съ егупетъскимъ зълъмъ (И. Златоуст. Слово в Святой пяток. Супр 435: 17-19) и пр. Однако авторов проанализированных текстов интересовали, прежде всего, иноверцы, язычники, а не люди, не верящие в потустороннюю силу, и перечисленный ряд языковых единиц использовался по преимуществу в применении к тем, кто не верил в христианского Бога.

Помимо описанных, общеславянский язык располагал множеством других УСК, которые отражают представления новообращённых христиан о земном мире и небесном царстве, о едином христианском Боге, его слугах и посредниках между Господом и верующими; называют религиозные сооружения, предметы христианского культа, этические ценности нового вероисповедания; представляют собой формулы обращения к Всевышнему и т. д. (см. [Индекс 2014; Индекс 2015; Индекс 2017]). Сверхсловные единицы подобного рода создавались на базе общеславянских лексем, отличающихся полисемантической. Как верно заметил О. Н. Трубочёв, «Даже без специальных подсчётов <...> позволителен вывод о ядерном, базовом и наиболее частотном употреблении терминов, взятых христианством у старого, дохристианского культа <...> Отныне то, что веками и даже тысячелетиями служило старой вере <...> стало служить новой вере во Христа, в искупление и загробное блаженство» [Трубочёв 1992: 38].

Попадая в старославянский контекст в составе УСК, эти лексеммы приобретали новые специализированные семы, которые могли потом ими актуализироваться и вне УСК. Так, семантико-грамматический центр «вѣра» описанных выше сверхсловных

языковых единиц приобретает в кирилло-мефодиевских текстах своё второе, специализированное значение ‘религия’, и вместе с ним у слова «оживают» праславянские архисемы ‘истинная’, ‘добрая’, ‘благая’, ‘приносящая надежду’. Вовлечённые в христианскую религиозную атмосферу, общеславянские слова участвовали в трансформации менталитета средневековых славян, и наши предки, восприняв новую веру с опорой на свои прежние духовные ценности, создали свою великую культуру.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Работа выполнена при поддержке Гранта в рамках реализации федеральной целевой программы «Русский язык» на 2016–2020 годы от «3» ноября 2016 г. № 09.Z71.25.0152.
- 2 Краткую характеристику этого корпуса см. в работе [Шулежкова 2012].
- 3 «... православие хочет быть полным откровением христианства, чтобы последнее выражалось в нём адекватно и — значит — правильно. В этом смысле православие есть “правое” исповедание — *ὀρθο-δοξία* — потому, что воспроизводит в себе весь разумеемый объект, само видит и другим показывает его в “правильном мнении” по всему предметному богатству и со всеми особенностями. Православие удовлетворяет своей “правой” нормой именно тем, что совпадает по всему объёму со своим предметом, как он дан фактически и существует независимо. Но таковым является подлинное и первоначальное христианство Господа Спасителя и Его Апостолов,— и православие по преемству сохраняет и вмещает его, применяя и раскрывая среди разных исторических условий. Так получаем, что по своему внутреннему упованию православие мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности. Оно принципиально разграничивается от других христианских исповеданий не как истина от заблуждений, а собственно в качестве целого по сравнению с частями» [Глубоковский 1914: 11].
- 4 Капиште 1. Языческое божество, идол; 2. Алтарь для языческого идола (см. [СБР, т. 1, 1999: 717]).
- 5 Маркионитская вера — религиозное течение, названное по имени христианского деятеля II в., противника иудаизма и учения о человеческой природе Христа. Маркион считал Бога Ветхого Завета злым демиургом и противопоставлял ему Благого Бога, Небесного Бога, который не испытывал страданий на кресте, ибо не был плотским человеком [Савельев А. Ересь Маркиона — злой демиург и добрый Бог // Правда.ru, 15.02.2012. Режим доступа: <https://wwwpravda.ru/>

faith/dialog/15-02-2012/1108167-merkion-0/ (дата обращения: 28.08.2017)].

- 6 «Сам Арий в сочинении «Фалия» с аномийскими положениями учил так: Было время, когда существовал один только Бог Отец нерождённый, первопричина сущего, и ничто, из которого произошло всё. Восхотев создать мир и зная, что мир, бесконечно удалённый от Бога, не может вынести непосредственного действия Его творческой силы, Бог Отец творит из несущего посредствующее существо между ним и миром — Сына Божия, дабы чрез него создать мир. Как сотворённый из несущего, Сын неподобен своему Отцу во всем и так же изменяем по природе, как и все творения» [Лопухин: http].

ЛИТЕРАТУРА

- Вендина 2007 — *Вендина Т. И.* Из истории кирилло-мефодиевского наследия в языке русской культуры. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2007. 336 с.
- Вендина 2002 — *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М.: Индрик, 2002. 336 с.
- Верещагин 1997 — *Верещагин Е. М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М.: Мартис, 1997. 314 с.
- Верещагин 2012 — *Верещагин Е. М.* Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. С двумя приложениями. М.: «Индрик», 2012. 520 с.
- Глубоковский 1914 — *Глубоковский Н. Н.* Православие по его существу // Церковь и время. 1914. № 1. С. 3–18.
- Ефимова 2011 — *Ефимова В. С.* Наименования лиц в старославянском языке. М.: Ин-т языкознания РАН, 2011. 224 с.
- Индекс 2014: Индекс устойчивых словесных комплексов Остромирова евангелия / Науч.-исследов. словарная лаб.; сост. А. Н. Михин, А. А. Осипова, В. Ф. Хайдарова, С. Г. Шулежкова; гл. ред. С.Г. Шулежкова. Магнитогорск: МаГУ, 2014. 126 с.
- Индекс 2015: Индекс устойчивых словесных комплексов Архангельского и Туровского евангелий / Науч.-исследов. словарная лаб.; сост. Д. П. Жигулина, О. С. Климова, М. А. Коротенко, Л. Н. Мишина, Н. В. Позднякова, Д. А. Ходиченкова, С. Г. Шулежкова; вступ. ст. Н. В. Позднякова; гл. ред. С. Г. Шулежкова. — Магнитогорск: Изд-во Магнитогорского гос. техн. ун-та им. Г.И. Носова, 2017. 92 с.
- Индекс 2017: Индекс устойчивых словесных комплексов Ватиканского евангелия X века / С. Г. Шулежкова, Р. В. Дворжецкий, Е. А. Космин-

ская: Науч.-исследов. словарная лаб. НИИ исторической антропологии и филологии Магнитогорского гос. техн. ун-та им. Г.И. Носова; под ред. проф. С. Г. Шулежковой (гл. ред), ст. науч. сотр. А. А. Осиповой, Н. В. Поздняковой, А. Н. Михина. Магнитогорск: Изд-во Магнитогорского гос. техн. ун-та им. Г.И. Носова, 2017. 135 с.

- Лопухин 2017 — *Лопухин А. П.* Арианство // Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь. Т. I. [Электронный ресурс]. Азбука веры. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaia-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-1/489> (дата обращения: 30.08.2017).
- СБР 1999–2009 — Старобългарски речник. Т. I–II / отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. София: Изд-во «Валентин Траянов». Т. I. 1999. 1028 с.; Т. II. 2009. 1326 с.
- СтСл 1994 — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Э. Благова, Р. М. Цейтлин, С. Геродес и др.; под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.: Рус. яз., 1994. 842 с.
- Трубачёв 1992 — *Трубачёв О. Н.* В поисках единства. М.: Наука, 1992. 186 с.
- ФССЯ 2011 — Фразеологический словарь старославянского языка: свыше 500 ед. / Науч.-исследов. словарная лаб. МаГУ; отв. ред. С. Г. Шулежкова, члены редколл.: М. А. Коротенко, Л. Н. Мишина, А. А. Осипова. М.: Флинта : Наука, 2011. 424 с.
- Цейтлин 1977 — *Цейтлин Р. М.* Лексика старославянского языка. М.: Наука, 1977. 336 с.
- Цейтлин 1994 — Построение словарной статьи // Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Э. Благова, Р.М. Цейтлин, С. Геродес и др.; под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.: Рус. яз., 1994. С. 44–55.
- Шанский 1968 — *Шанский Н. М. (ред.).* Этимологический словарь русского языка. Т. I, вып. 3. В. М.: Изд-во МГУ, 1968. 284 с.
- Шапошников 2010 — *Шапошников А. К.* Этимологический словарь современного русского языка. Т. I. А–М. М.: Флинта : Наука, 2010. 584 с.
- Шулежкова 2012 — Шулежкова С. Г. Фразеологический корпус общелитературного языка славян Средневековья // *Słowo. Text. Czas.* X II. *Frazeologia w dialekcie i systemach języków słowiańskich.* W 200 rocznicę urodzin Tarasa Szewcienki. Т. I. / pod red. M. Aleksiejenki, N. Błowus, M. Hordy, W. Mokijenki, N. Waltera. Szczecin; Greifswald: Wydawnictwo PPH ZAPOL, 2012. S. 437-445.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Ac — *Evangeliář assemanův. Kodex Vatikánský 3. slovanský. Díl II. Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čterní / vydal*

- J. Kurz. Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1955. 322 s.
- Библия 1983* — Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-е Моск. патриархии, 1983. 1372 с.
- Vat* — Ватиканско евангелие. Старобългарски кирилски апракос от Х в. в палимпсестен кодекс Vat. Cr. 2502 / И. Добрев, Тр., Кръстанов, А.-М. Тотоманова. София: СИБАЛ, 1996. 216 с.
- Зогра* — Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus / edidit V. Jagić. Berolini: Apud Weidmannos, 1879. 174 p.
- Клоц* — Clozianus. Staroslověnský sborník tridentický a innsbrucký / k vydání připravil A. Dostal. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1959. 399 s.
- Мар* — Мариинское четвероевангелие / Памятник глаголической письменности / трудъ И. В. Ягича. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1883. 607 с.
- Новг* — Зализняк А. А., В. Л. Янин. Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси / А. А. Зализняк, В. Л. Янин // Вопросы языкознания. 2001. № 5. С. 3–25.
- Остр* — Остромирово евангелие 1056–1057 г. Иждивениемъ Потомственного Почетнаго Гражданина Ильи Кирилловича Савинкова. 2-е (фототипическое) изд-е. СПб.: Фото-Литография А. Ф. Маркова, Невский просп., № 34, 1889. 294 с.
- Сав* — Саввина книга / Трудъ Вяч. Щепкина // Памятники старославянского языка. —Т. I. Вып. 2. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1903. 235 с.
- Син евх* — Nachtigal R. Euchologium sinaiticum. Fotografski posnetek; II. Tekst s komentarjem. Ljubljana, 1941–1942.
- Син пс нов* — Tarnanidis, C. The slavonic manuscripts discovered in 1975 at St. Catharine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki: St. Catherine's Monastery at Mount Sinai and the Hellenic Association for Slavic Studies, 1988. P. 87–90, 249–282.
- Супр* — Супрасльски или Ретков сборник / Й. Заимов. Увод и коментар на старобългарски текст; М. Капалдо. Подбор и коментар на гръцкия текст. Т. I. — София : Изд-во на Българската академия на науките, 1982. Т. I. 564 с.; Т. II. 1983. 572 с.
- Хил* — Хиландарские листки. Отрывок кирилловской письменности XI в. / сообщила С.М. Кульбакин // Памятники старославянского языка. Т. I. Вып. 1. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1900. 34 с.

Л. К. Гаврюшина

СТРАСТНАЯ СЕДМИЦА В РУССКИХ ДУХОВНЫХ СТИХАХ

Народное восприятие событий Страстной седмицы — тема почти неисчерпаемая, если иметь в виду богатство вариантов поэтических сочинений, которые на протяжении веков народ посвящал Страстям Христовым. Исследователи неоднократно обращали внимание на то, что русская устная поэзия очень мало говорит о земной жизни Спасителя и почти ничего — о Его Воскресении [Федотов 1991: 44]. Действительно ли это объяснялось «религиозным страхом», который, по словам Г. П. Федотова, «не любит останавливаться на жизни воплотившегося Бога» [Федотов 1991: 34]? Нам представляется, что народ предпочитал тему Страстей всем прочим именно потому, что она давала ему возможность как определить начала своего богословия — представления о жизни, страдании, смерти, спасении, искуплении, о Божестве и человечестве Спасителя, — так и наиболее глубоко выразить свою любовь к Богу, прежде всего — через образ Богоматери. Помимо книжной церковной традиции, немалую роль сыграла здесь апокрифическая литература. Одним из важнейших для нас в этом отношении является апокриф «Сон Богородицы», который, как предполагают, по происхождению связан с христианскими легендами об Успении Богородицы, возник в VI–VII веках и появился на Руси не позднее XVII — начала XVIII вв. Этим временем датируются первые известные нам рукописные сборники, в которых представлены различные его варианты [Бучилина 1999: 184; 386]. Прозаические тексты этого апокрифа легли в основу духовных стихов аналогичного названия, наиболее интересные образцы которых, как правило, сохраняются в старообрядческой среде. В основе «Сна» лежит диалог Богоматери со Своим Божественным Сыном: Она излагает содержание сна о грядущих Страстях, Он же подтверждает истинность Ее видений. Вот один из примеров — духовный стих, записанный нами в Нижегородской области:

Матушка Пресвятая Богородица,
 Где спала-почивала?
 Я спала-почивала
 В городе в Еросалиме,
 Во красном во престоле,
 Во церкви во соборе.
 Матушка Пресвятая Богородица,
 Какой Тебе сон приснился?
 Мне сон приснился страшен и грозен,
 Умом непостижен.
 Мать сына спородила,
 Во пелены пеленала,
 На реке обмывала.
 На Сионских горах
 Жиды Христа распинали.
 Рученьки и ноженьки сковали.
 Буйную головушку испроломали,
 Сердце копьём испрободали,
 Золотой венец скидывали,
 А терновый одевали.
 Во гробницу клали,
 Желтым песком засыпали,
 Большим камням завалили.
 Матушка Пресвятая Богородица
 Плачет и рыдает,
 Ко гробнице припадает.
 Матушка Пресвятая Богородица,
 Не плачь, не рыдай,
 Ко гробнице не припадай.
 Не одна Ты на свете осталась.
 Остался Иван Креститель,
 Остался Иван Богослов,
 Остались две Марии Магдалины,
 Остались две сестры Лазаревны.
 Кто эту молитву знает,
 Три раза в день прочитает,
 На суд пойдет не обсужен,
 Из суда придет не обранен,
 Никакой зверь не найдет,
 Никакой зверь не съест,
 В воде не потонет, в огне не сгорит.
 И ныне и присно и во веки веков, аминь [Бучилина 1999: 188].

Обращают на себя внимание прежде всего определения, даваемые здесь соответствующим святым местам земного пространства. Так, место, где «спала-почивала» Богородица, определяется, как и в некоторых других стихах, тройко: это Иерусалим, «красный престол», соборная церковь. По наблюдениям А. Н. Веселовского, в христианских легендах, в частности, в тех, что связаны со «Сном Богородицы», «Господний престол» соотносится с Апостольской церковью на Сионе, упоминающейся в различных памятниках христианской книжности (Хождение Даниила XIII в., Хождение диакона Игнатия XIV в. и других) [Веселовский 1880: 13]. Престолом, по мнению Веселовского, могла называться и трапеза Тайной вечери (она же «алтарь-трапеза» — наименование, легшее в основу образа камня-Алатыря, о котором упоминается в духовных стихах и в прозаических вариантах «Сна Богородицы») [Веселовский 1884: 34].

Местом казни Спасителя, и это не вполне обычно, в стихе называются «Сионские горы». Сион — одно из святых мест, с которыми в духовных стихах связывается целый ряд представлений. На Сион-горе, как мы отмечали выше, находилась Апостольская церковь, на ней «царствует и ликует сам Иисус Христос», оттуда возвещает о Страшном Суде Михаил Архангел, «за Сиянские горы» ведут душу на вечные муки. Эта гора, как отмечает С. Е. Никитина, «становится общей важной точкой в фольклорных пространствах разных жанров» [Никитина 1993: 107], в частности, она упоминается в заговорах, к которым тексты «Сна Богородицы», несомненно, близки по своему значению. Не является исключением, как мы видим, и приведенный выше вариант. Немаловажно и то, что здесь мы встречаем и своего рода определение жанра: «Сон Богородицы» являлся для читающих его молитвой, стихом-оберегом. В некоторых вариантах «Сна» та его часть, которая служит собственно оберегом-заговором, занимает большую часть текста [Бучилина 1999: 188–190]. По замечанию Е. А. Бучилиной, в последнее время в Нижегородской области «Сон Богородицы» все реже исполняется в качестве духовного стиха и «все чаще используется в качестве молитвы-оберега от нечистой и колдовской силы» [Бучилина 1999: 184].

Любопытно, что как в этом, так и во многих других вариантах «Сна», происходит совмещение различных временных планов. Так, в процитированном стихе Богородица видит пророческий

сон о грядущей казни Сына и вместе с тем припадает к Его гробу. Утешая Мать, Христос говорит о Своей смерти как о совершившемся событии. Еще более очевидно совмещение временных и, можно сказать, исторических планов в стихе о распятии Христовом из сборника А. В. Маркова, записанном на Терском берегу Белого моря [Марков 2002]. Подтверждая правоту слов Матери о том, что Он будет распят, Христос уверяет Ее в том, что Сам придет принять Ее душу во время кончины и добавляет: «Отпоем Твою душу со попамы, Со попамы, со дякамы, со прецетникамы, Со прецетникамы да со церковными, Со большими цинами со арьхиреями» [Марков 2002: 518 (№ 162)]. В другом стихе отмеченное стилистическое явление наблюдается на уровне непосредственного совмещения будущего и прошедшего времени в словах Христа, обращенных к Матери:

Я, Матушка, Твой сон порасскажу,
 Быть-то Мне, Матушка, на кресте роспяху,
 Тросью в голову убиваша,
 Жезлами бока прободаша,
 Кроф из тела ручьями проливаша [Марков 2002: 696 (№ 270)].

Еще один пример:

Быть-то Мне, матушка, роспяху,
 Ко тому-ли кресту пригвоздяха [Марков 2002: 690 (№ 264)].

Соединение прошлого и будущего в народном стихе не случайно. Подобные примеры несут немалую семантическую нагрузку, подчеркивая вечное, вселенское значение Страстей Христовых. Вместе с тем в процитированных выше словах Христа об отпевании Богородицы просматривается попытка «перенести» Христа в более знакомую историческую эпоху и тем самым приблизить Его к себе. На этом пути народная фантазия идет и дальше, находя другой, еще более неожиданный образ. В процитированном выше стихе [Марков 2002: 697, № 270] Христос говорит о том, что по Своем Воскресении Он напишет икону Богородицы и помолится Ей:

Ись тела Твою душу выну,
 Спишу Я Твой облик на икону,
 Положу икону в Божью церковь,
 Придущись иконы, помолюсе,
 Пойдущись к иконы, приложусе,
 Во веки с Тобой, Матушка, прошшусе.

Как и в большинстве стихов на эту тему, здесь Христос утешает Мать обетованием Своего грядущего Воскресения, упоминание же об иконе не только делает это утешение более весомым, — икона Богородицы становится, в народном понимании, дополнительным свидетельством завета между Богом и человеком, ибо почитание такой иконы Спасителем есть выражение почитания Им в том числе и человеческого образа Богородицы. В другом стихе Христос говорит Матери о том, что Сам оставит «Свой лик» во святом граде Иерусалиме, чтобы люди приходили и поклонялись. Таким образом народ подчеркивал главный итог Страстей и Воскресения Христова — соединение Божественного и человеческого.

Тем не менее — и это неоднократно отмечалось исследователями — Христос в народном представлении оставался прежде всего грозным Судией. По выражению Г. П. Федотова, «народ, от всего сердца принявший от Христа закон милосердия, плохо верит в Его милосердие» [Федотов 1991: 104]. Подтверждают или опровергают этот тезис тексты «Сна Богородицы»? Как мы помним, первый из цитированных стихов заключается несколькими строками, имеющими охранительное значение, однако применительно лишь к событиям земной жизни. Духовный же стих, упоминающий об иконе, обещает тем, кто его «трижды на день воспекает», избавление «От муки вещьной, да й бесконечной, От той смолы кипящей, От того от церва неусыпаемого». Тем самым подчеркивается связь между почитанием Страстей Господних и спасением человека в будущей жизни.

Осознавая свое достоинство перед Богом и не вполне веря в возможность снисхождения Божия к человеческим грехам, народ пытался преодолевать пропасть между Богом и человеком, которая казалась порой непреодолимой, в том числе и путем создания подобных «неканонических» образов. Сама доверительная, душевная беседа Христа-Сына с Его Матерью, выражавшая взаимную любовь и заботу Их друг о друге, имела умиротворяющее значение и отодвигала на второй план образ грозного Христа-Судии.

Не стоит, однако, забывать, что основой такого диалога в духовных стихах послужили тексты богослужебных песнопений Страстной Седмицы и, в первую очередь, Задостойника Канона Великой Субботы: «Не рыдай Мене, Мати, взирающе во гробе,

егоже плотию без семени зачала еси Сына. восстану бо и славен буду, и вознесу со славою, немолчно яко Бог, верою и любовию Тя величающая»¹. В рукописных сборниках со стихами, посвященными Страстям, встречаются прямые заимствования из этого песнопения, например:

Не рыдай Мене, Мати, встану из гроба,
Тебе вознесу со славою превыше всех
Горних и земных... [Бучилина 1999: 202]².

Утешение обетованием Воскресения в духовных стихах нередко сопровождается обещанием Христа – в ответ на жалобу Матери – не оставить Ее одну:

На кого ты миня, цядо, да оставляешь,
На кого ты миня, цядо, спокидаешь?
Ты не плачь-ко, моя мати присьвятая!
Оставляю тибя, мати, на Ивана,
На того ли я Ивана Богослова.
Уж я в первой-от день, мати, росыпят буду,
Я на другой-от день, мати, погребусе,
Я на третьей-от день, мати, воскресну.
Уж я сам на неби, сам да возьнесусе,
Я со славою да всей с господней
[Марков 2002: 518-519 (№ 162)].

Помимо Иоанна Богослова, на попечение которого Спаситель, по словам Евангелия, оставил Богоматерь, в стихах в этом случае могут упоминаться, как мы видели выше, Иоанн Креститель, «две Марии Магдалины», «две сестры Лазаревны» (в другом варианте — Марфа и Мария — девы Лазоревы»), Жены-Мироносицы. Иногда Иоанн Креститель появляется вместо Иоанна Богослова:

Я оставляю Тебя, Мати, на брата,
На того ли на брата Иоанна,
На того ли крестителя Восподня.
Почитай Иоанна родным сыном,
Родным сыном Твоим возлюбленным
[Марков 2002: 697 (№ 270)].

В одном из духовных стихов, записанных у старообрядцев-некрасовцев, в диалоге с Богородицей участвуют Ее «слуги».

Они не только утешают Ее – вместо Христа – но и пророчествуют:

Океан-то море, камень лежит,
На камню церква стоит.
Во той церкви престол стоит.
На престоле книга лежит.
Книга лежит Евангелье,
Читают ее два ангела,
Два ангела, три архангела.
Перед ними стоит Мати Мария.
Не так плачет, горько рыдает.
Ее ж слуги умоляют:
«Не плачь, не плачь, Мати Мария,
Не плачь, не плачь, Пресвятая».
«Ой, как же Мне не плакати,
Мого Сына жиды взяли.
Жиды взяли да распяли.
Терновый венец на голову клали.
С вином желчью причащали».
«Не плачь, не плачь, Пресвятая
На третий день Сын Твой воскреснет,
Вознесется на небеса,
Запоет песнь ангельскую»³.

Другое богослужбное песнопение, несомненно, оставившее свой след в народной духовной поэзии и прозаических сочинениях на тему Страстной Седмицы, — стихера на целование Плащаницы «Приидете, ублажим Иосифа приснопамятного...». Очевидно ее влияние на текст так называемых «Страстей Христовых», включающих в себя Плач Богородицы. Приводим ниже отрывок из текста стихеры:

«...Даждь ми сего страннаго, егоже Мати зрящи на кресте ви-сяща, рыдающе вопияше и матерьски кричаше: увы мне, чадо мое, увы мне, свете мой и утробо моя возлюбленная. Симеонъ бо прорече, сбьсться днесь глаголющее в церкви. Твое сердце оружие проидеть...».

Текст «Страстей Христовых»: *Пречистая же Госпожа Богородица, видев Сына своего распята на кресте и поругано от беззаконных жидов, возстав горко и велми плакаше и рыдаше сице вопиях: увы мне любезный мое чадо господи Боже мой, увы мне*

светозарное солнце души моей. Увы мне, свете очию моею, Увы мне, о превозлюбленное чада Сыне Божей мой: Сие ныне Симеоново пророчество сбылось истено, еже ми глагола, тебе само оружие сердце пройдет... [Бучилина 1991: 200-201]⁴.

Сочинение под названием «Стих на плач Богородицы» из старообрядческой рукописи XVIII в. содержит рифмованные стихи на ту же тему:

Симеон старец прорече,
В твое сердце меч протече,
Егда с Христа кровь истече⁵.

Диалогическая форма отображения в духовных стихах событий Страстной Седмицы — лишь одно из косвенных свидетельств того, что народ переживал их как величайшую человеческую драму. Особенное сопереживание проявляется к Богородице; изображаются Ее материнские страдания:

...Услышала глаголы их святая Дева,
Она бысть без памяти и больше часа.
Ударилась о землю, едва бысть жива,
Жены кои были при ней, соблюли ея⁶.

Во многих стихах Богоматерь в отчаянии выражает Свое сожаление о происшедшем, и народный певец, не смущаясь, говорит о том, что могло бы показаться Ее человеческой немощью:

Увы, прислаткы Сын Исуси,
Напрасно Ты, Сын, придалсы,
Напрасную муку Ты терпишь.
Исус на кресте прослезилсы [Марков 2002: 732, № 300].

В этом стихе, как мы видим, запечатлена беседа Богоматери, стоящей у Креста, с распятым Христом. Ее варианты известны и в памятниках народной словесности западного происхождения.

В одном из поздних русских духовных стихов, в мелодическом отношении близких к лирической песне, диалог начинается в тот драматический момент, когда за Христом приходят, чтобы вести Его на казнь. Передаются — в заключительных строках — только слова Христа, в отчаянии обращающегося к Богоматери с просьбой помолиться Богу об избавлении от грядущих страданий:

Стоит гора, как снег бела,
А на той горе стоит церква.

А во той церкви стоит престол,
За престолом стоит Сам Исус Христос,
За Христом стоит Его Мати.
Она плачет, как река льется,
А возрыд Ее, как волна, бьется.
Пришли жида пилатовы,
Повели Христа на распятие.
Христос кричит Своей Матери:
О, Мать, Моя Мать, помолись Богу,
Чтоб избавил Меня страсти-ужаса.⁷

Натуралистическое решение, касающееся изображения человеческих страданий Христа, настолько искренне, что и будучи не вполне обычным для традиционных стихов, не умаляет величественного звучания лаконичного в своем драматизме Плача. В этой маленькой «поэме о Страстях», как и во многих вариантах «Сна Богородицы», Богоматерь находится в церкви у Престола, однако здесь рядом с Нею стоит и Спаситель, и именно отсюда начинается Его путь на Голгофу. Величие совершающегося подчеркивает эпический фон (образ белой горы эстетически равнозначен образу камня в процитированном выше духовном стихе «Океян-море»; ср.: [Никитина 1993: 106]).

Народное восприятие истории порой бывает далеко от соблюдения исторической точности, предпочитая ей точность художественной характеристики. Вот и здесь мы встречаем нелепый, на первый взгляд, образ «жидов пилатовых», собирательный образ врагов Христовых, находящихся в сговоре между собой. Другой подобный же образ, соединивший в себе представления об иудеях, книжниках и фарисеях как совершивших страшную сделку со «злодеем лукавым Иудой», встречаем в духовном стихе «Христово Распятие» из собрания А. В. Маркова:

Збиралисе фкупе иудейски
Иудеи-жыдовеи,
Кнежные цари, фарасеи,
Начел Христа торговати [Марков 2002: 732 (№ 300)].

Человека, далекого от народного творчества, при первом знакомстве могут смутить имеющиеся как в упомянутых нами, так и во многих других духовных стихах о Страстях Христовых упоминания о «жидах». Прежде чем говорить об образе «жида» в народной религиозной поэзии, имеет смысл вновь обратиться к

богослужбным песнопениям Цветной Триоди. Упоминание об иудеях по большей части лишено там уничижительного оттенка, который ощутим в слове «жиды» в современной русской речи. Вместе с тем недвусмысленные упреки им в неблагодарности, ненасытной злобе и безумном упорстве отвержения очевидной Истины в текстах служб Страстной Седмицы весьма многочисленны:

«За благая, яже сотворил еси, Христе, роду еврейскому, распяти Тя осудиша, оцта и желчи напоиша ...
О предании недовольни быша, Христе, роди еврейстии, но покиваху
главами своими, хулу и ругание приносяще...
Ни земля егда потрясется, ни камение яко распадется, жидов препреша,
ни церковная катапетазма, ни мертвых воскресение...» (Служба Великого Пятка, антифон 11).

Развивая мысли, заложенные в церковном Предании, духовные стихи являют образ «жидов» как нераскаянных грешников, которые, испытав лишь животный страх перед грозными природными явлениями, сопровождавшими крестную смерть Спасителя, не признали и не осознали своего преступления:

У Божия церкви церковная завеса на двое раздиралася,
Древа под дубравами преклонялися.
Камения надвое распадалися.
Рыдание слезное услышал Господь,
Начали трястися небо и земля.
Солнце и луна не стала светить,
От шестого часа до девятого.
Со страха великого и со ужаса
Жидове припали ничком на землю.
Вне ума лежали четыре часа,
Они, окаянии, не покаялися.
Зато их осуди Господь в вечную муку,
Мучение грешным не будет конца.⁸

Невинность Спасителя и неблагодарность иудеев подчеркиваются в словах Богородицы:

Ныне вижду Сына поругаема.
Кое Ты дело жидом сотворил.

Как мы видели выше, описывая подробности мучений, которым подвергался Спаситель, духовные стихи чаще всего говорят о них как о деле рук иудеев:

...Привиделся сон чуден и страшен,
Будто мово дитятка
Жидове поймали, распяли
На дереве кипарисе,
На песке на архипе,
Рученьки и ноженьки гвоздям прибывали,
На головушку тернов венец клали,
С креста его сняли,
Во гроб его клали,
Железными чкам задвигали [Бучилина 1999: 191, № 73].

Последний пример, как и другие варианты «Сна Богородицы», подтверждает мысль о том, что народное сознание особенно выделяло образ Христа как Младенца и как невинного Страдальца. Тесная связь, едва ли не слияние этих образов в данном варианте «Сна» прослеживается уже в самом словоупотреблении при рассказе от лица Богородицы. Создается впечатление, что речь идет о мучениях и казни ребенка: «...Будто мово дитятка поймали, распяли. рученьки и ноженьки гвоздям прибывали...».

Другой широко известный стих, касающийся уже только детства Христа, навеянный евангельским повествованием об избииении младенцев и, очевидно, имеющий апокрифические источники, содержит картину жестокого преследования Богоматери с Младенцем все теми же «злыми иудеями». Участниками драматического диалога они становятся вместе с Богоматерью и «Милостливой женой милосердой», которая соглашается спасти Младенца-Христа, бросив в горящую печь свое чадо и тем самым обманув иудеев, злорадствующих по поводу Его мнимой гибели:

...Тогда жиды-супостаты прибежали –
Милослива жона говорила:
«Я ф сей цяс Христа-Бога видала,
В огонь-печьку бросала».
Жиды-супостаты прибежали,
Железны заслоны заперали,
Железны подпоры подперали –
«Теперь, дефкин Сын, Ты не выдеш,
На свете Богом не будеш» [Бучилина 1999: 739 (№ 309)].

Анализируя духовный стих о Милостливой жене, или жене Аллилуевой, Г. П. Федотов говорил об «эпическом удвоении» в нем «самой Богородицы и младенца Иисуса», о том, что он содержит в себе «предвестие их грядущих страданий на Голгофе». Чрезвычайно важным представляется в этой связи тот факт, что один из вариантов этого стиха, по его наблюдению, заканчивается словами: «Слава Тебе, Христе, Страсти Твоей» [Федотов 1991: 40].

С помощью духовных стихов, как мы видим, народ писал свою драматическую Историю Христа и Его земных страданий. Свою целостность и законченность она получала благодаря не только неизменно присутствующему в ней и соединяющему Рождество и Страсти, Богомладенца и Небесного Царя образу Богоматери, но — как это ни парадоксально — и образу Его врагов, иудеев, напрасно упорствовавших и не покаявшихся в тяжелейшем, по представлению народа, из мыслимых грехов — богоубийстве.

Тема Страстей Христовых в духовных стихах соотносима и образно связана, по меньшей мере, с тремя периодами Его пребывания на земле, как их представляет себе народ. О двух из них речь шла выше, третий же оказывается не менее важным, чем они, и охватывает «вневременное» посмертное Его пребывание в гробу наряду с Богоматерью и Иоанном Богословом (или Иоанном Крестителем). Стих «Хождение Богородицы», повествующий об упокоении в трех гробах на горе (чаще всего Сионской горе) трех святых, в качестве зачина имеет — однако не во всех дошедших до нас вариантах — рассказ о том, как Святая Дева ходила «по синему морю, по крутым горам» («по горам, по ярам» и т.п.) в поисках Сына и встретила уже не «двух жидов», как это было, скажем, в стихе «О Страстях Господних и о плаче Пресвятой Богородицы» («Со страхом, братия, мы послушаем Божия писания Господних страстей»), а «жидовских детей». Там речь шла о Страстях Христовых как непосредственно переживаемом, хотя и имеющем строго обозначенное историческое приурочение событию — Богоматерь встречается с иудеями, только что совершившими свое преступление и признающимися в нем («А мы били, мучили Иисуса Христа...»). Здесь же — лишь память о Страстях, столь живая для Святой Девы; на земле остались только потомки тех, кто мучил Ее Сына:

А ходила Дева по горам, по ярам
А искала Дева Своего Сына,
А своего Сына, Иисуса Христа.
А навстречу Деве жидовы дети.
А не вы ли, жиды, Христа распяли?
А не мы, Дева, не мы, Святая.
А не наши отцы, не наши деды.
А распяли Христа наши продеды...

В стихе далее говорится о построении церкви из «трех деревьев», то есть деревьев «кипарисовых», где покоятся в гробах Сам Иисус Христос, Богоматерь и Иоанн Креститель. Варианты стиха, созданного на основе апокрифа о трех деревьях, послуживших для изготовления Креста Господня (как правило, это кедр, пег и кипарис, но могут упоминаться, например, анис, барбарис, кипарис), многочисленны и давно известны науке. Духовный стих, отрывок из которого приведен здесь, в конце XX века еще сохранялся в живой традиции — в селе Пчелиновка Бобровского района Воронежской области (наша запись 1989 г.). Исполнители отмечали, что пели его, как правило, в первой половине Великого поста. Это и неудивительно: служба «поэтическим воспоминанием» о Страстях Христовых, этот стих создавал соответствующий настрой, подготавливая человека к переживаниям Страстной Седмицы. И снова, как и в других упоминавшихся нами стихах, мы встречаем вполне оправданное с точки зрения поэтики «соединение несоединимого»: Богоматерь ходит по земле в поисках Сына и вместе с тем покоится на земле в гробу, рядом с Ним. Здесь соседствуют историческая перспектива прошедшего, отголосок переживания его как земной реальности и символы преобразования этой реальности. А. Н. Веселовский, уделивший серьезное внимание исследованию «Хождения Богородицы», объяснял образ гробницы Иисуса Христа, по его собственным словам, исходя «из символики престола, алтаря сионских преданий, понятого... как «трапеца», алтарная плита...» [Веселовский 1884: 38]. Стало быть, имелись в виду евхаристическая жертва и мистическое видение Престола, на котором возлежит тело Христово, как гроба Спасителя.

Другое понимание этого образа встречаем у Г. П. Федотова. Те редкие стихи, которые содержат упоминание о хранящихся в гробнице Христа Его мощах, побуждали этого автора толковать

образ гробов Христа и святых в «Хождении Богородицы» как выражение нежелания народа «уступить небу свое сокровище»: «мощи Христа... являются вещественным залогом освящения мира» [Федотов 1991: 47]. По всей видимости, перед нами прежде всего символический образ. В сознании народа три «святых гроба» — не столько вместилища останков, сколько символы соединения с небесной реальностью. В отдалении от земной суеты, как бы в преддверии рая, стоит и церковь, где они находятся. Вневременный образ гробниц Христа, Богородицы и Иоанна со свечами, райскими цветами, пением райских птиц и ангелов не создает впечатления того, к чему можно прикоснуться. Это образ не только освящения, но и совершившегося с явлением Христа преображения земного мира, его вечного соединения с миром горним:

...А во той церкви три гроба стоят.
 А три гроба стоят, гробы святые.
 А во первом гробе сам Исус Христос,
 А во другим гробе Дева Святая.
 А во третьим гробе Иван Креститель.
 На Исусу на Христу свечи теплются,
 На Деве Святой цветы расцвели,
 На Ивану Крестителю три пташечки сидят.
 Три пташечки сидят, все стихи поют.
 А стихи поют херувимския,
 А книги читают евангельския.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Задостойник Канона Великой Субботы «Не рыдай мене, Мати...», как и другие богослужебные тексты Цветной Триоди, приводятся в дониконовом варианте (по техническим причинам — гражданским шрифтом).
- ² См. стих, помещенный в старообрядческом рукописном Сборнике духовных стихов 2-й пол. XIX в. (РГБ, ф. 299, № 609). Рукопись опубликована Е.А.Бучилиной [Бучилина 1999: 202].
- ³ Полевая запись 1990-х годов. Архив автора.
- ⁴ Текст содержится в рукописи 1886 г. из архива Института рукописной и старопечатной книги (ИРиСК), ИДК-96, № 173), опубликован Е.А.Бучилиной [Бучилина 1999: 200–201].
- ⁵ Рукопись РГБ, ф. 299, № 390; публикация Е.А.Бучилиной [Бучилина 1999: 201].

- ⁶ Текст этого известного и неоднократно публиковавшегося стиха («Со страхом, братие, мы послушаем...») приводится по записи, сделанной автором в 1987 г. в пос. Тонкино Нижегородской области у старообрядцев федосеевского согласия. Вариант этого стиха («Стих о страстях Господних и о плачи Пресвятыя Богородицы»). был опубликован А.В.Марковым [Марков 2002: 755].
- ⁷ Аудиозапись фольклорного ансамбля из села Катенино Челябинской обл. (Казачьи фольклорные ансамбли. Студийная запись 1996 г.).
- ⁸ См. прим. 4.

ЛИТЕРАТУРА

- Веселовский 1880 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 6. Сборник ОРЯС (Отделения русского языка и словесности) императорской Академии Наук. Спб, 1880. Т.20, вып. 1–6.
- Веселовский 1884 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русского духовного стиха, 3–5, Приложение к 60 тому Записок Императорской Академии Наук. № 4. Спб, 1884.
- Бучилина 1999 — Духовные стихи. Канты. Сборник духовных стихов Нижегородской области. Составление, вступительная статья, подготовка текстов, исследование и комментарии Е. А. Бучилиной. М., 1999.
- Марков 2002 — Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А. В. Маркова. СПб, 2002.
- Никитина 1993 — *С. Е. Никитина*. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Федотов 1991 — *Г. П. Федотов*. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

Е. А. Власова

ЯЗЫКОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВЫРАЖЕНИЯ ВЕРЫ В ТЕКСТАХ «НОВОГО БЛАГОЧЕСТИЯ»

(НА МАТЕРИАЛЕ РУКОПИСНЫХ МОЛИТВЕННИКОВ
ИЗ СОБРАНИЯ РОССИЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ
БИБЛИОТЕКИ)

На материале исследуемых нами четырёх средневековых молитвенников (Ф. 955 оп. 2 № 51, Голл. OvI №1, Голл. OvI №4, Голл. OvI №10¹) мы рассмотрим употребление ряда лексем и конструкций, которые являются маркерами письменного наследия «Нового благочестия» и отражают образ веры, присущей религиозному движению *Devotio Moderna* 'Новое благочестие'.

Выбор рукописного материала обусловлен спецификой анализируемого языкового наследия. Все рукописные памятники написаны на национальных языках. Местом происхождения трёх средненидерландских молитвенников Голл. OvI №1, Голл. OvI №4, Голл. OvI №10² является северо-восточная область Нидерландов, ареал распространения влияния религиозного движения «Новое благочестие» в начале XVI в., относящегося ко времени создания исследуемых рукописных книг. Особенность молитвенника Ф. 955 оп. 2 № 51 заключается в том, что он представляет собой конволют³. Существенным отличием молитвенника Ф. 955 оп. 2 № 51 от средненидерландских проявляется в том, что в нём отсутствует свойственная более дорогим молитвенникам иллюминация. В отличие от средненидерландских рукописных книг Голл. OvI №1, Голл. OvI №4, Голл. OvI №10 средненемецкий молитвенный сборник Ф. 955 оп. 2 № 51 дополнялся посредством присоединения подшивок из других молитвенников. Использование частей из других молитвенников объясняет наличие в конволюте Ф. 955 оп. 2 № 51 блока со средненидерландскими языковыми особенностями.

Для анализа языковых особенностей выражения веры в текстах «Нового благочестия» необходимо кратко охарактеризовать это религиозное движение и сохранившееся после него письмен-

ное наследие. Большой вклад в отечественную традицию изучения феномена *Devotio Moderna* был сделан М. Г. Логутовой. В работах учёного-историка исследуются исторические предпосылки создания движения и дается оценка деятельности девоотов с позиции российской школы медиевистики [Logutova 2016], [Логутова 2014] и [Логутова 2000]. Среди других важных исторических работ отечественных исследователей следует также упомянуть статью Н. Г. Гурьяновой [Гурьянова 2010].

«Новое благочестие» — реформаторское, аскетическое движение, основанное в последнюю четверть XIV в. Гертом Гротом (Geert Groote 1340-1384), канонником и проповедником из нидерландского Девентера. Образ веры, проповедуемый членами «Нового благочестия», предполагал следование Иисусу Христу и ярко выраженный благочестивый образ жизни.

Воззрениям Герта Грота сопутствовала уверенность, что распространяемая им форма набожности может быть реализована в кругу единомышленников. В результате такого подхода возникла организационная структура «Нового благочестия», базирующаяся на монашеско-канонической конгрегации (*Windesheimer Kongregation*) и на сообществах Братьев и Сестёр общей жизни (*Broeders ende Swestern de gemenen Levens*) [Leloux 1978: 30]. Своё влияние конгрегация быстро распространила на Нидерланды и Германию как посредством образования новых монастырей, так и путём присоединения уже существующих монастырских общин.

В рамках письменного наследия «Нового благочестия» принято рассматривать все тексты, сочинённые членами движения. К текстам «Нового благочестия» относятся также переводы с латинского языка Священного писания, трудов отцов церкви или других авторов. Благодаря совместным усилиям участников движения создавалось огромное количество копий тех текстов, которые отвечали их духовным потребностям и впоследствии стали письменным наследием «Нового благочестия».

Множественное копирование, отнимавшее большое количество времени и сил, последовательное переписывание текстов соответствовало идейным установкам девоотов, которые признавали практическую деятельность угодной Богу и провозглашали право человека на непосредственное общение с Богом и, соответственно, право читать книги «Священного писания» на родном языке

[Гурьянова 2010]. Таким образом, важной особенностью религиозных текстов «Нового благочестия» следует считать диалектную окраску, которая сохранялась при копировании текстов на национальных языках.

Анализ и сравнение между собой трёх нидерландских и одного нижненемецкого молитвенников показал, что доминирующее положение, естественно, приобрёл родной для Герта Грота, переведшего большинство текстов, средненидерландский ийссельской области [Leloux 1978: 41]. Доказательством присутствия такой диалектной окраски в текстах «Нового благочестия», является то, что в исследуемом нами средненижненемецком молитвеннике и по другим данным [Leloux 1978: 30] в рипуарских молитвенных сборниках присутствуют средненидерландские диалектные черты. Как показало сравнение средненижненемецкого молитвенника с тремя голландскими молитвенными книгами, к этим особенностям следует отнести: использование местоимения *ons* ‘нас’ (при возможном параллельном употреблении нижненемецкого варианта *uns*), употребление союза *ende* ‘и’, графическое отображение дифтонгоидности гласных, сопутствующее становлению в Средние века вокалической системе в нидерландском, например: *ewijch* ‘вечный’ *hijr* ‘здесь’ и т.п.

Общее письменное наследие, копирование и тиражирование одних и тех же текстов дало возможность учёным говорить о наличии единого литературно-языкового типа [Peters 1983: 83], который свойственен текстам *Devotio Moderna* и остаётся узнаваемым независимо от диалектной принадлежности того или иного текста. В кратком замечании с упоминанием того особого вклада, который был сделан литературным наследием «Нового благочестия» в историю становления средненижненемецкого диалекта, известный филолог-германист, специалист по истории нижненемецкого Р. Петерс указывает на наличие у сложившегося единого литературно-языкового типа «Нового благочестия» ряда типичных для него лексем: *innicheit*, *vruchteit* ‘благочестие’, *eenvoldenheit* ‘всеобщность’.

На материале четырёх молитвенников из собрания Российской Национальной библиотеки рассмотрим особенности употребления перечисленных лексем, а также проследим, как использование данных слов-маркеров соответствовало тому образу веры, который проповедовали члены движения «Нового благочестия».

Анализ текстов показал, что лексема *vruchteit* ‘благочестие’ не используется в молитвенниках Ф. 955 оп. 2 № 51, Голл. OvI №1, Голл. OvI №4 и Голл. OvI №10. В средненижненемецком справочном словаре *vruchteit* понимается как ‘активно выражающаяся в благочестивом стремлении приверженность к Богу’ [MHW 1956-2017: 1456]. В средненижненемецком молитвеннике Ф. 955 оп. 2 № 51 употребляется однокоренная лексема: *vruchlikeit* ‘благочестивый’.

Лексема *eenvoldicheit* ‘всеобщность’ представляет собой словесный маркер, употребляемый в молитвенниках из собрания Российской национальной библиотеки. Особенностью использования данной лексемы в анализируемых рукописных книгах является то, что однокоренные с понятием *eenvoldicheit* ‘всеобщность’ лексемы встречаются в покаянных псалмах, представленных во всех четырёх молитвенниках в одной и той же редакции. Речь в данном случае идёт о переводе с латинского, осуществлённом основателем движения Гертем Гротом. Как указано в книге, посвящённой обзору немецкоязычной традиции переводов псалмов [Schöndorf 1967: 33], перевод Герта Грота получил широкое распространение на территории возникновения движения и в соседствующих средненижненемецких областях.

Характерной чертой использования перевода покаянных псалмов в различных рукописных молитвенниках следует считать то, что они приобретали с точки зрения отдельных лексем диалектную окраску того языкового окружения, в котором оказывались. Так, следует отметить, что в средненижненемецком молитвеннике Ф. 955 оп. 2 № 51 используется лексема *eenvoldicheit* ‘всеобщность’ и однокоренные с ней слова без характерной для средненидерландского вокализации *l* в сочетаниях *ld/lt* после гласного *o*. Далее, в молитвеннике Ф. 955 оп. 2 № 51 последовательно употребляется *v`menÿchvoldÿghet* ‘сделанный всеобщим’. В средненидерландских молитвенниках на этом же месте использована лексема с вокализацией *ghemenichuoudighet* (Голл. OvI №1, Голл. OvI №4, Голл. OvI №10) ‘сделанный всеобщим’. Это понятие соответствовало представлениям Герта Грота о том, что проповедуемая им форма набожности должна распространяться в кругу единомышленников, число которых необходимо увеличивать, то есть делать идеи девоотов всеобщим достоянием.

Третьей лексемой, упомянутой Р. Петерсом в качестве характерной особенности литературно-языкового типа, объединяющего тексты «Нового благочестия», является слово *innigkeit* ‘благочестие’ [Peters 1983: 83]. Особенность этого слова заключается в том, что сфера его употребления не ограничивается определёнными молитвенными текстами и встречается также в рубриках (сопроводительных указаниях-замечаниях к молитвам). Как, например, в средненижненемецком молитвеннике Ф. 955 оп. 2 № 51: *mit andacht unde innicheit* ‘с благоговением и благочестием’.

О важности этого понятия для того образа веры, который проповедовался членами «Нового благочестия», говорит и то обстоятельство, что некоторые оттенки смысла, содержащегося в *innigkeit*, могли передаваться также с помощью других лексем, например, посредством слова *viricheit* согласно средненижненемецкому справочному словарю [MHW 1956-2017: 1656]. Важная роль комплекса значений, объединяемых понятием *innigkeit* ‘благочестие’ и однокоренных с ним слов, подчёркивается в книге Э. Хашер-Бургер [Hascher-Burger 2002], исследующей распевания молитвенных текстов у девиот. В работе Э. Бруэтт указывается, что центральное место движение «Новое благочестие» уделяло внутренней набожности, целью которой было внутреннее единение с Богом, духовное совершенство, достигавшееся посредством укрощения страстей [Brouette 1981: 605].

Соответственно, одной из важнейших лексем для текстов «Нового благочестия» становится понятие *innicheit* ‘благочестие’. Среди значений лексемы *innicheit* в средненижненемецком справочном словаре [MHW 1956-2017: 1656] специально приводится то значение, которое этому слову придавали члены движения «Нового благочестия». Так, по мнению авторов словаря, девиоты понимали *innicheit* как ‘активно выражающуюся в благочестивом стремлении приверженность к Богу’ [MHW 1956-2017: 1656].

Кроме самого слова *innicheit* ‘благочестие’ в молитвенных книгах часто использовались однокоренные слова. Например, прилагательное *innich* ‘благоговейный, благочестивый’, от которого образовано существительное *innicheit*. Следует отметить, что прилагательное *innich* часто употреблялось с существительным *seele*, например *innige seele* ‘благочестивая душа’. В качестве согласованного определения прилагательное *innich* выступа-

ет также в словосочетании *bede der ynnighen mensche[n]* ‘молитвы благочестивых людей’ из средненижненемецкого молитвенника Ф. 955 оп. 2 № 51. В словаре MHW упоминается возможность использовать прилагательное в виде субстантивированного существительного: *inniges* ‘благочестивое’ [MHW 1956-2017: 1656].

Материал молитвенников показал, что для передачи необходимого душевного настроя в молитве могла использоваться превосходная степень прилагательного *innich* — *die innerste camer myns herten* ‘благочестивейший уголок моего сердца’ (Голл. OvI №1 с л. 33v).

Иногда узнаваемые маркеры-лексем, такие как *innicheit* и однокоренные с ним, использовались в одном и том же контекстуальном окружении в разных молитвенниках. Так, при анализе голландских молитвенников Голл. OvI №1, Голл. OvI №4 и Голл. OvI №10 обнаружилось, что во всех памятниках встречается одна и та же молитва к Деве Марии, расположенная ближе к началу рукописной книги и содержащая однокоренную с *innicheit* лексему *innigh* ‘благочестивый’:

Голл. OvI №1 с л. 33v: *voer dat innighe wyflike kunne*

Голл. OvI №4 с л. 24r: *voer dat ynnighe wuflike kunne*

Голл. OvI №10 с л. 27r: *voer dat ynnighe wuflike kunne* ‘перед благочестивым женским родом’.

Среди особенностей употребления лексемы-маркера *innicheit* следует отметить, что в различных молитвах в сочетании с глаголом *bidden* ‘просить’ встречается устойчивое словосочетание *mit alre ynnicheit* ‘со всем благочестием’ (Голл. OvI №1, 72v). Подобное использование вновь указывает на ту важность, которое это понятие имело для членов религиозного движения «Нового благочестия». Вера в их сознании была тем актом, который должен был совершаться *mit alre ynnicheit*, то есть ‘со всем благочестием’.

Анализ материала молитвенников из собрания Российской национальной библиотеки, возникших под влиянием религиозного движения «Новое благочестие», о чём, в частности, свидетельствует наличие во всех четырёх молитвенниках покаянных псалмов в переводе Герта Грота, показал, что перечисленные Р. Петерсом слова маркеры литературно-языкового наследия «Нового благочестия» *viricheit*, *eenvoldicheit*, *innicheit* [Peters 1983: 83] по-разному употребляются в текстах рукописных книг. Наименьшую употребительность можно зафиксировать в отношении

лексемы *viricheit*. Определенную контекстуальную ограниченность имеет лексема *eenvoldicheit* 'всеобщность'. Наибольшую употребительность обнаруживает лексема *innigheit* 'благочестие', а также однокоренные с ней слова. Такие выводы согласуются с замечаниями учёных о том, что центральное место движение «Новое благочестие» уделяло внутренней набожности, благочестию, что соответствовало названию движения — *Devotio Moderna* 'Новое благочестие'. О случаях перевода в контексте описания религиозного движения латинской лексемы *devotio* немецким словом *innichkeit* упоминает в своей книге Э. Хашер-Бургер [Huscher-Burger 2002: 3], посвящённой анализу благочестивого распевания молитвенных текстов у девотов.

Анализ употребительности лексем показал, что вера в сознании членов религиозного движение «Нового благочестия» совершалась *mit alre ynnicheit*, то есть 'со всем благочестием'. Важной лингвистической особенностью реализации в текстах учения девотов следует также считать использование некоторых лексем со средненидерландской диалектной окраской (*ende* 'и' и др.) при сохранении в случаях с другими лексемами средненижнемецкого диалекта (*v`voldicheit* 'сделанный всеобщим' без вокализации *l* в сочетании *ld* после гласного).

Дальнейшие исследования, направленные на изучение контекстуального окружения употребительных в текстах «Нового благочестия» лексем, и, шире, изучение одинаковых текстов, встречающихся в разных молитвенниках, используемых девотами, могли бы привести к более точным выводам о характере образа веры, свойственного религиозному движению «Новое благочестие».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Наследие «Нового благочестия», представленное в Российской национальной библиотеке не ограничивается четырьмя молитвенниками. С кратким обзором других памятников можно ознакомиться на сайте Отдела рукописей <http://www.nlr.ru/manuscripts/>. В работе используются цифры хранения молитвенников, принятые в отделе рукописей Российской национальной библиотеки.
- ² Памятник Голл. OvI №10 упоминается на портале, посвящённом немецкому средневековому рукописному наследию — Handschriften zensus <http://www.handschriftencensus.de/18883>.

- ³ Данный молитвенник, происходящий из собрания Российской национальной библиотеки, представляет собой наиболее изученный в представленном перечне из четырех молитвенников рукописный памятник. Он отдельно упоминается на портале, посвящённом немецкому средневековому рукописному наследию — Handschriftenzensus <http://www.handschriftencensus.de/3534>. Сборник молитвенных текстов был описан впервые немецким библиотекарем П. Хагеном [Hagen 1922]. Описание российскими учёными было представлено в коллективном труде Н. А. Бондарко, М. Г. Логутовой и Е. А. Ляховицкого [Bondarko, Logutova, Lyakhovitskiy 2012]. В дальнейшем различные особенности исследуемой рукописной книги рассматривались в статьях Е. А. Власовой [Власова 2013] и [Власова 2014]. Согласно статье 2013 года язык молитвенника определяется как средненижнемецкий с средненидерландскими диалектными особенностями [Власова 2013: 164]. Последнее полное кодикологическое и содержательное описание молитвенника вышло в 2017 [Бондарко, Логутова, Ляховицкий 2017]. В нём даётся подробный содержательный и палеографический анализ рукописного источника, исследуемый молитвенник определяется авторами как «типичный представитель недорогих бумажных молитвенников» [Бондарко, Логутова, Ляховицкий 2017: 279]

ЛИТЕРАТУРА

- Бондарко, Логутова, Ляховицкий 2017 — Бондарко Н. А., Логутова М. Г., Ляховицкий Е. А. Об одном немецком бумажном позднесредневековом молитвеннике из собрания Российской национальной библиотеки // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. СПб., 2017. Т. 62. № 2. С. 277–290.
- Власова 2013 — Власова Е. А. Диалектные особенности средненижнемецкого языка в молитвеннике XV в. из Любека (РНБ, Ф. 955 оп. 2 № 51) // Индоевропейское языкознание и классическая филология: Материалы восемнадцатых чтений памяти И. М. Тронского «Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVIII». СПб.: Наука, 2013. С. 160–175.
- Власова 2014 — Власова Е. А. Особенности средненидерландского и средненижнемецкого вокализма в молитвенных книгах XV–XVI вв. // Acta Linguistica Petropolitana. 2014. Т. 10, ч. 1, вып. 6. СПб.: Наука, 2014. С. 452–462.
- Гурьянова 2010 — Гурьянова Т. Н. «Новое благочестие» и его роль в становлении гуманистического движения в Германии // Вестник Казанского технологического университета. 2010. № 3. С. 182–185.
- Логутова 2000 — Логутова М. Г. Истоки и организационные формы «Нового благочестия» // Средние века. Т. 61. М., 2000. С. 225–254.

- Логутова 2014 — *Логутова М. Г.* Нидерландские материалы в Отделе рукописей РНБ // Россия и Нидерланды в XVII-XX вв.: новые исследования и актуальные проблемы. М., 2014. С. 146-171.
- Bondarko, Logutova, Lyakhovitskiy 2012 — *Bondarko N. I., Logutova M. G., Lyakhovitskiy E. A.* Mittelniederdeutsche geistliche Prosa in Handschriften der Russischen Nationalbibliothek St. Petersburg. In: *Manuscripta germanica. Deutschsprachige Handschriften des Mittelalters in Bibliotheken und Archiven Osteuropas.* Stuttgart: S. Hirtzel Verlag 2012. S. 123–155.
- Brouette 1981 — *Brouette É.* Devotio Moderna I: Die Bewegung der Devotio Moderna. In: *Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, 8. Jg. 1981. S. 605-609.
- Hagen 1922 — *Hagen P.* Die deutschen theologischen Handschriften der Lübeckischen Stadtbibliothek (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek der freien und Hansestadt Lübeck 1,2). Lübeck 1922, S. 27-30.
- Hascher-Burger U. — *Hascher-Burger, U.* Gesungene Innigkeit: Studien zu einer Musikhandschrift der Devotio moderna (Utrecht, Universiteitsbibliotheek, ms. 16 H 34, olim B 113): mit einer Edition der Gesänge. Brill 2002.
- Leloux 1978 — *Leloux H. J.* Zur Sprache der Devotio moderna. In: *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprache Moderna*. 101. Jb. Wachholtz 1978.
- Logutova 2016 — *Logutova M. G.* Manuscript books as a structuring factor of the Devotio moderna religiosity. In: *РЦО*. 2016. №. С.94-114.
- Peters 1983 — *Peters R.* Mittelniederdeutsche Sprache. In: *Niederdeutsch. Sprache und Literatur. Eine Einführung.* Hrsg. von Jan Goossens. Band 1. Sprache. Neumünster 1983. S. 45-96.
- Schöndorf 1967 — *Schöndorf, K. E.* Die Tradition der deutschen Psalmenübersetzung. Köln 1967.
- Handschriftensensus — инвентаризационная опись средневековых немецкоязычных рукописей с указанием их происхождения [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.handschriftensensus.de/>.
- Отдел рукописей — сайт, посвящённый собранию документов и деятельности отдела рукописей Российской национальной библиотеки [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.nlr.ru/manuscripts/>.

Список сокращений

- MHW — *Mittelniederdeutsches Handwörterbuch.* begr. von A. Lasch u. C. Borchling. Hrsg. von Ingrid Schröder. Verfasser: Schröder, Ingrid [Hrsg.]; Möhn, Dieter [Hrsg.]; Cordes, Gerhard [Hrsg.]; Borchling, Conrad [Begr.]; Lasch, Agathe [Begr.] Wachholz. Kiel/Hamburg: Wachholtz 1956-2017

КОНЦЕПТ ВЕРЫ В АСПЕКТЕ ПЕРЕВОДИМОСТИ

Е. Б. Яковенко

“IN GOD WE TRUST”
(О ВЕРЕ, НАДЕЖДЕ И УПОВАНИИ
В АНГЛИЙСКОМ БИБЛЕЙСКОМ ТЕКСТЕ
И СОВРЕМЕННОМ СВЕТСКОМ УПОТРЕБЛЕНИИ)

Концепт “faith” (‘вера’), складывавшийся в английском языке на протяжении столетий, претерпел в ходе своей истории существенные изменения и в плане выражения, и в плане содержания. Если содержание соответствующего религиозного понятия всегда определялось христианскими догматами, религиозными институтами, общественной идеологией и т.д., то концепт, функционируя как в институциональном дискурсе, так и за его пределами, развил в последнем случае ряд признаков, сближающих его с элементами таких концептуальных сфер, как «межличностные отношения» и «воля, целеполагание».

Ставя перед собой задачу проследить развитие концепта, выявить средства его вербализации в отдельные периоды истории английского языка, сопоставить его функционирование в религиозном и повседневном дискурсе, мы опираемся на библейские переводы различных эпох, проповеди, художественные тексты, лексикографические источники.

В древнеанглийский период (VII-XI вв.), когда в англосаксонских государствах шло распространение и укрепление христианства, единственным номинантом концепта выступало существительное *gelēafa* ‘вера’ (вероятно, так же обозначались и прежние, языческие верования, но письменных свидетельств тому не имеется). Данные этимологии (др.-а. *lēof* ‘любимый, дорогой’, *lufian* ‘любить’, *lufu* ‘любовь’, ср. гот. *ga-laubjan* ‘верить’, др.-а. *gelyfan*, др.-сакс. *gilôbian*, дивн. *gilouben*, совр. нем. *glauben*, все с тем же значением, нем. *Glaube* ‘вера’, < и.-е. **leubh-* ‘любить, заботиться’ [BT; NED]) показывают, что выражение веры в кого/что-либо предполагало проявление любви и, имплицитно, доверия к тому же объекту. Таким образом, представления о вере, надежде и любви как трех главных добродетелях были подкреплены искон-

ной лексикой, уже содержащей в своей актуальной семантике или же внутренней форме те же смыслы.

В древнеанглийских переводах Евангелий, выполненных с Вульгаты, *gelēafa* выступает стандартным средством передачи лат. *fides* ‘вера’:

Pā swæþ se Hælend: Dohter, þīn gelēafa þē hale gedyde «Он же сказал ей: Дщерь! Вера твоя спасла тебя» (букв. «сделала тебя здоровой» — Е.Я.) (Мк 5:34) (пример цитируется по [Anglo-Saxon Gospels 1848, 81], но приводится в традиционной древнеанглийской орфографии; соответствующие русские контексты приводятся со ссылкой на Русский Синодальный перевод [Библия 1993]).

На необходимость передавать лат. *fides* как *gelēafa* указывает и ученый монах Эльфрик [Ælfric 1880, 82], переложивший в конце X в. латинскую грамматику на древнеанглийский язык и присоединивший к ней латинско-древнеанглийский глоссарий (подробнее см. [Яковенко 2017]). В «Грамматике» Эльфрика и особенно в его гомилиях существительное *gelēafa* и его дериват — глагол *gelyfan* — оказываются весьма частотными:

Burh lāre byð se gelēafa gehealden «учением укрепляется вера» [Ælfric 1880, 3].

Burh gelēafan and fulluht we beoþ Gode gestrynde «через веру и крещение мы принадлежим Господу» [Homilies 1844, 520].

Gif ic soð secge, hwī nelle ge me gelyfan? «Если я говорю правду, почему вы мне не верите?» [Homilies 1846, 226].

Интересно, что *trēowa* ‘доверие, союз’ практически не встречается в религиозных текстах той эпохи. Тот же Эльфрик в своем переводе с Вульгаты первых шести книг Ветхого Завета передает лат. *pactus* и *fædus* ‘завет как союз, соглашение’ с помощью др.-а. *wedd* ‘заверение, обещание, присяга’. В поэме *Exodus* («Исход»), авторство которой остается неизвестным, в значении ‘завет’ стоит, однако, *trēowa*:

[Noe] *hæfde him on hreðre halige trēowa* «[Ной] имел на сердце святой завет» [Exodus 366].

Производный от *trēowa* слабый глагол (*ge*)*trēowan* (*trīewan*, *trīwan*, *trūwan*) ‘верить, доверять, полагаться, уповать’ наблюдается в древнеанглийских религиозных и светских текстах:

Ic on ðīnum wordum mē wel getrēowde «я поверил твоим словам» [Paris Psalter 129, 14].

[Ic] *sīðe ne truwoðe leofes mannes* «[я] не верил в успешное путешествие любимого человека» [Beowulf: 1993-1994].

В среднеанглийский период (XI-XV вв.) план выражения концепта меняется: *gelēafa*, сменив по аналогии с однокоренным глаголом префикс *ge-* на более частотный *be-* (*bi-*, *by-* превращается в *belief* (варианты написания: *bileafe*, *bileauē*, *bileue*, *bileve*, *beleue*, *believe* и др.). Различное оформление существительного и глагола складывается лишь к концу среднего периода; сам глагол широко используется в религиозном контексте:

I beleve in God, Fader almyghty,
makere of heven and erthe (The Apostle’s Creed, цит. по: [Book to a Mother 1981, 1]) «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, творца небу и земли...»

На смену исконному *belief* приходит заимствованное *faith* (варианты написания: *feid*, *feip*, *feith*, *feyth*, *foyth(e)*, *faithe*) восходящее через англо-норм. и ст.-фр. *feid*, *foi* к лат. *fides*. Интересно, что по своему морфемному составу слово является гибридным, т.к. исконный суффикс *-th* присоединяется в нем к заимствованной основе (по аналогии с уже имеющимися в языке образованиями *length*, *breadth*, *width* и т.п.). Обозначая первоначально лишь преданность, верность, *faith*, по данным [NED] и [MED], широко используется уже с XIII в. в религиозных текстах, становясь основным средством выражения понятия «вера».

In drightin was his foyth ai fest «его вера в Господа была прочна» [Cursor Mundi, 3405].

Какое-то время *belief* (*beleve* и т.д.) и *faith* сосуществуют: Джон Уиклиф, епископ Люттеруортский, автор первого полного перевода Библии на английский язык, ссылается в проповеди 1375 г. на библейский стих Мт 9:22, используя исконное *bileve*, а в его библейском переводе, выполненном в начале 80-гг. XIV в. и отредактированном Джоном Пурвеем, его учеником, в 1388 г., в том же стихе стоит уже *faith*, что вполне объяснимо: пастве было более понятно исконное слово, тогда как заимствованное, восходящее к лат. *fides*, должно было указать на близость перевода оригиналу:

And Jesus turnede agen, and lokide on hir, and say her bileve, and saide þus to hir, Affie þe, douzter, þi bileve hæþ made þee saif [Wycliffe Sermons, 59]

And Jhesus turnede, and say hir, and seide, Douztir, haue thou trist; thi feith hath maad thee saaf [Wycliffe Bible, Mt 9:22] «Иисус

же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя».

В среднеанглийский период номинативное поле концепта «вера» расширяется благодаря появлению новых единиц — сущ. *trust* и производного от него глагола *trusten*. *Trust* — одно из многих скандинавских заимствований, пришедших в английский язык после распада области датского права (< сканд. *traust*). Восходя к о.-г. **treuwaz* и через него к и.-е. **deru-* ‘быть крепким, прочным’, ср.-а. и совр. *trust* сохраняет в своей структуре семы ‘прочность’, ‘твердость’, ‘уверенность’, ‘поддержка’ и имеет ряд этимологических дублетов в английском языке (о др.-а. *treowa* и *treowan* см. выше, также др.-а. *treow* ‘дерево’, совр. *true*, *truly*, *truth*, *truce* ‘перемирие’, *tree*, *tar* ‘смола’, *trough* ‘корыто, желоб, колода’) и коррелятов с разнообразной семантикой в других языках (ср. гот. *triggwa* ‘верность, завет’, *triu* ‘дерево’, нем. *treu* ‘преданный, верный’, *trauen* ‘доверять’, *Trost* ‘утешение’ (что можно рассматривать как поддержку), фр. *trêve* ‘перемирие’, рус. *дерево*, *дрова*, *здоровый*, *здравствуй!*) Любопытно, что эстонское *tere!* «Здравствуй(те)!»), будучи ранним славянским заимствованием (X в.), восходит к тому же индоевропейскому корню (букв. «будь здоров и крепок, как дерево»).

Ср.-а. *trust* обозначает надежду, упование, уверенность в чем-либо; аналогичная семантика наблюдается у глагола *trusten*:

thenne the broder owe to know that it is to hym right profitable yet to obeye, puttyng his *trust* in the helpe of god [Three Middle-English Versions] «брату надлежит знать, что ему лучше проявлять послушание, возлагая надежду на помощь Божию».

eueri man of this thre reaumes *trusted* wele that their frendes were sauf [The Three King’ Sons] «все люди в этих трех королевствах надеялись, что их друзья были целы и неведимы».

К началу нового периода (с XV в.) номинативное поле концепта «вера» оказывается полностью сформированным. В его состав входят сущ. *faith*, *belief*, *faithfulness*, *confidence*, *trust*, глаголы *believe* и *trust*, прилагательные *faithful*, *true*, *truly* и др. Ядром его остается *faith*, функционирующее преимущественно в религиозном дискурсе. *Belief* выдержало конкуренцию с французским заимствованием и сохранилось в языке лишь благодаря сужению своего семантического объема: выйдя из религиозной сферы, оно используется для обозначения ментальных

процессов и их результатов: взглядов, убеждений (см. примеры далее).

Употребление единиц, номинирующих концепт, оказывается несколько различным в библейском и обиходном дискурсе. В Библии короля Иакова (the King James Bible (KJB), 1611) *belief* обнаруживается один раз (2 Th 2:13). Практически все библейские употребления *faith* (свыше 230) приходятся на Новый Завет: в Ветхом Завете понятию веры предшествует понятие праведности (англ. *righteousness*).

В Библии короля Иакова (как, впрочем, и других англоязычных библейских переводах) *faith* выступает исключительно как средство вербализации общехристианского понятия, не приобретающая каких-либо национально-специфичных черт. Последовательно передавая греч. *πίστις*, *faith* реализует такие признаки концепта, как:

– дименсионность (*великая/малая вера*, *вера с горчичное зерно* и т.д.):

When Jesus heard it, he marvelled, and said to them that followed, Verily I say unto you, I have not found so great *faith*, no, not in Israel (Mt 8:10) «Услышав сие, Иисус удивился и сказал идущим за Ним: истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры».

Wherefore, if God so clothe the grass of the field, which to day is, and to morrow is cast into the oven, shall he not much more clothe you, O ye of little *faith*? (Mt 6:30) «Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!»

– вера как христианская добродетель:

And now abideth *faith*, hope, charity, these three; but the greatest of these is charity (1 Cor 13:13) «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше».

But the fruit of the Spirit is love, joy, peace, longsuffering, gentleness, goodness, *faith* (Ga 5:22) «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера».

– вера как источник силы:

By *faith* Abraham, when he was tried, offered up Isaac: and he that had received the promises offered up his only begotten son (Heb 11:17) «Верою Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес единородного».

By *faith* Isaac blessed Jacob and Esau concerning things to come (Heb 11:20) «Верую в будущее Исаак благословил Иакова и Исава».

– вера как способ познания мира:

Now *faith* is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen (Heb 11:20)

«Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».

– вера как взаимодействие человека с Богом и путь к спасению:

One Lord, one *faith*, one baptism (Eph 4:5) «Господь, одна вера, одно крещение»

But without *faith* it is impossible to please him (Heb 11:6) «А без веры угодить Богу невозможно».

Faithfulness ‘преданность, верность’ встречается в Библии лишь несколько раз, в тексте Ветхого Завета:

The LORD render to every man his righteousness and his *faithfulness*: (1Sa 26:23) «И да воздаст Господь каждому по правде его и по истине его».

I will even betroth thee unto me in *faithfulness*: and thou shalt know the LORD (Ho 2:20) «И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа».

Глагол *believe*, обладая широкой семантикой, реализует признаки понятия «вера» и в Ветхом, и в Новом Завете:

And he *believed* in the LORD; and he counted it to him for righteousness (Ge 15:6) «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность».

Verily, verily, I say unto you, He that *believeth* on me hath everlasting life (Joh 6:47) «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную».

Глагол *trust* и сочетание *put one's trust in smb* вербализуют особые признаки концепта «вера» в Библии: это абсолютная уверенность в истинности слова Божия, осознание правильности и необходимости самого пребывания в вере. В отличие от эфемерного *hope*, *trust* создает идею прочного, незыблемого, того, на что можно опереться и чему можно полностью доверять:

The God of my rock; in him will I *trust*: he is my shield, and the horn of my salvation, my high tower, and my refuge, my saviour; thou

savest me from violence (2Sa 22:3) «Бог мой — скала моя; на Него я уповаю; щит мой, рог спасения моего, ограждение мое и убежище мое; Спаситель мой, от бед Ты избавил меня!»

Trust ye in the LORD for ever: for in the LORD JEHOVAH is everlasting strength (Isa 26:4) «Уповайте на Господа вовеки, ибо Господь Бог есть твердыня вечная».

Фраза “In God we trust” — строка из национального гимна США и официальный девиз США — восходит к библейским стихам 4 Цар. 18:22, Ис. 36:7 и др., где Бог предстает как источник силы и надежды на спасение.

За пределами библейского дискурса употребления *faith*, *belief* и *trust* (сущ. и глагол) разнятся. *Faith* обозначает глубокую и непоколебимую уверенность в реальности или правильности, верности чего-либо:

His supporters have accepted his claims with blind *faith* [MW] «Его сторонники слепо поверили его заявлениям».

Our *faith* in the government has been badly shaken by the recent scandals [MW] «Недавние скандалы пошатнули наше доверие правительству».

She says that her *faith* has given her the courage to deal with this tragedy [MW] «Она говорит, что вера дала ей силы пережить трагедию».

Maybe we put too much *faith* in doctors and medicine [MD] «Возможно, мы слишком доверяем врачам и медицине».

The attack has destroyed his *faith* in humankind [MD] «Теракт разрушил его веру в человечность».

Belief — это выраженное убеждение, чьи-либо политические, религиозные и др. взгляды:

There is growing *belief* that these policies will not succeed [MW] «Растет убеждение в том, что эти меры не принесут успеха».

He gets angry if anyone challenges his religious *beliefs* [MW] «Он злится, когда кто-то подвергает сомнению его религиозные убеждения».

This theory goes against the *beliefs* of most current political thinkers [MD] «Эта теория идет вразрез со взглядами большинства современных политологов».

It is my firm belief that the government should act now [MD] «Я твердо убежден в том, что правительству следует сейчас принимать меры»

There is a growing *belief* that she will resign [MD] «Растет убеждение в том, что она уйдет в отставку».

В современном английском языке *trust* — это, прежде всего, доверие. Узкоспециализированное значение ‘трест как форма монополистического объединения’ возникло в конце XIX в. и постепенно выходит из употребления в связи с развитием новых бизнес-моделей. В значении ‘доверие’ отметим, например:

Our relationship is founded on mutual love and *trust* [MW] «Наши отношения основаны на любви и взаимном доверии».

His lies and deception shattered my *trust* in him [MW] «Его уловки и обман пошатнули мое доверие к нему».

She has no *trust* in the security of online banking [MW] «Она сомневается в надежности онлайн-банков».

Trust is an important issue between teenagers and their parents [MD] «Доверие — очень важный момент в отношениях подростков и их родителей».

He placed considerable *trust* in his lawyer [MD] «Он испытывал особое доверие к своему адвокату»

Jen had confided her secret to Mark, but he betrayed her *trust* [MD] «Джейн поделилась секретом с Марком, но тот злоупотребил ее доверием».

Различия, наблюдаемые между *faith* и *trust* в их повседневном употреблении, аналогичным образом прослеживаются между глаголами *believe* ‘верить, не сомневаться в истинности чего-либо’ и *trust* ‘верить, доверять кому-либо, полагаться на кого/что-либо’:

You shouldn't *believe* everything you read [MW] «Не надо верить всему, что ты читаешь».

He says he'll help us, but I *don't believe* what he says [MW] «Он говорит, что поможет нам, но я ему не верю».

I *would never have believed* such a place existed if I hadn't seen it for myself [MD] «Я никогда бы не поверил, что такое место существует, если бы сам его не видел».

Working together is going to be difficult if you *don't trust* each other [MW] «Работать вместе будет трудно, если вы не будете доверять друг другу».

“Are you sure this will work?” “*Trust* me. I know what I'm doing.” [MW] «Ты думаешь, что это сработает?» — «Доверься мне (положись на меня). Я знаю, что делаю».

I *wouldn't trust* that ladder to hold me up [MD] «Думаю, что эта лестница меня не выдержит».

If you have a problem, tell your parent, teacher, or someone else you *trust* [MW] «Если у тебя есть какая-то проблема, расскажи о ней родителям, учителю или человеку, которому ты доверяешь».

I should never have trusted him [MW] «Я бы не *доверял* ему».

Таким образом, на протяжении длительного времени наибольшим изменениям в концепте “*faith*” (‘вера’) подверглись не столько средства его вербализации, сколько само соотношение между планом выражения и планом содержания: произошла перегруппировка единиц, составляющих номинативное поле концепта, *faith* взяло на себя функции *belief* (прежнее *gelēafa*), а то, в свою очередь, почти полностью ушло из религиозной сферы, обозначая ментальные действия и состояния и ассоциируясь в большей степени с *mind*, *opinion*, *view* и т.д. Лакуна, образовавшаяся после того, как *faith* перестало обозначать отдельные моральные качества (преданность, верность), была вскоре заполнена вновь образованным *faithfulness*. Несовпадение именных и глагольных единиц-номинантов концепта по их происхождению и звуковому составу (*faith* ‘вера’, но *believe* ‘верить’), объясняемое исторически, отнюдь не препятствует их корреляции как в религиозном, так и в обиходном дискурсе. Что касается *trust* — существительного и глагола, то эти единицы, актуализируя иные признаки: ‘поддержка’, ‘опора’, ‘надежда’, ‘доверие’, фактически выходят за рамки концепта «вера» и формируют свой концепт.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта №16-04-00373 «Контакты и заимствования в становлении языковых и литературных традиций» (2016-2018).

ЛИТЕРАТУРА

- Библия 1993 — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические в русском переводе. Перепечатано с Синодального издания. Объединенные Библейские Общества, 1993.
Яковенко 2017 — Яковенко Е.Б. Между авторством и переводом:

- «Грамматика» Эльфрика как первый опыт переводной грамматики на древнеанглийском языке // Грамматические категории германских языков в антропоцентрической перспективе. Коллективная монография. М.: Канцлер, 2017. С. 257-264.
- Ælfric 1880 — *Zupitza J.* (Hrg.). *Ælfrics Grammatik und Glossar. Erste Abteilung: Text und Variante. Sammlung Englischer Denkmäler in kritischen Ausgaben. Bd 1.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1880.
- Anglo-Saxon Gospels — The Anglo-Saxon Version of the Holy Gospels. Ed. by B. Thorpe. New York, London: G. Putnam, 1848.
- Beowulf — Beowulf // The Anglo-Saxon Poetic Records. Ed. by E. Van Kirk Dobbie. Vol. IV. New York: Columbia University Press, 1953. Pp. 3-98.
- BT — An Anglo-Saxon Dictionary based on the manuscript collections of J. Bosworth. Edited and enlarged by T. N. Toller. Oxford University Press, 1898.
- Credo — Credo // The Book to a Mother. Ed. by A. J. McCarthy. Elizabethan and Renaissance Studies 92. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik. N 1. 1981. S. 56.
- Cursor Mundi — Cursor mundi (The cursor o the world). A Northumbrian poem of the XIVth century in four versions. Ed. by R. Morris. London: Trübner & Co., 1874-93.
- Exodus — Exodus // The Anglo-Saxon Poetic Records. Ed. by G. P. Krapp. Vol. I. New York: Columbia University Press, 1953. Pp. 89-107.
- Homilies 1844 — The Homilies of the Anglo-Saxon Church. The First Part, Containing the Sermones Catholici, or Homilies of Ælfric. In the Original Anglo-Saxon, with an English Version. Vol. I. Ed. by B. Thorpe. London: Taylor, 1844.
- Homilies 1846 — The Homilies of the Anglo-Saxon Church. The First Part, Containing the Sermones Catholici, or Homilies of Ælfric. In the Original Anglo-Saxon, with an English Version. Vol. II. Ed. by B. Thorpe. London: Taylor, 1846.
- KJB — Holy Bible. Authorized King James Version. — USA: World Bible Publishers, 1989.
- MD — The Macmillan English Dictionary. Интернет-ресурс: <https://www.macmillandictionary.com>. Последнее обращение 15.01.2018.
- MED — A Middle-English Dictionary Containing Words Used by English Writers from the Twelfth to the Fifteenth Century. By F. H. Stratmann. A New Edition, Re-Arranged, Revised, and Enlarged by H. Bradley. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- MW — Webster's Third New International Dictionary of the English Language (part of Merriam-Webster Dictionary). Интернет-ресурс: <https://www.merriam-webster.com>. Последнее обращение 15.01.2018.
- NED — A New English Dictionary on Historical Principles edited by J. A. H. Murray, Henry Bradley, William A. Craigie and C. T. Onions. Oxford: Clarendon Press, 1884-1919.

- Paris Psalter — The Paris Psalter // The Anglo-Saxon Poetic Records. Ed. by G. P. Krapp. Vol. V. New York: Columbia University Press, 1961. Pp. 3-150.
- The Three Kings' Sons. Part I. The Text. Ed. by F. J. Furnivall. London: K. Paul, Trench, Trübner & Co., 1895.
- Three Middle-English Versions of the Rule of St. Benet and Two Contemporary Rituals for the Ordination of Nuns. London: K. Paul, Trench, Trübner & Co., 1902.
- Wycliff Sermons — Select English Works of John Wyclif. Ed. by T. Arnold. Vol. I. Sermons on the Gospels for Sundays and Festivals. Oxford: Clarendon Press, 1869.
- Wycliffe Bible — The Holy Bible, Containing the Old and the New Testaments, with the Apocryphal Books, in the Earliest English Versions Made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and His Followers. Ed. by J. Forshall and F. Madden. Vol. IV. Oxford: University Press, 1950.

Г. А. Казаков

ЛЕКСИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АНГЛИЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ БИБЛИИ

На английском языке, возможно, существует одно из самых больших количеств переводов Библии, что дает обширный материал для сопоставительных исследований. При этом обычно внимание авторов и исследователей сосредоточено на переводах XVI в., и в особенности на Библии короля Якова. В данной же работе предпринимается попытка в целом посмотреть на основные английские переводы Библии с XIV по XX в. (*Wycliffe, Tyndale, King James Bible, Revised Version, Good News Bible, New International Version*) с точки зрения некоторых общих критериев. Логика исследования предполагала следующие шаги: 1) совершить обзор общих сведений о названных переводах; 2) охарактеризовать их по параметрам адаптивности, терминологичности, стиля и буквальности на материале отдельных образцов текста; 3) сопоставить их выявленные таким образом лексические особенности; и 4) попытаться установить взаимосвязи между лексическими аспектами переводов и их социолингвистическим эффектом.

Историю английской Библии можно в целом разделить на две части: рукописные Библии (переводы с латинской Вульгаты) и печатные Библии (по большей части переводы с греческого и еврейского). Из древнеанглийского периода (до XI в.) известны переводы только отдельных фрагментов Священного Писания, в основном Псалтири и Евангелий, а после Норманнского завоевания (1066) и до XIV в. новых библейских переводов на народный английский язык практически не предпринималось.

Первым полным переводом Библии на английский язык является перевод Джона Уиклифа (**John Wycliffe**). Он был выполнен с латинской Вульгаты. Текст известен в двух редакциях: ранней (около 1382 г.) и поздней (около 1388 г.). Распространение получила поздняя версия: 5/6 дошедших до нас рукописей представляют собой именно этот вариант перевода [Kenyon 1939: 204].

Степень личного участия самого Уиклифа в создании текста неизвестна: в переводе, переписывании и распространении Библии у него было много помощников. Его главным сподвижником при работе над ранней версией был Николас Херефорд (*Nicholas Hereford*), а редактором поздней версии (уже после смерти Уиклифа) считается Джон Перви (*John Purvey*). Первая полная Библия на английском языке имела широкое распространение и пользовалась высоким спросом, о чем свидетельствует тот факт, что до нашего времени сохранилось довольно большое число экземпляров (около 170), и это несмотря на запрет и осуждение Уиклифа и его сторонников со стороны как церковных, так и гражданских властей (его церковно-политические взгляды были объявлены еретическими), а также несмотря на огромную стоимость рукописей перевода (копии Нового Завета продавались бродячими проповедниками за сумму, равную полугодовому заработку) [McArthur 1992: 120].

Дело перевода Священного Писания на английский язык после более чем столетнего перерыва было возобновлено Уильямом Тиндлом (**William Tyndale**), которого можно назвать, пожалуй, центральной фигурой в истории английской Библии. Плодом его трудов стала первая печатная (неполная) английская Библия (изданная за пределами Англии). Он успел перевести Новый Завет и некоторые части Ветхого Завета. Политическая обстановка в Англии того времени не благоприятствовала этому начинанию, поэтому работа над переводом и его издание производились за границей (в северогерманских городах). Перевод Нового Завета был впервые напечатан в 1525 г. Главной чертой перевода Тиндла является его независимость: он переводил самостоятельно с оригинальных библейских языков; все последующие переводчики и редакторы опирались на предыдущие версии [Encyclopaedia Britannica 1960: 532; Чугунова 2017: 157].

После Тиндла начался «золотой век» английских Библий: страна стала на путь Реформации, и отношение власти к библейским переводам на народный язык изменилось. В 1535 г. вышла в свет Библия Ковердела (*Coverdale's Bible*) — первая полная печатная Библия на английском языке (перевод с немецкого и латинского текстов с опорой на Тиндла). Последовали Библия Мэтью (*Matthew's Bible*) 1537 г. — компиляция из Тиндла и Ковердела (за вымышленным именем стоял Джон Роджерс); Библия Та-

вернера (*Taverner's Bible*) 1539 г. — «пиратская» версия Библии Мэтью; Большая Библия (*Great Bible*) 1539 г. — первая официальная Библия на английском языке; Женевская Библия (*Geneva Bible*) 1557–1560 гг. — самая популярная английская Библия своего времени (благодаря удобству в пользовании: латинский шрифт вместо готического, карманный размер, деление на главы и стихи и многочисленные объяснительные комментарии); Епископская Библия (*Bishops' Bible*) 1568 г. — усовершенствованная версия Большой Библии, изданная в елизаветинское время в качестве официального конкурента широко распространенной Женевской Библии; Реймско-Дуэйская Библия (*Rheims–Douai Bible*) 1582 и 1609–1610 гг. — отличающийся латинизированностью и буквальностью перевод с Вульгаты, выполненный английскими католиками во Франции.

Итогом этого процесса стала т.н. Библия короля Якова (*King James Bible*), иначе известная как «Официальная версия» (*Authorized Version*) 1611 г. Она представляет собой коллективное редактирование предыдущих версий, предпринятое с санкции короля Якова I после того, как представители церковных фракций обратились к нему с вопросом о создании единого официального текста английской Библии (на фоне многочисленных конкурирующих друг с другом версий XVI в.). Работа над текстом производилась коллегиально группами авторитетных английских ученых своего времени (общим числом около 50 человек), следовавших определенным правилам: 1) опираться на Епископскую Библию; 2) сохранять традиционную форму имен пророков и священнописателей; 3) сохранять церковную терминологию (не заменять *church* на *congregation* и т.п.); 4) переводить одно и то же слово оригинала разными вариантами и синонимами [Encyclopaedia Britannica 1960: 533–534]. По некоторым подсчетам, более 80% текста Библии короля Якова в плане выбора лексики и фразеологии восходит к переводу Тиндла. Вобрав в себя достижения переводческой и редакторской работы целого столетия, *King James Bible* стала главной английской Библией и, благодаря своему повсеместному использованию в богослужении вплоть до XX в., оказала исключительное влияние на идиоматику и стилистику английского языка [Crystal 2004: 273–274; 276]. Д. Кристал насчитал 257 фразеологических выражений, вошедших в английский язык через Библию 1611 г., что значительно больше, чем

вклад любого другого отдельного произведения или автора, включая Шекспира [Crystal 2011: 258].

После двух с половиной столетий монопольного господства Библии короля Якова, во второй половине XIX в. в британском церковно-научном сообществе созрело осознание необходимости пересмотреть и адаптировать ее с учетом накопившихся изменений языка и достижений библейской науки. Для выполнения этой задачи в 1870 г. по решению англиканских церковных властей был образован комитет из около 50 членов, принадлежавших к разным протестантским конфессиям Великобритании. К сотрудничеству по переписке были также приглашены американские ученые. Результатом их работы стали пересмотренные издания Нового и Ветхого Заветов, вышедшие соответственно в 1881 и 1885 гг., известные вместе как «Исправленная версия» (*Revised Version*). Основой для пересмотра перевода Нового Завета служил критически реконструированный греческий текст, отличавшийся от греческого источника, с которым работали редакторы Библии 1611 г., не менее чем в 5 788 местах [Kenyon 1939: 238–239]. В отличие от справщиков Библии короля Якова, редакторы новой версии взяли свои правила переводить одно греческое слово всегда одним и тем же английским словом для максимально точной передачи оригинала. Все исправления английского текста должны были приниматься на заседаниях комитета голосованием с большинством в 2/3 голосов [Barker 2010: 227]. Все это изменило привычное звучание и литературную форму библейского текста, из-за чего «Исправленная версия» была принята общественностью довольно критически, хотя и получила определенное признание и применение в научной среде.

«Исправленная версия» 1881–1885 гг. ознаменовала собой переход к многочисленным современным переводам Библии на английский язык, выполненным в XX в. Из этого многообразия можно выделить две версии, которые являются особо популярными, сохраняют свое значение на современном этапе и представляются достаточно показательными в плане подходов к переводу. Первая из них — *Good News Bible*, изданная Американским библейским обществом в 1966–1976 гг. Она создавалась как миссионерская Библия для более легкого понимания прежде всего теми, для кого английский язык не является родным, и основывалась на теории динамической эквивалентности Юджина Найды

[Десницкий 2015: 50–57]. Второй из выбранных для настоящего исследования англоязычных библейских переводов XX в. — *New International Version*, изданный в 1978 г. Международным библейским обществом. В этой версии предпринята попытка установления баланса между научной точностью и понятностью перевода — она представляет собой нечто среднее между Библией короля Якова и *Good News Bible*.

В вопросе о переводе священных текстов можно выделить следующие лексические аспекты, которые могут служить параметрами сопоставления при разработке классификаций переводов: адаптивность, терминологичность, стиль и буквальность [Казаков 2016: 35–37]. Под адаптивностью имеется в виду степень приспособления текста к идиоматике и образности языка перевода (это касается, например, передачи культурно-исторических реалий). Параметр терминологичности ставит переводчика перед выбором: переводить ли ту или иную лексическую единицу оригинала общим словом или церковно-богословским термином (если она имеет в религиозной традиции устоявшееся значение и ассоциации). Вопрос о стиле обычно предполагает либо выполнение перевода в высоком стиле, либо попытку передать в нем стилевые характеристики оригинала (применительно к английскому языку это в основном вопрос об использовании латинизмов и архаизмов). Критерий буквальности означает меру дословного следования оригиналу, в т.ч. при переводе избыточных конструкций, фразеологизмов и т.п.

Экспериментальная часть данного исследования заключается в том, чтобы применить названные лексические параметры к материалу выбранных для сопоставления основных английских переводов Библии. Образцами текста послужили: по параметру адаптивности — отрывки Мф 18:24 и Мк 14:5 (упоминание древних денежных единиц); по параметру терминологичности — Деян 14:23 и 1 Тим 3:2, 8 (указание на христианскую церковную иерархию); по параметру стиля — Мф 5:3, 6 (фрагмент из Заповедей блаженства как достаточно торжественного текста) и Ин 9:6 (описание приземленного физического действия); по параметру буквальности — Мф 16:17 (пример избыточной конструкции) и Рим 12:20 (упоминание фразеологизма). Собранный таким образом сопоставительный материал можно представить в виде таблицы:

Все рассмотренные переводы демонстрируют определенную степень адаптивности, причем W, T, KJB и RV в выбранных местах полностью совпадают, передавая Мф 18:24 неадаптивно как *ten thousand talents* «десять тысяч талантов» (греч. *μυρίων ταλάντων*), а Мк 14:5 адаптивно как *three hundred pence* «триста пенсов» (греч. *δηναρίων τριακοσίων* «триста динариев»), т.е. античный динарий (дневная плата наемного работника) превращается в английский пенс (в XIV в. дневная плата разнорабочего в Англии составляла в среднем примерно 2,5 пенса) [Мортимер 2016: 118]. NIV и особенно GNB выделяются большей адаптивностью: таланты переводятся как *ten thousand bags of gold* «десять тысяч мешков золота» (описание) в NIV и *millions of dollars* «миллионы долларов» (эквивалент в современной культуре) в GNB, а динарии — как *a year's wages* «годовой заработок» (передача функции) в NIV и *three hundred silver coins* «триста серебряных монет» (более общее слово) в GNB [Десницкий 2015: 316–318].

В плане терминологичности Деян 14:23 содержит три элемента: слова «рукополагать» (в греч. форма *χειροτονήσαντες*), «священники» (*πρεσβυτέρους*) и «церковь» (*ἐκκλησίαν*). В более старых переводах (W, T, KJB) первое слово переведено терминологически как *ordained* «рукоположили», а в более новых (RV, GNB, NIV) — нетерминологически как *appointed* «назначили». Второй элемент передан терминологически только у W как *priests* «священники», у остальных здесь более общее слово «старейшины»: *seniors* (T) и *elders* (KJB, RV, GNB, NIV). Третье слово переведено у большинства (KJB, RV, GNB, NIV) терминологически как *church* «церковь»; у T в этом месте *congregation* «община», а у W — *cities* «города». В 1 Тим 3:2, 8 упоминаются роли в христианской общине — степени священства (греч. формы *ἐπίσκοπος* и *διακόνους*). Первое из этих слов W, T, KJB и RV передают церковным термином *bishop* «епископ», NIV — более общим словом *overseer* «надзиратель», а GNB — характеристикой функции *church leader* «руководитель церкви». Диаконы во всех анализируемых переводах названы *deacons*, кроме GNB, где находим *church helpers* «помощники по церкви» (передача функции).

В отношении стиля в Мф 5:3, 6 между W, T, KJB, RV и NIV практически нет различий, за исключением местоимения и предлога в словосочетании *they/those that/which/who hunger and thirst (for/after) righteousness* «те, кто алчет и жаждет праведности».

	<i>Wycliffe (W)</i>	<i>Tyndale (T)</i>	<i>King James Bible (KJB)</i>
Мф 18:24	And when he began to reckon, one that owed to him ten thousand talents, was brought to him	...and when he had begun to reckon, one was brought unto him, which ought him ten thousand talents	And when he had begun to reckon, one was brought unto him, which owed him ten thousand talents
Мк 14:5	For this ointment might have been sold for more than three hundred pence, and be given to poor men	For it might have been sold for more then two hundred pence, and been given unto the poor	For it might have been sold for more than three hundred pence, and have been given to the poor
Деян 14:23	And when they had ordained priests to them by all cities, and had prayed with fastings, they betook them to the Lord, in whom they believed	And when they had ordained them seniors by election in every congregation, after they had prayed and fasted, they commended them to God on whom they believed	And when they had ordained them elders in every church, and had prayed with fasting, they commended them to the Lord, on whom they believed
1 Тим 3:2, 8	Therefore it behooveth a bishop to be without reproof... Also it behooveth deacons to be chaste...	Yea and a bishop must be faultless... Likewise must the deacons be honest...	A bishop then must be blameless... Likewise must the deacons be grave...
Мф 5:3, 6	Blessed be poor men in spirit, for the kingdom of heavens is theirs. Blessed be they that hunger and thirst righteousness, for they shall be fulfilled	Blessed are the poor in spirit: for theirs is the kingdom of heaven. Blessed are they which hunger and thirst for righteousness: for they shall be filled	Blessed are the poor in spirit: for theirs is the kingdom of heaven. Blessed are they which do hunger and thirst after righteousness: for they shall be filled
Ин 9:6	...he spat into the earth, and made clay of the spittle, and anointed the clay on his eyes	...he spat on the ground, and made clay of the spittle, and rubbed the clay on the eyes of the blind	...he spat on the ground, and made clay of the spittle, and he anointed the eyes of the blind man with the clay
Мф 16:17	Jesus answered, and said to him, Blessed art thou, Simon Barjona; for flesh and blood showed not to thee, but my Father that is in heavens	And Iesus answered and said to him: happy art thou Simon the son of Ionas, for flesh and blood have not opened unto thee that, but my father which is in heaven	And Jesus answered and said unto him, Blessed art thou, Simon Barjona: for flesh and blood hath not revealed it unto thee, but my Father which is in heaven
Рим 12:20	But if thine enemy hungereth, feed thou him; if he thirsteth, give thou drink to him; for thou doing this thing shalt gather together coals on his head	Therefore if thine enemy hunger feed him: if he thirst, give him drink. For in so doing thou shalt heap coals of fire on his head	Therefore if thine enemy hunger, feed him; if he thirst, give him drink: for in so doing thou shalt heap coals of fire on his head

<i>Revised Version (RV)</i>	<i>Good News Bible (GNB)</i>	<i>New International Version (NIV)</i>
And when he had begun to reckon, one was brought unto him, which owed him ten thousand talents	He had just begun to do so when one of them was brought in who owed him millions of dollars	As he began the settlement, a man who owed him ten thousand bags of gold was brought to him
For this ointment might have been sold for above three hundred pence, and given to the poor	It could have been sold for more than three hundred silver coins and the money given to the poor!	It could have been sold for more than a year's wages and the money given to the poor
And when they had appointed for them elders in every church, and had prayed with fasting, they commended them to the Lord, on whom they had believed	In each church they appointed elders, and with prayers and fasting they commended them to the Lord, in whom they had put their trust	Paul and Barnabas appointed elders for them in each church and, with prayer and fasting, committed them to the Lord, in whom they had put their trust
The bishop therefore must be without reproach... Deacons in like manner must be grave...	A church leader must be without fault... Church helpers must also have a good character...	Now the overseer is to be above reproach... In the same way, deacons are to be worthy of respect...
Blessed are the poor in spirit: for theirs is the kingdom of heaven. Blessed are they that hunger and thirst after righteousness: for they shall be filled	Happy are those who know they are spiritually poor; the Kingdom of heaven belongs to them! Happy are those whose greatest desire is to do what God requires; God will satisfy them fully!	Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven. Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they will be filled
...he spat on the ground, and made clay of the spittle, and anointed his eyes with the clay	...Jesus spat on the ground and made some mud with the spittle; he rubbed the mud on the man's eyes	...he spit on the ground, made some mud with the saliva, and put it on the man's eyes
And Jesus answered and said unto him, Blessed art thou, Simon Bar-Jonah: for flesh and blood hath not revealed it unto thee, but my Father which is in heaven	"Good for you, Simon son of John!" answered Jesus. "For this truth did not come to you from any human being, but it was given to you directly by my Father in heaven"	Jesus replied, "Blessed are you, Simon son of Jonah, for this was not revealed to you by flesh and blood, but by my Father in heaven"
But if thine enemy hunger, feed him; if he thirst, give him to drink: for in so doing thou shalt heap coals of fire upon his head	Instead, as the scripture says: "If your enemies are hungry, feed them; if they are thirsty, give them a drink; for by doing this you will make them burn with shame"	On the contrary: "If your enemy is hungry, feed him; if he is thirsty, give him something to drink. In doing this, you will heap burning coals on his head

Выделяется только GNB, где традиционное возвышенное слово *blessed* «блаженные» заменено на нейтральное *happy* «счастливые», а известные слова про нищих духом и про жаждущих праведности описательно перефразированы в *those who know they are spiritually poor* «те, кто знают, что они духовно бедны» и *those whose greatest desire is to do what God requires* «те, чье величайшее желание — исполнить то, чего требует Бог». В Ин 9:6 W, T, KJB и RV используют одинаковую формулировку *made clay of the spittle* «смешал слюну с землей» (в синодальном русском переводе «сделал брение из плюновения»); GNB и NIV заменяют *clay* «глина, земля» на немного более разговорное *mud* «земля, грязь», а NIV еще и англосаксонское *spittle* на латинизированное *saliva* «слюна». В продолжении фразы W, KJB и RV употребляют более книжный и религиозно маркированный глагол *anointed* «помазал», T и GNB — более разговорный *rubbed* «втер», а NIV — нейтральный *put* «поместил».

В Мф 16:17 избыточную греческую конструкцию ἀποκριθεὶς... εἶπεν «отвечая, сказал» (т.е. «сказал в ответ») W, T, KJB и RV передают буквально как *answered and said*, тогда как в переводах XX в. предлагаются более простые и естественные формы *answered* (GNB) и *replied* (NIV). Библейское выражение «плоть и кровь» (в значении «человек») во всех рассматриваемых версиях передано буквально — *flesh and blood*, только GNB дает более прямой и неидиоматический вариант — *human being*. Фразеологизм в Рим 12:20 «собрать [врагу] на голову горящие уголья» в целом во всех версиях сохраняет свою буквальную форму *heap coals of fire on his head* (с вариациями *gather* вместо *heap* у W и *burning coals* вместо *coals of fire* в NIV), кроме GNB, где дан смысловой перевод *make them burn with shame* «заставить их гореть со стыда».

Посчитав количество описанных выше проявлений адаптивности, терминологичности, более высокого стиля и буквальности в выбранных отрывках, можно представить результаты сопоставления текстов по лексическим аспектам в виде следующей таблицы (расположение ячеек слева направо означает увеличение указанного признака):

Менее адаптивные	W, T, KJB, RV		NIV		GNB	Более адаптивные
Менее терминологичные	GNB	NIV		T, RV	W, KJB	Более терминологичные
Менее высокий стиль	GNB	NIV		T	W, KJB, RV	Более высокий стиль
Менее буквальные	GNB		NIV		W, T, KJB, RV	Более буквальные

Как можно видеть из проведенного исследования, с точки зрения лексических характеристик обнаруживается определенное сходство между переводами Уиклифа, Тиндла, Библией короля Якова и «Исправленной версией», воплощающими в себе более консервативную в плане языка (за исключением отдельных проявлений иного у Тиндла) традицию английского библейского текста. Существенно отличаются от них переводы XX в. *Good News Bible* по указанным параметрам оказывается на противоположном конце шкалы и, возможно, в связи с этим располагает к себе меньшее число читателей, хотя, надо думать, и является адекватной своей миссионерской задаче. *New International Version* по всем аспектам занимает срединное положение, что, вероятно, отражает стремление ее создателей к соблюдению равновесия между точностью в следовании оригиналу и современностью речи. Такая сбалансированность, по-видимому, и объясняет, почему эта версия является самой популярной после традиционной Библии короля Якова [State of the Bible 2017: 11; 46–47].

Между лексическими аспектами текста, как представляется, можно наблюдать следующую взаимосвязь: более адаптивные переводы имеют склонность быть менее терминологичными, менее буквальными и принадлежать к менее высокому стилю. Думается, что проведение аналогичного исследования на более широком материале (как в плане анализируемых отрывков, так и в плане изучаемых переводов) позволит уточнить сделанные наблюдения, яснее проследить существующие закономерности и усовершенствовать инструменты для описания и классифицирования библейских переводов не только на английском, но и на других языках.

ЛИТЕРАТУРА

- Десницкий 2015 — *Десницкий А.* Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 432 с.
- Казаков 2016 — *Казаков Г. А.* Сакральная лексика в системе языка. М.: ИД «КДУ», 2016. 142 с.
- Мортимер 2016 — *Мортимер Я.* Средневековая Англия: путеводитель путешественника во времени / Пер. с англ. М.: Изд-во «Э», 2016. 336 с.
- Чугунова 2017 — *Чугунова Т. Г.* Уильям Тиндел: Слово, церковь и государство в раннем английском протестантизме. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 446 с.
- Barker 2010 — *Barker H.* English Bible Versions. New York: Cambridge University Press, 2010 [1911]. 375 p.
- Crystal 2004 — *Crystal D.* The Stories of English. Woodstock & New York: The Overlook Press, 2004. 584 p.
- Crystal 2011 — *Crystal D.* Begat. The King James Bible and the English Language. New York: Oxford University Press, 2011. 327 p.
- Encyclopaedia Britannica 1960 — *Encyclopaedia Britannica. Volume 3.* Chicago — London — Toronto: Encyclopaedia Britannica Inc., 1960. 1017 p.
- Kenyon 1939 — *Kenyon F.* Our Bible and the Ancient Manuscripts. 4th ed. London: Eyre & Spottiswoode, 1939. 266 p.
- McArthur 1992 — *McArthur T.* (ed.). The Oxford Companion to the English Language. New York: Oxford University Press, 1992. 1184 p.
- State of the Bible 2017 — *State of the Bible 2017. Research conducted among U.S. adults.* Philadelphia: American Bible Society, 2017. 93 p.
- Интернет-источники
www.bible-researcher.com
www.biblestudytools.com
www.biblegateway.com

А. Г. Фесюн

«ВЕРА» ИЛИ «ИСТИННОЕ ВИДЕНИЕ»?
 (ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА
 БУДДИЙСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ
 НА ПРИМЕРЕ ТЕКСТОВ МАНĀYĀNA
 ŚRADDHOTPĀDAŚĀSTRA И 歎異抄)

Перевод текстов буддийского канона на русский язык неизбежно подвергался воздействию одной из двух крайностей: либо понятия передавались терминами западной философии (Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, А. Н. Игнатович), либо для их переложения иногда использовался христианский лексикон (Е. А. Торчинов, Н. А. Абаев, В. П. Мазурик). То же самое можно говорить о переводах на европейские языки.

В самом общем плане все мировые религии (буддизм и христианство — не исключения) имеют очень много формально общего, что видно из наличия таких часто встречающихся в переводах терминов, как *постриг*, *заповеди*, *обеты*, *грех*, *покаяние*, *исповедь* и др.

Переводчики объективно не могли иметь в виду «веру» в христианском понимании, как убежденность в существовании демиурга, сотворившего мир, живых существ и людей, которые принципиально неспособны постичь его самого и его замыслов.

Мир буддийского опыта есть проявление непознаваемого абсолютного начала, пребывающего в изначальном волнении, в котором и заключено безначальное страдание. При этом, здесь же присутствует также безначальная тенденция к прекращению смятенности, потенциальная возможность дойти до состояния абсолютного покоя.

Безначальный хаос не есть результат грехопадения, оно не грех, который можно искупить, но первобытное страдание истинно-сущего, которое должно быть остановлено. Конец возможен, так как не каждое действие имеет следствие. Понятие «безначальности» принципиально, так как начавшееся волнение предполагало бы ранее существовавший нарушенный покой.

В «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» (大乘起信論) / *Mahāyāna śraddhotpādaśāstra* (изначальный санскритский текст не сохранился) Парамартха и Шикшананда переводили некое понятие на китайский язык «линейно», как 信 / кит. *шэнь*, яп. *син*/ ‘уверенность, убежденность’. Сюань-цзан, переводивший текст «обратно» на санскрит, использовал термин *śraddha* — ‘вера’.

Однако это не есть аналог христианской веры в Творца, равно как и не то же самое, что простонародная уверенность в наличии/присутствии Чего-то/Кого-то, но скорее адекватное восприятие (понимание, “видение”) буддийской модели “исходной сущности и ее функционирования” (體用 кит. *тиюн*, яп. *тайё*)¹.

В основе трактата лежит доктрина *татхагатагарбха*: об исходной присущности природы Будды у всех существ (и, в первую очередь, у людей). Описана соотнесенность просветленного и загрязненного сознания; сущностное единство «я» и мира, индивидуального сознания и Абсолюта (Татхагаты, «Так Приходившего»).

Сравнения переводов:

(оригинал)²

依此二義恒常熏習，以有力故，
能令眾生厭生死苦、樂求涅槃，
自信己身有真如法，發心修行。
問曰：「若如是義者，一切眾生悉有真如，
等皆熏習，云何有信、無信，
無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便等入涅槃。」
答曰：「真如本一，而有無量無邊無明，
從本已來自性差別厚薄不同故。」

(перевод Е. А. Торчинова): «Трактат о пробуждении веры в Махаяну»

«По этим двум причинам эти следы-впечатления постоянно проникают в омраченное сознание. В силу этого они побуждают живые существа отвергать страдания мира рождений-смертей, радостно стремиться к нирване и, зная, что в их собственных телах уже есть дхарма истинной реальности, порождать в себе стремление к самосовершенствованию.

Вопрос: Если это так, и все живые существа всегда имеют в себе истинную реальность, которая воздействует на них через свои следы-впечатления, то *как же получается, что есть верую-*

щие и неверующие, а также неисчислимо количество существ, которые различаются тем, что одни из них начинают веровать раньше, а другие позже? Ведь по идее все они должны одновременно понять, что они наделены дхармой истинной реальности и, искусно применяя правильные методы, вступить в нирвану.

Ответ: *Истинная реальность в своей основе едина, но существуют бесчисленные и неизмеримые виды непросветленного неведения. С самого начала неведения по его собственной природе присущи различия, и поэтому оно неодинаково также и в отношении большей или меньшей интенсивности своих проявлений*³.

(перевод А. Г. Фесюна): «Трактат о пробуждении истинного видения Махаяны»

В соответствии с двумя ее [указанными] значениями, проникающее воздействие [на состояние неясности идет] вечно и непрерывно. Силой этого проникновения живые существа побуждаются отвергать страдания сансары и стремиться к радостям нирваны. Обретя правильное видение природы Истинного Подобия в своем теле, они пробуждают свои сердца к практикам и [естественным] деяниям.

Спрашивая, говорят: «Если таково значение, то все живые существа облечены Истинным Подобием и [пронизаны] его проникающим воздействием. *Отчего же тогда есть видящие и невидящие? В бесчисленном множестве [живых существ есть] разделение [на тех, кто увидел] раньше, [и тех, кто увидел] позже.* А ведь все они должны одновременно познать [свое] обладание природой Истинного Подобия, использовать практики и средства и войти в нирвану?»

Отвечая, говорят: «*Истинное Подобие исходно едино. Однако, есть неисчислимы, бесконечные [оттенки] не-ясности. Ее природа изначально разнообразна и непохожа по степени насыщенности [в разных случаях]*⁴.

В трактате IX в. «Драгоценный ключ к тайной сокровищнице» Кукай упоминал термин 信 / кит. *шэнь*, яп. *син*/ как одну из т. н. Пяти Постоянных Добродетелей, таким образом: «*“Искренность” — еще один способ сказать “не лги”;* означает действовать в соответствии со своими словами»⁵. В своем капитальном труде «О десяти пребываниях сердца сокровенной мандалы» он неод-

нократно использовал знак 信 /кит. *шэнь*, яп. *син*/ в значении ‘убежденность’, ‘уверенность’⁶.

Ситуация несколько меняется с распространением с периода средневековья амидаизма — разновидности «народного буддизма», направления, в котором, с одной стороны, до предела упрощалась обрядовая сторона, а с другой практически устранялась философско-мировоззренческая база; достаточно было «верить» в то, что произнесением имени Будды Амида, или Амитабхи (念仏 /кит. *няньфо*, яп. *нэмбуцу*/) человек будет спасен и возродится в Чистой Земле.

歎異抄 (яп. *таннисё*, «Избранные записи скорбящего об отступничестве»): размышления Юйэн-бо о проповедях своего учителя Синрана (1173—1262).

(перевод В. П. Мазурика)

念仏まふすについて、信心のおもむきをもたがひに問答し
«обсуждаем природу Истинной Веры в Молитве»⁷.

Также в тексте перевода постоянно встречаются однотипные выражения «верующий», «верующий в Молитву», подтверждающие мнения японских и отечественных буддологов о том, что в данном трактате можно увидеть «идею трансцендентного монотеистического бога, столь непохожая на представления прежнего шаманистического буддизма»⁸. В таком смысле использование христианской терминологии оказывается вполне оправданным и приемлемым.

Хотя и здесь мы видим различия в направлениях подшкол: одни считали, что необходимы индивидуальная вера в Амида; другие были уверены, что обет Будды дарует спасение от одного произнесения его имени (и это тоже весьма походит на христианские споры о том, «поголовно» ли спасено все человечество Христом, либо же — что необходимо для спасения жить в вере), тем не менее, перевод знака 信 /кит. *шэнь*, яп. *син*/ словом *вера* для амидаизма гораздо более оправдан, хотя и требует комментариев, дабы не смешивать несовместимое. Нам все же представляется более соответствующим слово *убежденность*.

Если, как считал О. О. Розенберг, «история буддийских учений является процессом упрощения, вытекающим из стремления найти более легкий путь к достижению нирваны» [Розенберг 1991: 197]⁹, то «вера» (в приложении к буддизму) стала лишь

удобным элементом, устранявшим необходимость воспринимать сложнейшие системы бытия, познания и спасения. В этом смысле переводом терминов *śraddha* или 信 /кит. *шэнь*, яп. *син*/ вполне может стать *вера* в смысле ‘простая, бездоказательная убежденность’. Это вполне совпадает с буддийскими представлениями о четырех путях обретения истины: познание, практика, созерцание, вера.

Нами предлагается следующий перевод отдельных выражений:

信有涅槃 /яп. *синъю нэхан*, кит. *шэнью непань* / способность осознавать (“видеть”) нирвану

信力 /яп. *синрики*, кит. *шэньли*/ сила видения

以深信 /яп. *идзинсин*, кит. *шэньшэнь*/ посредством глубокого постижения (видения)

信成就發心 /яп. *синдзёдзю хоссин*, кит. *шэньчэнцзю фасинь*/ пробуждение сердца [посредством] становлений истинного видения

修行信心 /яп. *сюгё синсин*, кит. *сюсин шэньсинь*/ сознание («сердце») видящего и практикующего.

信得 /яп. *синтоку*, кит. *шэньдэ*/ обретение видения

信知一切法 /яп. *синти иссайхо*, кит. *шэньчжи ицефо*/ убежденность в знании всех дхарм

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Любопытна аналогия со структурированием частей речи в классической грамматике японского языка, разделением их на две большие группы: “номиналы”, неизменяемые (体言) — существительные, местоимения, наречия, и изменяемые (用言) — глаголы, прилагательные.
- ² Т 1666.32:578b22.
- ³ [Буддизм 1992: 52].
- ⁴ [Тантрический буддизм 1999: 126-127].
- ⁵ [Кобо Дайси 1979, т. 1: 182].
- ⁶ [Кобо Дайси 1979, т. 1: 393, 495, 540].
- ⁷ [Буддизм 1993: 493].
- ⁸ [Буддизм 1993: 491].
- ⁹ [Розенберг 1991: 197].

ЛИТЕРАТУРА

- Буддизм 1992 — Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 1. СПб., Андреев и сыновья, 1992.
- Буддизм 1993 — Буддизм в Японии. М., Наука, 1993.
- Кобо Дайси 1979 — Кобо Дайси тэсаку дзэнсю = 弘法大師著作全集 (Полное собрание произведений Кобо Дайси // Ред. и коммент. Кацумата Тосинори). В 3 т. Токио: Санкибо буссёрин (山喜房佛書林), 1979.
- Розенберг 1991 — *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., Наука, 1991.
- Т — Тайсё синсю дайзюкё = 大正新脩大藏經 (Трипитака Тайсё). В 103 т. / Под ред. Такакусу Дзюндзио (高楠順次郎), Ватанабэ Кайгёку (渡邊海旭) и др. Токио: Тайсё иссайкё канкокукай (大正一切経刊刻會), 1924–1932.
- Тантрический буддизм 1999 — Тантрический буддизм. М.: Серебряные нити, 1999.

С. П. Виноградова, Л. Р. Додыхудоева

О НЕКОТОРЫХ ТЕРМИНАХ И ПОНЯТИЯХ МОНОТЕИСТИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ

Даже при самом поверхностном знакомстве с зороастрийскими текстами бросается в глаза удивительное созвучие их, — по крайней мере, на уровне переводных эквивалентов — текстам авраамических религий. Более глубокое погружение в ряде случаев выявляет значительное сходство на уровне отдельных концептов. Это может свидетельствовать как о типологической близости, так и о преемственности связей, как можно полагать, в процессе обобществления «культурного опыта» в контактных зонах. Однако в ходе анализа обнаруживается определенная асимметричность кажущихся общими схожих понятий. И расхождения между ними могут наблюдаться как в отдельном узле «понятийного треугольника», так и более того.

В настоящей статье мы рассмотрим такое широко известное религиозное понятие, как «Святой Дух», по зороастрийским и кораническим текстам. Референтом его является — для нас — некая идеальная сущность, абстракция, исходно имевшая, однако, совершенно конкретный и чувственный образ, что отражено в их внутренней форме.

Начнем с того, что понятие «святой» как постоянный эпитет этих обоих персонажей старше, чем сами концепты. Авестийскую лексему *spənta-* ‘святой’ возводят к и.-е. обозначению святого, священного, которое институализировалось только в «балтийских, славянских и иранских языках» [Топоров 1987]. В отношении арабского понятия «святой» отметим следующее: в западносемитской общности отмечен трехконсонантный семитский корень *q-d-š*, означающий «священный, святой», который восходит к центральному концепту древнесемитской религии. Основное значение соответствующего глагола — ‘освящать, очищать’, прилагательного — ‘священный, святой’, существительного — ‘святилище, священный предмет, святой человек’. В центральных и южных семитских языках, как и в арабском, иной фонетический вариант: *q-d-s*. Древне-евр.-арам. *Qudšu* позднее прилагает-

лось для обозначения Бога, а праформа ивритского *qadōš* — *qudš* означала ‘святой’. В угаритских текстах данный корень применялся как божественный эпитет. Так боги обозначались как «сыны святости» или «пресвятые, пречистые» (*bn qudš*) [Köhler 1994]. На арабской почве *qadus* означает ‘быть святым, священным’; *quds* может применяться для обозначения рая или представлять собой прилагательное со значениями ‘пречистый (также святость)’, *al-Quds* ‘Святой’ (производное от арамейского *qōdšā* ‘храм’) одно из названий Иерусалима. Арабское *muqaddas* означает не только ‘святой, освященный’, но и ‘освященный, посвященный’; этим же термином обозначается Библия (*Kitāb al-Muqaddas*) [Steingass 1993]. Производный термин *quds* применяется в богословской литературе для обозначения священных хадисов (*hadith qudsī*) и священных комментариев к Корану (*tafsir qudsī*). Данный ряд примеров свидетельствует о вторичности лексико-понятийной парадигмы Пророка Мухаммада.

Сходство между текстами наблюдается и в самом общем плане. И то и другое толкуется верующими как Откровение. И то и другое изложение ведется от 1 лица. Однако, если в Гатах от 1 л. говорит Заратуштра, часто отсылающий к авторитету Ахура-Мазды, то в Коране устами пророка Мухаммада говорит сам Бог. Более того, можно увидеть определенную общность психологических портретов пророков обеих религий, исходя из приводимого далее описания. Более того, это описание приоткрывает природу Откровения. Так, по данным по данным Корана (69: 40—43), «Сиры» Ибн Исхака и т.п. Мухаммад характеризуется от противного, он не — жрец, не — сумасшедший, не — поэт, не — колдун и не — прорицатель. Именно таким предстает и Заратуштра в своих гимнах-проповедях.

1. «Святой Дух» в авестийских Гатах

Зороастрийский СД вне текстов Гат — явление вторичное и здесь не является объектом нашего основного интереса. В Гатах же в Святом Духе можно видеть плод-конструкт трансцендентного опыта пророка Заратуштры (ср. Y. 43.1—16). Что мы знаем о нем из текстов? Ав. г. *spəntō ma'nyuš* ‘святой дух’ не имеет внешних атрибутов (как и прочие божественные персонификации в Гатах). Он связан субъектно-объектными отношениями с Ахура-Маздой, Мудрым Господом, верховным божеством, который на-

зван «его отцом» (Y. 47.3 ‘этого духа ты еси отец святой’). Они связаны и общим внутренним атрибутом — святостью (ср. его постоянный эпитет, тж. ‘Святейший’ и даже ‘Наилучший’, что убеждает нас в том, что это признак не «классификационный», а «оценочный», изымающий, по выражению Елены Михайловны Вольф, объект из множества», т. е. актуализируя его этим). Святость является также имманентным свойством Земли-Святого Благочестия, Святого Огня и Святой Мантры-Слова. Святостью как внешним атрибутом Пророк в текстах наделяет и человека (*nā spəntō* в Y. 43. 3; 48. 7; 51. 21 и др.). Кстати, «родственные» отношения связывают Святого Духа и с Ашей-Истиной, чей отец тоже Мазда (Y. 47.2.). Считается, что именно это положение, «он — отец Истины, Мазда», и составляет краеугольный камень учения Заратуштры, поставившего Истину (< **rta*- ‘космический порядок; закон; истина’) в зависимость от одного из ахур — Ахура-Мазды.

Его антоним/ оппозиция — Злой Дух. Эти два Духа противопоставят друг другу уже «с начала», когда они «создали» один — жизнь, другой — смерть (*dazdē gaēm-cā ajuāitīm-cā* Y. 30.4). И соответственно «в конце» будет «злейшее бытие — для приверженцев Лжи, а для праведных (для приверженцев Аши-Истины) — (Дом Лучшей Мысли); это метафоры для Ада и Рая (Y. 30.4).

Их противопоставление сопряжено с двойной импликацией: «если..., то...» и «если..., то...», с выбором из двух возможностей, ‘из двух выборов’ (*āvarəna* ген. дв. Y. 30.2). И этот выбор делает «каждый сам по себе» (*narəm narəm x'ahūyāi tanuyē* Y. 30.2) между «добрыми мыслями, добрыми словами, добрыми делами» или «плохими мыслями, плохими словами, плохими делами». И этот выбор приходится делать также и самим двум Духам (Y. 30.5), и давам и ахурам (мн. ч. Y. 30.9). При некоторой невнятности, — во всяком случае, на уровне нашего понимания внутривидовых связей — система распадается на два неперекрещивающихся и относительно несимметричных ассоциативных комплекса. Вершиной одного является сам «Владыка Мудрый» с его Святым Духом и шестью Бессмертными Святыми (которых И. М. Стеблин-Каменский определяет как «шесть эманаций и помощников Ахура-Мазды, которых он создал первыми из всего творения при помощи своего Святого Духа» [2009: 175] и которые получили это обобщающее их всех наименование уже за пре-

делами Гат). Это персонификации таких абстрактных понятий, как *мысль, истина, власть, благочестие, целостность и бессмертие*. Особенностью текстов является значительное преобладание форм инструментального падежа этих абстрактных имен; авестийские инструменталисы можно трактовать и как орудийность и как комитатив, и направление синтаксической связи управления (то ли от имени, то ли от глагола) может также трактоваться двояко в одном и том же контексте, — все это служит то ли умножению смыслов, то ли его затемнению. (Ср. суггестивность стиля Вед по Т. Я. Елизаренковой).

Гаты по форме — это проповедь, молитва, размышление и т.п. от лица Заратуштры. Однако в них незримо присутствует некий собирательный образ праведников, «приверженцев Аши-Истины», как правило, не обозначенных в текстах, имитирующих диалог с Ахура-Маздой и составленных из вопросов, не требующих ответа. Но именно они, эти адепты нового учения и являются главным адресатом. Напрямую он к ним никогда не обращается. Все апеллятивы адресованы к высшим силам. В тексте, открывающем Гаты, Заратуштра, предстоящий на молитве, взывая к Ахура-Мазде с Ашей-Истиной ..., молит их о *rafədrahyā* — поддержке Святого Духа «во всех действиях», своих и конкретных присутствующих, называя их по именам (Y. 28.1). (В ав. *rafədra* можно видеть, с метатезой, афг. *vurāl* ‘поддержка, посредничество’). Поддержка, посредничество Святого Духа заключается в научении...: «(Меня,) который вот этим (мн.) истину будет хранить — и добрую мысль — (для) вечности, Ты, о Мазда Ахура, поучи меня твоего — речью — Духа из твоих уст, чем бытие первое станет. (Y. 28.11). Это «бытие первое» на основании противопоставления «концу мира» в Yt. 1.26, посвященном Ормазду, трактуют как «лучший мир» [Стеблин-Каменский 2009: 43]. Просьбы адресованы к Ахура-Мазде (и к кому-то из Бессмертных Святых или ко всем им) и никогда — по нашему мнению — не к Святому Духу (ср. выше о совмещении в инструменталисе двух разных значений; при том, что из 36 употреблений этой лексемы 12 из них представляют именно инструменталис).

Таким образом, СД служит у Заратуштры своего рода путеводной звездой на пути личного выбора, научая, поддерживая, наставляя на «правильный путь», ведущий, через добрые мысли — слова — дела, к Истине, к (Дому) Доброй Мысли, т.е. в рай. Такой СД

вносит личностный аспект в отношения между адептом и богом, выводит эти отношения на иной метафизический, духовный уровень.

2. «Святой Дух» в исламе

Здесь мы коснемся не столько самого концепта, сколько его вербализованных, зафиксированных письменно форм. Чтобы подойти как можно ближе к понятию «Святой Дух» в исламе, рассмотрим несколько лексем.

Считается, что данное понятие появилось в исламе на основе сходного термина в иудаизме, где присутствует др.-евр. *ruach* ‘дух, дыхание, дуновение, парение’, *ruach haqodesh* ‘дух святой; вдохновение (полученное через действие, письмо, речь); откровение’. Понятие «святой» сформировалось на основе значения *qadosh* ‘отделенный, выделенный (для Бога); трансцендентный (о Боге)’, а также *ruach Elohim* ‘дух Божий, видение Божье’ (божественный атрибут) и применялось как в Ветхом, так и в Новом Завете (см. также выше).

В исламе те же понятия передаются близкими семитским лексемами: *rūh* ‘дух’ и *qud(ū)s* ‘святой, святость’, и их сочетаниями: *rūh al-qud(ū)s* ‘дух святости, дух святой’, *rūh al-muqaddas* ‘дух освящения, святой’ (а также *rūh al-arvāh*, *rūh al-qudsī* ‘дух святого’, *rūh Allāh* ‘дух Божий’). Слово *rūh* встречается на исламской почве в нескольких значениях — это ‘дух, душа, носитель души’, у суфиев — ‘высшая часть души человека; перворазум, первотворение’ (*rūh al-quds(ī)*). Важно отметить, что в тексте Корана достаточно строго выдерживается принцип разведения терминов: здесь за словом *rūh* закреплено значение ‘дух’, а ‘душа, дыхание’ выражается лексемой *naf(a)s*. Впоследствии это разделение достаточно строго выдерживалось и в мусульманской литературе на иранских языках. При всем том термин *rūh* отмечается еще в докоранической арабской литературе [Ebstein 2013: 36].

В Коране лексема *rūh* имеет несколько значений, которые представлены рядом контекстов: «дух, дыхание жизни», когда речь идет о том, что Бог вдохнул дыхание жизни в Адама (15: 29; 32: 9). Сверх этого значения просматривается значение, сходное с «волеизъявлением (Божьим)», в котором передается понятие ангелической сущности, выступающей в качестве посредника между Богом и миром творения, эманлирующее из божественного

повеления-*amr*, созданное для пророческого служения и связанное с разумом, ангелами, светом, верой и руководством.

Как отмечает М. Эбштейн, термины *rūh*, а также *kalima*, *kun*, *amr* входят в одно семантическое поле, характеризующее Божье слово или повеление. В коранических сурах они применяются как в космогоническом, так и человеческом и пророческом контекстах. Коранический текст оказал влияние на становление данных терминов у Ибн Араби и у шиитских авторов мистиков, в частности исмаилитских авторов. При этом в исмаилитской литературе, а также у Ибн Араби и других авторов эти коранические термины получают интерпретацию в русле неоплатонической философии [Ebstein 2013: 36].

В суре «ан-Нахль» «Дух Святой» (*rūh al-qud(ū)s*) послан, «чтобы утвердить тех, которые уверовали» и принести Откровение: «Ниспослал его дух святой от твоего Господа во истине, чтобы утвердить тех, которые уверовали, на прямой путь, и радостную весть для мусульман» (16: 102).

Кроме того, *rūh al-qud(ū)s* как термин в тексте Корана, связан с Исой (Иисусом). Этим термином обозначается божественное содействие (*ta'yid*) или его результат (2: 87, 253; 5: 110, также 19: 17), а также Его дыхание на Марьям (4: 171; 21: 91).

В большинстве случаев Дух Святой послан Богом, чтобы оказать помощь Исе: «Мы даровали Исе, сыну Марьям, ясные знамения и подкрепили его духом святым» (2: 87). А также: «И Мы даровали Исе, сыну Марьям, ясные знамения и подкрепили его духом святым. И если бы Аллах захотел, то не сражались бы те, кто был после них, после того, как пришли к ним ясные знамения. Но они разошлись, и среди них были такие, что уверовали, и такие, что не верили» (2: 254 (253)). И еще один пример подобного рода: «Вот скажет Аллах: “О Иса, сын Марьям! Вспомни милость Мою тебе и твоей родительнице, как Я подкрепил тебя духом святым. Ты говорил с людьми в колыбели и взрослым...”» (5: 110).

Еще один аспект значения *rūh (al-qud(ū)s)* (то же что *rūh al-atīn* ‘дух верный’) — источник или средство пророческого служения, и в этом значении термина обозначение связано с ангелом Джibriлом (16: 102 (2: 97); 26: 192—195; 42: 52; 70: 4; 97: 4). Большая часть комментаторов придерживается мнения, что в тексте Корана «Духом Верным» (16: 104; 26: 193, 194)) и «Духом

Святым» называется Архангел Гавриил (Джibriл): «Ниспослал его дух святой (*rūh al-qudūs*) от твоего Господа во истине, чтобы утвердить тех, которые уверовали, на прямой путь, и радостную весть для мусульман» (16: 102).

В ряде случаев в Коране атрибутом святости наделяется сам Бог: «Он — Аллах, нет божества, кроме Него, царь, святой (*al-Quddūs*), мирный, верный, охранитель, великий, могучий, превознесенный; хвала Аллаху, превыше Он того, что они придают Ему в соучастники!» (59: 23). Или, например, в стихе: «Хвалит Аллаха то, что в небесах, и то, что на земле, царя, святого (*al-Quddūs*), славного, мудрого!» (62: 1). Тот же корень использован в названии Иерусалима — Священного города (*al-Qud(ū)s, Bayt al-muqaddas*).

На иранской почве данный круг лексики с ее производными вошел как заимствования в частности в классический таджикский язык (как религиозно-духовная лексика). При этом в словарях в качестве их переводных эквивалентов использовались таджикские лексемы со значением ‘пречистый’, ‘безгрешный’ и т.п.: *quddūs* ‘пречистый [святой]; одно из имен, обозначений Бога’, например, *Khudovand-i Quddūs* ‘святой Бог’, *quds(ī)* ‘пречистый [святой], безгрешный’, мн. *qudsiyon* ‘ангелы’ [ФЗТ 2: 703]. Арабская лексема *rūh* получил в персидско-таджикской литературе и языке значения ‘дух, душа; жизнь’. В иранские языки вошли как застывшие арабские слова и выражения, как *rūhī* ‘мой дух, душа’, *rūhī fidok* ‘моя душа — жертва тебе’ [ФЗТ 2: 161—162], так и формы множественного числа, приобретенные на иранской почве, как в таджикском, так и памирских языках, специфические значения: *arvāh* собир. ‘дух, души предков’. См. например:

Ey tan-i tu poktar az jon-i pok,
Rūh-i tu parvarda-vu “rūhī fidok!” [ФЗТ 2: 162].

О ты, чье тело чище, чем пречистая душа,
Дух твой возвышен, (да станет) «моя душа жертвой за тебя»!
(Низами)

При переводе на таджикский язык Библии (70-е годы XX века) для передачи понятия «святой дух» были привлечены как устойчивое арабское словосочетание *rūh al-quds*, так и отдельная

лексема *rūh*, понимаемая в определенных контекстах, как указание на Духа Святого (см. сходное приложение слова «дух» в Коране, например, в 58: 22 «духом Своим»). Так, в таджикском тексте Евангелия от Луки в 25 стихе применено обозначение *Rūhi Muqaddas*, а в двух следующих просто *Rūh* [Luqo 2: 26, 27].

Знаменательно, что при переводе Евангелия от Луки на современные памирские языки также были использованы коранические эквиваленты обозначения Духа Святого (араб. *rūh al-quḍs* и *rūh-i ilohī*). Следует отметить, что в конце XX века, термины *muqaddas*, *quḍs* 'святой' были уже недостаточно известны населению Горно-Бадахшанской АО, как и населению Таджикистана в целом. Это вызвало осложнения при подборе адекватного термина на иранской почве и споров вокруг этого среди переводчиков. Так, современные иранские языки знакомы, в основном, с заимствованными терминами (лексемами и устойчивыми словосочетаниями) (*rūh al-quḍ(ū)s* и *rūh al-muqaddas*), воспринятыми непосредственно из исламского или христианского контекстов.

В результате в рушанском и ваханском переводах того же Евангелия привлекалось обозначение «Духа Святого», как руш. *Rūyi Muqaddas*, вах. *Ru(h)i Muqaddas* [Luqo 2: 25—27]. Тот же термин был привлечен и позднее в шугнанском Евангелии от Матфея: ш. *Rūyi Muqaddas* [Matto 1: 20]. В другом памирском языке — язгулямском — при переводе «Евангелия от Луки» параллельно с «Духом Святым» использовалось обозначение «Дух Божий» [Luqo 2: 25]. При этом в следующем 26 стихе был употреблен термин «Дух Святой» (*Ru(h)i Muqaddas*), а в стихе 27 — «Дух Божий» (*Ru(h)i Ilohi*). В шугнанском переводе того же текста для передачи данного понятия был использован другой переводной эквивалент — «Дух Божий» (*Rūyi Ilohi*). Это последнее обозначение было привлечено, чтобы подчеркнуть такой аспект СД как исходящего от Бога, и который несет Его атрибут святости истинно верующим.

Нисхождение Духа на человека осмысливается как основа для служения Богу, в таком же ключе понимается и важная для шиитов концепция святости-*валайа*, которая также представлена в Коране. Считается, что учение о *валайа* в шиитской традиции задает богословско-космогоническую парадигму, имеющую следствием наделение имамов атрибутами святости и их благоговейное почитание, что выделяет шиитскую религиозную практику

из практики прочих мусульманских групп [Асани 2018]. В этом нередко усматривается влияние христианства и его учения о святых.

В целом, по материалам Гат и Корана в отношении СД можно констатировать следующее.

Что касается внутренней формы этих понятий, то они — в том, что касается «духа» — решительно не совпадают, ср. этимологические связи семитского *roach* 'дыхание; жизнь, душа', арабского *rūh* 'жизнь, душа' и иранское из индоиранского *manu-* 'ярость'. И если первое — это, скорее, аспект физиологический, то второй соотносится, скорее, с областью чувств и эмоций. Этимологически иранский *manu-*, «дух» у Заратуштры, связан с древнеиндийским *manu-* м.р. 'возбужденный разум; рвение; аффект, ярость'; в конечном счете они восходят к и.-е. **men-* 'думать, помнить' (ср. гр. *μένος* 'дух' и лат. *mens* 'дух' от других производных этого же глагольного корня) [Эдельман 2015]. В пехлевийских переводах зороастрийского Хом-Яшта еще употребляется *mēnōg* 'spirit' из ав. *manu-*. Однако к эпохе классического персидского языка сохранились лишь рефлексy его производных, напр. *mīnō* со значениями 'небо; рай; смарагд' [там же].

В ведийских гимнах (особенно последней, X, мандалы) упоминается «гнев/ярость» Индры, перед которым от страха содрогается сам Творец-Тваштар и другие божества (I. 80, 11, 14). В трансформации, по всей видимости, индоиран. *manu-* 'возбужденный разум; рвение; аффект, ярость' в *spanta & manu* 'святой дух' на иранской почве можно видеть еще одну отсылку к ведийскому циклу, посвященному позднему Индре, в Гатах Заратуштры. Тем более, что уже на древнеиндийской почве Манью-Гнев выступает как «обожествляемое абстрактное понятие» в последней мандале [Елизаренкова 1972: 45].

Что касается их значений по денотату, то тут их совпадение нуждается в уточнении. Если в Гатах дух (*manu-*) и душа (*urvan-*) это разные понятия, то в Коране и дух и душа могут выражаться одной и той же лексемой (*rūh* «дух»; *rūh*, также *naf(a)s* «душа»). В Ведах понятие и духа, и души в теле как признака жизни передавалось совсем другой лексемой — *manas-*, имевшей еще значение 'ум; разум; мысль'; именно в последнем значении эта лексема предстает в авестийском материале. В этом можно усмотреть

некоторую типологическую закономерность (ср. «...В самом же человеке духовного стиха дух и душа не противопоставлены в отличие от текстов христианской литературы» [Никитина 1993: 127]). Ср. материал современных иранских языков выше.

Следует отметить, что иранские языки не сохранили исконных лексем ни для «духа», ни для «святости». Более того, и само понятие СД Зороастра претерпело изменения за пределами текстов Гат. А именно, вне Гат, как показывают литургические тексты Ясны, после Заратуштры произошло совмещение образов-представлений о Владыке Мудром и его СД (ср. теологические споры в христианстве вокруг СД), что говорит, очевидно, о новизне этого понятия-концепта для носителей «авестийского» языка. Результатом слияния СД с Ахура-Маздой в одном лице стала новая дихотомия Ахура-Мазда — Ангро-Манью (Ахриман), из чего родился зурванизм (ср. [Стеблин-Каменский 2009]).

Отсутствие на иранской почве как самого концепта *spənta & Manyu* (ав. г. *spəntō ma'nyuš*), так и отдельных лексем, его составляющих (впрочем, см. ваханское *ǰat* 'земля' и др., соотносимое с ав. *spəntā (armaitī)*, см. [Стеблин-Каменский 1999: 337]), даже может свидетельствовать как о пространственно-временной лакуне/лакунах в древнеиранской религиозной традиции, восходящей к Заратуштре, так и об относительной замкнутости, холистическом характере концептуальных построений (ср. практически одномоментное вытеснение сасанидского зороастризма исламом).

Однако что касается их значений по сигнификату, то тут (при значительном сходстве, см. выше их структурные связи по вертикали и горизонтали, их характеризующий атрибут «святость» и т.д.) следует отметить гораздо большую близость Святого Духа Гат Святому Духу Евангелий, чем Корана. Именно СД задает личностный характер зороастрийской веры. Именно его противостояние Злому Духу — как в космосе, так и в человеке — переключает регистр внутреннего религиозного чувства с онтологического на аксиологический. Именно в учение Заратуштры, в новую религиозную идентичность уходят корнями ценностные представления иранских народов древности.

Такова в самом приближенном виде характеристика понятия Святой Дух религиозных концепций определенного исторического типа по нашим языковым материалам.

ЛИТЕРАТУРА

- Асани 2018 — *Асани А. С.* Религиозные практики // В сб.: *Шиитский мир. Традиции и современность.* Под ред. Ф. Дафтари, А. Б. Саджу и Ш. Джива; перев. с англ. Л. Р. Додыхудоевой. М.: Наталис, 2018. С. 202—224.
- Виноградова 2014 — *Виноградова С. П.* К вопросу о формировании религиозной идентичности (Гаты Заратуштры) // *Тексты и языковые процессы в переломные эпохи от древности до Нового времени /* Под ред. И. И. Чельшевой. Москва: Институт языкознания, Российская академия наук, 2014.
- Елизаренкова 2017 — *Елизаренкова Т. Я.* Ригведа. Мандалы I—X в пер. на русск. яз. [Электронный ресурс]. http://www.kirsoft.com.ru/freedom/KSNews_863.htm.
- Елизаренкова 1972 — *Елизаренкова Т. Я.* Ригведа. Избранные гимны. (Пер., коммент. и вступ. статья Т. Я. Елизаренковой). М.: Наука. Ред. «Восточная литература», 1972.
- Коран 1990 — Коран. Перевод с араб. И. Ю. Крачковского. М.: «Раритет», 1990.
- Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993.
- Стеблин-Каменский 2009 — *Стеблин-Каменский И. М.* Гаты Заратуштры. Пер., вступ. ст., комм. и прил. И. М. Стеблин-Каменского. СПб, 2009
- Стеблин-Каменский 1999 — *Стеблин-Каменский И. М.* Этимологический словарь ваханского языка. М.: Восточная литература, 1999.
- Топоров 1987 — *Топоров В. Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *SVEṬ- // В сб.: *Языки культуры и проблемы переводимости.* М.: «Наука», 1987.
- Эдельман 2015 — *Эдельман Д. И.* Этимологический словарь иранских языков. Т.5. М.: Наука — Восточная литература, 2015.
- Avesta 2017 — *Avesta Corpus.* [Электронный ресурс]. <http://titus.fkdg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/airan/avesta/avest.htm>.
- Ebstein 2013 — *Ebstein M.* *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismaili tradition.* Brill, 2013.
- Köchler 1994 — *Köchler L., Baumgartner W. et al.* *Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Brill, 1994.
- Rigveda 2017 — *Rigveda (транслитерация).* [Электронный ресурс]. <http://www.detlef108.de/RV01-with-Padapatha-T-UTF8.html>
- Steingass F. *Arabic-English Dictionary.* Asian Educational Services, 1993.
- Luqo Injil 1992 — *Luqo Injil (Евангелие от Луки).* Пер. на тадж. язык. М.: Институт перевода Библии, 1992.
- Luqo Injil 2001 — *Luqo Injil (Евангелие от Луки).* Пер. на шугн., руш., язг., вах. язык. М.: Институт перевода Библии, 2001.

Matto Injil 2007 — Matto Injil (Евангелие от Матфея). Пер. на шугн. язык. Рукопись. Хорог, 2007.

Фарҳанг 1969 — Фарҳанги забони тоҷикӣ (Словарь таджикского языка (X — начало XX века)). Под ред. М. Ш. Шукурова, В. А. Капранова и др. М.: Советская энциклопедия, 1969. Т. 1-2.

Список сокращений

ДС — «Дух Святой»

Luqo — Евангелие от Луки

Matto — Евангелие от Матфея

ФЗТ — Фарҳанг 1969

Е. М. Масленникова

ДУХОВНЫЙ КОД РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: ПАРАМЕТРЫ ИНТЕРПРЕТИРУЕМОСТИ И (НЕ)ПЕРЕВОДИМОСТИ

Уникальность русской литературы состоит в ее стремлении в явном или неявном виде нести идеи преображения, страдания, искупления и спасения, на которые опирается русский религиозный менталитет [Захаров 1994], при этом «православный церковный быт был естественным образом жизни русского человека и литературных героев, он определял жизнь не только верующего большинства, но и атеистического меньшинства русского общества; православно-христианским оказывался и художественный хронотоп даже тех произведений русской литературы, в которых он не был сознательно задан автором» [Захаров 2012: 113]. Западные писатели и литературные критики XIX века (например, [Bazán 1890 и др.]) считали пропаганду религиозных взглядов характерной чертой русских авторов.

Основные свойства русской языковой личности находятся под воздействием таких доминант как религиозность (православие), соборность и поляризованность души [Воробьев 1995 и др.], а душа признается одним из уникальных понятий русской культуры наряду с двумя другими понятиями судьба и тоска, которые являются культурными темами и отражают особенности национального характера [Вежбицкая 1996]. Непостижимость русской души и ее неразрывных связей с судьбой нашла отражение в одной из первых рецензий на произведения русских романистов [Review 1838], где говорится, что все события, происходящие с героями, автор объясняет словом *sudba* ‘судьба’ («For this very extraordinary and unexpected conclusion the author comprises his apology in the single word *sudba* (fate!)»). Анонимный автор обзора сборников пословиц и поговорок [Russian 1875] указывает, что в России преобладают христианские ценности, восходящие к идеи о всепрощении (*Страшен сон, да милостив Бог / Terrible are dreams, but God is merciful*), но вера в Бога сопряжена

с непонятной покорностью судьбе (*Бойся, не бойся, а року не миновать / Fear or no fear; fate cannot be avoided, Кому что на роду написано / It was so written down to him at his birth*). Рецензент пишет, что царь признается наместником Бога на земле, а общество отличает слепое и безоговорочное подчинение царской воле (*Бог на небе, царь на земле / The Tsar is God on earth, Все Божье да государево / All is God's and the Gosudar's*). Служба царю приравнивается к вознесению молитвы Богу (*За Богом молитва, за царем служба не пропадет / Prayer to God and service to the Tsar are never thrown away*).

Для русского патриотического дискурса особое значение имеют понятия Бога, царя, отечества и веры. Толчком, способствовавшим росту чувства национального самосознания и патриотического подъема, во многом послужили наполеоновские войны и события Отечественной войны 1812 года. В статье «Бог» из «Толкового словаря живого великорусского языка» (1880) приводится эпизод о том, как один «остряк предложил медаль, в память докучливой войны на помощь соседней державе: с лица русский герб при надписи: С нами Бог; с изнанки герб союзников и надпись: Бог с вами» [Даль 1996: 103], что соотносится с пословицами типа *Русский Бог велик и Какова вера, таков у нее и бог*.

На формирование представлений о нации повлияли многочисленные поэтические и прозаические произведения, воспевающие не только несокрушимость армии и силу ее оружия, но и духовное единство армии и народа, а также всеобщую веру в непобедимость перед лицом любой опасности, грозящей стране извне. Патриотический дискурс той эпохи отличается позицией, согласно которой сам Бог встал на защиту русских и их веры, а православие (по Словарю В.И. Даля) — это истинная вера (ср. Вера наша тверда и права, вера христианская) [Даль 1996: 332]. О вере и надежде на небесное покровительство пишет Г. Р. Державин (1743–1816) в стихотворении «Атаману и войску Донскому» (1807), так как только вера дарует силу противостоять врагу (*Но лишь на Бога мы возрели, / От сна вспрынули будто львы*). С. Н. Глинка (1776–1847) приводит слова атамана М. И. Платова (1751–1818), из которых становятся ясными основные параметры формирующейся идеологии, когда на первом месте стоит преданность Богу, т.е. защита православия, затем — лично Государю, а потом — Отечеству: «Умрем за Веру, за Царя и Отечество»

[Глинка 1820]. Формула «Бог — Царь / Государь — Отечество» также нашла отражение в русской фразеологической картине мира, служа своеобразными лингвокультурными ориентирами (*Милует Бог, а жалует царь; Бог на небе, царь на земле; Богу приятно, а царю угодно; Коли царь Бога знает, Бог и царя и народ знает* и т.д.) [Даль 1996: 103].

Из представленных поэтических произведений в двухтомном «Собрании стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году» [Собрание 1814] испытание временем выдержала «Песнь Донскому воинству» (1812) Н. М. Шатрова (1765–1841), которую можно признать одним из характерных текстов эпохи по ряду причин. Мгновенной популярности «Песни» способствовал и тот факт, что в ней оказалась представленная система ценностей казачьей субкультуры, начиная от стремления к славе на поле боя до готовности пожертвовать собой ради веры, царя и отечества [Григорьев 2011]. Поэт подчеркивает богоизбранность народа, на защите которого стоит Бог. Он воспевает не только заслуги армии и народа в защите от захватчиков, но и возлагает на царя роль объединителя страны. Текст имеет интертекстуальные связи как с документами Отечественной войны 1812 года, так и с фольклорными традициями. Схватка орла и врана, за которым угадывается Наполеон и его войско (*Вран кровожадный пал при Орле*), скрывает аллюзию на эпизод, когда во время смотра войск над головой М. И. Кутузова появился парящий орел, что, по мнению современников, предзнаменовало победу над французами. Отметим, что С. Н. Глинка в «Стихах генералу Раевскому» (1812) также обращается к образу победоносных орлов (*Орлы взвились на врагов; / На бога твердо упоая, / Полки врагов не исчисляя, / За веру льют родную кровь*).

Приведенные В. И. Далем в словарной статье «Вера» [Даль 1996: 332] пословицы и поговорки (Вера наша тверда и права, вера христианская; С верой нигде не пропадешь; Без дел, вера мертва (нема) перед Богом; Не та вера правее, которая мучит, а та, которую мучат) также соотносятся с идеологической направленностью «Песни Донскому воинству», когда силой, заставившей народ объединиться против врага, становится именно ВЕРА, внушающая твердую надежду на благоприятный исход событий и неизбежную победу (*Всех превозможем с верой на Бога*). Н. М. Шатров приравнивает нападение на Россию к выступлению

против *Бога*. В издании 1814 года существительные *Бог* и *Русские* начинаются с заглавных букв.

Особое отношение казачества к религии связывало воедино защиту Отечества и укрепление православной веры: «казаки в полной мере считали себя воинами Христовыми, единственными защитниками и спасителями христиан от порабощения и уничтожения иноверцами», при этом «они становились воинами Христовыми не по призыву, а от рождения, т.е. их призывал на службу сам Господь» [Дзюбан 2013: 9]. Объединение воинских традиций и уз нерушимого братства с идеей православия, составляющие важную часть мировоззрения казачества, отражены в «Песне Донскому воинству», где утверждается, что победу обеспечивает небесное покровительство, оказываемое войскам, воюющим за *правое дело* (*Вера святая к брани зовет; / Правому делу Бог помогает*), а *правое дело* понимается по В.И. Далю как что-то справедливое, законное (Правого Бог правит; За правое дело говори смело) [Даль 1996: 332].

Духовная составляющая была важной и неотъемлемой частью самосознания казачества, поэтому именно *вера* помогает все преодолеть. Один из первых комментаторов «Песни Донскому воинству» П.В. Киреевский, смущенный словосочетанием *с верой на бога* (*Всех превозможем с верой на Бога*), полагает вариант *с верою в Бога* правильным [Песни 1874]. Действительно, словосочетание *с верой на бога* не зафиксировано [НКРЯ]. В поэтических контекстах говорится об уповании или надежде *на бога*: Н.М. Карамзин (1766–1826) воспекает в стихотворении «Освобождение Европы и слава Александра I» (1814) царя, чья твердая вера вознесла его над Наполеоном (*На бога твердо уповал / И выше всех героев стал*).

Если рассматривать ТЕКСТ в качестве лингвокультурного маркера языковой личности его создателя и национальной ментальности, то возникает вопрос о причинах, заставивших переводчиков выбирать те или иные тексты для перевода. Именно перевод как двуязычная текстовая коммуникация позволяет установить и проследить зависимость культурной интерпретации языковых знаков от установок ментальности (см. [Телия 1996]).

На английский язык «Песнь Донскому воинству» Н. М. Шатрова перевели англичанин сэр Дж. Бауринг / J. Bowring (1792–1872) [Bowring 1823] и американец У. Льюис / W.D. Lewis (1792–

1881) [Lewis 1849]. Их переводы в той или иной степени отражают национально-культурную специфику ментальности, характерную для представителей английской и американской лингвокультур.

Дж. Бауринг происходил из семьи унитариев, что, возможно, объясняет исчезновение в отдельных случаях из его перевода «To the Army of the Don» упоминаний о необходимости полагаться на *веру* (*Верь и надейся — Русь безопасна*). Он просто призывает не бояться врагов (*Russia! O fear not! no foe shall assemble*). Перевод У. Льюиса «Ode to the Warriors of the Don. Written in 1812», где глагол *believe* ‘верить’ напечатан заглавными буквами, а глагол *conquer* использован в значении ‘побеждать; преодолевать, превозмогать’, говорит, что не надо бояться за Россию (*BELIEVE and conquer, fear not for Russia*).

Пребывание Дж. Бауринга в России длилось несколько месяцев. Во всех его биографиях указывается, что он свободно говорил на ста языках, но этот факт подвергают сомнению [Алексеев 1982]. У. Льюис прожил в стране почти десять лет (1814–1824), выучил русский язык, а круг его общения включал представителей разных сословий. Его перевод более точный в отношении деталей: *крестоносный* (*Сил крестоносных мышца крепка*) он связывает с крестом на груди (*Awful the blow the cross-bearer strikes*), а не с изображением креста на флаге, как это сделал Дж. Бауринг (*Near thee — they shrink from the cross-flag ador'd*).

Прилагательное *православный* часто используется как эпитет к *Москве* и может стоять до или после определяемого слова. Русские читатели XIX века с легкостью расшифровывали неназванный освобожденный *град* (*Так православный, правопрестольный / Град свободен*) и связывали строфу с освобождением Москвы от войск Наполеона. Возможно, Дж. Бауринг исходил из комбинаторики прилагательного *престольный* с существительным *город* в значении ‘столица’, поэтому в его переводе присутствует *capital* ‘столица’ (*So is the palace-crown'd, liberty-guarded / Capital freed*). У. Льюис опирается на другое прозвище Москвы — *белокаменная* и ее столичный статус (*Thus white-stoned Moscow, the first throned city, / Once more set free*), раскрывая топонимику описываемых в тексте событий для своего читателя.

У. Льюис сохранил *holy faith* ‘святая вера’ и попытался передать связи прилагательного *правый*, которое через свое значение

‘истинный’ указывает на *православие* (или *правоверие*), трактуемое как истинная *вера* (В. И. Даль), поэтому в его переводе появились *true believers* ‘правоверные’ и *true believing* как эпитет для *царя* (*TSAR true-believing we are all ready*). Пик частотности [GBNV] для *true believers* приходится на 1832 год, а для *true believing* — на 1831 год, что соответствует времени создания перевода.

В своем посвящении Дж. Бауринг указывает на зависимость судеб миллионов людей от Александра I (*The destiny of millions is in your Majesty's hands. Under your auspices, your empire has made gigantic strides in knowledge and in power*), поэтому вместо *царь православный* он предпочел добавить в обращение к монарху сложный эпитет (*Fame-circled monarch* — буквально ‘окруженный славой’). Его *Ataman* ‘атаман’ подобострастно называет *детьми* (*thy children*) всех подданных монарха. На вершине воинской иерархии казачества стоит *атаман*, пользующийся беспрекословным подчинением у окружающих, поэтому в оригинале он ласково называет своих донцов-молодцов *детьми*.

Для усиления строки *о святой вере* (*Вера святая к брани зовет*) У. Льюис использует выражение *in God we trust* (буквально ‘на Бога уповаем’), ставшее известным благодаря строкам из патриотической поэмы Ф. Скотта Ки / Francis Scott Key (1779–1843) «Defense of Fort McHenry» / «Оборона Форта МакГенри» (1814), которая легла в основу государственного гимна США «The Star-Spangled Banner» / «Усыпанное звездами знамя». К написанию поэмы Ф. Скотта Ки подтолкнул один из эпизодов войны между Великобританией и США (1812–1815), происходившей в период наполеоновских войн в Европе и известной как «вторая американская война за независимость» (War of 1812).

Что касается помощи *правому делу* (*Правому делу Бог помогает*), то в переводе Дж. Бауринга *Бог* улыбается доблестным подвигам (*God himself smiles on the high deeds of valour!*), а в качестве эквиваленты для *святой веры* были выбраны *sublime hopes* (*Heroes to struggle for hopes so sublime*), т.е. ‘высокие надежды’.

У. Льюис добавляет характеристику *brave* ‘храбрый’ для *Hetman* ‘атаман’, который зовет к быстрому нападению на противника (*Quick, true believers, rush to the onset*). В США расценивали собственные войны за независимость с позиции защиты правого дела и справедливости, поэтому переводчик усиливает

идею текста об оказываемой небесами поддержке сражающихся (*God aids the just!*), назвав их *the just* ‘праведники’ и заменяя *демей* в обращении на *true believers* ‘истинно верующие’.

Переводчики выбирают разные решения для передачи формы *превозможем* от глагола *превозмочь* ‘справиться, преодолеть’, которая по данным из программы-поисковика «Google Books Ngram Viewer» [GBNV] и «Национального корпуса русского языка» [НКРЯ] часто используется в контекстах, призывающих к победе или обещающих ее при выполнении определенных условий. Дж. Бауринг предпочел модальный глагол *shall* (*Armies shall fly at their enterprise glorious / Triumph is thine*), позволяющий в повествовательном предложении подчеркнуть уверенность говорящего относительно успешности выполнения действия или исполнения намерения. Его перевод не упоминает о *вере на Бога* и о желании *отомстить*, но обещан будущий триумф (*Triumph is thine*). У. Льюис использует форму настоящего времени, утверждая, что в бой русские войска ведет месть, любовь к стране и вера в бога (*We fight for vengeance, for love of country, / And faith in God!*).

Заключительные строки являются идеологически маркируемыми (*Богу сил горних благодаренье! / Честь и спасибо мудрым Вождям! / Слава МОНАРХУ, Царству спасенье, / Лавры Донцам!*). В этой строфе Дж. Бауринг прибегает к антономасии: *the Highest One* ‘всевышний’ (*Thanks to the Highest One! honour and glory*) и пишет о спасенном троне (*saved is the throne*), поскольку жизнь англоязычного социума исторически проходит под лозунгом «God save the King / Queen» ‘Боже храни короля / королеву’. Прославляя монарха и украшая венками победоносных сынов Дона (*Praise to the Tzar — and may garlands grow o'er ye, / Sons of the Don!*), он не упоминает о *мудрых вождях*, которые способствовали обеспечили успех военной кампании. У. Льюис говорит о спасении империи (*th' Empire safety*) и чествует царя и военачальников. Его перевод обещает не только почести в виде лаврового венка, но и славу (*to Don's brave offspring / Laurels and fame*).

У. Льюис вводит дополнительные обращения к воинам, называя их *brothers* ‘братья’ и *friends* ‘друзья’ (*To horse, brothers <...> Sternly rush on, friends*), чем, возможно, старается отразить особенности концептуализации отношений между людьми, сло-

жившиеся в русской культуре, проецируя их на лингвоспецифичные особенности англосаксонской культуры США (см. о моделях «дружбы» [Вежбицкая 2001]). На наш взгляд, «Песнь Донскому воинству» воспекает не только патриотизм, но и духовное братство, когда общая вера определяет дела и поступки. В отличие от Дж. Бауринга У. Льюис вводит коллективное МЫ (*Nor do his hosts fill us with despair*), что соответствует оригиналу (*He устрашит нас множеством сил*).

Особый интерес представляют обусловленные этнокультурной спецификой переводческие стратегии относительно передачи образа *Наполеона*, который в европейском патриотическом дискурсе той эпохи был представлен как враг христиан, а в русской традиции даже как антихрист. Англичане XIX века, для которых память о событиях наполеоновских войн оставалась более сильной, чем для жителей США, использовали прозвища типа *Boney* как сокращение от *Bonaparte* или *the Corsican Orge* ‘корсиканский великан-людоед’. Дж. Бауринг оставляет врага неназванным (*Yes! let thy enemy rage — let him hector*). Для американца У. Льюиса это было несущественным, но вместо тщетных *козней Наполеона*, т.е. его лукавства и коварства, он перечисляет его качества — *skill* ‘способности, дар’, *strength* ‘сила’, *cunning* ‘хитрость, коварство, лукавство’ (*Vain are Napoleon's skill, strength, and cunning*).

Н. М. Шатров следует культурному мифу о Наполеоне как об антихристе-*супостате* с *крамольными* замыслами и *адскими ковами* (*На супостата бранью идти, / Натиском быстрым адские ковы <...> Тако разрушен замысл крамольный*). Согласно словарю В. И. Даля, *супостат* — это ‘враг, неприятель, противник, недруг, злодей’, *ковы* — это ‘вредный замысел, злоумышление, заговор, коварное намерение’, а прилагательное *крамольный* образовано от существительного *крамола* ‘мятеж, смута, ковы, лукавые замыслы’. В русском языке *лукавый* относится не только к хитрому и коварному человеку, но и служит для наименования сатаны (*Вся неправда от лукавого*), что усиливает систему культурных смыслов, заложенных в текст его автором. Кроме этого, *враг* имеет несколько значений: ‘противник, неприятель, супостат’ и ‘противник рода человеческого, дьявол, сатана’. Таким образом, «Песнь Донскому воинству» допускает трактовку образа Наполеона как *врага* человечества, посягнув-

шего на мировой порядок, и, следовательно, отошедшего от *веры*, ведь, как гласит пословица От Бога отказаться — к сатане пристать [Даль 1996: 103]. Переводчики выбрали *enemy* ‘враг, недруг, противник’ и *foe* ‘враг, недруг’, которые в английском языке используются как эвфемизмы: *the Enemy* ‘сатана, дьявол’ и *our foe* ‘враг рода человеческого’. У. Льюис эксплицирует подтекст, передавая *адские ковы* как *th' invader's black projects* (буквально ‘черные планы захватчика’) и определив *ужасного врага* как амбициозного узурпатора (*th' ambitious usurper*). Дж. Бауринг предпочел не акцентировать национальную принадлежность *полчищ* (*Праха не будет полчищ Французских*), представив их в качестве *foemen* ‘военные враги’.

Содержание определяет свое внутреннее коммуникативное пространство, где размещаются смыслы текста. Овладевая содержанием, переводчик как первичный читатель вырабатывает новые формы синтеза исходных элементов содержания и в результате получает новые смыслы, которые, могут вытеснить авторские смыслы, в результате чего перевод превращается в личностную проекцию текста. Так, американец У. Льюис оказался более эмоциональным: например, в его переводе вокруг атамана (*Выхватив саблю, рек Атаман*) гарцуют кони (*Cried the brave Hetman, — steeds round him tramp*), тогда как у англичанина Дж. Бауринга атаман размахивает копьем (*Ataman cried, while he brandish'd his spear*). При этом его перевод отличается аллитерационным построением стиха и четкой структурой благодаря параллельным конструкциям с модальным глаголом *shall*, который по отношению ко второму или третьему лицу несет за собой предупреждение, предостережение или угрозу.

В целом, переводчики координируют стратегии текстопостроения, выбранные автором, со стратегиями потенциального вторичного читателя из зоны принимающей культуры. Особенности языковой концептуализации веры в тексте Н. М. Шатрова «Песнь Донскому воинству» задает и / или ограничивает параметры интерпретируемости. Выбираемые переводчиками процедуры интерпретирования зависят не только от их личностных особенностей, но и от общего культурного контекста среды, в которую попадает переведенный текст.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев 1982 — *Алексеев М. П.* Джон Бауринг и его «Российская антология» // Литературное наследство. М.: Изд-во «Наука», 1982. Т. 91. С. 187–246.
- Вежбицка 2001 — *Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001. 288 с.
- Вежбицкая 1996 — *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. 416 с.
- Воробьев 1995 — *Воробьев В. В.* К понятию русской языковой личности // Язык и культура. Уфа: Башкирский ун-т, 1995. С. 86–96.
- Глинка 1820 — *Глинка С. Н.* Русские анекдоты военные, гражданские и исторические. М.: В Университетской типографии, 1820. Ч. 2. 134 с.
- Григорьев 2011 — *Григорьев А. Ф.* Система ментальных ценностей гребенских казаков в песенном фольклоре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. №5–4. С. 52–55.
- Даль 1996 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 тт. СПб.: ТОО «Диамант», 1996.
- Дзюбан 2013 — *Дзюбан В. В.* Интеграция традиций и обычаев казачества в субкультуре: монография. Брянск: Изд-во БГТУ, 2013. 152 с.
- Захаров 2012 — *Захаров В. Н.* Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. М.: «Индрик», 2012. 264 с.
- Захаров 1994 — *Захаров В. Н.* Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVII–XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1994. С. 5–11.
- Песни 1874 — Песни, собранные П. В. Киреевским. М.: О-во любителей российской словесности, 1874. Вып. 10. 492 с.
- Собрание 1814 — Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году. М.: В Университетской типографии, 1814. Ч. 2. 252 с.
- Телия 1996 — *Телия В. Н.* Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. 288 с.
- Bazán 1890 — *Bazán E.* Russia: its people and its literature. Chicago: A.C. McClurg and company, 1890. 293 p.
- Bowring 1823 — *Bowring J.* Российская антология. Specimens of the Russian Poets. London: G. and W.B. Whittaker, 1823. Vol. 2. 301 p.
- Lewis 1849 — *Lewis W. D.* The Bakchesarian Fountain, and Other Poems. Philadelphia: H.C. Sherman, 1849. 72 p.
- Review 1838 — [Review] // The Foreign Quarterly Review. 1838. Vol. 21. Pp. 56–78.

- Russian 1875 — Russian proverbs // The Quarterly Review. 1875. Vol. 139. P. 494–525.
- НКРЯ — Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru>.
- GBNV — Google Books Ngram Viewer [Электронный ресурс] — Режим доступа <https://books.google.com/ngrams/>.

У. П. Стрижак

ПОНЯТИЕ «ВЕРА»
И ЕГО КОГНИТИВНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ
В ПЕРЕВОДЕ НА ЯПОНСКИЙ ЯЗЫК

(НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО
«БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»)

В современной науке роль языка в трансляции и интерпретации индивидом культурных смыслов является предметом большого количества исследований, прежде всего — в рамках лингвокогнитивистики. Одним из основных положений здесь является утверждение о том, что система ментальных представлений, которая зафиксирована в языке, в свою очередь, задает определенный алгоритм конструирования высказывания на уровне отдельных единиц и механизмов мышлепорождения у носителей конкретной лингвокультуры. У Е. С. Кубряковой мы находим положение о том, что «язык — единственный и уникальный инструмент, обеспечивающий нам доступ к сознанию, окно в сознание» [Кубрякова 2004: 12], при этом ориентирующую — мирозозидающую — функцию языка Е. С. Кубрякова признает в качестве основной ведущей языковой функции. В.З. Демьянков говорит об этом следующее: «Когниция организует в человеке смыслообразование и использование значений в рамках культуры, — делая значение общим достоянием людей, принадлежащих к этой культуре» [Демьянков 1994: 25]. Тогда основной задачей лингвиста является выработка такой методики современного лингвистического анализа, которая даст «доступ к разуму человека и тем мыслительным процессам, которые осуществляются в его мозгу» [Кубрякова 2004: 12].

При этом, несмотря на всю популярность в лингвистической науке антропоцентричной исследовательской парадигмы, до сих пор не выработано единого метода, который бы давал возможность проанализировать когнитивный уровень языковой личности. До сих пор в науку были введены и продолжают вводиться,

теоретически разрабатываться и анализироваться понятия концепта, концептосферы, фрейма, сценария как единиц хранения и представления информации. Внимательное изучение технологии данных исследований помогает убедиться в том, что при всей разнице в терминологии основной единицей исследования является та или иная языковая структура, вокруг которой строится определенное когнитивное поле. И выбор в момент времени соответствующей языковой структуры из имеющихся в наличии в данном когнитивном поле говорящего и есть тот самый результат когнитивной деятельности, который показывает нам особенности «ориентировки» говорящего в окружающем мире и в выборе средств его языковой репрезентации. Это первое положение, от которого мы отталкиваемся в определении метода своего исследования. Далее, на материале параллельных текстов мы сравниваем результаты выбора языковой структуры при описании одной и той же ситуации у носителя русского языка и носителя иного языка, в нашем случае, японского, и анализируем возможную разницу в выборе языковых единиц как разницу когнитивных структур, демонстрирующую нам особенности (возможно, национально-обусловленные) языкового мышления носителей различных лингвокультур.

На наш взгляд, методологическая ценность параллельных текстов в том, что на стыке двух языков мы можем наблюдать разницу в номинации, фокусировании внимания при построении языкового высказывания. Как утверждает Н. С. Автономова, «В анализе механизмов перевода нередко бывает заметно то, чего обычно не удается увидеть в других формах и видах познания: а именно как различные слои и фрагменты опыта переходят из сферы неявного и невыраженного в регистр того, что доступно операционализации и интерсубъективной проверке» [Автономова 2016: 23]. Иными словами, несхожесть мышления, несхожесть представления материала на уровне когнитивных структур может быть прояснена в результате наблюдения за разностью выбора и подачи одного и того же языкового материала в рамках разных языков.

Исходя из сформулированных нами выше методологических положений, в качестве материала исследования мы выбрали параллельные тексты: произведение Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» и его переводы на японский язык, выполненные

Хара Такуя в 1978 г. (в примерах под литерой *a*) и Камэяма Икуо в 2012 г. (в примерах под литерой *b*). Такой выбор материала обусловлен как популярностью текстов Ф. М. Достоевского в Японии (а, следовательно, наличия достаточного количества переводов, что является важным аргументом для японистических исследований, ограниченных в выборе текстов для анализа в силу объективных причин — сравнительно малого объема переводов на японский язык), так и разнесенностью переводов во времени, что, на наш взгляд, позволяет оценить выбор переводчиками переводческих решений, в том числе, и в диахроническом аспекте.

Итак, мы полагаем, что метод когнитивного анализа русско-японских параллельных текстов может помочь идентифицировать особенности фокусирования внимания носителями русского и японского языков в процессе структурирования языкового высказывания; как следствие, можно будет сделать выводы об этноспецифичных алгоритмах интерпретации окружающей действительности. Вспомним, что посчитать (в конкретном, а не абстрактном выражении) меру этноспецифичности предложил в своей работе Ю. Д. Апресян, говоря, что некая языковая единица «имеет тем больше оснований на лингво-, или этноспецифичный статус, чем больше арсенал средств ее выражения в данном языке по сравнению с другими языками, чем разнообразнее их природа» или «когда какое-то значение, в принципе выразимое простыми средствами и в других языках, имеет в L <данном языке> некий особый — грамматикализованный или полуграмматикализованный — статус» [Апресян 2006: 35–36]. Сравним языковые средства, используемые для выражения понятия *вера* и смежных с ним понятий в текстах на разных языках.

В произведении Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» проблема веры и неверия является одной из сюжетообразующих, поэтому будет интересно рассмотреть особенности языкового поведения лексических единиц с семантическим компонентом *вера* в исходном и переводном текстах, выявляя тем самым разность трактовки статуса данного понятия в русском и японском художественном дискурсах. Иными словами, мы рассмотрим механизмы когнитивной трансформации одних и тех же понятий носителями разных языков, понимая под когнитивной трансформацией результаты интерпретации чего-либо в процессе его когнитивной

обработки читателем, в нашем случае — в первую очередь, переводчиком.

На первом этапе мы рассмотрим языковые единицы лексического уровня: лексемы со значением *вера* и смежные лексические единицы в рамках тезауруса японского языка, а далее перейдем на уровень высказывания и проанализируем лексемы со значением *вера* в роли субъекта при акциональном предикате, выявляя тем самым особенности его синтаксической роли в предложении.

В силу идеографичности японского языка представляется интересным проанализировать прежде всего иероглифическую запись самой частотной морфемы *вера* в японском языке: иероглиф *син*, состоящий из двух элементов, ‘человек’ и ‘слово, говорить’. Данное сочетание дает возможность трактовать значение всего знака в целом как ‘человек + слово’ = ‘человеческое действие, следование единожды сказанному’. Этот компонент входит в состав большого количества составных — двухкомпонентных или трехкомпонентных — лексических единиц, которые будут проанализированы ниже. Здесь же хотелось бы привести еще один, очень редкий вариант записи иероглифа со значением *вера*, практически не используемый в современном дискурсе, но представляющий исключительный интерес с точки зрения его графической этимологии: синонимичный по семантике иероглиф *син*, но состоящий из элементов со значением ‘ребенок’ и ‘душа, сердце’. Такой вариант записи подсказывает следующую возможную трактовку семантики знака: ‘ребенок + душа’ = ‘детское безусловное верование’; ‘верование, как у ребенка, не требующее доказательств’, что особым образом характеризует представителей японской лингвокультуры как людей, не требующих доказательств и полагающихся на естественный ход разворачивания событий, полностью доверяя себя ему (= как дети).

Если посмотреть на структуру семантического поля *вера*, представленного в тезаурусе японского языка [Ямагути 2003], то мы действительно убедимся, что иероглиф с компонентом *син* является ключевым для множества лексических единиц в данной группе: *синнэн* ‘убеждение’ = ‘вера + идея, верить в идею’; *симпо* ‘следовать, оставаться верным ч.-либо’ = ‘вера + преподносить ч.-либо’; *сонсин* ‘высокое доверие, вера с почтением’ = ‘уважать + вера’; *кёкусин* ‘глубокая вера’ = ‘крайний +

вера'; *синсин* 'верование' = 'вера + душа, сердце'; *кёсин* 'фанатизм' = 'мания, искривление, сумасшедший, ненормальный + вера' и т.д. Самый частотный вариант перевода понятия *вера* на японский язык — это лексическая единица *синкоо*, состоящая из двух иероглифов: *син* 'верить' + *коо* 'смотреть почтительно снизу вверх', при этом представляется поза 'смотреть, воздев руки кверху', что в сочетании дает нам трактовку 'верить слову и смотреть почтительно снизу вверх'. Это слово встречается в переводе таких выражений из анализируемого текста, как *совершенно веря в людей; веришь ли, я тебя полюбил; а я вот готов поверить в ад; Алёша совершенно веровал в чудеса; требующий правды, ищущий ее и верующий в нее*; и др. Интересно рассмотреть варианты передачи на японский язык смежных лексем, например: слово *верующий* звучит как *синко га итай*, где лексическая единица *итай* переводится как 'жаркий до воспаленности', 'тяжёлый до болезненности' — в сочетании с компонентом *вера* это можно трактовать как 'болезненно верующий', что тоже определенным образом характеризует японцев как людей, не склонных к крайностям в своем мировосприятии. Еще один пример: понятие *слепое верование* буквально переводится как *верование впотьмах*, что являет собой очень свойственное японцам близкое к естественно-природному отношение к вере и понимание внутренней формы слова переводчиками.

Интересно, что в рамках одного предложения можно встретить различные варианты номинации единиц с компонентом *вера*, а именно: в предложении (1) *Значит, не очень-то вере моей там верят* слово *вера* переведено как известное уже нам универсальное понятие *синкоо*, а вот глагол *верить* имеет оттенок *доверять*: сочетание со вторым компонентом иероглифического слова 'употребить, пользоваться' в данном контексте можно истолковать как логический семантический ряд 'верить = доверять = пользоваться тем, что я верую (или они веруют)'. Вышеизложенная мысль Смердякова, который говорит, скорее всего, о *бессмысленности верования* и выбранный переводчиком вариант, акцентирующий компонент *доверия* имеют, на наш взгляд, разную когнитивную базу, что свидетельствует об интерпретационных расхождениях при анализе одного и того же фрагмента окружающей действительности.

Далее мы рассмотрим второй аспект функционирования понятия *вера* в тексте Ф. М. Достоевского: языковое поведение лексической единицы *вера* на синтаксической позиции субъекта при акциональном предикате. Если поставить эту же задачу в рамках не только структурного, но и когнитивного анализа, то она будет звучать следующим образом: насколько *вера* в японском художественном переводном дискурсе может выступать как полноценный деятель, оказывающий влияние на объект. *Вера* у Достоевского — жизненный проводник. Может ли *вера* быть проводником в японском мировосприятии? С точки зрения обыденного поведения это, как мы уже говорили выше, оспорить сложно, тем более, что это не является предметом данного исследования, а вот с точки зрения вариантов языкового поведения лексических единиц на разных синтаксических позициях этот вопрос, несомненно, представляет интерес.

При анализе таких языковых структур мы исходим из существующего в японской лингвистике теоретического положения о том, что неодушевленный субъект в японском языке не допускается на позиции действующего лица при акциональном предикате, особенно в тех случаях, когда в высказывании заложена идея о воздействии данного неодушевленного субъекта на человека, что недопустимо с точки зрения японских представлений об иерархической структуре мира. Так, например, Ё. Икэгами указывает, что «за тенденцией к преимущественному употреблению носителями японского языка предложений с одушевленным субъектом стоит желание говорящего <...> сфокусировать внимание на происходящем и избежать указания на причину происходящего в широком смысле этого слова» [Икэгами 2009: 188-189]. Об этом же пишет В. М. Алпатов, подчеркивая, что неодушевленные субъекты в японской картине мира не имеют своего определенного места в системе координат межсубъектных отношений, что затрудняет их иерархическое позиционирование в когнитивной структуре высказывания: «каждый человек <...> занимает определенное место с точки зрения семантических признаков «высший–низший» и «свой–чужой». Животные еще могут быть представлены в этих рамках, но как вставить в них неодушевленный предмет?» [Алпатов 2008: 64]. Для лучшей иллюстрации этого положения мы, прежде, чем перейти к рассмотрению лексем с компонентом *вера*, возьмем для примера похожие понятия, ре-

презентирующие в языке общечеловеческие идеи, которые не подчиняются логике и не проверяются опытом: *судьба, любовь, надежда* и др.

Не вызывает сомнения тот факт, что в русском художественном дискурсе *судьба* является активным действующим лицом: так, в произведении М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» *судьба* осуществляет различные действия по отношению к человеку, выступая таким субъектом, который «сталкивает», «выручает», «волнует». Возьмем параллельные примеры из перевода данного произведения на японский язык, сделанного Т. Мидзуно в 2008 г.:

(2) *Столкнула* их на углу Тверской и переулка сама *судьба*.

Товэри дори то ёкотё но кадо дэ но дэаи га уммэй сономоно ни хока нарадзу.

Букв. перевод: То, что *они столкнулись* — было не чем иным, как судьбой.

В примере (3) изначальное «Судьба *столкнула их*» в японском переводе превращается в «*Они столкнулись, и это...*»

(3) Но тут *судьба его выручила*.

Сикаси соно токи уммэй ни сукуварэта.

Букв. перевод: Но тогда *судьбой <он> был спасен*.

В примере (3) изначальное *Судьба выручила его* заменено на *Он судьбой был спасен* — опять подтверждается положение, что главным действующим лицом предложения является человек, а *судьба* — лишь инструмент для его спасения.

(4) *Судьба его волнует* зрителей.

Ано сикайся но уммэй о канкяку ва симпай ситэ иру но да.

Букв. перевод: *Зрители волнуются* о его судьбе.

В примере (4) аналогичное грамматическое смещение: *Судьба волнует зрителей* превращается в *Зрители волнуются о судьбе*. Подобная грамматическая трансформация (а на самом деле — когнитивная трансформация; здесь грамматические средства выступают лишь как языковые средства, репрезентирующие разницу в мировосприятии) наблюдается и в конструкциях с неодушевленным субъектом *любовь*, которая в русском тексте «поражает», а в японском выступает как чувство, в которое «падают» персонажи — основные действующие лица:

(5) Да, *любовь поразила нас* мгновенно.

Соо, иссюн ни ситэ ватаситати ва кои ни отита но дэс.

Букв. перевод: Да, *мы упали в любовь* мгновенно.

Подобное же явление наблюдается и с интерпретацией японскими переводчиками понятий *вера* и *чудо*. Оригинальное предложение (6) *Рассказом сим смешливым вы потрясли мою веру* японские переводчики интерпретируют по-разному: 6а) *Вера зашаталась* и 6б) *Веру пошатнули*. При опросе информантов-носителей языка, какой из этих переводов им кажется более естественным с точки зрения соответствия когнитивным нормам японского высказывания («звучит ли это по-японски»), было высказано однозначное мнение, что первый вариант более органичен для японского языкового мышления, т.к. описывает состояние, а не действие. Иными словами, отношения человека с верой не завязаны на активном взаимодействии и взаимовлиянии, а «само собой так получилось, что...». Подтверждая изложенную выше научную позицию Ё. Икэгами, японский лингвист Ё. Морита также подчеркивает ненужность, избыточность описания доминирующего поведения субъекта, особенно, неодушевленного (см. выше у В. М. Алпатов), говоря, что «в японском языке вещь не ставят на позицию субъекта, а всегда ищут человека, вокруг которого разворачивается действие» [Морита 2006: 249].

Еще пример из этого же ряда, демонстрирующий нам тот самый случай, когда мы «ищем человека, вокруг которого разворачивается действие»:

(7) Не *чудо заставило его* уверовать.

(7а) *Карэ га синдзисарэта* но ва, хатаситэ ядорикиато ни ёттэ даро ка.

(7а) Букв. перевод: *Он был заставлен* верить не чудом.

(7б) *Синдзисасэта* но ва, ядорикиато дэ ва най ка.

(7б) Букв. перевод: *Не чудо заставило его* поверить.

В результате анализа параллельных переводов обнаруживается, что при когнитивном анализе интерпретации понятия *вера* в переводе на японский язык наблюдается сдвиг фокуса внимания в предложениях, где общечеловеческие понятия и смежные с ними лексические единицы являются субъектом высказывания при акциональном предикате. При этом в примере (7) мы наблюдаем разницу в подходе к передаче данной языковой конструкции у двух переводчиков: если в переводе Т. Хара (1978 год) понятие *чудо* смещено с позиции субъекта (как мы считаем — согласно когнитивным нормам японского языка), то в переводе И. Камэяма (2012 год) *чудо* сохраняет свою синтаксическую позицию неоду-

шевленного субъекта, а с ней и свою функциональную значимость — элемента воздействия на человека. Подобные интерпретационные различия можно объяснить как разницей в выборе переводческой стратегии, так и разнесенностью переводов во времени на 34 года — более поздний перевод мог быть сделан под все более растущим влиянием переводной западной литературы на японский художественный дискурс, которая задает принципиально иные векторы при передаче скрытых когнитивных смыслов текста оригинала.

Получается, что в процессе создания текста (в нашем случае — при создании текста перевода) автор (в нашем случае — переводчик) закладывает в него определенный набор смыслов, опираясь на когнитивные структуры и реализующие их языковые модели, принятые в данном языковом сообществе. Иными словами, автор (в нашем случае — переводчик) в одном и том же текстовом пространстве организует действительность отличным от оригинала образом, интерпретируя написанное / прочитанное сообразно своим представлениям о структуре окружающей действительности.

Такие интуитивные мыслительные операции, производимые переводчиком-носителем японского языка при подборе наиболее адекватного способа передачи понятия, в данном случае можно объяснить особенностями его когнитивного конструирования мира, вполне возможно, отличными от авторской идеи, что подтверждает жизнеспособность метода когнитивного анализа параллельных текстов для анализа характерных черт, связующих язык и мышление, путем высвечивания результатов выбора нужной языковой конструкции. Нужной в данном контексте, по мнению носителя японского языка, который опирается на соответствующие когнитивные модели. Еще раз вспомним, что В. З. Демьянков объясняет понятие «языковая когниция» именно как усилия по выбору из существующих языковых средств наиболее соответствующего ситуации: «Когнитивисты заставляют поставить вопрос о том, как и когда индивид отбирает из богатства языка именно данные его средства» [Демьянков 1994: 27].

Итак, в данной работе представлены результаты когнитивного анализа параллельных русско-японских художественных текстов, действительно демонстрирующие нам смещение лексических единиц с компонентом *вера* на периферийную пози-

цию второстепенных членов высказывания. Иными словами, *вера*, которая с точки зрения своего языкового статуса служит у Ф. М. Достоевского активным жизненным проводником (похожее и о *неверии*), в японской лингвокультурной интерпретации выступает лишь вспомогательным средством на этом пути. Таким образом, когнитивный подход к изучению параллельных текстов позволяет раздвинуть рамки анализа языкового поведения лексических (и шире, морфологических, синтаксических) единиц в сопоставительном аспекте, приближая нас к пониманию особенностей иноязычного мировосприятия.

ЛИТЕРАТУРА

- Автономова 2016 — Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 736 с.
- Алпатов 2008 — Алпатов В.М. Язык и культура. М.: Языки славянских культур, 2008. 208 с.
- Апресян 2006 — Апресян Ю.Д. (отв. ред.). Языковая картина мира и системная лексикография. М.: Языки славянских культур, 2006. 912 с.
- Демьянков 1994 — Демьянков В.З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопросы языкознания, 1994. № 4. С.17-33.
- Кубрякова 2004 — Кубрякова Е. С. Язык и знание. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Икэгами 2009 — Икэгами Ё. (отв. ред.) Сидзэн на нихонго о осиезу тамэ ни нинти гэнгогаку о фумаэтэ. Токио: Хицудзи, 2009. 227 с. (Когнитивная лингвистика в обучении японскому языку)
- Морита 2006 — Морита Ё. Гайкокудзин но гоё кара вакару нихонго но мондай. Токио: Мэйдзи, 2006. 270 с. (Проблемы японского языка сквозь призму его ошибочного употребления иностранцами)
- Ямагути 2003 — Ямагути Т. Нихонго сисорасу. Токио: Тайсюкан, 2003. 1549 с. (Тезаурус японского языка)

ВЕРА В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ МИРАХ

Л. Л. Шестакова, А. С. Кулева

«В ДУШИСТОМ СУМРАКЕ
БЛАГОГОВЕЙНЫХ СКИНИЙ...»:
СЛОВО *СКИНИЯ* КАК ЕДИНИЦА
ПОЭТИЧЕСКОГО ЛЕКСИКОНА ВЕРЫ

В этой статье мы хотели бы поделиться некоторыми наблюдениями над тем, каким предстает слово *скиния* в языке поэзии, в поэтическом лексиконе веры. Отметим сразу, что в название статьи вынесены строки Константина Фофанова из стихотворения «Таинство любви» (1885).

Скиния (или скиния собрания) — это единица ветхозаветного словаря. Происходит слово от греч. σκηνή ‘шатер, палатка’. Суммируя разные определения слова (взятые из словарей, в том числе дореволюционных, энциклопедий, специальной литературы), можно истолковать его так: ‘переносное святилище, походный храм в шатре, использовавшийся, согласно Библии, древними евреями как место жертвоприношений и хранения Ковчега Завета до постройки храма в Иерусалиме’. К сказанному важно добавить, что это переносный храм, воплощенный, устроенный Моисеем по Божественному повелению во время сорокалетнего странствования евреев в пустыне.

По данным [БАС 1962: стлб. 932], из словарных источников первым зафиксировал это слово в виде *скíния* «Лексикон славеноросский...» Памвы Беринды в 1627 г., вторым — в виде *скíния нерукотворенная* «Церковный словарь или истолкование речений древних...» П. А. Алексеева, затем слово попало в Словарь Нордстета 1782 г. как *скíния*. Есть это слово у Даля (статья приводится в современной графике): ‘СКИНИЯ — ж. греч. куца, сень, шатер; | *походная церковь израильтян, до иерусалимского храма*’ [Даль 1991: 196]. Из толковых словарей советского периода слово, кроме [БАС 1962], зафиксировал [Ушаков 1940: стлб. 214], причем в первом словаре выделен оттенок значения: ‘*Перен. Устар.* Святилище, священное место’.

Для понимания того, какие стороны скинии как ветхозаветной реалии нашли отражение в поэзии, нужно привести, хотя бы

в кратком виде, некоторые касающиеся ее сведения (в полном объеме они представлены, например, в [ЭЭ, ПЭ] и в других источниках).

Согласно книге Исход, Божественное повеление о строительстве скинии Моисей получил на горе Синай, еще до получения Скрижалей Завета. Это повеление приводится в Библии целиком и занимает семь глав (Исх. 25–31). Трудились над сооружением скинии около полугода. Шатер, размещавшийся внутри ограды, представлял собой каркас из деревянных досок, обложенных золотом, покрытый четырьмя покрывалами, или покрывами. Устройство шатра позволяло разбирать всю конструкцию на части, пригодные для ношения. У входа в шатер были установлены пять столбов, покрытых золотом и установленных на медные подножья, на которых крепилась завеса, закрывавшая вход. Внутри шатер делился на две неравные части другой завесой. Меньшее помещение в глубине называлось «Святая святых», в нем находился только Ковчег Завета, самый святой предмет скинии, а в нем — Скрижали Завета. В «Святая святых» разрешалось войти одному Первосвященнику и только раз в году. Большее помещение — «Святилище», или «Шатер свидания», было основным местом священнослужения. В Святилище располагались семистольный золотой светильник, Стол хлебов предложения, Жертвенник воскурения.

Скинию Моисея неоднократно перевозили с места на место, сколько она просуществовала, неизвестно. После завоевания Иерусалима царь Давид построил там для Ковчега новую скинию, с тем, чтобы перенести духовный центр в Иерусалим. Ковчег был торжественно доставлен туда, где был помещен в особый шатер из драгоценных ковров. После постройки в Иерусалиме царем Соломоном Храма Ковчег Завета со всеми принадлежностями скинии был перенесен туда. С этого времени скиния больше не упоминается. Согласно преданию, она была укрыта в подземном тайнике под Храмом.

Имея в виду эту совокупность сведений, мы обратились к поэтическому корпусу [ПК] НКРЯ и некоторым словарям поэтического языка, в первую очередь к «Словарю языка русской поэзии XX века», составляемому по произведениям 10 поэтов. В томе VII Словаря [СЯРП 2017] есть отдельная небольшая, но показательная статья к этому слову (см. Приложение).

По данным ПК, суммарное число употреблений слова *скиния* (т. е. в совокупности разных форм) невелико — 59 вхождений в 53 документах. Для сравнения укажем, что в Основном корпусе НКРЯ слово тоже не высокочастотно — отмечается 145 вхождений в 74 документах. Причем любопытно, что часть этих примеров — поэтические строки, включенные в прозаический текст (например, в книге В. Катаева «Алмазный мой венец» встречаются строки В. Нарбута из стихотворения «После грозы»: Я знаю, ты из храма сурово смотришь на Илью: как смел пустить он градом в раму и тронуть *скинию* твою?

Слово встречается в произведениях разных жанровых форм, преимущественно в стихотворениях и поэмах. Обращает на себя внимание то, что первый из зафиксированных контекстов относится к началу XIX в., т. е. примеров из поэзии XVII и XVIII вв. нет (это, полагаем, не потому, что ПК не полон — как раз поэзия названных столетий в нем представительна).

Итак, первый пример — это строки из стихотворения графа М. А. Дмитриева-Мамонова «Вещание премудрости о себе» 1811 г.: Тогда мне бог сказал: вселися В Иакове! наследствуй ми! У *скинии* возвеселися, Завет пред всеми рцы людьми!.. Самый поздний пример — строки С. Липкина из стихотворения 1983 г. «Я знаю вместилище мрака...»: Деревья в садах не бесплодны, И *скинии* хлеба стоят. В первом случае мы видим прямое употребление слова, во втором — метафорическое.

Интерес представляет распределение выбранного корпусного материала по хронологии и по поэтам.

XIX в (6 поэтов, 7 примеров): М. А. Дмитриев-Мамонов. Вещание премудрости о себе (1811); Н. И. Гнедич. Арфа Давида (1821); С. П. Шевырев. Преображение (1829); Д. П. Ознобишин. Продавец невольниц (1830); В. А. Жуковский. Странствующий жид (1851–1852), <Первое переложение Апокалипсиса> (1851–1852); В. С. Печерин. Пробуждение (1864).

Рубеж XIX–XX вв., Серебряный век (20 поэтов, 36 примеров): Н. М. Минский (4): Песня (1878), На кладбище (1900), «Никуда не уйти от суеверий...» (1907–1922), Гимн солнцу (1909); К. М. Фофанов. Таинство любви (1885); Д. С. Мережковский. Пророк Исая (1887); З. Н. Гиппиус (2): Не знаю (1901), «Аркаша, Аркаша...» (1912); Вяч. И. Иванов (8): Дриады (1904), «Пустынных крипт и многостолпных скиний...» (1909),

К Адольфу Сельмницу (1909), Роза царицы Савской (1910–1911), «Так, в сновиденьи новом...» (1915), Внутреннее небо (1915), Деревья (1917–1918), «И снова ты пред взором видящим...» (1944); М. А. Волошин. Предвестия (1905); А. А. Блок. «Мы подошли — и воды синия...» (1906); Саша Черный. Во имя чего? (1911); О. Э. Мандельштам (3): «Когда показывают во семь...» (1912), «Есть ценностей незабываемая скала...» (1914), Ода Бетховену (1914); М. М. Шапская. Горам (1915); В. И. Нарбут (2): После грозы (1913), Россия (1918); В. Я. Брюсов (2): Баллада (1916), Боттичелли (1921); Н. А. Клюев. «“Я здесь”, — ответило мне тело...» (1916–1918); С. Я. Парнок. «Видно, здесь не все мы люди — грешники...» (1916–1922); А. Б. Мариенгоф (2): Магдалина (1919), Анатолеград (1919); М. И. Цветаева. Душа (1923); А. Скрябина. Иисус Навин (1924); И. Г. Эренбург. «Пало капище Ра, пусты Иеговы скинии...» (1921); В. В. Маяковский. Любовь (1926); М. А. Тарловский. «Жемчужиной болеет, как нарывом...» (1927).

Как видно, *скиния* — во многом слово Серебряного века, на этот период приходится пик его употребления. Данный факт трудно признать случайным. Связан он, по-видимому, с большей открытостью поэзии этого времени мировой культуре (в широком понимании последней). К лексеме обращались поэты, принадлежавшие самым разным литературным направлениям и стоявшие вне направлений. У кого-то из поэтов слово встречается один раз (Мережковский, Волошин, Блок, Парнок, Цветаева и др.), у кого-то дважды (Гиппиус, Нарбут, Брюсов, Мариенгоф) и т. д. Больше других использовал его Вяч. Иванов (8 раз). Т. е. по-разному в количественном отношении представленное в словаре отдельных поэтов, в совокупном лексиконе поэзии этого периода слово заметно проявляет себя.

Что касается XX в., то, по данным ПК, картина выглядит следующим образом:

XX в. (6 поэтов, 10 примеров): М. П. Коростовец. Россия (1946); Г. Н. Оболдуев. Жезл (1947); Д. Л. Андреев. Изобилие (1951); И. В. Чиннов. «Но выше нежного сияния...» (1967); А. А. Тарковский (2): Пруд (1946), «Пляшет перед звездами звезда...» (1968); С. И. Липкин (4): Одесская синагога (1969), Южные церкви (1969), «Огонь связующий и жаркий...» (1981), «Я знаю вместилище мрака...» (1983). Сразу отметим, что здесь видны от-

сылки к истории Скинии: *Пляшет перед скинией Давид* (Тарковский), мотив утраты скинии: *Утерянная скиния*, Куда нам заповедан вход (Коростовец), Мы не знаем ни храмов, ни *скиний* (Оболдуев); конечно, на употреблении слова сказались и новая идеология: *Социалистическая скиния*, Вечно приближающийся рай (Д. Андреев).

Современная поэзия (рубежа XX–XXI вв.) в НКРЯ представлена пока фрагментарно, однако *скиния* в ней появляется.

Общий анализ материала выявляет некоторые тенденции в поэтическом употреблении слова *скиния*. В текстах религиозной тематики типично его использование в прямом значении и в расширительном ‘святое место, священная обитель, храм’. Это заметно по строкам поэтов XIX в. В прямом употреблении слово встречается, например, у Жуковского в предсмертной незавершенной поэме «Странствующий жид», в основе которой лежит легенда о Вечном жиде. Жуковский использует легенду для того, чтобы вести речь о важных для него вопросах — о жизни и смерти, о вере, покаянии и спасении, о смысле времени и истории. В поэме звучит божественное утверждение скинии (*Здесь скиния Господня*), называются связанные с ней реалии (*храм, Ковчег Завета*) и фактически воссоздается ее устройство:

Когда в него, все стены проломив,

Ворвался враг и бросился на храм, —
Народ, в его толпу, *из-за ограды*
Исторгшись, врезался и, с ней сцепившись,
Вслед за собой ее вовлек в середину
Ограды: бой ужасный, грудь на грудь,
Тут начался; и, наконец, спасаясь,
Вкруг скинии, во внутренней ограде
Столпились мы, отчаянный, последний
Израиля остаток...

Тут увидел
Я несказанное: под святотатной
Рукою *скиния открылась*, стало
Нам видимо невиданное оку
Дотоль — *ковчег завета...* в этот миг
Храм запыхал, и в *скинию* пожар
Ворвался...

Услышал я, великий свыше голос:
 «Здесь скиния Господня, здесь Господь
 Жить с человеками отныне будет;
 Здесь храма нет Ему, здесь Сам Он храм Свой;
 Здесь всякую слезу отрет Он ...»

Расширительное употребление слова, с характерной сочетаемостью, наблюдаем в произведениях других авторов: В светлой *скинии Фавора* Совершались чудеса (Шевырев); Все песни ее к небесам возвышались, И там, взлетевши, под *скинией Бога* навеки остались (Гнедич); Ныне правда водворится В нашей *скинии святой*, Вечным браком соединится Небо с юною землей (Печерин).

Эта линия тематически мотивированного прямого и расширительного использования слова в поэзии продолжается и в последующем, вплоть до нашего времени. В качестве примеров можно привести строки: Господь мне говорит: «...Я внял смиренному молению, Я вас от огненных лучей *Покрою скинией Моей*, Покрою сладостною тенью...» (Мережковский, 1887); О нас же с тобой не напишут в Завете, Нашим скрижалям не выстроют *Скинию!* (Мариенгоф, 1919); Но в небосводе царствующий Бог, Которому не нужно *тесных скиний*, Чтобы являть пылающий свой лик (Скрябина, 1924); Не блещут нарядом, Как мазанки — синие, С базарами рядом Те *южные скинии* (Липкин, 1969).

Конечно, отдельный интерес представляют примеры употребления слова в поэзии Серебряного века. Не претендуя на полную анализа материала, отметим некоторые заметные черты. Слово чаще других выбирали поэты-символисты, как старшие, так и младшие: Фофанов, Минский, Брюсов, Блок (И вот — вдали *белеет скиния*, И дали мутные видны) и др. Тематика стихов разнообразна, но религиозный мотив, как правило, присутствует, и иногда очень явно. В этом ряду поэтов, несомненно, выделяется Вяч. Иванов, у которого слово *скиния* возникает в общем архаизированном, символистском условно-религиозном контексте, сочетается с лексикой, детализирующей образ скинии (ковчег, столпы / столбы скинии), и другими словами религиозной сферы. Иногда строки Вяч. Иванова возвращают читателя к древности, причем их субъект как бы вовлекается в историю скинии, например: Пустынных крипт и многостолпных скиний *Я обходил* не-

виданный дедал («Пустынных крипт и многостолпных скиний...»), 1909). В другом случае — в стихотворении, обращенном к современнику — поэт использует образ скинии, совместно перемещаемой в пустыне: *Одну на выях скинию Несем глухой пустынею*: Один, за далью синюю, Обрящем дар венца (К Адольфу Сельмниццу, 1909). См. также:

За сферою горящей Серафима
 (О, Человек, когда б в себя ты вник
 И целостным узрел свой вечный лик!) —
 Есть *скиния с ковчегом Элоима*.
 Что в мареве сквозит земного дыма,
 Что Женственным в явлении привык
 Именовать младенческий язык, —
 В раю души — лазурь и ночь *Солима*

(Внутреннее небо, 1915).

Здесь *Элоим* — еврейское нарицательное имя Бога, Божества; *Солим*, или *Салим*, обозначает мир, точнее, все существующие миры.

Вот еще один пример: На дикой гриве, вздыбленной, почил Господень крест, *Как жезл, процветший в скинии*, в тройном венце из роз (Роза царицы Савской, 1910–1911). В этом примере интерес представляет употребление слова в составе сравнительного оборота: имеется в виду жезл первосвященника Аарона, расцветший в скинии перед Ковчегом Завета в знак старшинства Аарона в Левином колене.

Актуализацию «иудейского» мотива, с упоминанием деталей сюжета скинии, находим у акмеиста Мандельштама (у него слово встречается трижды). Подчеркнем, что этот мотив возникает в связи с характерными темами искусства, литературы, например, в стихотворении «Ода Бетховену» (1914), где *скиния* — один из элементов создания высокой образности: О, величавой жертвы пламя Полнеба охватил костер — *И царской скинии* над нами *Разодран шелковый шатер* (ср. у Волошина: *Священный занавес был в скинии распорот*: В часы Голгоф трепещет смутный мир... Предвестия, 1905).

В стихотворении Мандельштама «Есть ценностей незыблемая скала...», написанном в связи с постановкой в 1914 г. траге-

дии В. А. Озерова «Дмитрий Донской», повторяется образ расцветшего в скинии жезла, и тоже, как у Вяч. Иванова, в сравнительном обороте: И вслед за тем, как жалкий Сумароков Пролетал заученную роль, *Как царский посох в скинии пророков, У нас цвела торжественная боль*. Интересно, что ранее с поэзией ассоциировал скинию символист Минский: «...*Слова правдивые поэта* В пустыне, в сумраке ночном, *Да будут скинией завета, Да будут огненным столпом!*...» (Песня, 1878).

У разных поэтов находим разные направления развития образа, например, у Цветаевой — фольклорное: *Хвалынь — синяя! Полыхание крыл — в скинии! Над мотыгами — и — спинами Полыхание двух бурь!* (Душа, 1923). Специфический сектантский ореол образ приобретает у Клюева: Как звездотечностью пустыни Везли семь солнц — пророка жен, — *От младшей Евы, в Месяц Скиний, Род человеческий рожден* («Я здесь», — ответило мне тело...», 1916–1918).

Обратим внимание и на снижение образа скинии, обнаруживаемое у некоторых поэтов. «Мягкое» снижение видим в обращении к современности стихотворении Мандельштама, где слово употреблено переносно и обозначает, по сути, место торговли, рынок: *А в сетке пестрого тумана Сгрудилась ласковая стая, Как будто площадь утром рано — Торговли скиния святая* («Когда показывают восемь...», 1912). У Саши Черного, примерно в это же время, обнаруживаем грубое снижение образа: *Ведь малые дети и галки Друг другу давно рассказали, Что в скинии старой лишь палки Да тухлый, обсосанный рак...* (Во имя чего? 1911).

Обращение к строкам З. Гиппиус показывает, что слово встречается у нее в шутовском стихотворении «Аркаша, Аркаша...» 1912 г., посвященном журналисту Аркадию Руманову: *Настроили ты скиний, Везде по богине, Всё счастье богинь тебе вверено; Но, схавав манатки, Во все-то лопатки Уехал Аркашенька в Верино*. А в 1901 г. в стихотворении «Не знаю» поэтесса писала так (имея в виду скинию как обитель покоя, а может, и место упокоения): *Но как отречься от любви и от уныния? Еще надеждою душа моя окована. И для меня есть скиния, — но я не знаю, где она мне уготована*.

В рассматриваемом аспекте интересен такой иронический контекст из стихотворения Маяковского «Любовь» (1926): *По*

женской линии / тоже вам не райские скинии. / Простенького паренька / подцепила / барынька. В русской традиции синоним слова *скиния* — *куща*, у Маяковского происходит наложение образов (*скиния* — *райские кущи*).

Линию на снижение образа скинии, его бытование продолжит позднее С. Липкин: *Обшарпанные стены, Угрюмый, грязный вход. На верхотуре где-то Над скинией завета Мяучит кот* (Одесская синагога, 1969).

Одна из характерных черт в употреблении слова поэтами Серебряного века — это расширение состава прилагательных, заметно разнообразящих характеристики скинии (ср. в XIX в.: *святая, светлая, Господня*). Это не только *древесная* (Минский), *многостолпная* (Вяч. Иванов), *голубая* (Парнок; отметим, что из четырех покровов скинии нижний покров составляли 10 отдельных полос, в том числе из голубой шерсти), *тесная* (Скрябина), но и *царская* (Мандельштам), *заветная* (Минский), *благоговейная* (Фофанов), *величественная* (Мариенгоф), *бесконечная* (Брюсов), *строгая* (Брюсов), *новая* (Вяч. Иванов) и *старая* (Саша Черный). Выделяется подчеркнуто олицетворяющий эпитет *застенчивая* (в форме мн. ч.): *Я люблю вас за то, что вы сини И ушли от земли далеко, И до ваших застенчивых скиний Высоко — высоко* (М. М. Шкапская. Горам, 1915).

Поэты Серебряного века оценили звуковой облик лексемы и стали ее активно рифмовать, прежде всего, конечно, со словом *синяя* (*синее, сини*). Эта рифма встречается не раз (у Блока, Вяч. Иванова, Цветаевой и др.), приобретая тривиальный характер. Есть, однако, и другие рифмы, в том числе неточные: *уныния — скиния* (Гиппиус), *скиния — инея* (Коростовец), *скиний — линий* (Минский) и *линии — скинии* (Маяковский), *вскинутый — скинию* (Брюсов), *гнию — скиния* (Мариенгоф); ср. семантическую рифму: *пустыней (пустыни) — скиний* (Фофанов, Клюев).

Мы не ставили перед собой задачу проанализировать тексты поэтов рубежа XX–XXI вв., но намерены это сделать, чтобы ответить на вопрос, интересно ли современным поэтам слово-образ *скиния*, и если да, привносят ли они в него что-то новое.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В приложении представлена словарная статья СКИНИЯ, вошедшая в т. VII «Словаря языка русской поэзии XX века» (в шифрах к контекстам: *АБ* — Александр Блок, *ОМ* — Осип Мандельштам, *Цв* — Марина Цветаева):

СКИНИЯ [переносный храм в шатре, использовавшийся, согласно Библии, др. евреями как место жертвоприношений и хранения Ковчега Завета до постройки храма в Иерусалиме] Мы подошли — и воды синие, Как две расплеснутых стены. И вот — вдали белеет с., И дали мутные видны. *АБ906 (II,94)*; Хлеба, серебряные рыбы, Плоды и овощи простые, Крестьяне — каменные глыбы, И краски темные, живые. // А в сетке пестрого тумана Сгрудилась ласковая стая, Как будто площадь утром рано — Торговли скиния святая. *ОМ912 (286.3)*; Есть ценностей незыблемая скала Над скучными ошибками веков. Неправильно наложена опала На автора возвышенных стихов. // И вслед за тем, как жалкий Сумароков Пролепетал заученную роль, Как царский посох в скинии пророков, У нас цвела торжественная боль. *ОМ914 (96.1)*; О, величавой жертвы пламя! Полнеба охватил костер — И царской скинии над нами Разодран шелковый шатер. И в промежутке воспаленном, Где мы не видим ничего, — Ты [Бетховен] указал в чертоге тронном На белой славы торжество! *ОМ914 (100)*; Лира! Лира! Хвалынь — синяя! Полыхание крыл — в скинии! Над мотыгами — и — спинами Полыхание двух бурь! *Цв923 (II,163)*

ЛИТЕРАТУРА

- БАС 1962 — Словарь современного русского литературного языка. Т. 13. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1962.
 Даль 1991 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. М.: Русский язык, 1991.
 НКРЯ — Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru>.
 ПК — Поэтический корпус Национального корпуса русского языка [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://ruscorpora.ru/search-poetic.html>.
 ПЭ — Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс] — Режим доступа: <https://azbyka.ru/skiniya>.

- СЯРП 2017 — Словарь языка русской поэзии XX века. Том VII: Радуга — Смоковница / Сост.: Л. Л. Шестакова (отв. ред.), А. С. Кулева (ред.), А. В. Гик. М.: Издательский Дом ЯСК, 2017.
 Ушаков 1940 — Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. IV. М.: ОГИЗ, 1940.
 ЭЕЭ — Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.eleven.co.il/article/13832>.

В. И. Абрамова

«НЕВЫРАЗИМОЕ» КАК ОБРАЗ ВЕРЫ В РУССКОЙ РОМАНТИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА

Одним из стержневых мотивов, формирующих романтическую картину мира, является мотив «невыразимого». Это инвариантный мотив, то есть в каждом конкретном случае его репрезентируют мотивы-варианты, составляющие мотивный ряд — иерархически организованную систему с доминантой во главе. В поэтических мирах В. А. Жуковского и поэтов-любомудров (Д. В. Веневитинова, А. С. Хомякова, С. П. Шевырева) роль доминанты играет мотив божественно-тайного, и весь мотивный ряд, репрезентирующий мотив «невыразимого», характеризует чувства соприкоснувшегося с божественной реальностью человека, его веру, если понимать под верой связь человека с Богом. Подобное представление о «невыразимом», как и структуру мотивного ряда (с доминантой «божественно-тайное»), русские романтики унаследовали от йенцев (В. Вакенродера, Новалиса, Л. Тика, А. и Ф. Шлегелей).

Ранний немецкий романтизм можно было бы охарактеризовать как непрекращающийся поиск и повсеместное узнавание бесконечного в конечном, небесного в земном, Творца в творениях.

Бог живет в природе и говорит ее языком: *«Шелест деревьев в лесу и раскаты грома рассказывали мне о нем [Господе] таинственные вещи, которые я не могу передать словами»*, — писал В. Вакенродер [Вакенродер 1977: 67].

Бог живет в человеческой душе. Внутренний мир человека так же неподвластен словесному языку, как и происходящее в природе: *«Каждое выражение, даже самое лучшее и меткое, всегда остается значительно ниже чувства»*, — замечал Фр. Шлегель [Шлегель 1983: 377]. *«Наше сокровенное существо не поддается выявлению»*, — писал Новалис [Новалис 2003: 102].

Бог говорит через человека так же, как Он говорит через природу. Один из излюбленных сюжетов в романтизме — это сюжет

о Рафаэле. Образ художника создан в стихотворении Августа Шлегеля «Святой Лука, рисующий Мадонну». Поэт рассказывает легенду о том, как святой Лука, следуя божественному повелению, стремится запечатлеть «пречистый лик» Марии. Его работу прерывает ночь. Живописец уходит, намереваясь завершить труд в другое время, но этого ему не удастся. Мария *«в господню высоту Вознесена из гроба»*. Потрясенный Лука оставляет картину недописанной. Эта незаконченность очень близка, на наш взгляд, к «невыразимому». С одной стороны, в ней сказывается невозможность во всей полноте раскрыть божественное явление. С другой стороны, это сознательный отказ от попытки полностью воспроизвести виденное, потому что художник понимает: явленное ему Богом несоизмеримо с теми средствами изображения, которыми он владеет.

Несмотря на то, что картина не дописана, «христианский взгляд» пленяется ее красотой, *«Назначенной веками Святить и доски, и холсты, Являть любви и чистоты Хотя бы отсвет некий»*. «Отсвет» и есть проявление «невыразимого». Божественный свет неизобразим. Смертный художник не в силах передать его красоту и величие, благодать, которая от него исходит. Отразить удастся только отсвет, только знак того, что свет существует, знак, не дающий полного представления об означаемом. Но даже отсвет поражает и впечатляет зрителей, поскольку он причастен свету.

Закончив рассказывать легенду, Август Шлегель не заканчивает стихотворения. В финале произведения звучит хвала Рафаэлю, прилежно повторившему *«светлый лик, который зрил На божием престоле»*. Казалось бы, «невыразимость» все-таки преодолена силой земного искусства. Однако Рафаэль представлен Шлегелем не как обычный человек, а как божественный вестник, который *«был послан горней высотой В края земной юдоли»*, а затем *«опять вознесся к небесам, Во ангельские хоры»*. Сам Господь говорил через него *Своим* божественным языком, поэтому выражение «состоялось».

Итак, невыразимы у йенцев Бог и Его творения — природа и человеческая душа. Когда природа и душа приходят в резонанс, возникает еще одна «невыразимость» — «невыразимость» контакта: *«Облака плывут, как бы готовые приобщить нас к своей сумрачной прохладе, чтобы мы им сопутствовали, а когда они*

своим изяществом и красочностью напоминают нам, как улету-чиваются наши задушевные чаянья, сияние овладевает всю зем-лю, и мы предчувствуем неизъяснимое, неопишное великоле-пие», — писал Новалис [Новалис 2003: 101-102].

Идеи йенцев восприняли и разработали русские романтиче-ские поэты.

«Невыразимое» В. А. Жуковского — это знак присутствия бо-жественного в земном. Созерцая великолепную природу (стихот-ворение «Невыразимое»), соприкасаясь с тайнами рождения и смерти (послание «Государыне великой княгине Александре Фе-доровне на рождение великого князя Александра Николаевича», стихотворения «У гроба Государыни Императрицы Марии Федо-ровны. В ночь накануне Ея погребения» и «Он лежал без движе-нья...»), написанное на смерть А.С. Пушкина), лирический герой Жуковского чувствует близость Бога, Его присутствие непосред-ственно здесь и сейчас. Описать это чувство невозможно. Но то, что оно возникает, — это словно еще одно доказательство бытия Божия, укрепляющее веру в Него.

Наиболее репрезентативным для аргументации данного тезиса является стихотворение «Невыразимое» (1819). Его ком-позиционную основу составляют отмеченные многими иссле-дователями (Ю. В. Манн, Е. Г. Эткинд и др.) оппозиции: зем-ное — божественное, разрозненное — целое, мертвое — живое, несвободное — свободное, неподвижное — движущееся, мол-чание — говорение. Противопоставленными оказываются чело-век и природа в акте творчества. Человеческое искусство бес-силно передать красоту, которую с легкостью и свободой «рас-сыпала повсюду» природа.

По мере того, как разворачивается лирическое размышление, становится понятно, что под природой Жуковский понимает Са-мого Творца. Описывая закат, поэт использует лексику, переме-щающую нас в другой план восприятия: вместе с лирическим героем мы становимся причастными «святым таинствам» («Свя-тые таинства, лишь сердце знает вас»). Мы видим не закат, а «вечернее земли преображенья», душа полна «пророчеством ве-ликого виденья». Сквозь «блестящую красоту» природы просту-пает «сходящая святыня с вышины». В финале стихотворения лирический герой ощущает «присутствие создателя в созданье» и благоговейно умолкает («И лишь молчание понятно говорит»).

Мотив божественно-тайного в лирике Жуковского на лекси-ческом уровне проявляется в частом употреблении слов с семан-тикой сакрального и скрытого/загадочного: прилагательных «святой», «священный», «чистый»; «таинственный»; существи-тельных «святыня», «пророчество», «видение», «предчувствие», «провидение»; «тайна», «таинство», «покрывало»: «сей образ чи-стый, священный» («К ней»); «священная младенца колыбель» («Государыне великой княгине...»); «союза час священный», «как ясно предчувствие сходила» («Цвет завета»); «упованиям свя-тым» («Подробный отчет о луне»); «святые таинства», «про-рочеством великого виденья», «святая молодость», «сия сходя-щая святыня с вышины» («Невыразимое»); «образ ...в сердце, как тайну ношу» («К ней»); «признак страсти тайной» («В. А. Перовскому»); «В глубине души таится» («Письмо К**»); «Тай-ное, страстное Кто выражал?» («Песня», 1820); «к сим тайнам наслажденья» («Государыне великой княгине...»); «среди таин-ственного мрака» («У гроба Государыни императрицы...»); «Нам туда сквозь покрывало Он дает взглянуть порой» («Лалла Рук»); «Кто-то светлый к нам летит, Подымает покрывало И в далекое манит» («Таинственный посетитель»).

Мотив божественно-тайного включает мотив преображения («в величественный час вечернего земли преображенья» [«Невы-разимое»]) и образы божественных вестников (ангел, хранитель, Гений): «хранитель-ангел мой» («Песня», 1808); «хранитель-ге-ний бытия» («Я на тебя с тоской гляжу»); «Гений чистый красо-ты» («Лалла Рук»); «два ангела незримы» («Государыне великой княгине...»); «как Гений прилетало» («Цвет завета»); «ангел не-видимо в ее лучах слетает к нам» («Подробный отчет о луне»).

На морфологическом уровне мотив божественно-тайного ре-презентирован большим количеством субстантивированных при-лагательных среднего рода: «невыразимое», «ненареченное», «беспредельное», «смутное», «обворожжающее», «далекое», «не-объятное»; на синтаксическом уровне данный мотив подкрепля-ется многочисленными инверсиями, создающими торжествен-ность, «высокость» стиля (примеры приведены выше).

В лирике Жуковского в контакт с Богом через «невыразимое» может вступить любой человек. В лирике поэтов-любомудров от-ношения между миром людей и божественным миром складыва-ются иначе.

Поскольку любомудры наследуют свое представление о поэзии от иенцев, их поэтическая картина мира тоже содержит мотив «невыразимого», связанный прежде всего с темой творчества. Непостижим и невыразим «Дух, источник вдохновенья». Творчество воспринимается как погружение в таинственные бездны, как контакт с Высшей силой.

Мотив «невыразимого» в лирике любомудров представлен следующим мотивным рядом:

1) Мотив божественно-тайного. На лексическом уровне он репрезентирован существительным «тайна» и его производными, а также словами с семантикой сакрального («святой», «пророческий»). Используется много архаизмов. В лирике Веневитинова чистый Дух, источник вдохновенья «*облек себя в завесу тайны вечной*» (сонет «К тебе, о чистый Дух, источник вдохновенья...»), то, что он внушает, должно оставаться тайной: в поэте «*всё тайна*» («Поэт»), «*Все чувства тайной осени*», — молит он хранителя души («Моя молитва»); душа поэта, «*сердца пламень*», — для толпы «*тайна непонятная*» («Послание к Рожалину»). В лирике Шевырева о ночи, которая тоже является источником вдохновения, говорится: «*Сколько тайн твоя полна Пророческая тишина*» («Ночь», 1829); «*В святом безмолвии ночей*» («Стансы»). В лирике Хомякова таинственно непостижимым является Творец («Совет зверей»). На синтаксическом уровне при репрезентации мотива божественно-тайного используются многочисленные инверсии, риторические конструкции, подчеркивающие торжественность происходящего, значимость описываемого.

2) Мотив преображения. Этот мотив тесно связан с предыдущим и соответственно выражен существительным с семантикой сакрального: «*Как будто в мир преображенья Душа из тела перешла*» (Шевырев, «Стансы»); «*Что земные краски тленья... Пред лицом преображенья*» (Шевырев, «Преображение»).

3) Мотив музыкального звука. Этот мотив тесно связан с мотивом божественно-тайного, отсюда наличие среди его репрезентантов не только существительного «звук», но и прилагательных «тайный», «святой», «благоговейный». У Веневитинова человек, понимающий музыку, приобщается к «*святыне наслажденья*». Момент звучания музыкального произведения — это «*час святой*». Музыкальные звуки обладают «*тайным языком*», который невозможно «перевести», сделать вербальным. Уста любителя

музыки скованы «*благоговейной тишиной*» («К любителю музыки»). В философском этюде Веневитинова «Скульптура, живопись и музыка» (1826) именно музыка одухотворяет вселенную. У Шевырева в стихотворении «Звуки (К N.N.) музыкальный, а не вербальный язык трактуется как наиболее адекватный выразитель душевных движений».

4) Мотив молчания, тишины. Этот мотив также связан с мотивом божественно-тайного, выражен существительными «тишина», «молчание», «безмолвие», прилагательными «тихий», «немой», глаголом «молчать». У Веневитинова в поэте «*всё тайна... все в нем молчит*», «*тихий гений размышленья Ему поставил... Печать молчанья на уста*» [Поэт]; «*Уста мои сомкни молчаньем*», — обращается он к хранителю души («Моя молитва»); у истинного ценителя музыки уста скованы «*благоговейной тишиной*» («К любителю музыки»). У Шевырева ночь названа «немой», наполненной «пророческой тишиной», «святым безмолвием»: «*Немая ночь*», «*Сколько тайн твоя полна Пророческая тишина*» («Ночь», 1829), «*В святом безмолвии ночей*» («Стансы»).

5) Мотив страсти. Вдохновение поэта, его способность творить определяются Веневитиновым как «страсть»: «*Но если в душу вложена Хоть искра страсти благородной*» («Утешение»), и именно эта страсть оказывается невыразимой: «*что сравнить с певцом, когда он страсти полн?*» («Спокойно дни мои цвели в долине жизни...»).

6) Мотив бессилия. Этот мотив выражен прилагательными «бессильный» и «окованный» (т.е. лишенный силы, необходимой для действия): «*И гибнет мир новорожденный В груди бессильной и немой*»; «*молчит окованный язык*» («Два часа», Хомяков).

7) Мотив страдания. Этот мотив репрезентирован не только существительным «страданье», но и глаголом «стонать», имеющим в своем лексическом значении сему 'страдание', а также прилагательным «исступленный», выражающим крайнюю степень переживаемого чувства: «*Но есть поэту час страданья*»; «*Вотще он стонет исступленный*» («Два часа»).

Таким образом, в трактовке «невыразимого» появляются существенные отличия от воззрений Жуковского. Поэт у любомудров, соприкоснувшись с «невыразимым», не замолкает в благоговении, а словно погружается в него и начинает творить. Он соединяет природу, людей и высшие сферы. В своем творческом

порыве он обнимает всю вселенную и созидает целостный мир. Он изначально противопоставлен обычным людям — не-поэтам, толпе.

Отношения между Поэтом и сферой сверхреального, которые характеризует мотив «невыразимого», — это философское постижение идеального мира, мыслимого в образе Бога (Абсолюта), поэтому в области поэтического языка на первое место выдвигается рациональное начало. Предпринимаются попытки искусственно «утяжелить» слово, чтобы зафиксировать внимание на его значении. Поэт стремится не «внушить» «невыразимое», а привлечь читателя к его осмыслению. Но в отсутствие контакта со сверхреальным все выстроенные им связи разрушаются.

У Жуковского соединение происходит не так. Поэт говорит от имени всех людей: он представитель человечества, он чувствует то же, что и все люди. Его искусство не может сравниться с искусством природным (божественным). Невыразимы величие окружающего мира и мир души. Объединение миров происходит в чувственном порыве, в замирании на пороге, в благоговении перед Абсолютным, в молчании. Участником этого процесса может стать любой человек.

У Любомудров объединение миров совершается, как было сказано выше, в творчестве. Участниками этого процесса являются не все люди, а исключительно Поэты. Невыразимыми для них остаются только сущность и действие Силы, дающей вдохновение, по сути — сущность Бога.

Мысль о невыразимости Бога репрезентирована в раннем стихотворении А. С. Хомякова «Совет зверей» (начало 1820-х годов). Орел, слетевший с Олимпа, не может описать Зевса: «*К такому описанию Ни мыслей мне, ни слов недостает*». Посланица зверей Мартышка, увидев громовержца, умирает.

С «Советом зверей» Хомякова отчасти пересекается стихотворение С. П. Шевырева «Преображение» (1829): слишком тесный контакт с божественным приводит к смерти. Только у Шевырева это не смерть-наказание, а наоборот, смерть-награда, ибо умершему возвращается потерянный рай. Стихотворение посвящено Рафаэлю, который представлен как слетевший на землю ангел, свидетель Преображения Господня на горе Фавор. Став в земном мире художником, он изобразил творение мира, Пречистую Деву и ангелов, «*Но любимое виденье, Что утратил сера-*

фим, В недоступном отдаленье Все туманилось пред ним». Все попытки передать фаворский свет были неудачными. Только перед смертью художник почувствовал в себе силы передать видение, но «бросил кисть ... и улетел». Невыразимое так и осталось невыраженным.

Подобный поворот сюжета мы уже встречали у йенцев в стихотворении А. Шлегеля «Святой Лука, рисующий Мадонну»: картина, которая должна передать черты божественного, остается незаконченной. Неземное не может быть до конца выражено при помощи земного. Но если у Шлегеля Рафаэлю удастся выразить «невыразимое», то Шевырев лишает своего героя такой возможности. Художник способен изобразить многое, но самая сущность божественного ему на протяжении его жизни недоступна. Когда же он, наконец, максимально приближается к своей цели, необходимость выражать постигнутое просто снимается, потому что он уже настолько проникся небесным, что земное перестает для него существовать. Он навсегда переносится в иной мир, то есть тоже проходит через своеобразное преобразование.

Мы уже отмечали, что мотив преобразования входит в мотивный ряд с инвариантом «невыразимое» у Жуковского. Становясь свидетелями преобразования природы, мы общаемся с самим Богом («Невыразимое»); как преобразование может мыслиться смерть, которая знаменует то, что человек перешел из земной жизни в какую-то иную («У гроба Государыни Императрицы Марии Федоровны. В ночь накануне Ея погребения», «Он лежал неподвижно...»). Через момент преобразования человек у Жуковского может пройти и в земной жизни, в «чистые мгновенья бытия» («Лалла Рук»). Один из таких моментов описан в статье «Рафаэлева “Мадонна”», в которой размышления автора также касаются природы творчества итальянского художника. По мнению Жуковского, Рафаэль смог выразить «невыразимое»: его картина, будучи все-таки земной и конечной, приобщает зрителя к неземному и бесконечному: «*Не понимаю, как могла ограниченная живопись произвести необъятное; перед глазами полотно, на нем лица, обведенные чертами, и все стеснено в малом пространстве, и, несмотря на то, все необъятно, все неограниченно! И точно приходит на мысль, что эта картина родилась в минуту чуда: занавес раздернулся, и тайна неба открылась глазам человека*» [Жуковский 1985: 309]. Для Шевырева же полное постижение

художником божественного и выражение этого постижения в пределах земной жизни невозможно.

Итак, в русском романтизме первой трети XIX века «невыразимое», как нам представляется, можно считать образом веры, поскольку это понятие включает в себя представление о Боге, о непостижимости Его сущности, о божественной реальности, о земном мире, сотворенном Богом, о взаимоотношениях Бога и человека.

ЛИТЕРАТУРА

Вакенродер 1977 — *Вакенродер В.-Г.* Фантазии об искусстве [пер. с нем. Вступит. статья А. С. Дмитриева. Коммент. Ал. В. Михайлова]. — М.: Искусство, 1977. 263 с.

Жуковский 1985 — *Жуковский В. А.* Эстетика и критика — М.: Искусство, 1985. 431 с.

Новалис 2003 — *Новалис* Генрих фон Офтердинген. — М.: Ладомир; Наука; 2003. 280 с.

Стихотворения цитируются по следующим изданиям:

Веневитинов Д. В. Избранное. — М.: Гослитиздат, 1956. 260 с.

Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 1. Стихотворения 1797-1814 гг. / Ред. О. Б. Лебедева и А. С. Янушкевич. — М.: Языки русской культуры, 1999. 760 с.

Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 2. Стихотворения 1815-1852 гг. / Ред. О. Б. Лебедева и А. С. Янушкевич. — М.: Языки русской культуры, 2000. 840 с.

Поэзия немецких романтиков. — М.: Художественная литература, 1985. 527 с.

Хомяков А. С. Стихотворения. — М.: Прогресс-Плеяда, 2005. 701 с.

Шевырев С. П. Стихотворения. — Л., 1939. XXXII, 240 с.

М. Н. Коннова

«ВЕРУЮ»: К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЭКСПЛИКАЦИИ ВНУТРЕННЕГО ОПЫТА В СТИХОТВОРЕНИЯХ Б. Л. ПАСТЕРНАКА

Русская литература «запечатлела в слове и образе религиозный опыт русского человека: и светлый, и темный, и спасительный, и опасный для души. Опыт веры и опыт безверия» [Дунаев 2004: 19]. Цель настоящей статьи — исследование особенностей художественной актуализации внутреннего опыта веры в двух стихотворениях Б. Л. Пастернака: «Я понял жизни цель и чту...» (1916) и «Быть знаменитым некрасиво» (1956). Отделенные друг от друга пространством сорока лет, они посвящены общей теме — цели жизни и творчества.

Стихотворение «Я понял жизни цель и чту...», вошедшее в лирический сборник «Поверх барьеров», датируется 1916 годом. К этому времени мировоззрение поэта, окончившего в 1913 году философское отделение филологического факультета Московского университета с дипломом кандидата первой степени, представит полностью сформированным. Главные особенности художественного стиля Б. Л. Пастернака как поэта-философа — совершенство формы, неожиданная образность и предельная насыщенность аксиологическими смыслами — проявляются в анализируемом произведении во всей полноте.

Стихотворение начинается с утверждения, лаконичная категоричность которого оттеняет глубину скрывающегося за ним философского содержания:

Я понял жизни цель и чту
Ту цель как цель, и эта цель

Первая половина стиха — «*Я понял жизни цель*» — представляет собой аллюзию на стихотворение А. С. Пушкина «К вельможе» (1830 год): «*Ты понял жизни цель: счастливый человек. / Для жизни ты живешь*». Отсылая к пушкинской формули-

ровке эпикурейской экзистенциальной концепции эпохи Просвещения — идее самоценности земной жизни, ее самоутверждения — Б. Л. Пастернак противопоставляет ей иной ценностный идеал, ставший основой его личного философского самоопределения.

Присущая первому предикату начального стиха «*понял*» категориальная семантика предельности высвечивает заложенную во внутренней форме глагола *по(н)ять* идею внезапности и полноты постижения смысла. «*Я понял*» означает «мне открылось нечто, бывшее ранее *вне* меня, *за пределами* моего понимания». Метафорически переосмысленное слово *цель* обозначает «конечное желанье, стремление, намерение, чего кто силится достигнуть» [Даль 1956, 4: 578]. В рамках сочетания «*жизни цель*» оно указывает на конечный смысл земного бытия. Эмфатически обособленная в конце стиха форма глагола *читать* («почитать, уважать душою» [Даль 1956, 4: 599]) подчеркивает ценностное звучание стиха (ср. *Всякъ честить Бога по-своему. Чти отца и мать твою*). Глубина и значительность признания оттеняется троекратным эпифорическим повтором слова *цель* во втором стихе: «...и чту/ Ту *цель*, как *цель*, и эта *цель*». Определение того, *что* составляет конечную цель земного пути человека, формулируется во второй половине начальной строфы в виде утверждения, которое, на первый взгляд, представляется парадоксальным:

Признать, что мне невоготу
Мириться с тем, что есть апрель.

Усложненный ритмический рисунок начальной строфы как бы подчеркивает трудность словесного оформления переполняющих душу переживаний. Прецедентное событие, вызывающее в душе поэта столь сильный отклик, описывается посредством темпорально-бытийного предиката «*есть апрель*». Интонационно и графически обособленное, это утверждение представляет собой кульминацию начальной строфы и хронотопический «ключ» ко всему стихотворению.

Денотативная отнесенность слова *апрель* раскрывается в контексте времени создания стихотворения. В 1916 году на 10 *апреля* (ст. ст.) приходится праздник Пасхи. Можно предположить, что хрононим *апрель* выступает метонимическим именем стоящего

за ним прецедентного события Воскресения Христова. На возможность такого прочтения указывает заключительная строфа стихотворения, метонимически отсылающая к образу первых дней Пасхи:

Что в берковец церковный зык,
Что взят звонарь в весовщики,
Что от капели, от слезы
И от поста болят виски.

Слово *апрель* может иметь и метафорическое прочтение, раскрывающееся в контексте церковнославянской поэзии, которую Б. Л. Пастернак знал и любил с детства (ср. [Крашенинникова 1997]). Ближайший гипероним существительного *апрель* — слово *весна* — имеет в гимнографических текстах предельно высокое ценностное наполнение: «О сладчайшая Моя *Весно*, сладчайшее Мое Чадо! Где Твоя зайде доброта?» (Великая Суббота, утреня, похвалы на непорочных, статья третья, стих 147). В стихотворении «*Я понял жизни цель и чту...*» этот символический смысл проецируется на хрононим *апрель*.

Прецедентное событие Воскресения Христова столь невероятно, что изменяет всего человека, который не может уже оставаться прежним. В стихотворении это полное преображение души передается экспрессивной инфинитивной конструкцией «*невозмогу мириться*». Наречие *невозмогу* указывает на состояние «немотствующего удивления», которое охватывает человека, сталкивающегося «с тем, применительно к чему можно сказать: это лишает нас дара речи. И лишает оно нас дара речи именно в силу осознания нашей несоразмерности тому, что открылось нашему взору, — несоразмерности столь очевидной, что у нас недостает слов, чтобы с нею совладать» [Гадамер 1991: 44]. Необычайный характер происходящего подчеркивается в следующих строфах, где однородные придаточные предложения эксплицируют концептуальное содержание, скрывающееся за утверждением «...*есть апрель*»:

Что дни — кузнечные мехи,
И что растекся полосой
От ели к ели, от ольхи
К ольхе, железный и косой,

И жидкий, и в снега дорог
 Как уголь в пальцы кузнеца,
 С шипеньем впившийся поток
 Зари без края и конца.

В едином ритмико-интонационном пространстве второй и третьей строф развертывается ключевой образ стихотворения — огненной зари. Сравнение «что дни — *кузнечные мехи*» уподобляет солнечный свет раскаленному потоку, изливающемуся из невидимой плавильной печи. Ритм оформленного в виде анжамбемана (текучей строки) перечисления-повтора «*От ели к ели, от ольхи// К ольхе*» воссоздает течение («*растекся полосой*») света, постепенно проникающего во все уголки мира. Чрезвычайная интенсивность цвета и света зари передается эпитетами «*железный и косой, // И жидкий*», где аллитерация звука *ж* усиливает образ раскаленного обжигающего металла, вводя антитезу земного — зимнего, снежного («в *снега дорог*») и небесного — весеннего, огненного («с *шипеньем впившийся поток*»). Постепенное развертывание образа, в самой своей осязаемой, как бы неторопливой конкретности ассоциирующееся с движением восходящего солнца, достигает своей кульминации в величественной картине безбрежной зари — «*зари без края и конца*».

Наряду с прямым значением, соотносимым с областью видимого мира, образ зари получает в рассматриваемом стихотворении метафорическое прочтение, восходящее к аллюзивному пространству церковнославянских песнопений, посвященных Воскресению Христову. Слово *заря* выступает в них именем вечной жизни: «Торжества день, востанием Христовым, смерть безвестна показася, *жизни возсия заря*» (Неделя Крестопоклонная, канон, песнь 1, тропарь). Определение *железный* («*железный и косой, / И жидкий*») восходит к творениям раннехристианского философа Тертуллиана, с трудами которого поэт познакомился в годы обучения на философском отделении Московского университета [Пастернак 2011]. Тертуллиан уподобляет соединение в воплотившемся Сыне Божиим двух сущностей — природы Божественной и природы человеческой, тому, «как это бывает с огнем и *раскаленным железом*, когда оба тела целиком проникают друг в друга и остаются при своих свойствах» (Stobaeus. Eclogae. I. 17. 4) [Говорун, Фокин 2005: 329].

Сравнение «как *уголь* в пальцы кузнеца» восходит книге пророка Исаии (Ис. 6: 1-7). В богослужебных песнопениях, раскрывающих прообразовательный смысл ветхозаветного пророчества, уголь становится символом воплощенного Сына Божия: «Углем очищается Исаиа, предпроповедуя *мысленного Угля*, воплощаема, Дево, из Тебе паче мысли» (Неделя о самаряныни, канон, песнь 8). В молитвах ко Святому Причащению, которые, по свидетельству современников, поэт с детства знал наизусть [Крашенинникова 1997], «*горящий уголь* знаменует огонь Божественного Тела и Крови Господней» [Митрополит Вениамин 2009: 48-49].

В заключительной, четвертой строфе актуализируются отдельные грани образа Пасхи:

Что в берковец церковный зык,
 Что взят звонарь в весовщики,
 Что от капели, от слезы
 И от поста болят виски.

«*Церковный зык*» становится, по метонимии, символом праздника Пасхи. Сила и мощь колокола передается определением «в *берковец*» (т. е. в десять пудов), характеризующим тяжесть его массивного языка («*зык*»). Страдательно-причастная форма «*взят звонарь в весовщики*» метафорически подчеркивает непрерывность звона и вдохновенность звонарей, работу которых на колокольне Ивана Великого показывал Б. Пастернаку в 1908 году С. Дурьлин [Пастернак 2011]. Сугубо личное завершение стихотворения, неожиданно спокойное и мягкое после напряженно ярких красок и звуков предшествующих стихов, раскрывает душевно-телесную сторону переживания поэтом первых дней Пасхи — его внутренний темпоральный опыт.

Второе из анализируемых стихотворений — «Быть знаменитым некрасиво» (1956 год) — открывает последний поэтический цикл Б. Л. Пастернака «Когда разгуляется». В беловом карандашном автографе стихотворение имело название «Верую». Его окончательная редакция датируется 5 мая [Пастернак 2011]. В 1956 году на этот день приходилась Великая Суббота. Заглавие стихотворения — «Верую», а также дата завершения работы над ним позволяют предположить наличие внутренней содержательной связи между образами поэтического текста и Евангельскими событиями Страстной седмицы.

Метафорическим стержнем начальных стихов первой строфы выступает пространственно-временная антитеза, противопоставление двух образов бытия:

Быть знаменитым некрасиво.
Не это подымает ввысь.
Не надо заводить архива,
Над рукописями трястись.

Сущность одного образа жизни обобщается инфинитивом «*быть знаменитым*»; устремленность другого передается метафорой «*подымает ввысь*». Эмфатическое отрицание («*не это*»), связывающее эти два образа, одновременно указывает на их ценностную несопоставимость. Оба словосочетания, прямо или косвенно, связаны с мыслью о высоте, но с различными аксиологическими векторами. В первом случае — возвышение над другими; во втором — устремленность «*в высь небес*» [Пастернак 1998: 436]. Категориальная семантика вневременности, свойственная инфинитиву «*быть*», придает подлежащему «*быть знаменитым*» оттенок завершенной неподвижности. Бытие «*знаменитым*» лишено внутренней устремленности к цели.

Противопоставление «*дольнего*» и «*горнего*» имплицитно ассоциативно сопряженные темпоральные смыслы. Прилагательное *знаменитый*, принадлежащее словообразовательному гнезду *значить* — *знак* — *знамение*, отсылает к области мира временного (ср. *знамение времени, эпохи*). Наречие «*ввысь*», генетически родственное иносказательным именам Бога («*Вышний, Всевышний*»), вводит в стихотворение перспективу вечности.

В третьем и четвертом стихах начальной строфы синонимичные инфинитивные конструкции «*заводить архив*», «*над рукописями трястись*» высвечивают сущностную бессодержательность статичного «*быть знаменитым*». Возвратное значение глагола «*трястись*» подчеркивает внутреннюю самодостаточность, замкнутость на себе. Здесь настоящее («*быть*») становится прошлым и безжизненным («*архив*» — старые, старинные документы), а отсутствие движения «*ввысь*» оборачивается в конечном счете движением вниз, на что косвенно указывает пространственная семантика уничижительного «*трястись над рукописями*».

Подлинная «*цель творчества*» определяется Пастернаком во второй строфе как «*самоотдача*»:

Цель творчества — самоотдача,
А не шумиха, не успех.
Позорно, ничего не знача,
Быть притчей на устах у всех.

По мысли В. С. Баевского, «в словах “*цель творчества — самоотдача*” подспудно проводится тема крестного подвига Иисуса Христа. <...> Они текстуально сближаются со словами апостола Павла: “Благодать вам и мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа, Который *отдал Себя Самого* за грехи наши” (Гал. 1: 3-4)» [Баевский 2011: 694]. Образ «горнего», вводимый в первой строфе наречием «*ввысь*», приобретает в данном аксиологическом контексте евангельскую перспективу. Содержательно и словесно он соотносится с посланием к Филиппийцам, где Крестные страдания Сына Божия определяются как единственно возможный путь через уничтожение к высоте Воскресения: «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он <...> уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя *выше* всякого имени» (Филипп. 2: 5-9).

В следующих стихах второй строфы «*самоотдаче*» творчества противопоставляются внешние признаки знаменитости. Вводимые противительным союзом «*а не*», они описываются разговорно-неодобрительным словом «*шумиха*» и его контекстуальным синонимом «*успех*» (ср. устойчивое сочетание *шумный успех*). Заключительный стих второй строфы является своеобразным парафразом начальных слов стихотворения: «Позорно, *ничего не знача*/ Быть притчей на устах у всех». Негативная аксиологическая соотнесенность инфинитива «*быть знаменитым*» раскрывается здесь через свою противоположность — отрицательную форму однокоренного глагола *значить* («*ничего не знача*»). Оценочное «*некрасиво*» первой строфы переходит в предельно отрицательное «*позорно*», в семантической структуре которого присутствует древнее церковнославянское значение «зрелища, игрища» (ср. *позорище* — «зрелище, ристалище, цирк», *позороватися* — «обращать на себя внимание»). Фразеологический

оборот «*быть притчей на устах у всех*», возникший из слияния церковнославянских выражений *быть притчей во языцех* и *быть на устах у всех*, усиливает негативный смысл начального инфинитива «*быть знаменитым*».

Отрицательной модальности глагольных форм двух первых строф («*не надо*») противопоставлена утвердительная модальность («*надо*») третьей строфы:

Но надо жить без самозванства,
Так жить, чтобы в конце концов
Привлечь к себе любовь пространства,
Услышать будущего зов.

На место конструкций с абстрактным глаголом «*быть*» здесь приходит синкретизм широкозначного глагола «*жить*», глубинная семантика которого раскрывается «от обратного», через отрицание — «*без самозванства*». Семантика символического для русской языковой картины мира слова «*самозванство*» концептуально замыкается на узком круге «себя», и эта неестественная «самонаправленность» действия оттеняет незаконность «знаменитости» как самовольного присвоения себе чужого.

Жизнь «без самозванства», напротив, устремлена вовне. Общая для глаголов *привлечь* и *услышать* пространственная семантика направленности действия на другого (ср. *услышать / привлечь кого-что*) имплицитно мыслит о забвении «себя» в поиске «иноного». Формы совершенного вида *привлечь* и *услышать* сообщают строфе различную перспективу: глагол *привлечь*, подчеркивающий завершение действия, вводит ретроспективную точку отсчета, указывая тем самым, что «*любовь пространства*» приобретает всю жизнь. Глагол *услышать*, напротив, вводит перспективную точку отсчета, оттеняет стремление вперед, в будущее, «*зов*» которого поэту «слышать иногда дано» («Когда разгуляется») [Пастернак 1998: 466]. Это еще более усиливает контраст с начальным образом знаменитости: шум, на который косвенно указывает «*шумиха*», мешает слышать. Темпоральное наречие «*в конце концов*» указывает на конечную грань, отделяющую временное, земное, и вечное, небесное, «век сей» и «век будущий».

Пространственно-временной синкретизм строфы, в которой семантика физической «широты» «*пространства*» объединяется с идеей безграничного метафизического «простора» «*будущего*»,

сопряжен с глубокими философскими смыслами. Содержание инфинитивной конструкции цели «[чтобы] *привлечь к себе любовь пространства*» перекликается со стихом звучащего на утрене Великой Субботы 118 псалма «Уста моя отверзох, и *привлекох дух*» (Пс. 118: 131). Указанный стих иносказательно говорит о «стяжании благодати Духа Святого как о цели христианской жизни» [Митрополит Вениамин Федченков 2010: 159].

Метафора широкого, неоглядного будущего в идиолекте Б. Л. Пастернака выступает иносказательным именем иного, небесного мира. Ср., в частности, близкий пространственно-временной образ в стихотворении «Ожившая фреска» (1944 год), где идея будущего как вечности представлена с особой выразительностью: «Он перешел земли границы / И *будущность, как ширь небесная*, / Уже бушует, а не снится, / Приблизившаяся, чудесная» [Пастернак 1998: 415]. В этом контексте «*будущее*» предстает не как статичная темпоральная бесконечность, но как живая вечность горнего мира. В своей предельной ценностной отнесенности метафора «*будущего зов*» эксплицирует ключевую для Б. Л. Пастернака идею творчества как явления вечности в мире временном, получившую свое выражение в форме знаменитого оксюморона в стихотворении «Ночь» (1956 год): «Не спи, не спи, художник, / Не предавайся сну. / Ты — *вечности заложник* / У времени в плену» [Пастернак 1998: 474].

Тональность следующей, четвертой строфы иная:

И надо оставлять пробелы
В судьбе, а не среди бумаг,
Места и главы жизни целой
Отчеркивая на полях.

В четвертой строфе метафорические словосочетания «*оставлять пробелы*», «*места и главы жизни целой отчеркивая на полях*» создают глубоко символический образ жизни-книги, перекликаясь со значением *судьбы* как неисповедимого, неведомого «пути провидения». Глагол *отчеркивать* («отделить, выделить чертой (в тексте)») указывает на судьбу самого Б. Л. Пастернака, в 1956 году завершившего работу над романом «Доктор Живаго». В этом произведении, ставшем для поэта итогом «*жизни целой*», нашли свое воплощение «*места и главы*» судеб России первой половины XX в.

Пятая строфа содержательно противопоставлена первой и второй строфам стихотворения:

И окунается в неизвестность,
И прятать в ней свои шаги,
Как прячется в тумане местность,
Когда в ней не видать ни зги.

Свойственная глаголу *окунается* семантика движения вниз, противоположная семантической наполненности лексем «шумиха», «успех», имплицитно здесь мысль о сокровенности творчества. Эмфатический повтор глагола *прятать / прятаться* («скрываться»), усиленный двойным отрицанием («когда в ней не видать ни зги»), подчеркивает его таинственную природу.

Концептуальным основанием образной структуры шестой и седьмой строф является метафорическое отождествление жизни и пути:

Другие по живому следу
Пройдут твой путь за пядью пядь,
Но поражения от победы
Ты сам не должен отличать.

Личное обращение («*твой путь*», «*Ты сам*»), возникающее впервые после неопределенно-личных модальных конструкций предшествующих строф, придает стихотворению одновременно и сугубую конкретность, и широту обобщения. В автобиографическом стихотворении «Рассвет» (1947 год, цикл «Стихотворения Юрия Живаго») местоимения второго лица единственного числа несут особую смысловую нагрузку, выступая формой личного молитвенного обращения к Богу: «*Ты* значил всё в моей судьбе. / Потом пришла война, разруха, / И долго-долго *о Тебе* / Ни слуху не было, ни духу. / И через много-много лет / *Твой* голос вновь меня встревожил. / Всю ночь читал я *Твой* Завет / И как от обморока ожил» [Пастернак 1998: 445]. В этом контексте метафора «*твой путь*» приобретает предельно высокое ценностное содержание, становясь ко-референтной указывающему на Евангельские события сочетанию *Крестный путь*. Во вневременной перспективе Крестной смерти и Воскресения Сына Божия раскрывается глубинный смысл ключевой антитезы этой строфы — «*Но поражения от победы / Ты сам не должен отличать*». Мо-

жем предположить, что к «другим», которые «*пройдут*» «*по живому следу*», Б. Л. Пастернак относит самого себя.

Модальность долженствования достигает предельного напряжения в заключительной седьмой строфе:

И должен ни единой долькой
Не отступаться от лица,
Но быть живым, живым и только,
Живым и только до конца.

Эпаналептический повтор («не *должен* отличать. / И *должен*») и эмфатическое двойное отрицание («ни единой долькой / *Не* отступаться») подчеркивают безусловность долга, сущностное содержание которого раскрывается метафорой «*не отступаться от лица*». Глагол *отступаться* имеет, наряду с прямым пространственным значением, переносное — «оставить познанную истину, т. е. веру» (ср. *отступник* — веры отрекшийся). В рамках словосочетания «*не отступаться от лица*» актуализируется первоначальный смысл церковнославянского слова *лицо* — «ипостась». В прецедентных текстах Священного Писания «*Лицем Бога Отца*» именуется Сын Божий (Пс. 66: 2; Пс. 79: 19; Пс. 95: 9) [Клименко 2008: 303].

В кульминационных стихах седьмой строфы узкозначности начального сочетания «*быть знаменитым*» противостоит синкретичная широкозначность заключительного инфинитива «*быть живым*». Троекратный повтор «*быть живым*» в восходящей градации оттеняет вневременное значение слова *живой* — «не погибший во зле и лжи, спасенный» [Даль 1956, 1: 537-538]. Глубинное значение заключительной строфы стихотворения раскрывается в контексте третьей главы Послания к евреям апостола Павла, отдельные фрагменты которой почти дословно воспроизводит Б. Л. Пастернак: «Смотрите, братия, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам *не отступить от Бога живаго*. <...> Ибо мы сделали причастниками Христу, если *только* начатую *жизнь* твердо сохраним *до конца*» (Евр. 3: 12, 14).

Анализ содержательной ткани стихотворений Б. Л. Пастернака «Я понял жизни цель и чту...», «Быть знаменитым некрасиво» позволяет утверждать, что в основе ценностного отношения поэта к миру лежит опыт веры. Свойственная традиционной рус-

ской культуре ориентация на Первообраз как абсолютную ценность актуализируется в стихотворениях посредством скрытых цитат и аллюзий на прецедентные тексты библейского истока, представляющих собой «ключи» к глубинному смыслу поэтических произведений. Содержательное наполнение метафорических и метонимических образов манифестирует приоритет внутреннего опыта поэта (метафизического, вневременного) над внешним (материальным, временным).

ЛИТЕРАТУРА

- Баевский 2011 — *Баевский В. С.* Пушкинско-пастернаковская культурная парадигма. — М.: Языки славянской культуры, 2011. — 736 с.
- Гадамер 1991 — *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. — 367 с.
- Говорун, Фокин 2005 — *Говорун С. Н., Фокин А. Р.* Святоотеческое учение о воплощении// Православная энциклопедия. Том IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. — С. 326-362
- Даль 1956 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. М.: ГИС, 1956.
- Дунаев 2004 — *Дунаев М. М.* Русская литература в поисках истины // Православная культура в школе. Уроки русской литературы. Вып. 3 — 4, 2004. С. 7-19
- Клименко 2008 — *Клименко Л. П.* Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири. Н.Новгород: Изд-во «Христианская библиотека», 2008. — 448 с.
- Крашенинникова 1997 — *Крашенинникова Е.* Крупницы о Пастернаке// Новый мир. 1997, № 1. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1997/1/krashen-pr.html. Дата обращения: 2.06.2015
- Митрополит Вениамин 2009 — *Митрополит Вениамин (Федченков).* Небо на земле. М.: «Отчий дом», 2009. — 176 с.
- Митрополит Вениамин Федченков 2010 — *Митрополит Вениамин (Федченков).* Всемирный светильник. Житие преподобного Серафима, Саровского чудотворца. Изд. 4-е. М.: ДАРЪ, 2010. — 464 с.
- Пастернак 1998 — *Пастернак Борис.* Избранное. В двух томах. Том 1. Стихотворения и поэмы. — СПб.: «Кристалл», 1998. — 576с.
- Пастернак 2011 — *Пастернак Е. Б.* Борис Пастернак. Материалы к биографии //Наследие. Искусство. Величие: [сайт]. Режим доступа: <http://pasternak.niv.ru/pasternak/bio/pasternak-e-b/biografiya.htm> (дата обращения: 3.04.2011).

М. В. Ляпон

НЕДОКАЗУЕМАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ. СНОВИДЕНИЕ В ТВОРЧЕСКОМ ЭКСПЕРИМЕНТЕ ПИСАТЕЛЯ¹

«Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек — микрокосм и заключает в себе все»

(Н. Бердяев)

«Большинство людей не размышляют на тему сна, а даже если и задумываются о нем, то скорее как об удобной кнопке “включить-выключить”, которую щелкает организм, когда ему надо отдохнуть от жизненных перегрузок <...> Сон — это не передышка от жизни, а ее треть»

(Рэндалл 2015: 27)

В контексте проблемы «Понятие веры в разных языках и культурах» феномен сновидение представляет интерес в первую очередь амбивалентной модальностью. Сновидение — субъективно переживаемое психическое явление, периодически возникающее во время сна. Оно является результатом неконтролируемой субъектом деятельности мозга (интенсивного возбуждения нейронов, передающих импульсы другим клеткам спящего организма). По свидетельству сомнологов, время самых длинных «фильмов» сновидений наступает под утро. В это время отмечается активная работа мозга на фоне полной мышечной неподвижности. Активность мозга настолько высока, что она отражается на нашей зрительной системе. Мозг извлекает из памяти образы, причудливо комбинирует элементы и выдает их нам на внутреннее зрение; сны мы «видим» не глазами.

Образно говоря, сновидение — это прокручивание фильма на «закрытом показе»², т. е. личная тайна спящего субъекта. В этом смысле содержание сновидения не верифицируемо. Вместе с тем, — как справедливо утверждает А. Генис, — «про сон [т. е. про сновидение] нельзя сказать, ни что оно есть, ни что его нет. Как бы призрачна, миражна ни была ткань сновидения, для

спящего она — бесспорная данность. Во сне вновь соединяется искусственно разъятая на рациональные и иррациональные части целостность человеческого опыта» [Генис II 2003: 337].

* * *

Содержание сновидений обусловлено персонологически: в них получают отражение не только волнующие субъекта жизненные коллизии, но также мироощущение, этические и эстетические приоритеты и даже характерные черты вербального поведения индивида. Запись из дневника М. Цветаевой под заголовком «Сон»: «Садик, лестница <...> Вхожу — народ — Аля передает мне письмо <...> Вскрываю — огромная рукопись о Китае <...> Читаю вслух (в комнате множество народа <...> почерк ужасный, мушинные лапы, листков — оказывается — бесконечность). Еще два чека: на сто и на пятьдесят долларов — между листками — точно награда за прочтение, либо: внутреннее условие даяния.

После мое утверждение: можно убить, но писать нужно хорошо (разборчиво). Непонимающий одобрителный смех как после парадокса (т. е. обычного моего высказывания наяву)» [Цветаева 1997: 480–481].

Опыт самоинтерпретации сновидения — стихотворение М. Цветаевой «Сон» (1924 г.).

Врылась, забылась — и вот как с тысяче-
футовой лестницы без перил.
С хищностью следователя и сыщика
Всё мои тайны сон перерыл.

Сопки — казалось бы прочно замерли —
Не доверяйте смертям страстей!
Зорко — как следователь по камере
Сердца — расхаживает Морфей.

<...>

Рухаешь! Как скорлупою треснувшей —
Жизнь с ее грузом мужей и жен.
Зорко как летчик над вражьей местностью
Спящею — над душою сон.

Тело, что все свои двери заперло —
Тщетно! — уж ядра поют вдоль жил.

С точностью сбирра³ и оператора
Всё мои раны сон перерыл!

Вскрыта! ни щелки в райке, под куполом,
*Где бы укрыться от вещей глаз
Собственных.* Духовником подкупленным
Всё мои тайны сон перетряс!

[Цветаева II 1994: 244]

Ощущение вины, испытываемой спящим субъектом, — неотъемлемая составляющая его сновидения, внутреннего содержания сна: именно этот смысл Цветаева акцентирует в своем стихотворении «Сон».

Цветаева мыслит в унисон с постулатом современной сомнологии (образы, которые мы видим во сне, — часть нашего собственного Я), и вопрос об авторстве собственного сновидения она решает однозначно, т. е. при толковании своих видений она не пользуется безличной конструкцией («мне снится»), предпочитая форму *снить* (в дневниковой записи читаем: «это мой сон, я же его *сню*»).

Самонаблюдения Цветаевой подтверждаются приводимыми ниже суждениями современных исследователей в области науки сна. «Фактический способ существования человека, выраженный в сновидении, часто дублирует модус существования в бодрствовании <...> Сон — еще один модус бытия-в-мире. Составляющие сна следует принимать в их собственном смысле и содержании, как они чувствуются в проживании сновидца» [Теории личности 1997: 335]. Цветаева (подобно современным «биохакерам», не доверяющим врачам), сама ставит себе диагноз [Ляпон 2010: 289–290]. Сновидения Цветаевой — это письма к самому себе. «Во сне я — живу <...> во сне (сновидении я свободна)» [Цветаева 1997: 151–152]. «Мой любимый вид общения — сон, не во сне, сам он: сон, тот воздух, который необходим, чтобы дышать. *Моя* погода, *мое* освещение, *мой* час суток, *мое* время года, *мой* возраст, *мой* век, *моя* страна. Только в нем я — я. Остальное — случайность» [Цветаева 1997: 487]. «<...> никогда не верю, что во сне ошибаются, что сон ошибается, что я во сне могу ошибиться» [Цветаева 1997: 487]. «Не могу жить. Все не как у людей. Могу жить только во сне <...> вот падаю с сорокового сан-францисского этажа, вот рассвет и меня преследуют <...> вот

сейчас убьют — и лечу. Я не сказки рассказываю, мне снятся чудные и страшные сны <...> это моя настоящая жизнь, без случайностей, вся роковая, где все сбывается» [Цветаева VI 1995: 607].

Сновидения — специфическая форма «внутренней ночной терапии»; во время сна «разум сочетает новую волнующую информацию с чем-то уже знакомым, чтобы от этого она казалась менее неожиданной и пугающей» [Рэндалл 2015: 99]. Но сон — это терапия не потому, что человек отдыхает, а в силу того, что мозг обрабатывает остаточную информацию, которая может травмировать психику. «Если бы не сны, наши подсознательные стремления были бы настолько подавлены, что мы ничем не могли бы заниматься. Сны же позволяют нам мыслить невысказанное. Эти “письма самому себе” — важная отдушина для нашего разума» [Рэндалл 2015: 86].

В тексте Набокова сновидение персонажа может служить фигуральным иносказанием, которое прочитывается как творческая программа самого писателя и одновременно — как истолкование особенностей его (авторского) стиля. Набоков концентрирует свое внимание на пограничных фазах сна: это (1) полусон (при засыпании) и (2) неполное пробуждение (между «еще сном» — и бодрствованием). В собственных состояниях, предшествующих полному погружению в сон, Набоков усматривает некий альянс логики здравого смысла и фантастики: «Я всегда был подвержен чему-то вроде легких, но неизлечимых галлюцинаций. Одни из них слуховые, другие зрительные <...> Так, перед отходом ко сну, но в полном еще сознании, я часто слышу, как в смежном отделении мозга непринужденно идет какая-то странная однобокая беседа, никак не относящаяся к действительному течению моей мысли. Присоединяется, иначе говоря, неизвестный абонент <...> Ему есть и зрительный эквивалент — в некоторых предсонных образах, донимающих меня, особенно после кропотливой работы <...>» [Набоков IV 1990: 145].⁴

Уподобляясь пациенту на приеме у офтальмолога, Набоков детально описывает свои «продленные» зрительные впечатления после только что выключенной лампы: «У меня выросли из рубиновых оптических стигматов и Рубенсы, и Рембрандты, и целые пылающие города. Особого толчка, однако, не нужно для появления этих живописных призраков, медленно и ровно развивающихся перед закрытыми глазами. Их движение и смена проис-

ходят вне всякой зависимости от воли наблюдателя и в сущности отличаются от сновидений только какой-то клейкой свежестью <...>, да еще тем, конечно, что во всех их фантастических фазах отдаешь себе полный отчет» [Набоков IV 1990: 145–146].

Иронизируя по поводу толкования сновидений из «истории болезней в фрейдových сонниках с их смехотворными разъяснениями», персонаж (агент автора), чтобы заснуть, изобретает свой собственный метод: заставить себя с точностью метронома «мысленно переиграть все удары. Единственной игрой, в которую он игрывал в юности и в которую еще сохранял в сорок лет способность играть, был теннис. Играл он не просто сносно, с некоторой лихостью стиля».⁵

Характеристика стратегически продуманного и тщательно отработанного теннисного удара прочитывается как образное иносказание творческого почерка Набокова.

«“Удар Персона” исполнялся напряженной рукой и сочетал в себе сильный драйв с льнушей “подрезкой”, как бы влекущейся за мячом от его столкновения с ракетой и до самого завершения удара <...> Исполнитель удара находился достаточно далеко от точки отскока и как бы дотягивался до мяча <...> при точном исполнении удар резким щелчком отзывался в предплечье, и мяч, свистя, соскальзывал по строго выверенной прямой в точку у задней линии. Ударяясь о грунт, он словно бы приклеивался к нему, и казалось, что так же, как к струнам ракеты в миг нанесения удара <...> Персон верил, что, упражняясь долго и самоотверженно, можно добиться, чтобы мяч вообще не отскакивал, а стремглав катил по поверхности корта. Никто не способен вернуть мяч, если тот не отскакивает, и, конечно, в ближайшем будущем такие удары попросту запретят, как недопустимую порчу спорта» [Набоков V 2004: 56–57]. Соперники «недоумевали и злились всякий раз, как Хью исхитрялся выполнить свой “прилипчивый драйв” <...>. Он <...> не открывал озадаченным профессионалам, пытавшимся повторить этот удар <...>, что весь фокус не в “подрезке”, и даже не в “прилипчивости”, а в том месте ракеты, на котором оно происходит, — в верху ракетных струн, — да еще в напряге достигающего движения руки» [Набоков V 2004: 57]. Совершенствуя свой удар, он научился «воспроизводить его зеркальное, левостороннее отображение (взамен дурацкого обегания мяча)» [Там же].

Теннисный удар, изобретенный Хью Персоном, служит ему «в качестве средства самоусыпления». Об этом упоминается вскользь: «Стоило только найти на мягкой прохладной подушке место, удобное для щеки, как знакомый твердый трепет уже бежал по руке, и он начинал прохлопывать себе путь сквозь игры — одну за одной» [Там же]. В данном случае речь идет о приемах борьбы с бессонницей (удары, воспроизводимые мысленно; самовнушение; терапевтические эффекты аутогенной тренировки). Изобретатель приема в своих сновидениях «завоевывал в благодатном тумане Кубок Девиса, до краев наполненный маками» [Там же].

Тесно переплетая иллюзорное и реальность, Набоков дезориентирует читателя, причем делает это сознательно, в соответствии с замыслом. Теннисный сон Набокова прочитывается как экспериментальное образное иносказание, в котором автор творчески использует аналогию писательского мастерства с мастерством теннисиста высокого класса. Вместе с тем «мерцающие» в набоковской метафоре смыслы («неотразимый удар» и «вызывающий талант») воспринимаются читателем как критерии, на основе которых мы оцениваем творческий шедевр в любом искусстве.

Принимая во внимание склонность Набокова к языковой игре, заметим, что в рассматриваемом метафорическом сценарии (*теннисный сон*) актуализированы два образных предиката: *неотразимый удар* и *вызывающий талант*. Словосочетание вызывающий талант провоцирует два толкования: (1) подчеркивается несомненность таланта, неординарная одаренность выдающейся творческой личности; (2) в другом прочтении слово «вызывающий» реализует буквальное значение, т. е. является дериватом глагола «вызывать», и таким образом акцентирует другую особенность талантливого индивида, а именно — его дар активно стимулировать ответную реакцию читателей, профессиональных критиков, тех, кто буквально принимает вызов (готов к сотворчеству и соперничеству). Теннисный сон в такой версии («самогипноз для засыпания») прочитывается как эвфемизм которым автор смягчает обертон «Я — гений», содержащий явное самолюбование.

Анализируя парадоксальную конфронтацию мнений о творчестве Набокова (в эмигрантской критике 20-х — 30-х гг. и позд-

нее, — «английского» Набокова), Олег Дарк завершает свой обзор заключением, которое убеждает нас проникательностью и актуально для современного набоковедения. Набоков стал классиком не только литературы эмигрантской, но и мировой. Содержательная насыщенность и многогранность творческого наследия Набокова — опровержение пророчества, что «Сирин не станет любимцем критики, потому что в его произведениях “слишком мало идеологии”» [Дарк I 1990: 409].

Разноголосица мнений — аргумент, который уже свидетельствует о таланте писателя, а потому «<...> на каком-то одном его толковании, как на некоем рецепте понимания, остановиться невозможно» [Там же].

* * *

Возвращаясь к проблеме доказуемости / недоказуемости сновидения, рассмотрим стихотворение Б. Пастернака «Музыка» (1957 г.).

Дом высился, как каланча.
По тесной лестнице угольной
Несли рояль два силача,
Как колокол на колокольню.

Они тащили вверх рояль
Над ширью городского моря,
Как с заповедями скрижалей
На каменное плоскогорье.

И вот в гостинной инструмент,
И город в свисте, шуме, гаме,
Как под водой на дне легенд
Внизу остался под ногами.

Жилец шестого этажа
На землю посмотрел с балкона,
Как бы ее в руках держа
И ею властвуя законно.

Вернувшись внутрь, он заиграл
Не чью-нибудь чужую пьесу,
Но собственную мысль, хорал,
Гуденье мессы, шелест леса.

Раскат импровизаций нес
 Ночь, пламя, гром пожарных бочек,
 Бульвар под ливнем, стук колес,
 Жизнь улиц, участь одиночек.

Так ночью, при свечах, взамен
 Былой наивности нехитрой,
Свой сон записывал Шопен
На черной выпилке юпитра.

Или опередивши мир
 На поколения четыре,
 По крышам городских квартир
 Грозой гремел полет валькирий.

Или консерваторский зал
 При адском грохоте и треске
 До слез Чайковский потрясал
 Судьбой Паоло и Франчески.

[Пастернак 1965: 469–470]

Пастернак конструирует некий смысловой моноблок, органичной частью которого является сон (‘сновидение’) творческой личности. Стихотворение «Музыка» — оригинальная верификация достоверности сновидения как жизненного события, имеющего свой сюжет, который можно «прочитать» и «пересказать» языком музыки.

Креативный потенциал естественного языка соотносится с изобразительными возможностями музыкального искусства. В раскате импровизаций мы слышим «грохочущую» правду жизни. Излагая свою творческую миссию (в одном из стихотворений 1956 г.), Пастернак также упоминает Шопена:

Во всем мне хочется дойти
 До самой сути,
 В работе, в поисках пути,
 В сердечной смуте.
 <...>

Так некогда Шопен вложил
 Живое чудо
 Фольварков⁶, парков, рощ, могил
 В свои этюды.

[Пастернак 1965: 447]

Естественный язык — это огромный «гербарий метафор, у которых когда-то была своя весна, а теперь их или не отличишь от выражений самых обыкновенных, или испугаешься их дряхлости» [Парандовский 1990: 158]. «Каждый писатель должен время от времени проветривать затхлый чулан, где хранятся полинявшие словесные орнаменты. Они упорно кружат вокруг каждой фразы, только и ждут минуты ослабления внимания или усталости, чтобы “подвернуться под руку”» [Там же].

Один из способов избавления от заигранной («заглохшей») словарной метафоры — обращение к знаковой системе, не осложненной национально-специфическими коннотациями, затрудняющими диалог с адресатом. Стихотворение Пастернака «Музыка» — результативный опыт поиска такого способа: *сон = музыка (музыка = сон); жизнь = музыка (музыка = жизнь); жизнь = сон (сон = жизнь)*. Как видим, составляющие образных проекций, замещая друг друга, выступают здесь и в роли оценочного предиката; при этом содержание стихотворения мотивирует ту и другую функцию, а текст в целом воспринимается как творческий манифест автора. Напомню мысль Пастернака о том, что «метафоризм — стенограмма большой личности, скорось ее духа» [Пастернак 1982: 394].

Сон художника слова становится его творческой лабораторией. Но и сон композитора может стать творческой лабораторией. В том и другом случае «мишенью» для образных иносказаний оказывается жизнь. В поисках особенностей творческого почерка Набокова-писателя нельзя забывать, что мы имеем дело с исследователем, который обладал талантом естествоиспытателя-классификатора. Слово «Шопен» (и метафора, и метонимия) в индивидуальном восприятии Набокова было лишено смыслового эффекта, который эта образная аналогия вызывала у Пастернака, — музыкально одаренного импровизатора, способного (по свидетельству его современников) «изобразить» на фортепиано портрет человека, его манеру двигаться, говорить.

Таким талантом Набоков не обладал. Свое восприятие игры на фортепиано Набоков описывает в рассказе «Музыка», где автор отождествляет себя с персонажем. Это был человек, — читаем в рассказе, — для которого «всякая музыка, если он ее не знал, — а знал он дюжину распространенных мотивов, — была как быстрый разговор на чужом языке: тщетно пытаешься

распознать хотя бы границы слов, — все скользит, все сливается, и непроторенный слух начинает скучать» [Набоков II 1990: 394].

Текст Набокова (в режиме медленного чтения) убеждает в том, что Набоков склонен анализировать разные свои приверженности: его полуавтобиографическая проза содержит много подлинных откровений, т. е. признаний, которым читатель вправе доверять. «Я знаю, что спать полезно, а вот не могу привыкнуть к этой измене рассудку, к этому еженощному довольно анекдотическому разрыву со своим сознанием. В зрелые годы у меня это свелось приблизительно к чувству, которое испытываешь перед операцией с полной анестезией <...>» [Набоков IV 1990: 193]. Откровения субъекта, рассказывающего о своих сновидениях, могут быть не менее информативны для воссоздания его психологического портрета, чем то представление о личности, которое дает живая (наяву) беседа, диалог.⁷

* * *

Веру в целительные силы здорового сна Бродский иллюстрирует в стихотворении «Прилив» (1981 г.).

И фонарь на молу всю ночь дребезжит стеклом,
как монах либо мусор, обутый в жесть,
и громоздкая письменность с ревом идет на слом,
никому не давая себя прочесть.

Повернись к стене и промолви: «я сплю, я сплю».
Одеяло серого цвета, и сам ты стар.
Может, за ночь под веком я столько снов накоплю,
что наутро море крикнет мне: «наверстал!»

Все равно, на какую букву себя послать,
человека всегда настигнет его же храп,
и, в исподнем запутавшись, где ералаш, где гладь,
шевелишь, разбираешь, как донный краб.

[Бродский III 2001: 218]

Стихотворение прочитывается как отклик на темы сна и сновидений: прилив творческих сил — благотворное влияние здорового сна; монотонный, убаюкивающий ритм прилива — ассоциация с гипнотизирующим воздействием стихотворного ритма и вместе с тем — внешний шум, мешающий заснуть; наконец, — остроумная

самоирония: досада от внезапного пробуждения среди ночи, — по собственной вине. В стихотворении (1980 г.) «Я входил вместо дикого зверя в клетку <...>» Бродский подтверждает свою веру в спасительную силу сна, безоговорочно принимая максиму: сон есть лучшее средство избавления от навязчивых (негативных) состояний, травмирующих психику заключенного. Имеется в виду строка «Я впустил в свои сны вороненый зрачок конвоя» [Бродский III 2001: 191].

Подобные самонаблюдения и откровения обогащают персоналогический подход к авторскому тексту новыми критериями, которые оказываются информативными при оценке идионормы писателя.

* * *

Субъективный материал, обладая аутопластичностью, заслуживает не меньшего доверия, чем показания приборов, используемых сомнологами в экспериментальных лабораториях. «Пренебрежение к личному, — читаем у Ю. И. Айхенвальда, — тем более непонятно, что именно в человеческой природе индивидуальное вовсе не прикрыто, а, наоборот, играет везде особенно очевидную и всепроникающую роль» [Айхенвальд 1994: 22]. Анализ творческого наследия писателей-прозаиков и поэтов убеждает в том, что автор, склонный к интроспекции, способный к пристальному самоанализу, может служить ценным информантом для сомнологии в целом (включая такие аспекты этой науки, как терапевтические эффекты сна, борьба с бессонницей, управление собственным сновидением и др.).

В античном мире сны сановников выносили на обсуждение в сенат, чтобы государственные мужи дали им правильное толкование. Остроумным «откликом» на эту практику является анонимный афоризм: «Страшен не сон, а его толкование». Изучаемый материал приводит к выводу, что субъект сновидения является незаменимым, — наиболее компетентным интерпретатором приснившихся «кадров».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, грант № 150400208.

- ² Заметим, что, несмотря на оригинальность, данная аналогия может дезориентировать: закрытый показ предполагает узкий круг аудитории, а ведь речь идет об абсолютном отсутствии свидетелей. По этому поводу остроумно иронизирует Набоков в своем рассказе «Пилиграм»: «Он спал всегда на спине <...> — это был сон по шаблону, прочный и шумный сон лавочника, и, глядя на него, можно было предположить, что сон с такой пристойной внешностью совершенно лишен видений. На самом же деле этот <...> человек <...> видел — без ведома жены и соседей — необыкновенные сны» [Набоков II 1990: 400–401].
- ³ Сбирр (итал.) — ‘полицейский’, ‘сыщик’.
- ⁴ По справедливому утверждению А. Ю. Арьева, «Это вообще тема набоковской прозы — прокладывание каждый раз заново причудливых тропинок в страну снов, за пределы так называемой реальности <...> По прихотливому маршруту набоковской музыки — через заводь детства — они [герои Набокова] переходят в иное измерение — сна» [Арьев 2001:180; 181].
- ⁵ В биографии Владимира Набокова, написанной Брайаном Бойдом, читаем: «Набоковские превосходные смэши, длинные, отлогие драйвы, порой чередовавшиеся с короткими или подрезанными, заставляли соперника метаться по всему корту, а сам Набоков при этом спокойно стоял на месте и отбивал удары. <...> Мы подолгу держали мяч в игре, и счет в геймах оставался равным до тех пор, пока нам наконец не прискучивало. Ни один из нас так и не выиграл ни единого сета, насколько я помню... да мы и не ощущали потребности выиграть» [Бойд 2004: 160].
- ⁶ Фольварк (польск. folwark < нем. Vorwerk хутор). Помещичье хозяйство, небольшая усадьба (в Польше, Зап. Украине, Белоруссии, Литве); см. Крысин Л. П. Толковый словарь иноязычных слов. М., 1998. С. 753.
- ⁷ «В каждом разговоре двоих участвуют шесть собеседников: каждый как он есть (известный только богу), каким он кажется себе и каким он кажется собеседнику, и все несхожие» [Гаспаров 2000: 235].

ЛИТЕРАТУРА

- Айхенвальд 1994 — *Айхенвальд Ю. И.* Силуэты русских писателей. М., 1994.
- Арьев 2001 — *Арьев А. Ю.* Вести из вечности (о смысле литературно-философской позиции В. В. Набокова) // Pro et contra. Том 2. СПб., 2001.
- Бойд 2004 — *Бойд Б.* Владимир Набоков: американские годы: Биография / Перевод с англ. М., 2004.
- Бродский 2001 — *Бродский И.* Сочинения И. Бродского. Т. III. СПб., 2001.
- Гаспаров 2000 — *Гаспаров М. Л.* Записи и выписки. М., 2000.
- Генис 2003 — *Генис А.* Сочинения в трех томах. Т. II. Екатеринбург, 2003.
- Дарк 1990 — *Дарк О.* Загадка Сирина. // *Набоков В.* Собрание сочинений в четырех томах. М., 1990. Т. I.
- Крысин 1998 — *Крысин Л. П.* Толковый словарь иноязычных слов. М., 1998.
- Ляпон 2010 — *Ляпон М. В.* Проза Цветаевой. Опыт реконструкции речевого портрета автора. М., 2010.
- Набоков 1990 — *Набоков В.* Собрание сочинений в четырех томах. М., 1990.
- В. Набоков. Собр. соч. америк. периода. СПб., 2003–2006.
- Парандовский 1990 — *Парандовский Я.* Алхимия слова. М., 1990.
- Пастернак 1965 — *Пастернак Б.* Стихотворения и поэмы. М.–Л., 1965.
- Пастернак 1982 — *Пастернак Б.* Воздушные пути. Проза разных лет. М., 1982.
- Рэндалл 2015 — *Рэндалл Д.* Наука сна: экскурсия в самую загадочную сферу жизни человека. М., 2015.
- Теории личности. (Перевод с англ.). М., 1997.
- Цветаева 1994 — *Цветаева М.* Собрание сочинений в семи томах. Том 2. М., 1994.
- Цветаева 1995 — *Цветаева М.* Собрание сочинений в семи томах. Том 6. М., 1995.
- Цветаева 1997 — *Цветаева М.* Неизданное. Сводные тетради. М., 1994.

А. В. Варзин

«ЧЕРЕЗ ГОРНИЛО СОМНЕНИЙ...»:
ФЕНОМЕН ВЕРЫ В СЛОВЕ И МЫСЛИ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Верую, Господи! Помоги моему неверию.

Мк. 9. 23-24

Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла.

Ф. М. Достоевский

В рациональный и, как многим казалось, уже сполна вовлечённый в атеизм девятнадцатый век Ф. М. Достоевский перевернул представление о реализме. «Но для повествователя, для поэта могут быть и другие задачи, кроме бытовой стороны, — декларировал он, — есть общие, вечные, и, кажется, веки неисследимые глубины духа и характера человеческого» (ДП 21: 82)¹. И потому проблема *веры*, представлявшаяся многим современникам великого гения русской литературы «архаичной», является важнейшей для Достоевского.

Настоящее исследование посвящено раскрытию содержания концепта «*вера*» в языковом пространстве Ф. М. Достоевского и анализу особенностей отражения религиозного мировосприятия в текстах писателя. Материал исследования — тексты художественных произведений, публицистика и письма писателя. Опираясь на данные компьютерной выборки словоупотреблений Ф. М. Достоевского, осуществлённой с помощью программной системы «DiaWin» Института русского языка имени В. В. Виноградова, и на материалы «Словаря языка Достоевского», создаваемого в настоящее время сотрудниками отдела экспериментальной лексикографии ИРЯ РАН, мы предпринимаем попытку представить сложное многообразие смыслов, соотносимых в текстах великого русского писателя с концептом «*вера*».

Количество употреблений основных единиц деривационного гнезда «*Вера*», по данным «Словаря языка Достоевского» (Институт русского языка имени В. В. Виноградова РАН), составляет

(по порядку следования цифр: общее количество словоупотреблений, количество словоупотреблений в художественной прозе, в публицистике, в личных письмах, в деловых письмах и документах): *вера* — 478: 162, 266, 50, —; *верить* — 1589: 884, 427, 275, 3; *веровать* — 352: 227, 104, 21, — [Словарь языка Достоевского 2008]. Слово *вера* (авторы соответствующей статьи в словаре — С. Н. Шепелева, Е. А. Цыб) в текстах Ф. М. Достоевского имеет четыре значения: «1. Состояние сознания, связанное с признанием существованием Бога и бессмертия души; религиозное чувство. 2. То или иное религиозное учение, верование. 3. Твёрдая убеждённость, уверенность в ком-л., в чём-л., в исполнении чего-л. 4. Доверие» [Словарь языка Достоевского 2008: 444–453]. *Вера*, таким образом, выступает в первую очередь как особое психологическое состояние, основанное на чувстве уверенности в ком-, чём-либо. Это состояние может не иметь собственно религиозного наполнения и осмысливаться, например, в контексте противопоставленности бессознательного начала в человеке сознательному. Так, в «Записках из Мёртвого дома», рассуждая о взгляде арестантов на преступления «против начальства», Горячиков замечает: «*Казалось мне иногда, что в этом последнем случае был особенный, так сказать, какой-то практический или, лучше, фактический взгляд на дело. Принималась во внимание судьба, неотразимость факта, и не то что обдуманно как-нибудь, а так уж, бессознательно, как вера какая-нибудь*» (ЗМ 147).

Что касается глагольных единиц, то традиционно считается, что из двух вариантов — *верить* (*верую*) или *веровать* (*верую*) — второй является в большей степени религиозно маркированным. Однако анализ словоупотребления в текстах Ф. М. Достоевского показывает, что во многих контекстах смысловая разница между упомянутыми словоформами снимается: [Порфирий Петрович — Раскольникову] «*Я только верую, что Вам ещё много пожить*» (ПН 351). *Веровать* здесь — «Иметь твёрдую уверенность, быть убеждённым в чём-нибудь». Ср.: *Впрочем, во всём деле обучения и нравственного развития мать вполне доверяла Степану Трофимовичу. Тогда она вполне ещё в него веровала* (Бс 35). Очевидно, что контекст сближает по смыслу глаголы *веровать* и *верить*.

Обращение к статьям [СЦРЯ 1847] убеждает в том, что подобная картина словоупотребления была характерна в целом для со-

временного Ф. М. Достоевскому состояния языка. У слова *верить* этот словарь выделяет значения ‘Иметь веру’, ‘Принимать за истину’, ‘Иметь к кому-либо доверие’. У глагола *веровать* — ‘Верить несомненно, иметь к кому или чему веру’, ‘Держаться какого-либо мнения’.

Согласно данным «Словаря языка Достоевского», в текстах первых двух периодов творчества Ф. М. Достоевского упоминание о вере и использование вероисповедально маркированных лексических единиц и устойчивых оборотов носит преимущественно формальный характер, не становясь предметом глубокой рефлексии писателя и его героев. Проблема веры и безверия оказывается центральной в третий период творчества писателя. Показательно, что до этого периода в произведениях писателя вообще не встречается, например, такое важное для романов писателя слово, как *атеизм* (до третьего периода не отмечается также в публицистике и письмах писателя). Лексема *бессмертие* фигурирует в текстах трёх романов («Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы»), а также в дневниках и письмах, начиная с 1876 года. Слово *вечный* в значении ‘Независимый от времени, неизменный во времени, связанный с религиозной верой в загробную, вневременную жизнь’ [Словарь языка Достоевского 2008] также встречается практически только в произведениях третьего периода и реализует соответствующее значение в сочетании с такими лексическими единицами, как *гармония*, *истина*, *правда*, *блаженство* и др. Ср., например, в рассуждениях Ивана Карамазова: «... если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети?» (БрК 222).

Сочетаемость слова *вера* связана с характеристиками феномена веры по ряду параметров. Начнём с определений, распределённых нами по нескольким аспектам:

– **аспект вероисповедания (конфессиональный аспект):** *вера антихристианская* Пб 21:2, *евангелическая* Пб 21:207, *поганая Магометова* БрК 227, *не христианская* Ид 450 (3), *христианская* Бс 278, 292, 292, БрК 218, 500, Пб 21:152, ДП 22:80, *Христовая* ДП 25:10, ДП 25:69, Пс 30.1:68; *веры протестантские* Пб 21:243;

– **национально-конфессиональный аспект:** *вера не русская* БрК 120, *отеческая* Бс 34, *римская* БрК 227, *русская* БрК 120, ДП 23:118;

– **аспект времени:** *вера всегдашняя* Бс 151, *новая* Ид 452, ВМ 86, БрК 42;

– **оценочный аспект:** *вера благородная* Пс 28.2:260, *совершеннейшая* Тх 10, 10, *святая* Пб 19:60;

– **«параметрический» аспект:** *вера всеобщая* ДП 25:19, *государственная* Пб 21:152, *народная* ДП 26:139; *великая* ДП 25:168, ДП 25:180, *главнейшая* ДП 25:19, *сильная* Пс 28.1, *слишком сильная* ДП 23:42; *полная* ДП 25: 69;

– **эмоционально-метафорический аспект:** *вера тёплая* ДП 21:11, *великая тёплая* ДП 25:168, ДП 25:118, *горячая* ДП 22:104; *твёрдая* БрК 238, Пс 30.1; *чистая безмятежная* ВМ 63; *потрясённая* БрК 42; *восторженная* ДП 25:21, *неутомимая* Пб 19:11, *ничем не смущаемая* Пб 19:18, *наивная и благородная* ДП 25:91, *простодушная* БрК 30; *слепая* ЗМ 220, Пб: 44;

– **«каузальный» аспект:** *ничем не оправданная* Пб 21: 181;

– **витальный аспект:** *живая* ДП 25:19, *погибшая* Пб 19:12.

Сочетания с существительными затрагивают формальный аспект *принадлежности* веры, при ближайшем рассмотрении оказывающийся связанным с вопросом о формах, содержании и проявлениях веры: *вера Христова* 25:10, 69, ДП 26:153, *вера Вольтера* ДП 22:6, *Дидро* 22:6, *людей* ДП 26:114, *народа* БрК 286, ДП 22:113, ДП 25:168, *татарина* ДП 23:126. Выделяется также целый ряд словосочетаний, в которых слово *вера* управляет существительным либо местоимением (с зависимыми словами или без них) в винительном падеже с предлогом *в* (*во*). Соответственно, в рамках таких сочетаний *объектами веры* предстают феномены как религиозного, так и внерелигиозного плана.

1. **Объекты религиозной веры:** *вера в Бога* Бс 198, ДП 22:89, *в богов* Бс 199, *во Всевышнего* Бс 505, *во Христа* ДП 25:67; в... *бессмертие души* БрК 65, *в своё бессмертье* БрК 64.

2. **Объекты внерелигиозной веры** — в основном из мира абстракций: *вера в добро* Пс 28.2:260, *в идею*, *в идеал* ДП 22:41, *в правду* ДП 23:25, *в прежние идолы* Пб 19:12, *в прогресс* Пб 19:130, *в благородство* СС 128, *в близкую смену образа мыслей нашей интеллигенции* Пс 29. 2:179, *в какой-нибудь долг* ДП 23:25, *в красоту*, *Sensucht по чему-то утраченному* ДП 21:61, *в крепость успеха* ДП 23:118, *в надежду* Пс 28.1:211, *в будущее* БрК 134, *в бывшее счастье* СЧ 116, *в новые идеалы* ДП 26: 113; *в силу гения* ДП 23:36, *в силу своей любви* ДП 25:19, *в систему* Пс 28.2:45, в

солидарность людей, в братство ДП 25:101, в справедливость великого дела ДП 26:28, в справедливость и правду Пб 19:18, в успех мечтаний ДП 24:40, в устройство судьбы Пс 28.1:212.

Отметим, что особое место среди объектов внерелигиозной веры в текстах Достоевского занимают **феномены национально-политического порядка**: вера в иностранные книжки Пб 20:53, в своё необъятное могущество [о немцах] ДП 25:155, в грядущее самостоятельное назначение в семье европейских народов ДП 26:145, в свои собственные, национальные силы ЗЗ 61, в свои устремления УО 348, в своих подданных Пб 21:200, в цельность и необходимость европейских известий ЗЗ 56, в какие-то внутренние самобытные силы народа ДП 21:91, в нашу русскую самостоятельность ДП 26:145, в непрерывающееся русское чутьё и в живучесть русского духа ДП 23:142, в Россию ДП 24: 63, в русский характер, в его духовную мощь ДП 26:144.

В различных вариантах представлены указания на **веру в себя** (включая подобную веру коллективного субъекта): в себя ЗЗ 74, БрК 134, в себя самого и в свои силы ДП 25:16, в свои силы ДП 26:33, в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку БрК 210, в свою личность, в святость своего назначения Пс 29.1: 146, в святость своих идеалов ДП 25:19. В качестве объектов веры могут выступать и **иные персоны**: вера в отца БрК 233, в папу ДП 22: 89, в царя ДП 27:22, в читателей ДП 26:108.

Выделим также примыкающий к религиозному **мистический аспект веры**: вера в чудеса ДП 21:87, во что-то новое, неизвестное, но непременно существующее и никаким скептицизмом, никакой иронией не разбиваемое Пб 19:12. Вера связана с принятием чего-либо без доказательств, на веру, а потому начало мистическое в ней присутствует неизменно.

Обращает на себя внимание и связь представлений об объектах веры с фактором **времени**: вера в будущее БрК 134, в бывшее счастье СЧ 116, в грядущее самостоятельное назначение в семье европейских народов ДП 26:145, в новые идеалы ДП 26:113.

Специфическое внимание Достоевский уделяет **«количественным параметрам»** веры и её **качественным характеристикам**: веры крохотное семечко БКа 80, одна капля Пб 19:130, прилив ВМ 63, бездны БКа 80; образ ДП 22:98, жертва Ид 156, кровавая сила ДП 26:146, простодушная величавость ДП 26:146, свобода БрК 229, 229, Ид 452, основные правила ДП 21:38.

Рассмотрение встречающихся в текстах писателя сочетаний лексемы *вера* с глаголами прежде всего заостряет внимание на представлении феномена веры как **процесса**, с выделением своеобразных этапов:

веру найти ПН 351, *выдумать* ДП 22:80, *получить от мужика* ДП 25:218, *к вере обратиться* БрК 218;

вере верить БрК 121, *подчиниться* Ид 450, *сочувствовать* ДП 23:128, *удивляться* 25:21, *веру уважать* Пб 20:100;

веру зажигать в сердцах людей ДП 23:61, *выставить как спасение* ДП 22:86;

вере учить ДП 25:16, *веру преподавать* Бс 87, *проповедовать* ДП 21:58, ДП 22:80, 98, 99;

веру беречь БрК 286, *сохранять* ДП 25:69, *укреплять* ДП 24:63, *исповедовать* Пб 21:207, *нести в себе* ДП 22:36, *поддерживать* Бс 505, *подкреплять* Бс 151, *подтверждать* ДП 25:197, *показать* БрК 121;

веру презирать ДП 22:115, *оправдывать юным возрастом* БрК 306;

веру потрясти БрК 42, *поколебать* ДП 26:26, *веру обмануть* ДП 26:114, *обойти* ДП 22:80, *в вере колебаться* ДП 25:201;

веру ненавидеть ДП 22:89;

от веры отречься БрК 120, *веру отвергать* БКа 78, *знать* ДП 23:128, ДП 25:157, *губить* БрК 303, *разрушать* Пб 20:75, *терять* Ид 458, Бс 34, ДП 25:21, Пс 29.1:145, Пс 30.1:140;

веру утратить СЧ 116, ДП 23:25, *уничтожить* БрК 64, *разрушить* ДП 25:205, *потерять* ДП 25:153, *истребить* Пс 28.2:224, *ликвидировать* Пб 21:153, *заменить* ДП 24:49, *менять* ДП 23:43, *веру вернуть* БрК 52, *воротить* Ид 192.

с верой воротиться домой БрК 42, *ждать* БрК 225, *молить* БрК 226;

в вере быть твёрдым ДП 22:132, *действовать* Пс 30.1:67.

Твёрдость в вере, **верность** как неотъемлемая составляющая веры предполагает готовность к **жертве**. Этот аспект веры отражается в большинстве встречающихся у Достоевского сочетаний с компонентом *за веру*. Ср.: *за веру истязания и мученическая смерть* БрК 27, *мучить* БрК 42, *обижать* ДП 25:80, *принять муки* БрК 121, *стоять* ЗЗ 33, *умирать* ДП 25:14.

Вера в сознании человека связана с рефлексией, которая может преломляться в высказываниях по вопросам веры и даже вы-

ливаться в религиозные споры. Этот аспект отражается в таких сочетаниях, как: *про веру говорить* Пд 379; *о вере говорить* Бс 278, *думать* БрК 121, *заговаривать* 33 33, *написать* ДП 22:113, *никогда не говорить* ПН 419, *спорить* БКа 53; *о верах упоминать не хотим* Пб 21:243; *над верой смеяться* СЧ 118; *в вере ничего не смыслить* ДП 25:69.

Обратимся далее к рассмотрению некоторых идеологически значимых (в бахтинском смысле) ассоциаций, раскрывающих личностное осмысление Ф. М. Достоевским и его героями феномена религиозной веры.

1. Устойчиво повторяющимися ассоциатами к слову *вера* и его дериватам в речемыслительном пространстве Ф. М. Достоевского выступают такие лексические единицы, как *мучение, колебания, сомнение, неверие, безверие*. В художественных произведениях герои писателя исповедуют веру, проходя через «горнило сомнений», подобно самому Достоевскому. Не случайно в ответ на прямой вопрос о том, веруют ли они, «положительно прекрасные люди» в романах писателя нередко либо безмолвствуют, либо выражают сомнение в собственной вере. «Вы ревностный христианин? — вопрошает князя Мышкина Ипполит. — Коля говорит, Вы сами себя называете христианином». Далее следует авторская реплика: «Князь рассматривал его внимательно и не ответил ему» (Ид 317). Монастырский послушник Алёша Карамазов и вовсе неожиданно заявляет: «А я в Бога-то вот, может быть, и не верую» (БрК 201).

Как отмечалось выше, *вера* для Достоевского — явление процессуальное. Сознательное принятие веры сопряжено с сомнением и не исключает возможности последующего отрицания. С другой стороны, регулярно встречаются в текстах писателя ассоциативные связи понятия *веры* с *желанием, хотением, жаждой верить*. Эмоциональная аура веры — неотъемлемая её составляющая. Вера — опыт, который требует *проживания и переживания*, «прочувствования». Об этом особенно ярко говорят контексты из писем Достоевского, в которых писатель раскрывает личностно окрашенное восприятие религиозного опыта: «Не потому, что Вы религиозны, а потому что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты *жаждешь, как «трава иссохшая», веры*, и находишь её, собственно потому, что в несчастье яснее истина, — пишет Достоевский в письме Н. Д. Фонви-

зиной. — Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. *Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных»* (Пс 28.1:176). В художественных текстах отношения между *желанием верить* и *подлинной верой* предстают в более сложном ключе. Герой «Подростка» Васин утверждает: *«Из них [гордых людей] выходят чрезвычайно горячо верующие — вернее сказать, горячо желающие верить; но желания они принимают за самую веру. Из этаких особенно часто бывают под конец разочаровывающиеся»* (Пд 52). А в романе «Братья Карамазовы» на роль «эксперта» по вопросам веры претендует... чёрт, утверждающий, в частности: *«Фома поверил не потому, что увидел воскресшего Христа, а потому что ещё прежде желал поверить»* (БКа 71).

2. Ещё одна важнейшая для религиозного сознания Достоевского ассоциация — «вера — бессмертие (души)». Центральная идея, заложенная в религиозной вере, — это, как отмечает Достоевский, именно идея о *бессмертии души* человека: «Высшая идея на земле лишь одна и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные идеи жизни, которыми может быть жив человек, из неё одной вытекают» (ДП 24:48). Жизнь *без веры* лишена *цели*. Принять такую жизнь, по мнению писателя, могут только те люди, в которых сильно развитые примитивные плотские потребности при недостаточном развитии сознания заглушили вопрос о смысле существования. Такие люди, утверждает Достоевский, похожи на низших животных. В романе «Братья Карамазовы» Достоевский уделил особое внимание этому феномену, получившему название по фамилии главных героев — *карамазовщина*. «Братья губят себя, — говорит Алексей Карамазов, — отец тоже. И других губят вместе с собою. Тут *«земляная карамазовская сила», как отец Паисий намедни выразился, — земляная и неистовая, необделанная... Даже носится ли Дух Божий вверху этой силы — и того не знаю»* (БрК 201).

Идея *бессмертия* человека как основа религиозных чаяний, как известно, сформулирована в христианском «Символе веры»: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». В аспекте времени, таким образом, концепт *веры* ориентирован на выход за рамки времени, победу над властью времени и властью смерти.

Здесь уместно вспомнить также классическое определение *веры*, данное апостолом Павлом: «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11,1). Сама эта формулировка для человека неверующего может создать логическое затруднение, на которое очень тонко указал современный богослов: «Если некий объект веры оказывается только *ожидаемым*, значит, его нет в наличии, и он отнесён в неопределённое будущее. Если же в реальности содержится *осуществление*, то бессмысленно ожидание того, что есть» [Свешников 2000: 528; курсив авт. — А.В.]. Указанное противоречие снимается верой как практическим религиозным опытом духовного переживания. Для верующего земная жизнь есть прохождение по пути духовных испытаний перед лицом вечности. Поэтому причастие, например, есть *тайна будущего века*, однако «приобщение этой тайне происходит здесь и сейчас» [Там же].

Подлинная вера заключается отнюдь не в формальном знании и соблюдении внешних религиозных установлений (грех книжников и фарисеев), но в опыте открытия и принятия Бога в бессмертной душе человека. И Достоевский настойчиво подчёркивает связь самих понятий *Бог и бессмертие души*, «вера в Бога» и «вера в бессмертие души». Ср.: [Письмо Н. Л. Озмидову] *Теперь представьте себе, что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это всё одно, одна и та же идея)* (Пс. 30.1:10); *... есть ли Бог, есть ли бессмертие?* (БрК 213); *Едва только он [Алексей Карамазов], задумавшись серьёзно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то сейчас же, естественно, сказал себе: «Хочу жить для бессмертия, а половинно-го компромисса не принимаю»* (БрК 25).

Отрицание бессмертия деформирует содержательное наполнение в сознании отрицающего религиозных концептов, в том числе ключевого для религии концепта «*Бог*». Герой романа «Бесы» Кириллов определяет понятие «*Бог*» как «*боль страха смерти*» («*Бог есть боль страха смерти*» — Бс 94). В понимании Шатова, другого героя романа «Бесы», *Бог* есть «*синтетическая личность всего народа*» (Бс 198). В ситуации, когда из веры устраняется собственно религиозное начало, остаётся деформированный вариант веры — вера-эрзац. Шатов, например, много теоретизирует в области веры, но теряет при прямом вопросе о том, верует ли он в Бога. Кириллов же выдвигает концепцию че-

ловекобожества. *Человекобог* в его понимании — концепт, содержательно противоположный концепту *Богочеловек*: это не явление Бога людям в образе человеческом, а результат превращения человека в бога. Главным шагом на пути к столь специфически понятому обожению должно стать идеологическое самоубийство, демонстрирующее беспредельность *своеволия* человека. В этой «системе координат» первое идеологическое самоубийство предстаёт своего рода аналогом Креста Господня, поскольку принимающий таким образом смерть тем самым открывает человечеству путь к абсолютной, не знающей уже никаких пределов свободе — свободе самообожения. Последовательно атеистическое развитие идеи о связи веры в бессмертие и осмысленности жизни, считает писатель, неизбежно должно привести человека к идеям убийства и самоубийства именно как к следствию отрицания веры в бессмертие.

Деформации и (или) профанации подвергаются в сознании безбожника и другие этические концепты. В романе «Братья Карамазовы» Фёдор Павлович Карамазов, демонстрируя «святой гнев свой» собранию в монастыре (и в то же время всё-таки «актёрствуя», исполняя роль шута), сознательно искажает смысл важнейшего евангельского концепта — «*любовь*»:

— ...Эта «тварь», эта «скверного поведения женщина», может быть святее вас самих, господа спасающиеся иеромонахи! *Она, может быть, в юности пала, заеденная средой, но она «возлюбила много», а возлюбившую много и Христос простил...*

— *Христос не за такую любовь простил...* — вырвалось в нетерпении у кроткого отца Иосифа (БрК 69).

Концепт «*вера*» оказывается, таким образом, напрямую связанным не только с концептами *Бог и бессмертие*, но и с такими важнейшими понятиями, как *нравственность (добродетель)*, *любовь, жизнь*. В романе «Братья Карамазовы» эта взаимосвязь получает идейное обоснование в философской концепции старшего сына Фёдора Павловича — Ивана Карамазова. Ср. в следующих контекстах словоупотребления: [Миусов во время беседы у старца, о словах И. Карамазова] «*...уничтожьте в человечестве веру в своё бессмертие, в нём тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь*». (БрК 64); [И. Карамазов] «*Нет добродетели, если нет бессмертия*» (БрК 65); [Ракидин о словах Ивана Карамазова] «*Нет бес-*

смертия души, так нет и добродетели, значит, всё позволено» (БрК 76). Подобный взгляд, конечно, разделяется не всеми. Тот же «семинарист-карьерист» Ракитин полемически утверждает на место бессмертия политические концепты: «Человечество само в себе силу найдёт, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души! — заявляет он. — В любви к свободе, к равенству, к братству найдёт...» (БрК 76). Однако сам Достоевский, не соглашаясь с Иваном в выводах, склонен принимать его исходный тезис. В «Дневнике писателя» он заявляет: *Те же, которые, отняв у человека веру в его бессмертие, хотят заменить эту веру, в смысле высшей цели жизни, любовью к человечеству», те, говорю я, поднимают руки на самих же себя; ибо вместо любви к человечеству насаждают в сердце потерявшего веру лишь зародыш ненависти к человечеству* (ДП 24: 49).

Главная ошибка атеизма, по мнению Достоевского, заключается в исключительно рациональном подходе к вопросам веры. Атеизм и вера, по сути, говорят на разных языках. Опровергая веру, атеист ищет рациональную аргументацию. Однако вера — это и состояние сознания, и религиозное *чувство*, которое посещает человека в особую минуту принятия веры и живёт в нём. Верующий не только *знает* вероучение, он жизнью своей его *исповедует*. Он молится, пребывая в постоянной беседе с Творцом, он осеняет себя крестным знаменем в ознаменование своей веры, он носит нательный крест и несёт свой крест по жизни, совершая поступки, угодные Богу, и удерживаясь от соблазнов. В текстах Ф. М. Достоевского этот опыт тоже отражён: [Об Алексее Карамазове] «В горячей молитве он не просил Бога разъяснить смущение его, а лишь жаждал радостного умиления, всегда посещавшего его душу после хвалы и славы Богу, в которых и состояла обыкновенно вся на сон грядущий молитва его» (БрК 146).

Однако и само понятие *знания* применительно к *вере* трансформируется. В письме М. М. Достоевскому писатель вопрошает: «*Что ты хочешь сказать словом **знать**? Познать природу, душу, Бога, любовь... Это познаётся сердцем, а не умом*» (Пс. 28.1:53). Рассудочное знание ставится Достоевским в положение подчинённое по отношению к чувственному постижению мира. И тем более очевидно, что разум бессилён в вопросах веры. «*Вера и математические доказательства — две вещи несовместимые.*

Кто захочет поверить — того не остановит» (ДП 22:101), — утверждает писатель.

ПРИМЕЧАНИЕ

- ¹ Ссылки на тексты Ф. М. Достоевского приводятся по изданию: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти тт. — Л., 1972–1990. — с указанием сокращённого обозначения произведения и страницы. При ссылках на публицистику и письма указывается также соответствующий том.

ЛИТЕРАТУРА

- Достоевский 1972 — 1990 — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. — Л., 1972 — 1990.
 Свешников 2000 — *Свешников В.*, прот. Очерки христианской этики. — М.: Паломник, 2000.
 СЦРЯ 1847 — Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением императорской Академии наук. Т.1. — СПб., 1847.
 Словарь языка Достоевского 2008 — Словарь языка Достоевского. Идиоглоссарий. А–В / Российская академия наук; Институт русского языка имени В. В. Виноградова; гл. ред. Ю. Н. Караулов. — М.: Азбуковник, 2008.

Условные сокращения источников

- Бб — «Бобок», Бл — «Бедные люди», Бн — «Белые ночи», БрК — «Братья Карамазовы» (т. 14), БКа — «Братья Карамазовы» (т.15), Бс — «Бесы» (т.10), ВМ — «Вечный муж», ГП — «Господин Прохарчин», Дв — «Двойник», ДС — «Дядюшкин сон», ЕС — «Ёлка и свадьба», ЗЗ — «Зимние заметки о летних впечатлениях», ЗМ — «Записки из Мертвого дома», ЗП — «Записки из подполья», Иг — «Игрок», Ид — «Идиот», Кр — «Крокодил», Кт — «Кроткая», МГ — «Маленький герой», ММ — «Мужик Марей», МХ — «Мальчик у Христа на ёлке», НН — «Неточка Незванова», Пд — «Подорожник», Пл — «Ползунков», ПН — «Преступление и наказание», РП — «Роман в девяти письмах», СА — «Скверный анекдот», Ср — «Слабое сердце», СС — «Село Степанчиково и его обитатели», СЧ — «Сон смешного человека», Тх — Бесы (Глава «У Тихона»), УО — «Униженные и оскорбленные», Хз — «Хозяйка», ЧВ — «Честный вор», ЧЖ — «Чужая жена и муж под кроватью». ДП — статьи из «Дневника писателя» (1873-1881 гг.), Пб — статьи 1845-1864 гг., 1873-1878 гг., Пс — письма (личная переписка).

Ю. В. Архангельская

КАМЕРНЫЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ
И ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОБЕРЕГИ
В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ДИСКУРСЕ
Л. Н. ТОЛСТОГО

Уникальная личность и ее отношение к вере и к религии — важная тема, отвечающая антропологической направленности современной науки о языке. Тем более, если эта личность — Лев Толстой, который прошел непростой путь от наивной детской веры к попытке сознательного принятия православия в зрелые годы, затем к отрицанию всего мистического, что есть в христианстве, и, по сути, на склоне лет пришел к стихийному экуменизму [Ореханов 2010; 2016].

Как известно, в последние десятилетия своей жизни Толстой отошел от официальной религии, что нашло отражение в таких его произведениях, как «В чем моя вера?» (1884 г.), «Соединение и перевод четырех Евангелий» (первый том книги вышел в 1892 г., второй том — в 1893 г. и третий — в 1894 г.) и некоторых других. Он специально изучил древнегреческий и древнееврейский языки, чтобы перевести и истолковать подлинный евангельский текст, понять всю его глубину. Хотя Толстой официально (определением Святейшего Синода 1901 года) был признан отпавшим от церкви, а его сочинения — вредными для чтения, однако это вовсе не означает, что он утратил веру: он только предлагал «очистить» ее от всего, что считал наносным (от искажений, от чудес, от мистики), до конца жизни оставаясь глубоко верующим человеком, верующим по-своему. Свидетельство тому — всё, что он написал после перелома в своем мировоззрении — перелома, связанного как раз с попытками обрести «истинную веру»: его художественные и публицистические произведения, его дневники, письма, наконец, его афористика, где проблема веры (так, как он это понимал) занимает центральное место.

Но что же подтолкнуло Толстого к поискам «своей веры»? Почему он не мог жить так, как жило большинство интеллигент-

ных людей в его время, формально оставаясь в лоне церкви и фактически ни во что не веря?

Лев Толстой рано осиротел: он потерял мать в полтора года, а отца — в девять лет [Бушканец 2008: 9]. Два его брата, Николай и Дмитрий, тоже умерли от туберкулеза в молодом возрасте. Особенно потрясла Толстого смерть любимого старшего брата Николая, который умер у него на руках [Мардов 2003: 144–147]. Эти трагические события во многом повлияли на мировоззрение писателя. Тема смерти становится едва ли не основной в его творчестве.

Тема смерти (страха смерти) присутствует практически во всех значительных произведениях Л. Н. Толстого (включая «Азбуку», рассказы для детей, книги афоризмов). В «Войне и мире» это знаменитые страницы, описывающие смерть маленькой княгини Болконской, бессмысленную трагическую гибель Пети Ростова, смерть старого князя Болконского и мучительную смерть от ран его сына, князя Андрея, не говоря уже о массовой гибели солдат на полях сражений. В повестях «Три смерти» и «Смерть Ивана Ильича» эта тема является основной, где «человек один на один с бессмысленностью смерти и бессмысленностью жизни», как определяет это В. В. Заманская [Заманская 2002: 11]. Тема смерти присутствует и в «Хаджи-Мурате», и в «Крейцеровой сонате». А сколько героев Толстого кончают жизнь самоубийством! Это и главная героиня романа «Анна Каренина», и Нехлюдов из рассказа «Записки маркёра», и Федор Протасов из пьесы «Живой труп», и Евгений из повести «Дьявол». Жизнь и смерть — важнейшие категории философии Толстого и его художественного мира. Смерть напрямую связана с тем, насколько правильно (может быть, даже уместнее сказать: «праведно») жил человек; поздний Толстой верил в торжество духовной жизни над смертью; см. об этом: [Прокончук 2009: 466–468].

Таким образом, поиски Толстым более прочного фундамента для веры были связаны в первую очередь с постоянно преследовавшими его мыслями о скоротечности жизни, о беспощадности и неизбежности смерти. Эти сложные духовные искания и кризисы нашли отражение не только в творчестве, но и в частных письмах и дневниках писателя.

Толстой много думал о смерти, но избегал в частном экзистенциальном дискурсе прямых наименований смерти, прибегая

к различным перифразам и метафорам эвфемистического характера. Свообразными оберегами для Толстого, который опасался использовать прямые наименования, когда приходилось писать о смерти, были такие выражения, как: *вступление в другую форму жизни, до последнего звонка, ехать последний перегон, настоящая жизнь* (то есть жизнь души после смерти тела), *переезд через главный перевал, превратиться в азот и кислород, приготовиться к вступительному экзамену, путешествие* (то есть переход в другой мир, умирание), *там, туда* (то есть в загробный мир, в загробном мире).

М. Л. Ковшова разграничивает общеязыковые (известные всем носителям языка), речевые (ограниченные «узким кругом семейного или дружеского общения») и окказиональные (созданные «на случай, порой единственный, их употребления в речи») эвфемизмы: «Как речевые, так и окказиональные эвфемизмы, в отличие от общеязыковых, создаются в среде *своих*, а значит в ситуации повышенной коммуникативной свободы и пониженной коммуникативной ответственности, в том числе за ясность сказанного для *всех* носителей языка» [Ковшова 2007: 54–55]. В целом принимая данную классификацию, предлагаем выделить дихотомию: общеязыковые — речевые эвфемизмы, где общеязыковые имеют устойчивость на уровне языка (входят в узус), а речевые — на уровне речи (ограниченная сфера устойчивости и употребления). В свою очередь, речевые эвфемизмы мы предлагаем разделить на камерные (сфера воспроизведения и понимания их ограничена небольшим кругом посвященных лиц) и окказиональные (то есть придуманные на случай, употребленные один раз). Так, в толстовской переписке мы в основном находим камерные речевые эвфемизмы, заменяющие слова и выражения со значениями ‘смерть’ и ‘умереть’ или включающие данные семы в свое значение и понятные узкому кругу лиц, ограниченно-семье и близкими дому людьми.

В основе одних слов и выражений лежат метафоры, в основе других — перифразы.

Например, в основе единицы *превратиться в азот и кислород* со значением ‘умереть, утратить материальную оболочку’ лежит перифраза: «*Одно я бы желал более чувствовать, что моя протянутая рука вам так же нужна, как мне ваша. Для этого мне больше и больше и нужно знать вас. И я всё узнаю, и всё хо-*

рошо и еще лучше. И надеюсь, будет так до тех пор, пока мы не превратимся в азот и кислород, как говорят умные люди» (Из письма Л. Н. Толстого к А. А. Толстой от 12–14 мая 1861 г.) [Толстой 1928–1958, т. 60: 390].

В основе образа камерного устойчивого выражения *ехать последний перегон* в значении ‘приближаться к смерти’ лежит метафора, которую разъясняет сам Толстой в письме к брату Сергею в 1901 году: «*У меня теперь чувство, как будто на последней станции от того места, куда я еду не без удовольствия, по крайней мере, наверное без неудовольствия, нет лошадей, и надо дожидаться, пока приедут обратные или выкормят. И на станции недурно, и я стараюсь с пользой и приятностью провести время. Кстати отдохнешь, почистишься, и веселее будет ехать последний перегон*» (Из письма Л. Н. Толстого к С. Н. Толстому от 13 июля 1901 г.) [Толстой 1928–1958, т. 73: 99].

Семантизация метафорического образа — излюбленный прием Толстого. Обращаясь к людям ближнего круга, Толстой использует камерные метафоры-эвфемизмы без разъяснений. Ср., например, выражение *переезд через главный перевал* в значении ‘переход от жизни к смерти’ в том же письме к неизлечимо больному брату Сергею: «*Когда, как мы с тобой, так близки к переезду через главный перевал, все отношения в этом мире теряют свою задорность, и важны только всё более и более устанавливающиеся отношения с богом. Так, по крайней мере, у меня и особенно сильно было во время болезни. И того же желаю очень тебе*» [Там же]. Образ устойчивого камерного выражения *переезд через главный перевал* основан на метафоре, уподобляющей последний отрезок жизни человека преодолению последнего отрезка трудного пути через горы.

Извлеченные из толстовского частного экзистенциального дискурса, подобные камерные выражения легко выстраиваются в синонимические ряды. Например, близки по значению выражения *переезд через главный перевал, вступление в другую форму жизни, путешествие* (общая сема в их значении ‘переход от жизни к смерти’), а также единицы *ехать последний перегон, приготовиться к вступительному экзамену* (то есть ‘готовиться к смерти’). В частном экзистенциальном дискурсе Толстого устойчивые камерные эвфемизмы, используемые вместо общеупотребительных слов со значениями ‘умереть’ и ‘смерть’, отвеча-

ют основным целям, присущим эвфемизации речи: этикетно-этической — камерные эвфемизмы позволяют смягчить неприятное для адресата в своей речи; оберегающей — избегать из суеверия прямого наименования, чтобы не вызвать негативных последствий. Здесь присутствует то, что М. Л. Ковшова определяет как «...сознательное осуществление говорящим акта оберега» [Ковшова 2007: 64].

По нашему мнению, у Толстого в большинстве случаев эти две основные функции речевых (камерных и окказиональных) эвфемизмов, заменяющих слова со значениями ‘умереть’ и ‘смерть’, (этикетно-этическая и оберегающая) чаще всего совмещаются в одном и том же контексте.

Толстовские камерные эвфемизмы с подобными значениями, на наш взгляд, точнее было бы назвать эвфемизмами-оберегами, потому что в этой функции они ничего не запрещают (как эвфемизмы-табу, например), а, наоборот, разрешают использовать некие заменяющие (оберегающие) наименования вместо запрещенных (табуированных).

М. Л. Ковшова справедливо отмечает необходимость выделения еще одной функции речевых эвфемизмов: «Одной из основных функций таких речевых и окказиональных эвфемизмов является фатическая, или контактоустанавливающая: смысл данных эвфемизмов понятен только узкому кругу лиц, таким образом, употребление эвфемизмов свидетельствует о принадлежности собеседников к кругу “своих”. Тем самым речевые и окказиональные эвфемизмы не столько способствуют смягчению речи, сколько служат речевыми маркерами, сигналом “свой”. Именно это является инференцией, которая вкладывается в импликацию речевого или окказионального эвфемизма говорящим и извлекается слушающим» [Ковшова 2007: 55–56].

Подобную фатическую, или контактоустанавливающую, функцию наряду с функцией оберега (путем непрямого наименования), безусловно, выполняет толстовский камерный фразеологизм *арзамасская тоска* (*арзамасский ужас*). Это выражение обозначало состояние сильнейшего переживания, испытанного однажды Л. Н. Толстым, оказавшего огромное влияние на всю его жизнь и послужившего переломным моментом в его мировоззрении и творчестве. В основе этого состояния лежал страх смерти. История возникновения выражения такова.

В сентябре 1869 года по дороге в Пензенскую губернию (поездка была предпринята с целью осмотреть продававшееся там имение) Л. Н. Толстой, ночуя в Арзамасе, испытал приступ тоски и ужаса, связанный с мыслями о смерти. «Третьего дня я ночевал в Арзамасе, и со мной было что-то необыкновенное. Было 2 часа ночи, я устал страшно, хотелось спать, и ничего не болело. Но вдруг на меня нашла тоска, страх, ужас такие, каких я никогда не испытывал», — пишет Л. Н. Толстой своей жене Софье Андреевне [Толстой 1928–1958, т. 83: 168]. Как символ смятенного и катастрофического душевного состояния употребляется это выражение и в незавершенной повести «Записки сумасшедшего»: «...Я лег было, но только что улегся, вдруг вскочил от ужаса. И тоска, и тоска — такая же тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная. Жутко, страшно. Кажется, что смерти страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало мою душу на части и не могло разодрать»; «И вдруг **арзамасский ужас** шевельнулся во мне»; «Я испугался, остановился, и на меня нашел весь **арзамасский ... ужас**, но во сто раз больше» [Толстой 1928–1958, т. 26: 470–473].

Впоследствии, испытывая подобное состояние, Л. Н. Толстой обозначал его в письмах близким как *арзамасскую тоску* (*арзамасский ужас*), опять-таки не используя прямого наименования состояния.

В дневниковом дискурсе Л. Н. Толстого есть еще одно выражение, которое он использует исключительно в функции оберега. Это выражение *если буду жив* и его сокращенный (аббревиатурный) вариант *е.б.ж.*

Е. Е. Левкиевская, анализируя славянский оберег в рамках традиционной народной культуры, определяет его как магический способ охраны человека и его мира от опасности [Левкиевская 2002: 6]. Одной из конкретных форм воплощения вербального оберега, считает она, является ритуальный текст: «Наличие апотропеической функции, т. е. использование текста для предотвращения опасности, уже делает текст оберегом в широком смысле слова, независимо от наличия у него апотропеической семантики» [Левкиевская 2002: 274].

Вот именно таким образом и в такой функции использует Л. Н. Толстой камерное выражение *если буду жив* (*е. б. ж.*). Это

устойчивое выражение не следует путать с общеупотребительной формулой речевого этикета *если будем живы*, которую принято употреблять в конце писем. Например, М. А. Кронгауз в книге «Самоучитель олбанского» неточно трактует значение и употребление данного выражение Л. Н. Толстым. Он пишет: «Сегодня подзабыта и еще одна замечательная аббревиатура — **ЕБЖ**. Ее использовал, а скорее всего и придумал Лев Толстой. Так он заканчивал письма или дневниковые записи, планы на будущее. А означает она: «*если буду жив*» (в письмах ее, по-видимому, иногда можно трактовать и как выражение «если будем живы», включающее читателя). Эта **ЕБЖ** действительно похожа на современные аббревиатуры-выражения еще и своей подчеркнутой разговорностью и даже некоторой интимностью. Она тоже для узкого круга. Кто поймет, тот поймет, а кто не поймет, тому и не надо! В общем, **ЕБЖ** — классическая русская аббревиатура в прямом смысле слова, ведь она — от классика» [Кронгауз 2013: 226]. Отметим, однако, что Толстой никогда не заканчивал письма или дневниковые записи выражением *если буду жив* или *е. б. ж.* Этикетное общеупотребительное выражение *если будем живы*, которым он, действительно, нередко заканчивал свои письма, и камерное толстовское *если буду жив* (*е. б. ж.*) — принципиально разные единицы, имеющие разное значение и разные функции.

Если буду жив — устойчивая формула, которую Л. Н. Толстой, достигнув определенного возраста, стал периодически помещать в начале, а не в конце своих дневниковых записей (с 1890-го г.), нередко в сокращенном виде (*е. б. ж.*). Для Толстого эти слова были наполнены особым смыслом. Видимо, постарев, он суеверно опасался загадывать что-либо наперед, особенно во время болезни, и данная формула была чем-то вроде оберега. Это тем более вероятно, что нередко он записывает «*если буду жив*» или «*е. б. ж.*» в дневнике накануне следующего дня, а основной текст, часто начинающийся со слова «жив», пишет уже на следующий день.

Примеры:

4 Января 1890. Ясн. Пол. **Если буду жив** <эти слова написаны накануне — 3 января, а следующие — уже 4 января>. Жив. Дурно очень спал. Гулял. Грустил о своей дурной жизни... (Из дневника Л. Н. Толстого. Запись от 3 и 4 января 1890 г.) [Толстой 1928–1958, т. 51: 8].

26 М[арта]. Я[сна]. П[оляна]. 90, **если буду жив**. Очень нужное теперь замечание (Из дневника Л. Н. Толстого. Запись 26 марта 1890 г.) [Толстой 1928–1958, т. 51: 31].

29 М[арта]. **Если буду жив** <единственная запись от этого числа>. (Из дневника Л. Н. Толстого. Запись 29 марта 1890 г.) [Толстой 1928–1958, т. 51: 32].

9 Апр. Я[сна]. П[оляна]. 90. **Если буду жив**. Всё сомнительнее и сомнительнее. Но не неприятнее. Нет <эти слова написаны накануне — 8 апреля, а следующие — уже 9 апреля>. Жив. <...> Всё нездоров. Вечером пошел гулять, встретил Богоявл[енского] и горячо говорил с ним напрасно о Кр[ейцеровой] Сон[ате] (Из дневника Л. Н. Толстого. Запись 9 апреля 1890 г.) [Толстой 1928–1958, т. 51: 33 — 34].

14 Апр. 90. Я. П. **Если буду жив**. [18 апреля.] Жив и здоров, и прожил с тех пор 4 дня. Нынче 18 Апр. Встал поздно, выспался, сел за работу послесловия. Думал много, написал мало... (Из дневника Л. Н. Толстого. Запись 14 апреля 1890 г.) [Толстой 1928–1958, т. 51: 37].

По свидетельствам современников, слова «*если буду жив*» Толстой в пожилом возрасте употреблял и в устной речи, если разговор шел о том, что он собирается предпринять в будущем.

С течением времени сокращенная формула данного выражения начинает использоваться Толстым в дневниках чаще, чем полная. Так, в дневнике писателя за 1890 г. выражение *если буду жив* в полном виде встречается 32 раза, в сокращенном виде — 12 раз. А через пять лет в дневнике за 1895 год сокращенная устойчивая формула *е. б. ж.* встречается уже в два раза чаще — 25 раз, а несокращенная — всего 2 раза.

В чем причины этого? Вероятно, причины те же, что и при создании общеупотребительных аббревиатур. Е. Г. Водолазкин выделяет две: «Одна из них — принцип языковой экономии, другая — то, что в самой общей форме можно определить как стремление к сакрализации <...> Во многих культурах святость явления предполагает его неназывание или, по крайней мере, неполное называние» [Водолазкин 2012: 252]. Так было в древности, когда и возникли первые аббревиатуры. В более позднее время функция сакрализации трансформировалась в функцию придания большей значимости. Именно в этом мы видим причину того, что с течением времени в дневниковом дискурсе пол-

ный вариант толстовского выражения *если буду жив* заменяется сокращенным вариантом *е. б. ж.*, который он суеверно употребляет в начале многих своих дневниковых записей, особенно во время болезней.

Общеизвестно, что Толстой, как и многие православные христиане, был не только верующим, но и очень суеверным человеком: верил в приметы, сны, нумерологию, загадывал на что-либо с помощью лексиконов и сборников стихов, раскладывал пасьянсы, загадав предварительно, сбудется что-либо или нет [Никитина 2007: 343 — 359].

Чего же было больше в толстовском частном экзистенциальном дискурсе: веры или суеверия? Представляется, что это зависит от того, обращен ли толстовский текст к адресату или он дневниковый и является разговором писателя с самим собой. Если это письмо, то камерные лексические и фразеологические обереги в нем используются, чтобы поддержать в адресате веру в существование загробной жизни, в то, что реальная жизнь есть лишь приготовление к «настоящей» жизни (жизни души после смерти тела). Когда Толстой остается наедине с самим собой, то суеверие порой выходит на первый план.

ЛИТЕРАТУРА

- Бушканец 2008 — *Бушканец Е. Г.* Юность Льва Толстого. Казанские годы. Казань, 2008. 144 с.
- Водолазкин 2012 — *Водолазкин Е.* Инструмент языка. О людях и словах: [эссе] / Евгений Водолазкин. М.: Астрель, 2012. 349 [3] с.
- Заманская 2002 — *Заманская В. В.* Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий. М.: Флинта: Наука, 2002. 304 с.
- Ковшова 2007 — *Ковшова М. Л.* Семантика и прагматика эвфемизмов. Краткий тематический словарь современных русских эвфемизмов. М.: Гнозис, 2007. 320 с.
- Кронгауз 2013 — *Кронгауз М.* Самоучитель олбанского. М.: АСТ: CORPUS, 2013. 416 с.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: «Индрик», 2002. 336 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)
- Мардов 2003 — *Мардов И. Б.* Лев Толстой на вершинах жизни. М., 2003. 432 с.
- Никитина 2007 — *Никитина Н. А.* Повседневная жизнь Льва Толстого в Ясной Поляне. М.: Молодая гвардия, 2007. 395 с.: ил. — (Живая история: повседневная жизнь человечества).
- Ореханов 2010 — *Ореханов Г.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников: монография. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 696 с.
- Ореханов 2016 — *Ореханов Георгий (протоиерей).* Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. Москва: Эксмо, 2016. 608 с.
- Прокопчук 2009 — *Прокопчук Ю.* Жизнь и смерть // Л. Н. Толстой: энциклопедия / сост. и науч. ред. Н.И. Бурнашова. М., 2009. С. 466–468.
- Толстой 1928–1958. — *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: В 90 т. (Юбилейное). М., 1928 — 1958.

Н. В. Изотова

ОБЫДЕННЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ
ДИСКУРС СЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ
В ПРОЗЕ А. П. ЧЕХОВА

Мир произведений А. П. Чехова наполнен большим количеством персонажей самых разных групп по происхождению, социальному статусу, возрасту и профессии. В каталог «Все герои А. П. Чехова — вся Россия» (автор — М. Ткаченко) включено 2355 имен, которые представляют Россию второй половины XIX — начала XX вв. «Все герои Чехова от "А" до "Я" — это вся Россия, которая заблуждалась, путалась в своих пристрастиях, болела, страдала, но жила и любила» [Ткаченко 2004: 10].

Священнослужители в прозе А. П. Чехова представлены в небольшом количестве — в 24 произведениях из более чем 700 текстов. Согласно церковной иерархии, священнослужители занимают разные должности: викарный архиерей (преосвященный Петр в рассказе «Архиерей»), протоирей (Пафнутий Амаликитянский в рассказе «Упразднили!»), настоятель церкви (о. Христофор Сирийский в повести «Степь»), священники («Кошмар», «Письмо», «У предводительши», «Певчие», «Не судьба!», «Брожение умов», «Учитель»), дьяконы («Панихида», «Дуэль», «Певчие», «Тайна», «Злоумышленники», «Корреспондент», «В бане»), монахи («Святой ночью», «На мельнице»), дьячки и дьячиха («Канитель», «Ведьма», «Брожение умов», «Канитель», «Барыня»).

Жизнь священнослужителей в прозе Чехова проходит, в основном, в пространстве вне церкви; они включены в мирскую жизнь, в повседневность, в городскую и деревенскую событийность. Только в рассказах «Панихида» и «Канитель» все события происходят в церкви. В рассказе «Панихида» на службу приходит лавочник Андрей Андреевич и заказывает панихиду по своей умершей дочери. Панихиду служители церкви проводят, но после того, как отец Григорий долго и сердито объясняет лавочнику, почему нельзя в записке упоминать непристойные слова («За

упокой рабы божьей блудницы Марии») (т. 4, с. 352). Основное содержание рассказа — диалог о. Григория и лавочника, в котором священнослужитель дает наставления прихожанину, а тот, «краснея и мигая глазами», пытается объяснить причину употребления слова «блудница» и таким образом оправдаться (Там же). В рассказе «Канитель» в церкви дьячок Отлукавин принимает от «маленькой старушонки с озабоченным лицом и котомкой на спине» записки «за здравие» и «за упокой» (т. 3, с. 232). Прихожанка называет иногда одни и те же имена для разных записок, путается, дьячок сердится, оскорбляет ее («Скорей, убогая, думай», «Ты, кочерыжка, меня запутала» (Там же, с. 232-233)) и отправляет разбираться к дьякону.

События в рассказе «Архиерей» происходят дома у преосвященного Петра, но исполнение им обязанностей архиерея описывается в разных церковных пространствах (Старо-Петровский монастырь, городской собор). В начале рассказа архиерей служит всенощную под вербное воскресенье в монастыре, а в вербное воскресенье — обедню в городском соборе. Но если об обедне только упоминается, то всенощная описывается через восприятие архиерея: бесконечнодвигающаяся толпа, духота, мелькнувшее лицо матери, слезы архиерея, и тем не менее создается ощущение происходящего таинства. «Вот вблизи еще кто-то заплакал, потом дальше кто-то другой, потом еще и еще, и мало-помалу церковь наполнилась тихим плачем. А немного погодя, минут через пять, монашеский хор пел, уже не плакали, всё было по-прежнему» (т. 10, с. 186). Основное внимание в рассказе сосредоточено на размышлениях архиерея о жизни до болезни и сейчас, после церковных пасхальных служб, во время встречи с матерью, с которой он не виделся девять лет, на воспоминаниях о жизни за границей, на мыслях о посетителях. Ему было «грустно и досадно», что мать «не знала, говорить ему ты или вы, смеяться или нет», что у нее было «почтительное, робкое выражение лица и голоса» (Там же, с. 191-192). Во время приема посетителей «его поражала пустота, мелкость всего того, о чем просили, о чем плакали; его сердила неразвитость, робость» (Там же, с. 194). Воспоминания о детстве связаны не только с воспоминаниями о семье, но и с образами пьяницы-учителя и пьяницы-попа. Все это подводит к концу физического существования Петра.

В рассказе «Святой ночью» монах Иероним в пасхальную ночь перевозит на пароме людей на службу в монастырь и рассказывает едущим о том, что ушедшем из жизни иеродьяконе Николае. Его рассказ — это повествование тонко чувствующего и восторженного человека о талантливом и мудром иеродьяконе, писавшем акафисты. Монах Иероним трудится на пароме всю ночь и покорно воспринимает такую работу в пасхальную ночь. Его рассказ о Николае позволяет приехавшему на службу прихожанину сравнить его с другими служителями церкви, участвовавшими в пасхальном богослужении. «Я поглядел на лица. На всех было живое выражение торжества; но ни один человек не вслушивался и не вникал в то, что пелось, и ни у кого не «захватывало духа». Отчего не сменяют Иеронима? Я мог себе представить этого Иеронима, смиренно стоящего где-нибудь у стены, согнувшегося и жадно ловящего красоту святой фразы. Все, что проскальзывало мимо слуха стоявших мимо меня людей, он жадно пил бы своей чуткой душой, упился бы до восторгов, до захватывания духа, и не было бы в храме человека счастливее его» (т. 5, с. 102). Монах, не принимающий участия в богослужении, противопоставлен другим, которые, находясь на службе, «не вслушивались и не вникали в то, что пелось» (Там же, с. 101).

Священнослужители могут быть включены в проведение обрядов вне церковного пространства. В рассказе «У предводительши» отец Евмений, «маленький старичок в высокой полинявшей камилавке», дьякон Конкордиев, «красный как рак», дьячок Лука, кто «раздувает кадило, надув широко щеки и выпучив глаза» (т. 3, с. 169), — все они приглашены предводительшей в дом для проведения панихиды, которую она ежегодно организует у себя в имении по усопшему мужу. Отец Евмений, дьякон Конкордиев и дьячок Лука проводят панихиду и служат молебен. На следующем за обрядом завтраке, где не предполагается спиртное, они вместе с другими гостями тайно напиваются, периодически выходя для этого из столовой по придуманным поводам.

Неподобающим для сана образом ведут себя и некоторые другие священнослужители. В рассказе «Барыня» дьячок Манафуилов напивается в кабаке, вступает в драку со Степаном, но при этом пытается поучать его, призывает к поведению согласно вере, напоминает, что у него есть венчанная жена, и одновременно издевается.

«Из-за Семена выглядывала пьянеющая физиономия дьячка Манафуилова и преехидно улыбалась... Манафуилов подошел к Степану и покачал головой.

— Ты... ты... свинья! — сказал он. — Свинья! И тебе не грех? Православные! Ему не грех! А что в писании сказано, а?» (т. 1, с. 269).

В рассказе «Певчие» псаломщик Алексей Алексеевич «с жирным лицом, похожим на коровье вымя» (т. 2, с. 351) и отец Кузьма, «маленький попик в лиловой рясе» (Там же), раздраженные невниманием барина и его нежеланием слушать хор, идут пить водку. В рассказе «Письмо» к благочинному отцу Федору Орлову приходит на прием отец Афанасий по неприятному для него делу, т.к. ему запретили служить и назначили следствие. «Грехов за ним числилось много. Он вел нетрезвую жизнь, не ладил с причтом и миром, небрежно вел метрические записи и отчетность — в этом его обвиняли формально, но, кроме того, еще с давних пор носились слухи, что он венчал за деньги недозволенные браки и продавал приезжавшим к нему из города чиновникам и офицерам свидетельства о говении» (т. 6, с. 154). Портретная характеристика отца Афанасия уничижительна: «Это был старик 65-ти лет, дряхлый не по летам, костлявый и сутуловатый, с старчески темным, исхудалым лицом, с красными веками и длинной, узкой, как у рыбы, спиной; одет он был в щегольскую светло-лиловую, но слишком просторную для него рясу (подаренную ему вдовью одного недавно умершего молодого священника), в суконный кафтан с широким кожаным поясом и в неуклюжие сапоги, размер и цвет которых ясно показывал, что о. Афанасий обходился без галош» (т. 6, с. 153). При этом благочинный о. Федор Орлов представлен как «благообразный, хорошо упитанный мужчина, лет пятидесяти, как всегда важный и строгий, с привычным, никогда не сходящим с лица выражением достоинства» (т. 6, с. 153). Третий персонаж рассказа «Письмо», дьякон Любимов, пришедший к благочинному посоветоваться по поводу поведения своего сына Петра, получивший от о. Федора наставления и написавший под его диктовку письмо сыну, тем не менее поступает по совету о. Афанасия. Тот убеждает Любимова не посылать сыну строгое письмо и простить. «Знаешь, дьякон? Не посылай! — сказал о. Афанасий, наливая как бы в забывчивости себе вторую рюмку. — Прости, бог

с ним! Я тебе...вам по совести. Ежели отец родной не простит, то кто ж простит?» (Там же, с. 162).

Неподобающее поведение священнослужителей связано не только с распитием спиртных напитков и неблагоприятными делами по службе, но и с совершением действий, недостойных любого человека. В рассказе «Корреспондент» приглашенный на свадьбу дьякон Манафуилов решил позабавить гостей. Он, «желая блеснуть перед пьяной компанией и почтеннейшей публикой своим остроумием, наступил кошке на хвост и держал ее до тех пор, пока лакей не вырвал из-под его ног охрипшей кошки и не заметил ему, что “это одна только глупость”» (т. 1, с. 179).

Священнослужители могут являться участниками некоторых обычных и необычных явлений и событий в обыденной жизни, при этом они не всегда вступают в общение с другими людьми, но являются невольными свидетелями или участниками событий. Их присутствие, их поведение, их невербальная реакция во время этих событий делают их частью реального мира. В рассказе «Злоумышленники» дьякон Фантасмагорский включен в «невиданное несчастье» (затмение солнца в городе) и события, связанные с непониманием происходящего, смятением горожан и возникшей паникой. «Дьякон Фантасмагорский, который в это время вез к себе из огорода огурцы, ужаснувшись, выскочил из телеги и спрятался под мост, а его лошадь въехала с телегой в чужой двор, где огурцы были съедены свиньями» (т. 6, с. 289). В рассказе «Не судьба!» (т. 4, с. 62-65) встреча на дороге священника о. Онисима считается плохой приметой, сулящей беду, поэтому едущие на выборы мирового судьи помещики боятся встречи с ним, и примета сбывается: выборы были проиграны. Во второй раз, успев проехать часть пути и сумев не встретить о. Онисима, которого помещики старались опередить, они все равно вернулись, так как дорогу им перебежал заяц. Плохие приметы соотносятся друг с другом: встретить на пути зайца, как и священника — к несчастью.

В обыденных житейских ситуациях священнослужители не отвлечены полностью от своего служения. Они могут учить добру, что-то разъяснять, наставлять мирян, поучать. Ситуации могут быть самые необычные. В рассказе «В бане» дьякон (он не назван по имени) вместе с другими людьми моется в бане, но, учитывая ситуацию, его не сразу узнают. Дьякон реагирует на ре-

плику цирюльника Михайло по поводу бедности телеграфиста («без мыла моется» (т. 3, с. 180)), а затем и по поводу писателей и духовных просветителей.

«— Беден, да честен! — донесся с верхней полки хриплый бас. — Такими людьми гордиться нужно. Образованность, соединенная с бедностью, свидетельствует о высоких качествах души. Невежа!»

Михайло искоса поглядел на верхнюю полку... Там сидел и бил себя по животу веником тощий человек с костистыми выступающими на всем теле и состоящий, как казалось, из одних только кожи и ребер. Лица его не было видно, потому что всё оно было покрыто свесившимися вниз длинными волосами. Видны были только два глаза, полные злобы и презрения, устремленные на Михайлу» (т. 3, с. 180).

В повести «Степь» настоятель церкви о. Христофор Сирийский занимается не своим делом, он едет вместе с дядей Егорушки, купцом Иваном Ивановичем Кузьмичовым, торговать шерстью, помогая зятю. Хозяин постоялого двора Мойсей Мойсеич грозит написать на него жалобу архиерею, так как он занимается коммерцией. О. Христофор реагирует спокойно, смеется, что на старости лет пришлось купцом стать. «— Всё у меня есть и всё слава богу. Счастливей меня во всём городе человека нет. Только вот грехов много, да ведь и то сказать, один бог без греха. Ведь верно?» (т. 7, с. 35). Он очень нежно, по-отечески беспокоится о Егорушке и даёт ему наставление на учение как священнослужитель и образованный человек. «— Ничего, брат... Призывай бога... Не за худом едешь, а за добром. Ученье, как говорится, свет, а неученье — тьма... Бога призывай... Ломоносов так же с рыбаками ехал, однако из него вышел человек на всю Европу. Умственность, воспринимаемая с верой, дает плоды, богу угодные. Как сказано в молитве? Создателю во славу, родителям же нашим на утешение, церкви и отечеству на пользу... (Там же, с. 15). О. Христофор по-доброму наставляет Соломона, брата Мойсей Мойсеича, по поводу отношения к вере: «Если тебе твоя вера не нравится, то ты перемени, а смеяться грех; тот последний человек, кто над своей верой глумится» (Там же, с. 40). Он не отключен от ритуальных служений, читая в дороге кафизмы. Портретная характеристика о. Христофора связана с его необыкновенной улыбкой, он постоянно улыбается, смеётся, радуется жизни.

«Отец Христофор Сирийский, настоятель N-ской Николаевской церкви, маленький длинноволосый старичок в сером парусиновом кафтане, в широкополом цилиндре и в шитом, цветном поясе. ... Он влажными глазами глядел на мир божий и улыбался так широко, что, казалось, улыбка, захватила даже поля цилиндра» (т. 7, с. 13).

В рассказе «Кошмар» священник отец Яков Смирнов представлен в самом начале глазами помещика Кунина как человек некрасивый («аляповатое бабье лицо» (т. 5, с. 60)), бедный («на нем была ряска, цвета жидкого цикорного кофе, с большими латками на обоих локтях» (Там же)), который в целом произвел на помещика неприятное впечатление. «Ранее Кунин никак не мог подумать, что на Руси есть такие несолидные и жалкие на вид священники, а в позе отца Якова, в этом держании ладоней на коленях и в сидении на краешке, ему виделось отсутствие достоинства и даже подхалимство» (Там же, с. 61). Посетив церковь («церковь внутри была ветха и сера, как и снаружи» (Там же, с. 64)), Кунин обратил внимание на неумение о. Якова вести службу и был этим разочарован. Но в большей степени его поразила бедность дома священника, убогость обстановки и отсутствие средств (священник не смог угостить его чаем). Отец Яков, пришедший затем к Кунину наниматься писарем, пытается откровенно поговорить с помещиком, объяснить ему, куда уходят деньги и почему он так беден (помощь брату, оплата места, помощь о. Авраамии, служившему в Синькове до него). Но он говорит не только о себе, но и бедности докторши, о. Авраамия и других прихожан. «— Во время обедни, знаете, выглянешь из алтаря, да как увидишь свою публику, голодного Авраамия и попадю, да как вспомнишь про докторшу, как у нее от холодной воды руки посинели, то, верите ли, забудешься и стоишь, как дурак, в бесчувствии, пока пономарь не окликнет... Ужас!» (т. 5, с. 71). Но последующие размышления Кунина о возможной помощи этим людям ничем не завершились.

В повести «Дуэль» дьякон Победов, только что окончивший семинарию, прибывший на службу вместо уехавшего лечиться дьякона-старика и обедавший ежедневно вместе с зоологом фон Кореном у доктора Самойленко за 12 рублей в месяц, признается фон Корену, что дело своё он знает не очень хорошо и больше времени уделяет другим делам (ловит бычков на пристани, поет

под гитару, общается со многими жителями, очень смешлив, принимает участие в пикнике, помогает зоологу переписывать бумаги, тайно следит за дуэлью) и объясняет это неопределённостью своего положения. При этом в беседе с фон Кореном защищает статус архиерея, обвиняет зоолога в неверии в Христа и объясняет, как следует верить. Дьякон тайно пробирается к месту дуэли, размышляя над возможным наказанием за связь с неверующими и за то, что он идет смотреть на их дуэль, и своим невольным криком мешает фон Корену попасть в Лаевского.

Служители веры включены в произведениях А. П. Чехова не столько в церковный мир, сколько и в мир обыденный. Особенности представления существования священнослужителей связаны с тем, что жизнь в качестве служителей веры и мирская жизнь неотделимы. Обыденный, бытовой характер общения священнослужителей маркирован внецерковным пространством, где разворачиваются события. Жизнь священнослужителей связана с повседневностью. Они не могут вырваться из обыденности, они существуют в ней и являются её частью. Священнослужители вжились в быт, вошли в него, обустроиваются в нем: они торгуют, моются в бане, подсматривают, выращивают огурцы, пьют, оскорбляют прихожан, дерутся, страдают, голодают, тяготятся своими обязанностями, не находят выхода из невыносимой действительности. Но всё же в разных обстоятельствах они не всегда забывают о своей роли: они поучают, наставляют, призывают к вере и человеческим отношениям.

Внецерковное пространство, главный топос обыденного дискурса, дает возможность интимизировать историю героя, а также понять социальную, психологическую стороны образов священников, помогает увидеть в них простых людей, со всеми их суетными заботами и душевными терзаниями. А. П. Чехов избирателен в описании одеяния священнослужителя: одежду священнослужителя чаще всего характеризуют лексемы с отрицательной коннотацией, что привносит в образ священнослужителя элемент повседневности. Кроме религиозных лексических единиц речь священнослужителя наполнена разговорными элементами: фразеологическими оборотами, паремиями, сравнениями, риторическими вопросами, разговорными обращениями. Таким образом, религиозная и разговорная лексика являются средством амбивалентного изображения образа священнослужителя.

Пространство жизни, портретная характеристика, язык персонажей, различные жизненные ситуации позволяют говорить о десакрализации образа священнослужителя в чеховской прозе.

ИСТОЧНИКИ

Ткаченко 2004 — *Ткаченко М.* Все герои А. П. Чехова — вся Россия. М., 2004.

Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Соч.: в 18 т. М., 1974-1982.

Е. А. Осьминина

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНИЗМЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ В. А. НИКИФОРОВА-ВОЛГИНА: ЭМИГРАНТСКАЯ ЦЕННОСТНАЯ КАРТИНА МИРА

В культуре русской эмиграции XX в. религия приобрела особую ценность. Понятие «веры» обростало новыми смыслами: с верой связывались и воспоминания детства, и тоска по чистоте и гармонии, по утраченной родине; вера в какой-то степени возвращала чувство этнокультурной общности русской диаспоре. Можно сказать, что в «иерархии ценностей», определяющей «ценностную картину мира» [Ковшова, Гудков 2017: 136] вера снова встала на первое место. Если вспомнить теоретиков аксиологии, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, М. Шелера, то в их системах религиозные ценности первичны, и у Виндельбанда эстетические ценности выше этических [Виндельбанд 995].

Представляется, что близость религиозных и эстетических ценностей отличает и картину мира русской эмиграции. Религия опять, как в первые годы христианства, оказалась связанной с философией, этикой и искусством. Исследуя концепт «веры», Ю. С. Степанов обращается к наследию эмигрантского филолога и культуролога Н. С. Трубецкого [Степанов 2004: 269]. Трубецкой, рассматривая гармоничную систему знания, объединенного Церковью, «как естественного, так и гуманитарного», соединяет с ней в одно целое «мир чувств, а также эстетики»: «При этом в богослужении все искусства достигали кульминации: архитектура и орнаментика — в храмостроительстве и во внутреннем убранстве храма; живопись — в изображении святых (иконах); музыка — в церковной пении; поэзия — в церковных песнопениях и в молитвах; риторика — в проповедях» [Трубецкой 1995: 546].

Эстетическое начало окрашивало религиозное чувство эмигрантов; восхищение красотой богослужения можно найти у многих писателей. Но красота именно языка церкви с наибольшей силой представлена в произведениях В. А. Никифорова-Вол-

гина, чье творчество и выбрано в качестве предмета исследования. Надпись у подножия Распятия, стоявшего в храме: «Той язвен бысть за грехи наши, и сучен бысть за беззакония наша» [Никифоров-Волгин 1992: 23], является практически дословной цитатой из Священного Писания (Ис. 53: 5).

Церковнославянизмы значимы в текстах писателя как «информационно», так и «эстетически». Их функции с наибольшей отчетливостью прослеживаются на примере автобиографических циклов писателя: «Детство» (1935-1936) и «Из воспоминаний детства» (1937-1938).

Первая функция церковнославянизмов — номинативная. Они называют определенные предметы: принадлежности алтаря (жертвенник), священные сосуды и церковную утварь (чаша, звезда, копьцо, парчовые покровы); лиц, совершающих богослужение (священник); одежды церковнослужителей (подризник, нарукавицы); некоторые кушанья (кутья).

Вторая функция церковнославянизмов у В. А. Никифорова-Волгина — информационная. Они присутствуют в тексте соответственно своему прямому назначению — как язык церкви: цитаты из Священного писания, молитв и песнопений. Для писателя важно рассказать об особенностях службы, и он сосредотачивается на изменяющихся молитвословиях, иногда даже специально подчеркивая: «Из алтаря вышел священник в черной эпитрахили и произнес никогда не слышимые слова: “Господи, иже Пресвятаго Своего Духа в третий час апостолом Твоим ниспославый, Того, Благий, не отыми от нас, но обнови нас молящихся”» [Никифоров-Волгин 1992: 6]. Это начало тропаря Великого поста, из службы Часа третьего. Или: «Над землей догорала сегодняшняя литургийная песнь: “Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом”» [Никифоров-Волгин 1992: 33]. Это начало тропаря, который вместо Херувимской песни поется на Литургии св. Василия Великого в Великую Субботу.

Чаще описывается Всенощное Бдение, нежели Божественная Литургия, поскольку в нем больше изменяющихся молитвословий. Показаны разные чины Литургии, на их отличия также обращается внимание, в комментариях к цитатам на церковнославянском: Литургия Преждеосвященных Даров, Литургия св. Василия Великого, Литургия св. Иоанна Златоуста, Литургия на архиерейском служении.

Как изменяющиеся молитвословия в рассказах преобладают над неизменяющимися, так пение — над чтением. Отрывков из Евангелия, Псалтири, Пророков немного, гораздо больше — из канонов, тропарей и кондаков (краткая история праздника или жизни святого дается в тропарях, отдельная черта празднуемого события или святого — в кондаках). Приводятся также отрывки из стихир, антифонов и прокимнов, а какие-то цитируются полностью.

Обыкновенно рассказ начинается со сцен во дворе или дома, причем в речь героев вплетаются отдельные церковнославянизмы — там, где они упоминают события церковного календаря. Служба, с большим количеством цитат, отрывков из молитвословий (реже они даны полностью) обычно описывается в центральной части рассказа. В конце рассказа герой, уже находясь дома, заново переживает, осмысляет содержание службы. Иногда важнейшее песнопение цитируется несколько раз, полностью и в отрывках.

Например, в первом абзаце рассказа «Крещение» его главный персонаж, ребенок, во дворе дома вспоминает начало тропаря праздника: «Во Иордане крещающуся Тебе, Господи» [Никифоров-Волгин 1992: 6]; в дальнейшем повествовании при описании службы в церкви цитирование тропаря продолжается: «Во Иордане крещающуся Тебе, Господи, Троическое явися поклонение» [Там же: 181]. Также значим комментарий-метафора: «запели снегом и ветром дышащий богоявленский тропарь» [Там же]. В последнем абзаце рассказа, в действии, которое происходит уже дома, вспоминается слово «Богоявление», с эпитетом «звучащее крещенской морозной водою слово» [Там же: 182].

Кроме того, церковнославянизмы присутствуют в обыденной речи священнослужителей и мирян. Эта речь может быть связана с определенными событиями, действиями, происходящими в церкви. После Литургии праздника Крещения Господня батюшка объясняет смысл светильника, помещенного посередине церкви: «Свет этот знаменует Спасителя, явившегося в мир просветить всю поднебесную!» [Никифоров-Волгин 1992: 181]. Дьякон, отец Михаил, поощряет героя, намеревающегося стать певчим, словами из псалма: «Пойте Богу нашему, пойте, пойте Царю нашему, пойте!» [Там же: 219]. Приводятся слова, которыми обмениваются верующие в Прощеное воскресенье: «Простите, Христа ради», «Бог простит» [Там же: 187]; дан перифраз заповедей блаженства

в проповеди священника: «Блаженно детство: оно наследует рай» [Там же: 201], указываются слова матери, обносящей присутствующих поминальной кутьей, и их ответ: «Помяните младенца», «Помяни, Господи, ангельскую душеньку!» [Там же].

Таким образом, информативная функция церковнославянизмов сохраняется как в речи героев в церкви, так и в обыденной речи, дома, когда мать, отец, нищий Яков объясняют герою смысл священного события, обычаи, с ним связанные.

Иногда церковнославянской лексики требует сам предмет изложения, если герои говорят о высоких предметах — смерти, святом месте; пересказывают легенды.

Но одновременно в речи героев церковнославянизмы исполняют и другую, традиционную в русской литературе, функцию — изобразительную. Церковнославянизмы служат речевой характеристикой героев, обозначают их профессию, веру или моральные качества. Изобразительная функция в творчестве В. А. Никифорова-Волгина преобладает в речах главных героев-священников в рассказах с антибольшевистской направленностью. В автобиографических циклах священнослужители практически не действуют вне церкви (или кладбища). Зато в двух рассказах героям представляется сам Господь и его Ангелы, в речи их присутствуют церковнославянизмы. Так, Господь водит умершего брата по небесным дорогам и говорит ему: «Радуйся в саду Моем во веки веков...» [Никифоров-Волгин 1992: 200]. Ангелы наставляют юродивого: «Иди к царю и митрополиту и упреди их... Пусть облекутся во вретиче и с народом своим не землю упадут и покаются» [Там же: 234].

Также с помощью церковнославянизмов в автобиографических циклах изображается религиозность и высокие моральные качества мирян.

Так, мать наставляет своих домашних, учит их терпению и добру, перифразируя Послание ап. Павла (Еф. 4:26): «да не зайдет солнце во гневе вашем» [Там же: 222], Молитву Господню: «Не вводи ты нас в искушение» [Там же: 225]. Отец, рассказывая о судьбе московского миллионщика, перифразирует девятый кондак Акафиста Пресвятой Богородицы пред иконами Ея, именуемыми «Взыскание погибших» и «Всех скорбящих Радосте»: «Красота и здравие увядают, друзья искренние смертью отъемлются, богатство мимо течет...» [Там же: 236]. В речь самого

бывшего миллионщика вплетаются церковнославянизмы, которые выражают его веру, надежду на милосердие Божие, терпение, душевный мир.

Есть и еще одна традиционная для русской литературы функция архаизмов, к которым относятся церковнославянизмы. Это функция ироническая, заключающаяся в создании комического эффекта и состоящая в несовместимости высоких слов (которые представляют церковнославянизмы) и низменных мотивов или действий персонажей. В прозе Гоголя, Салтыкова-Щедрина, Чехова можно встретить прекрасные тому образчики. В. А. Никифоров-Волгин следует этой традиции в ранних произведениях на бытовую тему, описывая быт церковнослужителей, смешные случаи, происходящие в околоцерковной среде, изображая ее пороки (пьянство, ханжество, мздоимство).

В автобиографическом цикле появляется только один подобный эпизодический персонаж — старик на кладбище, рассказывающий об участи души после смерти. Наряду с обозначением сакрального предмета речь является характеристикой человека немилосердного, обличающего других словами ап. Павла.

Иронический, почти сатирический эффект достигается при соединении надписей на могилах (цитат из Нагорной проповеди) — с комментарием народа касательно умерших, где используются отдельные церковнославянизмы: «“Блажени плачущии, ибо они утешатся”... — Ишь ты, плачущий!» (...) “Блажени милостивии, яко тии помилованы будут”... — Знаем, знаем этого милостивца, Карпушку Коромыслова! Не одну душу по миру пустил (...) “Блажени чистии сердцем, ибо они Бога узрят” — Ну, навряд ли этот узрит! Завод поджог, чтобы страховку получить» [Никифоров-Волгин 1992: 230–231]. Обличается ханжество, злоба, несправедное богатство. (Исключение составляет надпись на могиле замученной девушки, где словами из 50 псалма говорится о ее судьбе: «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» [Там же: 231].)

Комический эффект достигается соединением народной этимологии с церковнославянизмом в реплике девушки на базаре: «До священья не вкушаю» [Никифоров-Волгин 1992: 212], контрастным соединением в речи ребенка книжной лексики с разговорной: «Ты меня на выносе Плащанице зеброй полосатой обозвал!» [Там же: 194]. Однако в некоторых рассказах В. А. Ники-

форов-Волгин использует такой контраст для создания трагического, а не комического эффекта. Так, после отрывков из канона на Утрени Субботы мясопустной цитируется афиша кинотеатра «Люмьер», полная варваризмов; на несоответствии языка простонародных частушек и высоких молитвословий построен антибольшевистский рассказ «Солнце играет».

В целом герои В. А. Никифорова-Волгина являются более «рассказчиками» и наставниками, нежели «характерами», со своими неповторимыми психологическими особенностями. Поэтому и церковнославянизмы в их речи более относятся к предмету рассказа, к предмету изображения, нежели к самому персонажу; здесь их изобразительная функция ослабевает.

Зато она усиливается в создании общего настроения, общего колорита рассказа. Выходит на первый план сам эстетический компонент слова, его окрашенность, красота. Сами слова являются способом создания атмосферы праздника.

Эта задача изначально являлась важнейшей для В. А. Никифорова-Волгина, что косвенно подтверждается историей создания цикла. Первым в периодике был опубликован автобиографический рассказ писателя — «Молнии слов светозарных» («Русский вестник», 1935, 15 февр.), где действует тот же ребенок-повествователь; в отдельном издании рассказ помещен сразу после цикла «Детство». Весь он от первого до последнего слова — гимн церковнославянскому языку: «Любил дедушка Влас сребротканый лад церковнославянского языка. Как заговорит, бывало, о красотах его, то так и обдаст тебя монастырским ветром, так и осветит всего литым светом. Каждое слово его казалось то золотым, то голубым, то лазоревым и крепким, как таинственный алмаз» [Никифоров-Волгин 1992: 51].

В рассказе используются два типа сравнений для церковнославянской речи. Первый — со светящейся материей: огнем, драгоценными камнями и металлами, второй — с водой и с музыкой. Нередки эпитеты и метафоры с использованием сложных прилагательных: «сребротканый лад» [Никифоров-Волгин 1992: 51], «светлопевучие речи» [Там же: 52]. «светловещанная мудрость» [Там же: 53], «звезды светосиянные» [Там же].

Оба типа сравнений используются затем в циклах «Детство», «Из воспоминаний детства»: со светом, драгоценными камнями и с водой, музыкой.

Первое сравнение с огнем и металлом, более характерно для обозначения речи или чтения. Используются метафоры и эпитеты: «Дивен Бог во святых своих, — выкругил он зернистые слова» [Никифоров-Волгин 1992: 195]; «в тех местах, где пророки обращаются к людям, звучала набатная медь: “Измойтесь и очиститесь, оставьте лукавство пред Господом: жаждущие, идите к воде живой”» [Там же: 180]; «произнес звучащие тихим серебром слова: “Возрадуется душа моя о Господе, облече бо мя в ризу спасения, и одеждою веселия одеямя, яко жениху возложи ми венец, и яко невесту украси мя красотою”» [Там же: 227]; «произнеся литые, как бы вспыхивающие слова: “Священницы Твои, Господи, облечутся в правду, и преподобнии Твои радостью возрадуются”» [Там же]; «Проскомидия была выткана драгоценными словами. “Воздвигша реки, Господи, воздвигша реки гласы своя... Дивны высоты морския, дивен в высоких Господь”...» [Там же: 228].

Сложное прилагательное «боготканые» [Никифоров-Волгин 1992: 196] В. А. Никифоров-Волгин использует для характеристики стихов, которые чтец читает между пением на Великой вечерне в Великую Субботу.

Развернутое сравнение используется при характеристике книги св. Тихона Задонского «Сокровище духовное от мира собираемое». Писатель приводит вступительные слова к книге: «Как купец от различных стран собирает различные товары и в дом свой привозит, и сокровяет их; так христианину можно от мира сего собирать душеполезные мысли и слагать их в клетки сердца своего, и теми душу свою созидать» [Никифоров-Волгин 1992: 189] и сравнивает их с «бисерным кошелечком, вышитым в женском монастыре и подаренным мне матерью в день Ангела» [Там же], возможно, главным сокровищем ребенка из бедной семьи.

Другие образные средства при характеристике церковнославянизмов восходят к сравнению с огнем, громом и молнией: «Широким, крепким раскатом он провозгласил: “Пророчества Иезакиилева чтение”» [Никифоров-Волгин 1992: 31]; «А по церкви молниями летали слова пасхального канона. Что ни слово, то искорка веселого быстрого огня: “Небеса убо достойно да веселятся, земля же да радуется, да празднует же мир видимый же и невидимый. Христос бо во рста, веселие вечное...”» [Там же: 38];

«Услышите до последних земли, яко с нами Бог, — гремел хор, всеми лучшими в городе голосами» [Там же: 50].

Второе сравнение — с водой, волной, музыкой — как правило, прилагается к пению в метафорах и эпитетах: «тихо, с перебивками, по-старинному, напевает: “Волною морскою, скрывшаго древле”» [Никифоров-Волгин 1992: 16]; «хор, запев волнообразное архиерейское “входное”, поверх которого шли тяжелые волны протодьяконского голоса: — И славнейшую без сравнения серафим...» [Там же: 190–191]; «Едва слышным озёрным чистоплёмом, трогательно и нежно запели: “Тебе одеющагося светом яко ризою, снем Иосиф с древа с Никодимом, и видев мертвца, нага, непогребенна, благосердый плач восприим”» [Там же: 27], «На клиросе вострепнулись, зашуршали нотами и грянули волновым всплеском: — Господа пойте и превозносити во вся веки...» [Там же: 195–196]; «народ ответил ему грохотом спадающего с высоты тяжелого льдистого снега: “Воистину Воскресе”» [Там же: 37]; «Пели “Верую во единого Бога Отца Вседержителя”... Пели мощно, ладно, с высоким исповеданием. Я подпевал и ничего не замечал в потоке громокипящего символа веры» [Там же: 219]. Последнее определение интертекстуально — оно обнаруживает связь не только со строкой из «Весенней грозы» Ф. И. Тютчева, но и с названием сборника стихов Игоря Северянина, с которым был знаком В. А. Никифоров-Волгин.

Эпитеты, обозначая эмоциональную окраску, создают общее настроение, атмосферу самих рассказов, что соответствует смыслу религиозного праздника или памятного дня: «За всенощной пели еще более горькую песню, чем “Покаяние”, — “На реках Вавилонских”» [Никифоров-Волгин 1992: 184], «На клиросе запели — тихо-тихо и до того печально, что защемило в сердце: “Помощник и покровитель бысть мне во спасение: сей мой Бог, и прославию Его, Бог Отца моего, и вознесу Его, славно бо прославися”» [Там же: 7], «на клиросе горько-горько запели: “Во царствии Твоем помяни нас, Господи, егда приидиши во царствие Твое”...» [Там же: 9], «на клиросе запели, как бы одним рыданием: “Егда славнии ученицы на умовении вечери просвещахуся”» [Там же: 23]; «запели хорошо и трогательно: “Верую и любовию приступим, да причастницы жизни вечные будем”» [Там же: 11], «тонко, тонко зазвенел на клиросе камертон, и хор улыбающимися голосами запел “Рождество Твое, Христе Боже наш”» [Там же: 50].

Рождают ассоциации и отдельные слова. Кажется, что греческие звучат более грозно: «анафема», «асиагма», «проскомидия». Церковнославянизмы же — свои, и ассоциации тут яснее и ближе. Слово «Богоявление» — «звучащее крещенской морозной водою» [Никифоров-Волгин 1992: 182]. Слово «Радуница»: «Так и видишь его в образе красного яйца, лежащего в зеленных стебельках овса, в корзинке из ивовых прутьев» [Там же: 203]. Мать, слушая заглавия в книге св. Тихона Задонская: «Свеща горящая», «Вода мимотекущая», говорит: «Мне и от этих слов тепло!» [Там же: 189].

Таким образом, и отдельные слова являются способом создания атмосферы праздника, как и словосочетания, отрывки, и молитвословия. Они как будто принижают словесную ткань всплохами света, сиянием драгоценных камней. Или звучат музыкой, в которой угадываются напевы соответствующих песнопений. На первый план выходит эмоциональная окрашенность, красота слова; лексика является способом создания атмосферы праздника, а музыка, которая начинает звучать в ушах образованного читателя, создает дополнительный «фон» для восприятия рассказа.

Это соединение религиозного и эстетического, это внимание к красоте церковнославянизмов, к красоте языка в творчестве В. А. Никифорова-Волгина объясняется и некоторыми особенностями его личности и биографии. В. А. Никифоров-Волгин с начала 1900-х по 1941 г. жил в Эстонии и до 1933 г. был церковнослужителем — псаломщиком в Спасо-Преображенском соборе г. Нарвы. Он и знал, и воспринимал, и изображал службу в своих рассказах по-особому, если позволительно так выразиться — «профессионально». Это особенно видно, например, при сравнении автобиографических циклов Никифорова-Волгина «Детство», «Из воспоминаний детства» и циклов И. С. Шмелева «Лето Господне». И. С. Шмелев описывает церковные праздники гораздо ярче, образнее, но В. А. Никифоров-Волгин — точнее и конкретнее, информативнее, он сосредотачивается на отличительных особенностях каждого праздника, подчеркивает специфику богослужения в этот день. Это церковное «знание» соседствует у писателя с «верой» в светскую культуру, образование, искусство. В. А. Никифоров-Волгин был самоучкой. Сын сапожника и прачки, он поступил в Нарвскую гимназию, но из-за недостатка средств учение продол-

жить не смог. Одновременно со службой в церкви он работал в редакциях нарвских и таллинских газет (был собственным корреспондентом «Вестей дня»), последние его очерки и рассказы печатались уже в самой авторитетной газете русской Прибалтики — в рижской «Сегодня». Никифоров-Волгин писал корреспонденции, очерки — путевые и биографические, публицистические статьи, публиковал в периодике и рассказы и романы. Также он состоял в нарвском спортивно-просветительском обществе «Святогор», таллинском обществе «Витязь», заведовал там литературной частью. Культурно-просветительский пафос очень силен в публицистике Никифорова-Волгина — он пишет о спектаклях, концертах, гастролях артистов, о литературных альманахах, издаваемых в деревне, о значении книги. Для него светская культура не противоположна церковной, он понимает ее значение и благоговеет перед А. С. Пушкиным, Л. Н. Толстым, Ф. М. Достоевским.

Это соединение духовного и светского, религиозного и эстетического, правды и красоты и отразилось в его произведениях, в их языке, в том числе в употреблении определенного пласта лексики, а именно церковнославянизмов.

И сам Никифоров-Волгин, живший на «периферии» русской эмиграции, принадлежавший к ее младшему поколению, может считаться знаковой фигурой, отразивший ее возвращение к истокам, определенным Н. С. Трубецким. Эти истоки — связь религиозного и эстетического в ценностной картине мира — хранятся в русской культуре с давних времен. Об этом читаем в «Повести временных лет»: «Ходили к болгарам, смотрели, как они молятся в храме, то есть в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как безумный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького, так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве» [Художественная проза Киевской Руси 1957: 56].

ЛИТЕРАТУРА

- Виндельбанд 1995 — *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.
- Ковшова, Гудков 2017 — *Ковшова М., Гудков Д.* Словарь лингвокультурологических терминов. М.: Гнозис, 2017. 192 с.
- Никифоров-Волгин 1992 — *Никифоров-Волгин В. А.* Дорожный посох. М.: Русская книга, 1992. 368 с.
- ПЦСС — Полный церковно-славянский словарь. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. 1128 с.
- Степанов 2004 — *Степанов Ю. С.* Константы: словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004. 992 с.
- Трубецкой 1995 — *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. 800 с.
- Художественная проза Киевской Руси 1957 — Художественная проза Киевской Руси. М.: ГИХЛ, 1957. 372 с.

А. В. Махмудова

ПОНЯТИЯ ВЕРА И ДОВЕРИЕ В ТЮРКСКОМ ДИВАНЕ ФУЗУЛИ

Мухаммед Фузули — поэт XVI века, родившийся в иракском городе Кербела. Разные народы считают его своим поэтом, потому что он творил на тюрки, персидском и арабском языках. Самым известным его произведением является поэма «Лейли и Меджнун».

Фузули жил и создавал свои великие творения в XVI веке — это был период войн, смены власти Багдада, мародерства, феодального разграбления. В XV–XVI века Багдад находился попеременно под властью аккойунлу, сефевидов и османской династии. Населению города, который переходил из рук в руки, приходилось нелегко. Народ сталкивался с множеством житейских трудностей. В своих произведениях поэт описывает беды времени и несправедливости в жизни общества. Поэзия дивана не является подходящим жанром для реалистического описания событий, но в произведениях Фузули картина того времени находит свое отражение в образах бытовых сцен, действий людей, их поступков.

В мировоззрении Фузули понятия веры и доверия занимают особое место. В тюркском диване Фузули понятие веры, наряду с его глубоким философским смыслом, трактуется и в конкретном, личностном контексте. В тюркском диване Фузули использует понятия веры и доверия неоднозначно: это и вера в любовь любимой, и вера/неверие в истинность земного мира.

В тюркском диване Фузули понятие «вера» используется в религиозном смысле и в нерелигиозном смысле.

Bu qəmlər kim, mənim vardır, bə'irin başınə qoysan,
Çıxar kafər cəhənnəmdən, gülər əhli-əzab, oyna [Fuzuli 2005: 113].

(Печали мои, если положить их на голову верблюда, Выйдет неверующий из ада, засмеются и запляшут мученики — А.М.)

В этом двустишье — бейт Фузули опирается на аят из суры

«Аль-Араф» («Ограды») Корана и говорит о религиозной вере: «Поистине для тех, что опровергали Наши знамения и, возгордаясь, не уверовали, не открываются врата небес, и не войдут они в райские сады, пока не пролезет верблюд в игольное ушко. Вот так наказываем Мы тех, что совершали преступления» (смысловой перевод Б. Я. Шидфар) [Коран 2003: 113].

Чтобы выразить понятие веры в тюркском диване, Фузули использует разные слова: *иман*, *и'тимад*, *и'тибар*, *и'тикад*. Следует отметить, что в диване эти слова могут быть синонимами, но их значения отличаются друг от друга.

Иман — вера. Смысл этого термина означает принятие истинной исламской веры и закрепление ее положений в своих убеждениях. Человек, который уверовал в Аллаха и во все положения религии, что были сформулированы пророком Мухаммадом, является мумином (правоверным). Вера должна быть закреплена в сердце каждого верующего. Однако ее необходимо сформулировать и словами (икрап) [Али-заде 2007: 278].

В диване поэта слова, которые имеют терминологическое значение в исламской философии, могут употребляться в более широком смысле. С этой точки зрения данные слова можно распределить на две группы: 1) слова, выражающие веру: *иман*, *и'тимад*, *и'тибар*, *и'тикад*; 2) слова, обеспечивающие под-тверждение (утверждение) понятия «вера»: *тасдик* (признание истинности чего-либо), *неверие* (куфр), *калб* (букв. «сердце») — духовный орган Богопознания.

Füzuli, xali olmaz surəti-dil dust fikrindən,

Bu mə'nidən ki, beytullah, deyərlər qəlbi-mö'mindir [Fuzuli 2005: 101].

(Фузули, не быть сердцу без мыслей о подруге, Между тем, дом божий, говорят, это сердце верующего — А.М.)

Фузули противопоставляет слову «иман» (вера) слово «куфр» (неверие), а слову «иманлы», «мусулман», «мумин» (верный) — слово «кафир», «кафер», «имансыз», «иманы йох» (неверный).

Sözünü vəhyi-nazil gər deyərsəm hiç küfr olmaz,

Cəhanı tutmuş ikən küfr, imandan xəbər verdin [Fuzuli 2005: 191].

(Если я скажу, что твои слова божественное откровение, не будет богохульством, В то время как мир захвачен неверием, ты благовестил о вере — А.М.)

Понятие «веры» в тюркском диване Фузули можно разделить на два типа:

1. Слепая вера, когда возлюбленный полностью уверен или совершенно не уверен в любви своей возлюбленной без тени сомнения.

2. Сознательная вера, когда возлюбленный уверен или не уверен в любви своей возлюбленной, в своей вере или неверии он опирается на логику и факты. «Вера наивная допускается рассудком, но без рассмотрения ее согласия с логикой и фактами; а вера слепая встречает протест со стороны рассудка, как противоречащая или логике, или фактам» [Введенский 1894: 49].

Основными темами в диване Фузули являются:

1. Вера в возлюбленную или недоверие к ней

Возлюбленная благосклонна к противнику (ракиб).

Возлюбленная неблагосклонна к возлюбленному (ашик).

Поэт выражает разными словами свою веру или недоверие:

Dadlär qılmağa ol kafir əlindən, gecələr

Çıxar ahim gögə ta tutə Məsiha ətəgin [Fuzuli 2005: 252].

(Что бы подать жалобу от неверующей, ночью Вздох мой вознесется на небо, чтобы ухватиться за подол [его одежды] Иисуса — А.М.)

Çox yetirmə göglərə əfğanım, ey kafir, saqın,

İncinir nagəh Məsiha eşidib əfğanımı [Fuzuli 2005: 303].

(Не донеси до небес мои вопли, о неверующий, постой, Внезапно нарушится покой Христа, услышав мои вопли — А.М.)

2. Вера в бренность мира

В мире нет справедливости.

В мире нет равенства.

Поэт жалуется на то, что не понят своим временем. Поскольку невежественное общество не считается с приверженцами добродетели, поэт не может найти себе собеседников, сподвижников и спутников.

Dust biperəva, fələk birəhm, dövran bisükun,

Dərd çox, həmdərd yox, düşmən qəvi, tale zəbun [Fuzuli 2005: 243].

(Друг беспечен, рок беспощаден, время беспокойно, Бед много, участья нет ни в ком, враг силен, судьба немощна)

Это произведение поэта соткано из жалоб и протеста. В этой газели Фузули достиг художественного выражения контраста между эпохой и собой.

В произведениях Фузули описываются такие отрицательные явления, как угнетение, несправедливость, произвол и т.д. Фузули использует слова, их именуемые, в отношении разных объектов, и потому эти слова имеют разное значение: жестокость и несправедливость возлюбленной, социальная несправедливость и социальный гнет.

Согласно поэтической традиции, в диване Фузули часто встречается образ жестокой возлюбленной, которая несправедлива к нему.

Qamu bimarınə canan dəvayi-dərd edər ehsan,

Neçün qılmaz mənə dərman, mənə bimar sanmazmı? [Fuzuli 2005: 290].

(Другим страждущим возлюбленная раздает исцеление недугов, Почему меня не исцеляет? Не считает ли меня страждущим? — А.М.)

Qənim pünhan tutardım mən, dedilər yarə qıl rövşən,

Desəm, ol bivəfa bilmən, inanarmı, inanmazmı? [Fuzuli 2005: 290].

(Печаль свою я хранил в тайне, сказали признаться возлюбленной, Если я скажу, та неверная поверит ли или не поверит? — А.М.)

Ради любви лирический герой Фузули готов пойти на все жертвы.

Mən əgər aşiq olub, din verməsəydim qarətə,

Kim bilirdi eşq mülkün kafiristan olduğun [Fuzuli 2005: 241].

(Если бы я не влюбился и не отдал бы свою веру на разбой, Кто узнал бы, что царство любви — это царство неверия — А.М.)

Поэт называет царство любви царством неверия. Для возлюбленного любовь — это отрицание всего, отречение от веры. Потому что истинная вера в любви возлюбленной.

Səcdədir hər qanda bir büt görsəm, ayinim mənim,

Xah mö'min, xah kafər tut, budur dinim mənim [Fuzuli 2005: 236].

(Мой обряд, если я увижу идола, поклонение ему, Хочешь, принимай меня за верующего, хочешь за неверующего, это — моя религия — А.М.)

В другом двустушье возлюбленный находит истинную веру в неверии, и оказывается, что он только теперь нашел истинную веру, неверие перешло в веру.

Könül verdim fənavü fəqrə, tərki-e'tibar etdim,
 Bihəmdillāh ki, axir küfrümü imanə dəğsirdim [Fuzuli 2005: 233].

(Я отдал свое сердце в небытие, оставил доверие, Хвала Аллаху, наконец-то я переменял свое неверие в веру — А.М.)

В одном из газелей Фузули есть замечательная деталь — выражение «дэрлэр» (говорят) используется как предупреждение, чтобы выразить отношение общества к любому действию, поведению или событию.

Фузули утверждает, что события и действия иногда неверны на языке людей. Однако поэт не исключает, что есть доля правды в каждой сплетне, есть истина в устах людей.

Двойственное отношение общества к событиям и поведению двойственно проявилась и в стихах Фузули. Поэт доверяет словам, выраженным словом «дэрлэр» (говорят), но в некоторых случаях он скептически относится к ним.

Demiş hər qönçəyü aşıqligim razın səba derlər,
 El ağzını tutmaq olmaz, qorxuram, ey gül, sana derlər [Fuzuli 2005: 112].

(Сказали о тайне моей любви каждому бутону роз, Невозможно заглушить глас народа, я боюсь, о роза, они тебе скажут — А.М.)

Фузули предвидит, что быть притчей во языцех отрицательно скажется на судьбе лирического героя. В произведениях поэта постоянно подчеркивается, что его общество не принимает любовь, чувства и позор возлюбленного. В поэме «Лейли и Меджнун» мать Лейли обеспокоена тем, что ее дочь своими действиями запятнает чистое имя семьи. Она обеспокоена распространением слухов в обществе. В разговоре матери с Лейли поэт вновь использует высказывание «дэрлэр» (говорят):

Derlər səni eşqə mübtəlasən,
 Biganələr ilə aşinasən [Fuzuli 2005: 56].
 (Говорят, что, ты, больна, любовью, Знакома с равнодушными — А.М.)

Лейли, которая боится общественного порицания, сначала говорит, что она не понимает вопрос своей матери и отрицает все слухи.

K`ey, munisi-ruzigarım ana!
 Dür-ci-düri-şəhvarım ana!

Sözlər dersən ki, bilməzəm mən,
 Məzmununu fəhm qılmazam mən [Fuzuli 2005: 58].

(О мать, мой друг жизни! Мой великолепный жемчуг! Ты говоришь слова, которые я не знаю, Содержание которых я не понимаю — А.М.)

В диване Фузули понятие «вера» представлено в таких словах, как иман, и'тимад, и'тибар, и 'тикад (доверие, вера, одобрение), куфр (неверие, недоверие). Изучая семантику этих слов и их значимость в творчестве Фузули, мы исследуем важные аспекты мировоззрения поэта и содержание, которое данная категория исламской философии получила в диване Фузули.

ЛИТЕРАТУРА

- Али-заде 2007 — *Али-заде А.* Исламский энциклопедический словарь. Москва: Ансар, 2007
 Гельфонд 2009 — *Гельфонд М. Л.* Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л. Н. Толстого) // *Этическая мысль.* Выпуск 9. Москва, 2009.

ИСТОЧНИКИ

- Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Том I, Москва: Нуруль Иршад, 2007.
 Коран 2003 — Коран. Смысловой перевод Б. Я. Шидфар. Москва: Умма, 2003
 Fuzuli 2005 — Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005; Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. II cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.

О. В. Томберг

ЮДИФЬ И ЮЛИАНА:
ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ДОМИНАНТЫ
ОБРАЗА СВЯТОЙ
В АНГЛОСАКСОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Изучение художественного образа в лингвокультурной перспективе возможно с нескольких исследовательских позиций. Прежде всего, в контексте изучения историко-культурного фона появления образов, специфики его трансформации в содержательное пространство образа, изучение особенностей художественного мышления эпохи. По мнению О. В. Евтушенко, образ следует причислить к объектам лингвокультурологии, поскольку преобразование реальности в образе может обуславливаться историко-культурными причинами [Евтушенко 2010: 40]. Еще одним направлением исследования является анализ ценностей, воплощенных в содержательной структуре образа. Ценностную природу образа подчеркивали многие исследователи [Бахтин 2000, Гулыга 2000, Борисова 2010], определяя ценность как десигнат художественного образа [Борисова 2000: 19]. Ценностные смыслы сконцентрированы на всех уровнях репрезентации образа: культурно значимыми являются количество и сюжетные характеристики персонажных репрезентаций образа, его коннотативный фон и стилистическое колорирование. На наш взгляд, максимально ценностные смыслы сконцентрированы в концептуальном слое образа, единицей которого является лингвокультурный концепт. Сущностной характеристикой лингвокультурного концепта является акцентуация ценностного элемента [Карасик 2009; Слышкин 2004]. Лингвокультурные концепты могут служить средством соотнесения художественного образа с ценностным пространством национальной культуры определенной исторической эпохи.

В пространстве англосаксонской поэтической лингвокультуры важное место занимают образы святых, представленные в ли-

тературе двумя женскими персонажами — святой Юлианы в одноименной поэме Кюневульфа и святой Юдифи в англосаксонской интерпретации ветхозаветной легенды. Образ святой раскрывается в жанре религиозного эпоса: в поэмах «Юлиана» (Juliana) и «Юдифь» (Judith). Юлиана представляет собой святую мученицу: сюжетная репрезентация данного персонажа включает в себя мотивы пыток и смерть во имя веры и любви к Богу. Юдифь — святая освободительница жителей Иудеи от войска язычников — ассирийцев во главе с грозным полководцем Олоферном. Оба персонажа символизируют победу во имя истинной веры (*soþ geleafan*): мученическую (Юлиана) и освободительную (Юдифь).

Образ раскрывается на фоне концептуальной сюжетной диады «свет — тьма» / «свой — чужой» / «добро — зло». Мир света — это все, что относится к рассматриваемым персонажам: лексемы с семантикой света являются одними из самых частотных при разработке образа: *minra eagna leoht, Iuliana!* [Juliana 95], “*Min se swetesta sunnan scima, Iuliana!* [Juliana 166-167]; *þone þe leoht gescop* [Judith 111], *þa torhtan mægð* [Judith 43], *ða beorhtan idese* [Judith 58]. Этот мир ассоциируется с миром «своих» — своего народа, своего Бога, своей веры. Ему противостоит темный мир зла — дьявола, врагов, разгула, смерти и убийств: враги наделены демоническими чертами: *bealofulla, deofulcunda, helle deofol, halig gæst, helle hæfiling, wræcmægca*; все, что с ним связано, «окутано тьмой» — *þystrum forðylmed* [Juliana 118], в этом темном мире нет света и надежды — *in ðam heolstran ham, hyhtwynna leas* [Juliana 121].

Обилие модальных и побудительных конструкций в речевом портрете образа делает его прескриптивным с коммуникативной точки зрения: ... *þu scealt ondettan yfeldæda ma...* [Juliana 456]; ... *þær is help gelong ece to ealdre, þam þe agan sceal...* [Juliana 645-646]; *Weal sceal þy trumra strong wipstondan storma scurum ...* [Juliana 650-651]; *Gewrec nu, mihtig dryhten, torhtmod tires brytta...* [Judith 91-93]. В речи святой преобладает эксплицитная модальность, доминантным модальным глаголом является глагол *sceal*, имеющий в древнеанглийском языке семантику долженствования. Основным средством выражения побудительной семантики являются императивные конструкции, отсутствие дополнительных актуализаторов делает речь святой более категоричной. Та-

кой императив сближает святую с народным героем (Беовульф), являясь одним из средств актуализации нравственного долга. В случае с Беовульфом это долг перед своим народом во имя его безопасности, в случае святой — это долг перед Богом во имя веры.

Лингвостилистический фон раскрытия образа положительный, в нем преобладают эпитеты, восходящие к сферам-источникам «свет» / «сияние» *ides ælfscinu, beorhtan idese, wlitescýne wuldres condel, swetesta sunnan scima, torhtan mægð, eagna leoht*; «мудрость»: *snotere mægð, gleawhydig wif, searodoncol mægð, gleaw on gedonce*; «мужество»: *ides ellenrof, ellenwod, ellenþriste, collenferhðe*. Употребление обратной гендерной лексики при характеристике женщины-святой (эпитеты, восходящие к героической картине мира маскулинного типа — война, мужество, сила, слава) может объясняться взаимодействием двух жанровых канон — героического и религиозного эпоса. Эти эпитеты представляют собой идеалы мужских образов — воина, народного героя и короля. Молодые религиозные жанры находились на стадии формирования, и в поисках средств поэтического выражения поэты обращались к известному всем героическому эпосу: «образы, темы, общие места, метафоры, эпитеты — весь запас поэтических приемов он (*поэт*) черпает у скопа-дружинника» [Мельникова 1987: 152]. При этом употребление обратной гендерной лексики расширяло понятие женской святости в культуре, наполняло его достоинствами, «которые черпали свой авторитет как в христианской, так и в германской варварской аксиологии» [Болдырева 2009: 133].

Связь образа с культурно-историческим климатом эпохи наиболее иллюстративна на концептуальном уровне. На наш взгляд, эффективным методом построения концептуального пространства образа является метод поля. Основными достоинствамилевой методики являются возможность построить и проанализировать иерархическую структуру конституирующих поле единиц, выявить системные отношения между этими единицами. Данные отношения интерпретируются в парадигматическом и синтагматическом измерениях [Воробьев 2008: 60] и представляют собой анализ связей между единицами поля по вертикали (центр — периферия) и горизонтали (между единицами одного уровня). Концептуальное пространство образа структурировано четырьмя

основными полями, каждое из которых представляет собой совокупности лингвокультурных концептов. Ядром концептуального пространства являются концепты, выявленные в ходе изучения прямых номинаций персонажных репрезентаций образа. Изучение имени особенно релевантно для анализа художественных образов исторически отдаленных эпох, поскольку в архаичной модели мира ономастика обладала чрезвычайной важностью для индивида, а также отражала наиболее важные для культуры понятия [Топорова 1996: 9]. Околоядерную часть поля составляют концепты, выявленные в непрямах номинациях персонажей, репрезентирующих образ. Учет непрямы номинаций способствует выявлению новых концептуальных признаков референта, поскольку в них фокусируются концептуальные элементы различной степени интенсивности и различной роли по отношению к референту [Киосе 2017: 149-159]. Дальнейшее расширение, развитие и детализация концептуального пространства образа происходит в центральном поле, которое структурировано аксиологемами, выявленными в ходе концептуального анализа речевого портрета персонажей. Изучение речевой партии персонажей во многом способствует раскрытию и пониманию всего многогранного художественного образа: составляющий структуру языковой личности «набор языковых умений может расцениваться как определенный (лингвистический) коррелят черт духовного облика целостной личности, отражающий в специфической, языковой форме ее социальные, этические, психологические, эстетические составляющие, т.е. опредмечивающий в речевых поступках основные стихии художественного образа» [Караулов 2010: 71]. В аксиологическом плане в речевом портрете происходит «озвучивание» центральных ценностных ориентиров персонажной личности. Анализ персонажного речевого сегмента включает в себя различные типы речи: собственная, внутренняя речь персонажей, высказывания персонажей друг о друге [Гончарова 1984: 87]. И, наконец, единицами периферийной зоны являются концепты нарративного портрета персонажа — т.е. в авторском речевом сегменте, включающим в себя прямое (описание внешности, поступков, действий) и косвенное (описание связанных с героями событий, ассоциативное соотношение мира природы и вещей с миром героя) изображение персонажей [Гончарова 1984: 87].

Характерное для героического эпоса деление мира на «своих» и «чужих» трансформируется в концептуальную оппозицию «Бог» — «Дьявол». Концептуальная группа «Бог» репрезентирует мир ценностей англосаксонской христианской культуры, в то время как концептуальная группа «Дьявол» является основой актуализации целого ряда антиценностей эпохи.

Ядерными концептами образа святой являются концепты «красота» (значение имени Джулиана — прекрасноволосая) и «Бог» (значение имени Юдифи, женской версии от мужского имени Иуда — «хвала Бога»).

Околоядерная зона представлена следующими концептами:

- 1) Сила — *fromlice*: *Eode þa fromlice fæmnan to spræce ...* [Juliana 89] и т.д.
- 2) Мужество — *ellenwod, ellenrof, unforhte*: ... *ða wæs ellenwod, yrre ond reþe ...* [Juliana 140]; *sloh ða eornoste ides ellenrof oðre side ...* [Judith 108–109]; *Him seo unforhte ageaf ondsware þurh gæstgehygd*, [Juliana 147–148] и т.д.
- 3) Счастье — *eadge*: *Him þa seo eadge ageaf ondsware* [Juliana 105] и т.д.
- 4) Святость — *halge*: *Hio in gæste bær halge treowe ...* [Juliana 28–29], ... *wið ða halgan mægð hæfde geworden, metodes meowlan ...* [Judith 260–261] и т.д.
- 5) Мудрость — *snotor; searodoncol, gleawhydig, gleaw*: *Hie ða on reste gebrohton snude ða snoteran idese...* [Judith 54–55], ... *þa seo snotere mægð snude gebrohte* [Judith 125], *Judith bebead, searodoncol mægð...* [Judith 144–145], ... *ond ða lungre het gleawhydig wif gumena sumne* [Judith 147–148], ... *þa seo gleawe het...* [Judith 171], *Him þa seo eadge ageaf ondsware, gleaw ond gode leof* [Juliana 130–131] и т.д.
- 6) Благородство — *æpeling, modigre*: ... *ða se æpeling wearð yrre gebolgen...* [Juliana 58], *þurh Iudithe gleawe lare, mægð modigre* [Judith 333–334] и т.д.
- 7) Слава — *wuldor*: *Wæs seo wuldres mæg anræd ond unforht, eafoda gemyndig...* [Juliana 600–601] и т.д.
- 8) Свет — *torht*: ... *lædan ongunnon þa torhtan mægð to træfe þam hean* [Judith 42–43].

В околоядерной зоне происходит дальнейшая актуализация и номинативное расширение концепта красоты лексемами *wundenloc, wlitescyne wuldres condel, wlite*.

В центральной зоне пространства образа выявлены следующие концепты:

1) Внутренний мир человека — *heorte, mod, hreðer, breost, ferþ, ferþloca*: *Bearle ys me nu ða heorte onhæted ond hige geomor...* [Judith 86–87]; *Ic to dryhtne min mod stapelige* [Juliana 221–222], *Beraþ bord för breóstum and byrnhomas* [Judith 192], *Hyre wæs Cristes lof in ferólocan fæste biwunden ...* [Juliana 233–23] и т.д.

2) Вера, истина — *geleafan, soð, soðfæstum, treowe*: *Ge mid lufan sibbe, leohte geleafan* [Juliana 653–654], *Sibb sy mid eowic, symle soþ lufu* [Juliana 668–669], *to þam lifgendan stane stiðhydige stapol fæstniad, soðe treowe ond sibbe* [Juliana 652–654] и т.д.

3) Победа — *sigor*: *Forgif me, swegles ealdor, sigor ond soðne geleafan ...* [Judith 88–9];

4) Воин — *guma, hæleð, heaðorinces, secg, wigena*: *geunne me minra gesynta, þearlmod þeoden gumena* [Judith 90–91], *Ic eow secgan mæg þoncwyrðe þing...* [Judith 152–153], “*Her ge magon sweotole, sigerofe hæleð...* [Judith 177–178] и т.д.

5) Родство — *mæg, þeod, þeodscype, sib, fæder, ealdor*: *Sibb sy mid eowic, symle soþ lufu.*” [Juliana 668–669], *He is þæs wyrðe, þæt hine werþeode ond eal engla cynn* [Juliana 643–645], *Ic þe mæg geseccan þæt þu þec sylfne ne þearft swiþor swencan* [Juliana 46] и т.д.

6) Любовь — *brydlufe, leof, lufan, eadlufe*: *He þa brydlufan sceal to oþerre* [Juliana 114–115], *þæt þu soð godu lufian wolde* [Juliana 194–195], ... *ece eadlufan, an ne forlæte.* [Juliana 104] и т.д.

В нарративном портрете образа происходит дальнейшее контекстуальное развитие вышеперечисленных концептов. Новыми концептами, представленными только в периферийной зоне концептуального пространства образа, являются следующие:

1) Чистота, девственность — *clæne*: ... *þæt hire mægðhad mana gehwylces fore Cristes lufan clæne geheolde* [Juliana 30–31]; *Het þa leahtra ful clæne ond gecorene...* [Juliana 612];

2) Сокровища — *mappumgesteald*: *Hire wæs godes egса mara in gemyndum, þonne eall þæt mappumgesteald* [Juliana 35–36] и т.д.

3) Брак — *wifgифta, bryd, brydguma*: *þa wæs se weliga þæra wifgифta...* [Juliana 38]; *þæt him mon fromlicast fæmnan gegyrede,*

bryd to bolde [Juliana 40-41], *Widsæcest þu to swiþe sylfre rædes þinum brydguman* [Juliana 99-100] и т.д.

4) Песня — *hearmleod: ða cwom semninga hean helle gæst, hearMLEOD agol* [Juliana 614-615];

5) Город — *burg, medobyrig, burhleodum: þa wearð se brema on mode bliðe, burga ealdor...* [Judith 57 — 58], *of ðære ginnan byrig hyre togeanes gan* [Judith 149].

Как видно из представленного материала, наиболее актуальными для образа святой являются лингвокультурные концепты «Бог» и «красота» (ядерные концепты), а также «мужество» и «мудрость» (они отличаются наибольшей номинативной плотностью в околядерной зоне). Относительно концепта «Бог» можно сказать, что это самая значимая концептуальная группа для раскрытия данного образа. Номинативная плотность концепта «Бог» очень высокая и представляет собой 20 лексем и лексических комбинаций (оказиональные сочетания и кеннинги): *god, gæst, cyning, bearn alwaldan, mihtig dryhten, metod bliðe, cyninga wuldor, arfæst cyning, wuldres god, gæsta scyppend, meotud moncynnes, heofonrices weard, wuldres agend, ece ælmihtig, cyninga wuldor, Crist, wuldorcyning, heofonengla god, fæder ælmihtig, bearn godes*. Данная концептуальная группа является также наиболее рекуррентной и широко представлена в речевом и нарративном портретах образа. Помимо этого, концепт «Бог» является номинативно и текстуально связанным с большим количеством других аксиологом англосаксонской культуры: родство, слава, сила, король, любовь. Эта связь актуализируется на уровне словоформы: вышеупомянутые лексемы являются интразоной (термин Г.Г. Слышкина) концепта «Бог»: *bearn alwaldan, fæder ælmihtig, bearn godes, swegles ealdor, cyning, cyninga wuldor, wuldres god, wuldres agend, meotud moncynnes, mihtig dryhten, ece ælmihtig*. Данная связь может быть подчеркнута также на лингвостилистическом уровне в виде контекстуальных и аллитерационных сближений лексем. Например, концепты «слава», «любовь» и «Бог»: *Cristes lofe, god lufast...ond his lof rærest*. В образе святой, в отличие от славы в образе королевы в жанре героического эпоса, происходит насыщение этого концепта новыми христианскими смыслами — как обретение славы во имя Бога, упрочения христианской веры и служения Христу. Убийство Олоферна Юдифью обусловлено не только желанием освободить свой народ, но и стремлением к бо-

жественной славе. Это деяние текстуально приравнено к деянию во славу Спасителя: *torhtmod tires brytta* [Judith 93].

Подобная ситуация наблюдается с репрезентацией героического концепта «победа». Он насыщается религиозными смыслами благодаря контекстуальным и аллитеративным сближениям с концептами веры, Бога и истины, символизируя победу в достижении Божественной Истины.: *sigor ond soðne geleafan* [Judith 89]; *sigora gehwylces...þæt is soð cyning* [Juliana 224]; *sigora sellend. Sibb sy mid eowic, symle soþ lufu* [Juliana 668-669].

Широко представленная концептуальная группа «родство» соотносит образ с одной из ключевых ценностей общинно-родовых истоков англосаксонского общества. Этот концепт представлен шестью лексемами (*mæg, þeod, þeodscype, sib, fæder, ealdor*), которые в основном иллюстрируют эпический охват мира. Четыре из них — *mæg, þeod, þeodscype, sib* — представляют собой этнонимы, номинирующие широкую степень родства: народ, род, клан в целом. Лексемы ближнего родства *fæder* и *ealdor* немногочисленны и в большинстве случаев употребляются в метафорическом значении, являясь интразоной для обозначения концепта «Бог».

Чистота, непорочность являлась одной из ключевых раннехристианских ценностей и была преимущественно осмыслена в культуре как целомудрие, девственность. В Средние века они считались важной составляющей святости как мужчин, так и женщин [Болдырева 2009: 86]. Это отражено в многочисленных примерах англосаксонской церковной литературы: *Clæne castus, Ælfc. Gl. 90; Som. 74, 121; Wrt. Voc. 51, 34; Clæne* [MS. cleane] *oððe heofonlic* [MS.-lice] *Cælebs, Ælfc. Gr. 9, 49; Som. 13, 13; Ðú byst clæne absjue peccato eris, Deut. 23, 22: Chr. 1066; Erl. 198, 4; Edw. 23; и т.д. [Bosworth & Toller]*. Однако концептуальный анализ не выявил подобную значимость концепта чистоты для образа святой: этот концепт дан в периферийной зоне образа, не является рекуррентным и представлен всего лишь одной лексемой *clæne*. В данном образе этот концепт осмыслен как безгрешность (*clæne ond gecorene to cwale lædan, synna lease* [Juliana 612-614] и целомудрие «Христовой невесты» (*fore Cristes lufan clæne geheolde* [Juliana 31-32]). Слабая степень представленности ценностно значимого культурного концепта в образе может объясняться влиянием национальных героических жанров, в результа-

те концепция святости претерпевает изменения в сторону ее героизации. Необходимость культурной адаптации поэтического образа была также связана с историко-культурным климатом эпохи. Это во многом определяло преломление модели женской святости в литературе: в эпоху постоянных военных конфликтов идеальная святая должна была обладать целым рядом черт воина, чтобы дать отпор викингам — язычникам. По данным историков, излюбленными районами высадок скандинавов были крупные религиозные центры, в том числе женские монастыри, и монахини часто подвергались насилию с их стороны [Болдырева 2009: 90]. Это обуславливает необходимость появления новых концептуальных граней в образе святой — мужества (*ellen*) и силы (*fromlice*).

Соотнесение образа с ценностями героического мира — силой, мужеством, благородством — расширяет его функциональную нагрузку в культуре. Деяния Юдифи и Юлианы сопоставимы с поступками воинов на поле битвы. Они — активные участницы героического конфликта, который перенесен из сферы милитарной в сферу духовную.

Сюжетная, стилистическая и концептуальная разработка образа указывают на активный вектор его изображения. Святая сражается за веру словом (Юлиана) или с мечом в руке (Юдифь) и готова погибнуть ради нее. В силу своей активности Юлиана и Юдифь более свободны в проявлении чувств, о чем свидетельствует широкая разработка концептуальной области внутреннего мира в центральной зоне концептуального пространства: сердце (*heorte*), душа (*mod*, *hreðer*, *ferþ*, *ferþloca*) и грудь (*breost*). Внутреннему миру англосаксонской святой присущи сильные эмоции: ярость, огонь (*heorte onhated*), ненависть (*hate on hreðre*, *cumbolhete*), сильное желание, исступление (*georn on mode*), счастье (*ferð geblissad*).

В рамках концептуального конфликта «Бог» — «Дьявол» в образе святой представлен мир антиценностей англосаксонской культуры. Они восходят преимущественно к религиозной картине мира, влияние национальной героики в этом аспекте не столь значительно. Концепт «Дьявол» является вторым по рекуррентности и номинативной плотности концептом в пространстве образа (после концепта «Бог»): он номинируется десятью лексемами: *deofol*, *deofolgielð*, *gæst*, *feond moncynnes*,

feond (sawla feond), *helle gæst*, *gæstgeniðla*, *hellsceaþa*, *helle hæftling*. Именем концепта является лексема *deofol*, этимологически восходящая к понятиям клеветничества, подстрекательства, вражды: *dewle*, *devylle* [Bosworth & Toller]. Образ дьявола концептуализируется в пространстве образа святой через понятия вражды (*feond*, *feond moncynnes*, *sawla feond*), ада (*helle gæst*, *hellsceaþa*, *helle hæftling*), злых духов (*gæst*, *helle gæst*, *gæstgeniðla*). Метафорическая диффузия связывает образ дьявола с концептуальными областями «дух / гость» (*gæst*), «ад» (*hel*), «враг» (*feond*). Понятие «дьявол» является концептуальной основой развертывания антиценностей христианского мира. Оно текстуально связано с концептами «язычество» (*deofolgielð ... hætsð hæpenweoh* [Juliana 52-53], «пытки, убийство» (*Sloh ða wundenlocc þone feondsceaðan ...* [Judith 103-104], «злость» (*He...slege þrowade*, *sace singrimme* [Juliana 227] «враг» (*ond he ædre het eft asettan*, *laðgeniðla...* [Juliana 231-232]. Данные концепты удалены от центра концептуального пространства образа, их развертывание происходит преимущественно в речевом и нарративном портретах.

Отдельного внимания заслуживает концепт «смерть». Данная концептуальная область широко представлена в пространстве образа несколькими фреймами: смерть как таковая, тюрьма, пытки и убийство. В средневековой картине мира смерть считалась фоном всей деятельной и эмоциональной жизни человека: «в контексте средневекового мирозерцания свою идентичность и целостность личность может обрести, собственно, лишь по окончании своего земного пути. Нужно умереть, чтобы все фрагменты прожитой жизни спаялись в некую целостность, обретающую внутренний смысл» [Гуревич 2009: 261]. Известные по агиографической традиции англосаксонские мученицы Милдред и Этельрита, объявившие себя «невестами Христовыми», подвергали себя самоистощению и истязанию, отказывали себе в простейших земных благах (мытье и еда) с целью как можно скорейшего воссоединения с Христом: «путем этого воссоединения было принесение себя в жертву. Воздаянием за эту жертвенность была земная смерть» [Омельницкий 2002: 193]. В религиозной интерпретации смерть являлась основным элементом святости и заключала в себе долгожданный переход подвижницы в иной мир.

Для поэтического образа женщины-святой смысл смерти превращен на сюжетно-мотивном уровне — это мученическая (Юлиана) и освободительная смерть (Юдифь). В первом случае это смерть во имя Христа (*eaþra cyninga to cwale syllan* [Juliana 289], *þæt he acwellan het Cristes þegnas...*[Juliana 303], богоугодная смерть, идентичная смерти на кресте: *Pilatus ær on rode aheng rodera waldend, meotud meahigne* [Juliana 304–305]. Мученическая смерть в учении раннехристианских теологов определялась как бесспорный путь к спасению, как миметический акт (подражание Христу), как искупительная жертва на пути к очищению. Она была подтверждением «бескомпромиссного следования вере (*fides Christiana*)», «высшей формой религиозного служения» [Парамонова 2003: 331].

Юдифь воплощает иную модель святости — святая воительница, освободительница своего народа от язычника. Осмысление освободительной смерти во многом созвучно пониманию смерти в героической картине мира. Героическая смерть воина на поле битвы с мечом в руке — это идеальный сценарий окончания его жизненного пути, путь к вечной славе и бессмертию. В образе Юдифи это подчеркнуто аллитерацией лексем *dom* и *deaf*: *Fynd syndon eowere gedemed to deaðe, ond ge dom agon...* [Judith 195–196]. Лексема *dom* (слава) является ценностно маркированной в жанрах национальной героики и означает известность, которая остается в памяти людей после смерти героя [Смирницкая 1989: 28]. Под влиянием раннехристианской и национальной героической картин мира, смерть в образе святой не интерпретируется как антиценность, она репрезентирована как способ воссоединения с Богом на небе и достижения долгой славы на земле: смерть определяется как *weg to wuldre* — путь к славе [Juliana 640].

Таким образом, все представленные уровни анализа образа женщины-святой позволяют определить роль данного образа, особенности репрезентации и концептуальную разработку в англосаксонской культуре. Этот образ соотнесен как с религиозными, так и с героическими ценностями. Последние делают его активным женским образом, готовым сразиться или умереть за христианскую веру.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин 2000 — *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 9 — 227.
- Болдырева 2009 — *Болдырева И.И.* Женщина в англосаксонском обществе и его письменной культуре конца IX — середины XI вв. Дис. ... канд. истор. наук: 07.00.03. Воронеж, 2009. 227 с.
- Борисова 2010 — *Борисова Е.Б.* Художественный образ в английской литературе XX века: типология — лингвопоэтика — перевод. Дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01, 10.02.20. Самара, 2010. 383 с.
- Воробьев — *Воробьев В.В.* Лингвокультурология. М.: РУДН, 2008. 336 с.
- Гулыга 2005 — *Гулыга А.В.* Эстетика в свете аксиологии. Пятьдесят лет на Волхонке. СПб.: Алетейя, 2000. 447 с.
- Гончарова 1984 — *Гончарова Е.А.* Пути лингвостилистического выражения категорий автор — персонаж в художественном тексте. Томск: Издательство Томского университета, 1984. 151 с.
- Гуревич 2005 — *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. 424 с.
- Евтушенко 2010 — *Евтушенко О.В.* Художественная речь как инструмент познания. М.: Языки славянской культуры, 2010. 552 с.
- Карасик 2009 — *Карасик В.И.* Языковые ключи. М.: Гнозис, 2009. 406 с.
- Караулов 2010 — *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность. Изд. 7-е. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 264 с.
- Киосе 2017 — *Киосе М.И.* Изменчивый образ человека в непрямых и прямых номинациях в тексте // Логический анализ языка. Человек в интерьере. Внутренняя и внешняя жизнь человека в языке / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Издательский Дом ЯСК, 2017. С. 149–160.
- Мельникова 1987 — *Мельникова Е.А.* Меч и лира. М.: Мысль, 1987. 203 с.
- Омельницкий 2002 — *Омельницкий М.П.* Агиографические модели позднего англосаксонского периода: диссертация ... канд. исторических наук: 24.00.01.- Москва, 2002. 260 с.
- Парамонова 2004 — *Парамонова М.Ю.* Мученики // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: РОССПЭН, 2004. С. 331–336.
- Слышкин 2004 — *Слышкин Г.Г.* Лингвокультурные концепты и мета-концепты. Дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19. Волгоград, 2004. 322 с.
- Смирницкая 1989 — *Смирницкая О.А.* Индоевропейское в германской поэзии // Эпос Северной Европы. Пути эволюции / Под ред. Н.С.Чемоданова. Москва, 1989. С. 7–34
- Топорова 1996 — *Топорова Т.В.* Культура в зеркале языка: древнегерманские двучленные имена собственные. Москва: Языки русской культуры, 1996. — 253 с.

- Bosworth, Toller 1898 — *Bosworth J., Toller T. N.* An Anglo-Saxon Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1898. 1302 p.
- Суневулф. Юлиана. // The Complete Corpus of Anglo-Saxon Poetry. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.sacred-texts.com/neu/ascp/a03_05.htm (дата обращения 13.12.2017)
- Judith // Old and Middle English c.890-c.1450. An Anthology. Edited by Elaine Treharne / Wiley-Blackwell. Chichester, West Sussex, UK. P. 2010 224-241.

ПОНЯТИЕ ВЕРЫ
В РИТОРИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ
И СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

Н. Н. Панченко

ДОВЕРИЕ КАК ФАКТОР И УСЛОВИЕ ДОСТОВЕРНОСТИ

Не требует доказательств факт, что доверие принадлежит к числу фундаментальных понятий и является предметом пристального внимания исследователей в различных парадигмах знаний, прежде всего, в психологии и социологии, где оно рассматривается как условие существования явлений, связывающих человека с окружающим миром в целом [Праворотова, Говир 1994; Скрипкина 1998; Эриксон 1996], с социумом [Гозман 1987; Кроник А. А., Кроник Е. А. 1989; Поршнева 1979], с собственной личностью [Кон 1987; Роджерс 1996; Шостром 1992 и др.]. Несмотря на все существующие попытки дать наиболее точное и однозначное определение термину «доверие», сделать это достаточно непросто ввиду сложной психоэмоциональной природы этого феномена, его многоаспектности, полифункциональности и проч., однако абсолютно очевидно, что доверие является презумпцией экологичного взаимодействия людей в социуме и их гармоничного существования в нём.

Бесспорно, доверию отводится чрезвычайно важная роль в межличностной коммуникации: основанное на аффилиации — важнейшей потребности человека в создании тёплых, эмоционально значимых отношений с окружающими, оно в большинстве коммуникативных ситуаций выполняет функции эмоциональной поддержки, установления психологического контакта, формирования и углубления межличностных взаимоотношений, сохранения и/или восстановления душевного равновесия и др.

Доверие программирует определенное поведение человека, поскольку в основе многих поступков человека лежит осознанная необходимость доверия другим людям, потребность верить. Не секрет, что зачастую эта жизненная потребность довериться другим людям сопровождается риском, поскольку доверие не тождественно уверенности, а выступает как самостоятельная форма веры, как ожидание благоприятного исхода взаимодействий, в которые вовлечен индивид [Дворянов 2006].

В обыденном сознании доверие связано с верой и убежденностью, с одной стороны, и с установлением искренних отношений — с другой. Даже самый беглый взгляд на дефиниции доверия позволяет выделить два его основополагающих признака — искренность и веру. Искренность адресанта служит условием и первым шагом к доверительному общению и установлению доверительных отношений. Что касается веры, то, будучи внутренним убеждением, по сути своей не имеющим рационального основания, и, как правило, не требующим верификации / какой-либо предварительной фактической проверки, она неслучайно становится основой не только для доверия, но и для таких близкородственных феноменов, как доверительность и доверчивость. Первое является характеристикой доверительного общения: *доверительный — выказывающий полное доверие кому-чому-н.* [СОШ]; второе — это характеристика человека, которая синонимизируется с наивностью и легковерием (*доверчивый — не подозревающий обмана и лжи; легко, без размышления доверяющий другим* [ТСУ]). Доверие в этом случае выступает в виде интуитивной готовности безгранично верить словам, не подвергая сомнению их и порядочность, искренность партнера по коммуникации, что нередко приводит к негативным последствиям для доверчивого человека:

В поведении маленькой чукчанки не было кокетства, но проглядывались та открытость и доверчивость, от которой родители стараются поскорее избавить своих детей, чтобы они не стали жертвами этих несомненных добродетелей (В. Писигин. Письма с Чукотки // «Октябрь», 2001. НКРЯ);

Моя деревенская доверчивость не один раз подводила меня (А. Яковлев. Омут памяти. НКРЯ).

Еще раз подчеркнем, что доверие, сочетая в себе рациональную и иррациональную природу своего возникновения, характеризует и свойство человека, и специфический тип общения.

В коммуникации доверие адресата мотивируется различными моментами: искренностью, откровенностью адресанта, собственным эмпирическим опытом, коммуникативной компетенцией и др. Доверие в ситуации общения может возникнуть в результате оценки

а) содержания высказывания как соответствующего реальному положению дел:

«Необолваненная» речь звучит всегда искренно и вызывает доверие (Л. Гумилевский. Судьба и жизнь // «Волга», 1988. НКРЯ);

б) внешности говорящего субъекта, его привлекательности, харизматичности, обуславливающей интуитивное доверие к носителю информации:

Это молодая обаятельная женщина. Сразу вызывает доверие (В. Губарев. Идём на аневризму. Вариант второй // «Наука и жизнь», 2009. НКРЯ);

Её привлекательная внешность, манеры внушали доверие наивным гражданам (О. Гончарова. Калининградские Бонни и Клайд сели за решетку // Комсомольская правда, 2008.11.19. НКРЯ);

в) коммуникативного поведения говорящего, квалифицируемого как аргументированное, убедительное, правдивое, искреннее:

Его неторопливая манера говорить, очень низкий, внушающий доверие голос, основательный внешний вид создавали у многих людей ощущение уверенности, предсказуемости, чувства, что «этот человек знает, что делает» (Б. Немцов. Провинциал в Москве. НКРЯ).

Маргарита поверила ему сразу, настолько убедителен был голос рыжего демона (М. Булгаков. Мастер и Маргарита. НКРЯ).

Нельзя также исключать фактор социального статуса и связанные с ним категории «репутация» и «авторитет», стимулирующие доверие к говорящему в здесь-и-сейчас ситуации общения.

Помимо этого, установление доверительных отношений с партнером по коммуникации может быть связано с разного рода осведомленностью, в частности, может быть обусловлено:

а) информационной осведомленностью (доверие базируется на общих знаниях о предшествующих контактах и связях данного человека, информации от третьих лиц);

б) поведенческой осведомленностью (доверие обусловлено знаниями характерных моделей поведения людей, которые получены при помощи обучения и/или из жизненного опыта);

в) реляционной осведомленностью (доверие обусловлено ожиданиями говорящего относительно адресата, что, в свою очередь, мотивировано личными отношениями и опытом предшествующего взаимодействия [Морозова 2005: 209–210].

Другими словами, доверие в межличностном общении может возникать в результате непосредственного (прямого) или опосредованного взаимодействия: испытывать доверие можно к хорошо знакомому человеку на основе опыта общения с ним (знание), доверять можно и малознакомому человеку на основе свидетельств других людей (репутация, авторитет), заслуживающих доверия и способных засвидетельствовать его порядочность и честность, наконец, доверие может возникнуть к совершенно незнакомому человеку без всяких разумных, казалось бы, на то оснований.

Итак, доверие к партнеру по коммуникации, базирующееся будь то на эмоциональном или сугубо рациональном уровне восприятия, представляет собой феномен сложного порядка, осмысливается как исходное условие подлинного межличностного общения, и кроме того, в нашем понимании, является условием и одним из факторов достоверности.

Достоверность трактуется нами как сложное когнитивное образование, в концептуальное пространство которого входят три базовых концепта — искренность, истина, доверие, взаимосвязанных между собой и коррелирующих с компонентами прагматической структуры дискурса. Учитывая традиционное рассмотрение коммуникации как триединства: порождение — речь — восприятие, мы полагаем, что реализация коммуникативной категории достоверности в дискурсе коррелирует с процессами порождения и интерпретации высказывания, а также с отражаемой в речи действительностью, т.е. соотносится с тремя условиями — с условием искренности, доверия и истинности.

Условие искренности соотносится с позицией отправителя, субъектно-авторским началом, установкой говорящего на правдивое поведение. Условие доверия ориентировано на позицию получателя, коррелирует с адресатом, потенциалом восприятия информации. Отражаемая в речи действительность связана с условием истинности, соответствием содержания высказывания действительности.

Но зависит ли успешная реализация коммуникативной категории достоверности от выполнения всех трёх условий или достаточно, по крайней мере, одного? Установлено, что в межличностном коммуникативном взаимодействии фактор доверия к партнеру по коммуникации и/или содержанию его высказывания

оказывает непосредственное влияние на формирование достоверности, градулируемой от безусловно достоверной до безусловно недостоверной. И именно доверие в данных ситуациях имеет решающее значение для квалификации информации с позиции достоверности.

Рассмотрим основные типы выделенных нами коммуникативных ситуаций, ориентированных на прагматическую структуру дискурса и соотносимых с полем безусловной или проблемной достоверности, безусловной недостоверности.

Поле безусловной достоверности представлено ситуацией, демонстрирующей выполнение всех трёх условий: 1) говорящий искренен (установка на правдивость, искренность со знаком «+»); 2) высказывание соответствует действительности ($P = R$, истинность со знаком «+»); 3) адресат верит говорящему и воспринимает информацию как достоверную (доверие со знаком «+»).

Прямо противоположная ситуация — это, соответственно, несоблюдение всех трёх условий: 1) установка говорящего на недостоверность (условие искренности не выполняется); 2) высказывание не соответствует действительности (условие истинности не соблюдается); 3) слушающий не верит говорящему и/или полученной информации (доверие со знаком «-»). Данная ситуация характеризует безусловно недостоверное коммуникативное поведение.

К полю проблемной достоверности относятся шесть коммуникативных ситуаций, где несоблюдение минимум одного из трёх условий ставит под сомнение квалификацию данной коммуникативной ситуации как достоверной. Заметим, что все ситуации амбивалентны по сути, поскольку два исходных условия — искренность и истинность — в различных вариантах могут стимулировать как доверие, так и недоверие со стороны адресата. И даже те ситуации, которые маркированы доверием со стороны адресата и оцениваются им как достоверные, с точки зрения другого адресата / наблюдателя могут быть квалифицированы как недостоверные. Речь, таким образом, идет о роли воспринимающего субъекта в интерпретации и оценивании информации с точки зрения её достоверности.

Кратко охарактеризуем ситуации, располагаемые в коммуникативном пространстве проблемной достоверности.

Говорящий S искренен (установка на достоверность со знаком «+»), содержание высказывания соответствует действительности ($P = R$, условие истинности выполняется), слушающий по каким-либо причинам (результат неверной когнитивной обработки намерений говорящего, некорректной интерпретации содержания высказывания, низкого уровня коммуникативной компетенции / осведомленности слушающего, внешней неприязни и т.д.) не верит (доверие со знаком «-»): *Звучит правдоподобно, и человек она вроде бы искренний, но я ей не верю.*

Прямо противоположная ситуация. Говорящий неискренен (установка на достоверность со знаком «-»), его высказывание не соответствует действительности (не выполняется условие истинности, $P \neq R$), но адресат в силу ряда причин лингвистического или экстралингвистического плана (коммуникативная некомпетентность, наивность, отсутствие жизненного опыта, псевдоавторитетность говорящего и пр.) верит в искренность и/или находит сообщение правдоподобным и полагает, что оно соответствует действительности ($P = R$), в результате воспринимает информацию как достоверную (доверие со знаком «+»).

Говорящий искренне (установка на достоверность со знаком «+») считает, что содержание высказывания соответствует действительности ($P = R$), которое на самом деле таковым не является ($P \neq R$, истинность со знаком «-»). Слушающий знает или уверен, что это неправда ($P \neq R$), следовательно, не верит (доверие со знаком «-») и оценивает информацию как недостоверную. В этом случае речь идет о так называемом добросовестном заблуждении говорящего.

В аналогичных исходных условиях (говорящий ориентирован на достоверность, условие искренности со знаком «+»; условие истинности не выполняется), но адресат не знает, что высказывание не соответствует действительности ($P \neq R$), верит искренности говорящего и может оценить ситуацию как достоверную (доверие со знаком «+»).

Наконец, еще две ситуации предполагают введение в заблуждение (установка на достоверность со знаком «-») с помощью правды, информирования об истинном положении вещей ($P = R$), что по различным причинам в одном случае может вызвать доверие, в другом случае — недоверие адресата. Проиллюстрировать это можно примером, когда говорящий в шутливой / иронич-

ной манере сообщает собеседнику правдивую информацию в расчете на то, что адресат не сможет декодировать интенцию говорящего и воспримет её как достоверную.

Резюмируя, подчеркнем, что доверие представляет собой явление сложного порядка, основывающееся на эмоциональном и/или рациональном уровне восприятия. В коммуникативном взаимодействии доверие выступает не только одним из условий достоверности (наряду с искренностью и истинностью), но и её решающим фактором, поскольку интерпретация информации, коммуникативного поведения и его последующая квалификация с позиции достоверности / недостоверности зависит в большей степени от воспринимающего субъекта.

ЛИТЕРАТУРА

- Гозман 1987 — *Гозман Л. Я.* Психология эмоциональных отношений. М.: МГУ, 1987. 175 с.
- Дворянов 2006 — *Дворянов А. А.* Социальные функции доверия // Регион: экономика и социология. 2006. № 4. С. 130–140.
- Кон 1987 — *Кон И. С.* Открытие “Я”. М.: Политиздат, 1987. 368 с.
- Кроник А. А., Кроник Е. А. 1989 — *Кроник А. А., Кроник Е. А.* В главных ролях: вы, мы, он, ты, я. Психология значимых отношений. М.: Мысль, 1989. 204 с.
- Морозова 2005 — *Морозова Е. И.* Ложь как дискурсивное образование: лингвокогнитивный аспект: монография. Харьков: Экограф, 2005. 300 с.
- НКРЯ — Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru>.
- Поршнев 1979 — *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история; 2-е изд., доп. и испр. М.: «Наука», 1979. 235 с.
- Праворотова, Говир 1994 — *Праворотова Т. А., Говир Т.* Недоверие как практическая проблема // Социология. 1994. №3. С. 94–98.
- Роджерс 1996 — *Роджерс К.* Актуализирующаяся тенденция: “мотивы” и сознание // Человеко-центрированный подход в образовании, психотерапии, психологии; пер. Барзданиса Е. В., Менжеричкой Ю. А. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1996. С. 60–82.
- Скрипкина 1998 — *Скрипкина Т. П.* Доверие как социально-психологическое явление: дис. ... д-ра психол. наук: 19.00.05. Ростов-на-Дону, 1998. 392 с.
- СОШ — *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. РАН, Российский фонд культуры. 2-ое изд. М.: АЗЪ, 1994. 955 с.

- ТСУ — Толковый словарь русского языка / под. ред. Д.Н. Ушакова [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://ushakovdictionary.ru/>.
- Шостром 1992 — *Шостром Э.* Анти-Карнеги. Минск: ТПЦ «Полифакт», 1992. 127 с.
- Эрикссон 1996 — *Эрикссон Э.* Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. М.: Прогресс, 1996. 352 с.

А. Е. Босов

ВЕРИФИКАЦИЯ ПИСЬМЕННЫХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ И ПОИСКИ ИСТИНЫ В СОВРЕМЕННОМ СУДЕБНОМ ДИСКУРСЕ

Первые регулярные светские исследования в области прикладной филологии связаны с изучением коммуникации в суде. Это справедливо по крайней мере для европейского языкознания, начало которому было положено в античных риториках. Умение красиво говорить (*ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν*), как определял риторическое искусство Диоген Лаэртский [ИЛЮ 1980: 181], удовлетворяло одновременно и экзистенциальные, и эстетические, и утилитарные потребности человека, то есть позволяло ему продвигаться в поисках правды (истины) как в метафизическом, так и в юридическом смысле, состязаясь в красноречии и наслаждаясь при этом продуктами языка как произведениями искусства. Именно поэтому Йохан Хёйзинга назвал судопроизводство *функцией культуры* [Хёйзинга 2007: 114—128].

Судоговорение изначально было важнейшей разновидностью языкового творчества, и неслучайно сцена суда отражена в главной эллинской энциклопедии — на щите Ахиллеса, а затем в Евангелиях и во всей отечественной и зарубежной европейской литературе, создававшейся на протяжении двух тысячелетий. В наши дни судебное разбирательство практически утратило развлекательную функцию, и телевизионные шоу о суде (симулякры) занимают публику значительно сильнее, чем реальные процессы. Это неудивительно: агональная сущность судопроизводства, о которой писал Й. Хёйзинга, в наши дни проявляется редуцированно и лишь в силу традиции (облачение в мантию, торжественное приведение к присяге, отправление правосудия в специально отведённом месте, пространство которого организовано определённым образом, и т. д.). Развлекательная функция судебного процесса отошла к постановочным телепередачам. Сами того не зная, они унаследовали и методично преумножают лучшие обычаи песенных поединков гренландских эскимосов, которые, чтобы привлечь публику на свою сторону, использовали

не только поношение оппонента, причём не всегда творческое, но и физическое воздействие на него.

Реальному суду в качестве основного механизма верификации остался цивилизованный словесный поединок, лингвистические черты которого, однако, существенно изменились к началу третьего тысячелетия.

Каждое **доказательство**, согласно закону, проверяется судом на **относимость**, **допустимость** и **достоверность**; все доказательства в совокупности должны удовлетворять критерию **достаточности**. Если относимость и допустимость (а в значительной мере и достаточность) являются сугубо юридическими свойствами непорочных доказательств и наличие этих свойств устанавливается с применением специальных познаний, то термин «достоверность» используется в законе и в судебной практике в общеупотребительном значении («надёжность, подлинность»).

Основным видом доказательств являются **письменные доказательства** (договоры, акты, справки, счета, деловая корреспонденция, различные протоколы, заключения экспертов и т. д.). Даже устные объяснения лиц заносятся в протоколы и далее функционируют как письменный документ. Очень часто участники процесса заранее готовят речь для выступления в судебных прениях, и этот текст, как правило, произносится дословно. Опытные юристы иногда могут позволить себе отступить от заготовленной речи, но в любом случае они попросят приобщить текст к делу, несмотря на то обстоятельство, что ведётся протокол, а в арбитражном процессе — и аудиозапись судебного заседания.

Можно сказать, что лингвистические механизмы судебных споров существенным образом трансформировались, и главный результат метаморфозы в том, что **судоговорение** окончательно перешло в **«судописание»** — сакрализацию письменного текста.

Оценка письменного доказательства с точки зрения достоверности — это верификация той информации, которая закреплена в тексте документа. Таким образом, объектом исследования юристов становятся тексты, обладающие специфическими лингвистическими и прагматическими характеристиками.

Верификация письменного доказательства начинается с установления его содержания, то есть с понимания, с интерпретации. Восприятие юридических текстов во многом связано с их осо-

бенностями, которые в общих исследованиях по стилистике так называемого *юридического языка* именуются лингвистическими и которые правильнее называть лингвопрагматическими. Остановимся на основных.

Характеризуя тексты официально-делового стиля в целом, Ю. Н. Караулов вскользь отметил, что они обладают «минимальной степенью интертекстуальности» [Караулов 2003: 14]. Анализ следственных и судебных документов приводит к противоположному выводу: юридический дискурс представляет собою «мозаику цитат» (Ю. Кристева). Практически все процессуальные документы неоригинальны, они состоят из множества прецедентных текстов (следственных и судебных документов, исковых заявлений, отзывов на них, ходатайств, жалоб и проч.); объём «чужих слов» (М. М. Бахтин) в создаваемом на их основе документе почти всегда превышает половину последнего. Наличие межтекстового взаимодействия и ничем не ограниченного числа источников обеспечивает предельную информативность — оно не просто участвует в генерировании смысла отдельного юридического документа, но является принципом, формирующим юридический дискурс.

Действительность в юридическом дискурсе осваивается по-разному, и удобнее всего проследить этот процесс в трёх плоскостях: **на уровне категоризации (знания о мире), на уровне системы ценностей (аксиологическом) и на мотивационно-прагматическом уровне** [Караулов 1987: 37—58].

В правовой дискурс всегда вовлечены коммуниканты, находящиеся в состоянии конфликта (государственное принуждение, судебная тяжба о праве) или несогласия (например, с волей законодателя, выраженной в каком-либо нормативном акте). Именно поэтому в юридическом дискурсе актуализуется **аксиологический уровень**.

Чтобы победить в судебном споре, его участники прибегают к разным способам. Весьма частотны ссылки на авторитет, стремление точно отнести себя к группе единомышленников, отмежеваться от «чужих». Лингвистическая реализация таких установок проявляется в том, что номинативная функция единиц речи подменяется оценочной. Например, написанные или произнесённые сочетания типа *«Из разъяснений Пленума Верховного Суда России следует...»* часто не вызывают у адресата потребности вери-

фицировать последующий текст: перед нами, по сути дела, не название высшей судебной инстанции и не ссылка на достоверный источник информации, а ритуальная формула, сходная по своим функциям с заклинанием или заговором и относящая автора речи к кругу посвящённых, к «своим».

Апеллирование к авторитету проявляется не только на лексическом уровне, но и в особенностях графики и орфографии (немотивированное употребление прописных букв в названиях органов государственной власти и их актов: *Постановление Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации*). Любопытно здесь даже не то, что в соответствии с нормами русской орфографии в приведённом сочетании должно быть на три заглавных буквы меньше (в первом, третьем и пятом словах), а то, что эти буквы употребляются в печатном тексте ещё и вопреки принципу экономии движений (чтобы на мониторе появилась строчная буква, довольно нажать одну клавишу, для изображения заглавной потребуются две).

Уровень категоризации характеризуется внутренним алогизмом, десемантизацией, аномальностью семантики.

Эти особенности проистекают в основном из **несоблюдения правил грамматики и законов референции**, которое обусловлено следующими основными причинами.

1). Использование неистолкованных терминов (в том числе и сложносокращённых) из самых разных областей: *стеничный тип реагирования, оффшорная зона, брыжейка тонкой кишки*. Примечательно, что даже в условиях относительной денотативной определённости (когда рядовой адресат юридического текста, что называется, примерно представляет, о чём идёт речь) смысл простейших в грамматическом отношении конструкций остаётся затемнённым: *«Трансформаторы тока, используемые для присоединения счётчиков на напряжении до 380 В, должны устанавливаться после коммутационных аппаратов по направлению потока мощности»*.

2). Использование терминов, которые в силу своей общей употребительности не воспринимаются адресатом-обывателем как специальные: *клад, дарение, обязательство*. В юридическом дискурсе встречается немало таких («понятных») слов, их наличие порой никак не сказывается на успешности коммуникации, порой приводит к курьёзным случаям (например, дарители из

числа физических лиц нередко бывают удивлены, что для совершения дарения необходимо желание одаряемого принять вещь или право), а порой и к нерадостным.

Несколько лет назад автору этих строк выпала печальная задача объяснять потерпевшим (родственникам убитой беременной женщины, психологическое состояние которых и способность к восприятию юридических казусов едва ли нуждаются в описании), почему преступление было квалифицировано судом по пункту «г» части 2 статьи 105 Уголовного кодекса РФ (*«убийство женщины, заведомо для виновного находящейся в состоянии беременности»*) без дополнительной квалификации по пункту «д» той же нормы (*«убийство, совершённое с особой жестокостью»*). Возмущение людей вполне объяснимо: само слово «убийство» в сознании человека, оперирующего русским языком, порождает мысль о жестокости. Законодатель ранжировал жестокость для целей уголовного наказания, и термин «особая жестокость» имеет для специалиста довольно определённые семантические границы, которые не являются очевидными для обывателя: в пункте 8 постановления Пленума Верховного Суда РФ от 27.01.1999 № 1 «О судебной практике по делам об убийстве (ст. 105 УК РФ)» указано, что *признак особой жестокости наличествует, в частности, в случаях, когда перед лишением жизни или в процессе совершения убийства к потерпевшему применялись пытки, истязание или совершалось глумление над жертвой либо когда убийство совершено способом, который заведомо для виновного связан с причинением потерпевшему особых страданий (нанесение большого количества телесных повреждений, использование мучительно действующего яда, сожжение заживо, длительное лишение пищи, воды и т.д.)*.

3). Использование так называемых терминов-фантомов [Норман 1994: 53—60]: *изменение обстановки, разумность, соответствующий*.

Некоторые из таких терминов порождают так называемые *мёртвые правовые нормы* — формально установленные, но реально не исполняемые, главным образом, из-за того, что описываемые ими обстоятельства принадлежат, скорее, к искусственной реальности (*освобождение от наказания / от уголовной ответственности / прекращение уголовного дела в связи с изменением обстановки*).

«Фантомность» других несколько редуцирована посредством официального толкования (так, например, случилось с центральным для гражданского права понятием *добросовестности* после разъяснений, данных в постановлении Пленума Верховного Суда РФ от 23.06.2015 № 25 «О применении судами некоторых положений раздела I части первой Гражданского кодекса Российской Федерации»).

Третьи функционируют только в неистолкованном виде и даже в режиме прагматического запрета на толкование (вербализацию пресуппозиций). Так, например, в стандартной фразе «не представил суду соответствующих доказательств» слово «соответствующих» можно почти без ущерба для смысла заменить словом «надлежащих». Разница между синонимами в том, что в случае с *надлежащими доказательствами* подразумевают, что «перечень доказательств известен (и является закрытым), при этом имеющиеся в деле доказательства не входят в этот перечень либо недостаточны», когда же говорят о *соответствующих доказательствах*, пресуппозитивный компонент смысла можно вывести так: «хотя круг доказательств, которые могли быть явлены при рассмотрении данного дела, не ограничен, имеющихся доказательств всё же по какой-то (не всегда очевидной) причине недостаточно, или они представляются таковыми суду».

Наконец, в знаменитых (малопонятных и многозначных) фразах типа «суд принял *соответствующее* решение» или «по результатам проверки будут приняты *соответствующие меры*» выделенное слово вовсе не нуждается в дополнительных разъяснениях, хотя может означать, в сущности, всё что угодно, функционируя в составе косвенных речевых актов (обещание/угроза: «мы, безусловно, примем необходимые в таком случае меры, противоправные действия будут пресечены, виновные лица понесут заслуженное наказание», утверждение/декларатив: «суд вынес решение и урегулировал все споры, поэтому продолжение дискуссии не имеет смысла и (или) противозаконно» и т. д.), и даже не означать почти ничего, то есть выступать в качестве ритуализованной речевой формулы со значением «всё под контролем» (= «не приставайте с лишними вопросами»).

4). Использование лексико-грамматических маркеров, сигнализирующих о нечётком ограничении объёма толкуемого поня-

тия, события (и т. д., может также характеризоваться, другие коррупционные правонарушения).

5). Неадекватное и (или) прагматически немотивированное использование возможностей грамматической системы русского языка (превращение самостоятельных слов в формально-служебные: *заботиться* — *иметь заботу*, *бороться* — *вести борьбу*, *попытаться* — *сделать попытку*): *виновный имел возможность оказать помощь этому лицу и был обязан иметь о нём заботу либо сам поставил его в опасное для жизни или здоровья состояние*.

6). Неуместное использование штампов: *с целью предупреждения Б. об опасности и оказания помощи скрыться с места преступления* (здесь и далее орфография и пунктуация оригинала сохранены).

7). Нагромождение одинаковых падежей: *связанным с преступлением, совершённым лицом, наделённым правом*.

8). Не всегда оправданные синтаксические осложнения разного рода, ложная однородность (неоднородность): *плитки керамические глазурованные гладкие, декорированные методом сериографии, кобальтовые с завалом*.

Важной прагматической характеристикой юридического дискурса является серьёзность. В отличие от других разновидностей языковых игр (например, от ситуации научной полемики), отступление от «принципа серьёзности» провоцирует разрушение дискурса. Допущенная автором грамматическая (или иная) ошибка приводит к наступлению нежелательного коммуникативного эффекта — к комизму и, как следствие, влечёт недоверие к автору:

Д., действуя по ранее достигнутой договорённости с Б-ой, зашёл в квартиру последней и передал ей полученные деньги, а взамен получил презерватив с ацетилованным опиумом массой сухого вещества 0,31г, который выйдя на улицу, передал ожидавшему его Н.

В ряде случаев, напротив, логические, грамматические, лексические особенности и факты «речевой недостаточности» нельзя квалифицировать как ошибки, они оправданы дискурсивно и не влекут коммуникативного провала. Так, например, терминологизирование единиц общегражданского лексикона нередко облегчает восприятие и верификацию юридического текста (*выгода, низменный, злоупотребление*).

Порою штампы, пунктуационные ошибки, графические anomalies не результат низкой языковой компетенции авторов, а дискурсивные особенности предельно стандартизированной юридической практики.

Особый интерес представляет **мотивационно-прагматический уровень** юридического дискурса. Здесь в наибольшей степени реализуется игровое начало и, как следствие, ритуализованное речевое поведение.

Судебное рассмотрение дела — сверхрегламентированный процесс, драматургические традиции которого меняются крайне редко и неохотно. Одной из таких традиций является устность как общее условие судебного разбирательства. Принцип устности означает, что документ, на который ссылается сторона как на доказательство, должен быть без купюр *оглашён* в судебном заседании. Если «ритуал оглашения» не совершён, то доказательство считается не исследованным, а это означает, что суд не вправе использовать его при принятии решения по делу и составлении итогового документа.

В силу того же принципа устности суд *провозглашает* приговор или *объявляет* решение, при этом, как требует установленный законом порядок, все лица, находящиеся в зале судебного заседания, выслушивают итоговый судебный акт стоя. Из новостных передач известно, что, например, провозглашение приговора по объёмным делам может занимать несколько дней.

Теперь обратимся к вопросу о том, можно ли верифицировать со слуха письменные доказательства — тексты, состоящие из тысяч страниц, изобилующие к тому же специальной лексикой и бесконечным многообразием ошибок и аномалий. Даже если допустить, по аналогии с математической моделью идеального газа, существование «идеального текста» (то есть предположить безупречность этого текста с точки зрения языковой нормы), то нельзя не учитывать, что на сотнях и тысячах страниц судебных документов располагаются почти безразмерные перечни адресов, различных численных реквизитов и классификаторов (ИНН, ОГРН, БИК, КПП, ОКАТО), имён и наименований, ссылок на время и даты и т.д.

Феномен списка блестяще описал У. Эко на примерах из художественных текстов [Эко 2014]. В частности, он обратился к тому месту романа В. Гюго «Девяносто третий год», где автор

примерно на восьми страницах перечисляет наставления маркиза де Лантенака, данные неграмотному (!) крестьянину относительно того, какие места и местности тому следует посетить, с какими людьми (поимённо) встретиться, какие пароли и конспиративные условия соблюдения, чтобы послужить делу монархического восстания. В заключение герои обмениваются репликами: «Смотри не забудь ничего». — «Будьте спокойны» [Эко 2014: 203—206].

Второй столь же мощный список Гюго — это пятнадцатистраничный перечень членов Конвента, некоторым из которых к тому же даны небольшие характеристики. Этот перечень Эко со свойственным ему юмором назвал «литанией чёрной мессы». Задачи подобных списков в художественных и священных текстах (грандиозные перечни можно найти где угодно — у Гомера, в Новом Завете, у Рабле, у Толстого и даже у Бродского) самые разные, однако они в одинаковой степени далеки от задач, которые должен ставить перед собой судья или иной представитель юридической профессии.

Остановимся на коммуникативном эффекте от подобных перечней. Эко решительно заявляет: «Я не сомневаюсь: Гюго знал, что читатель пропустит эти страницы... Читатель перескочит их... но не сможет проигнорировать список, разворачивающийся у него перед носом, — он его пропустит, потому что он невыносим, но сама его невыносимость усиливает производимое впечатление. <...> Нас гложет чувство вины за перелистнутые страницы, и это передаёт нам ощущение величественности Вандейского мятежа <...> и величественным должен быть образ Конвента...» [Эко 2014: 207-208].

Таким же образом юридический документ воздействует на адресата-слушателя: эти величественные перечни предназначены не для того, чтобы их читать или слушать, а для того, чтобы их *пропустить мимо ушей*, сохранив в сердце впечатление чего-то величественного, монументального и, следовательно, имеющего несомненное доказательственное значение для рассматриваемого дела. Продолжая аналогию с Гюго, скажем: для того чтобы уверовать в гений мастеров, создавших Собор Парижской Богоматери, нет нужды знать обо всех его архитектурных особенностях, а тем более постоянно удерживать в памяти это знание. У нас есть образ правды, в которую мы уверовали, и детали тут излишни.

Приведём ещё один, менее поэтизированный пример. Если участника судопроизводства устраивает результат рассмотрения дела, отражённый в нескольких словах резолютивной части судебного акта, то едва ли у него возникнет желание ознакомиться с многостраничной мотивировочной частью. Этим, кстати, обусловлено введение такой формы производства по ряду гражданских и арбитражных дел, как упрощённое, когда по итогам рассмотрения спора составляется лишь резолютивная часть, а решение в полном объёме изготавливается лишь по ходатайству участвующего в деле лица.

Чем же оборачивается в судопроизводстве создание образа правды? Для начала тем, что такая правда может не соответствовать истине. Эта ключевая для русского национального менталитета дихотомия в настоящее время очень беспокоит следственные органы.

В правовой науке выделяют два типа процесса: **инквизиционный** и **состязательный**. Цель первого — установление **истины** по делу; таким было уголовное судопроизводство в Советском Союзе (на это прямо указывалось в пункте 8 постановления Пленума Верховного Суда РФ от 21.04.1987 № 1 «Об обеспечении всесторонности, полноты и объективности рассмотрения судами уголовных дел»). Благой порыв воплотился в так называемый институт дополнительного расследования (в обыденной речи юристов — «дослед»; статья 232 УПК РСФСР) и в практику помещения лиц в медицинские учреждения (в публицистике и в народе — «карательная психиатрия»; статья 188 УПК РСФСР). Цель состязательного процесса — установление **судебной истины**, то есть такой, которая подтверждается имеющимися в деле относимыми, допустимыми, и достоверными доказательствами. Если таких доказательств нет либо их недостаточно, то в рамках советского уголовно-процессуального закона суд чаще всего обязывал прокурора добыть доказательства виновности, по действующему закону суд в большинстве случаев вправе оправдать подсудимого. Разумеется, в обоих случаях имеются нюансы, но общая схема примерно такая. Именно поэтому в Государственную Думу — во многом стараниями Следственного комитета — ещё три года назад поступил проект закона о внесении изменений, связанных с «введением института установления объективной истины по уголовному делу» [Проект], но до настоящего време-

ни итогового решения по законопроекту парламентарии не приняли.

Парадокс образа правды, создаваемого юридическим документом, наиболее интересен с лингвопрагматической точки зрения.

Принято считать, что первый прагматический компонент текста связан с субъектной организацией (образом автора), а второй — с образом адресата, с реконструкцией способа присутствия его в тексте. Несмотря на принципиальную интертекстуальность (интердискурсивность) и безликость продуктов правового дискурса, автор у юридических текстов всё-таки есть. Иногда он персонифицирован (документ составлен и (или) подписан конкретным человеком или несколькими людьми), иногда нет (как, например, в случае с текстами нормативно-правовых актов).

Главный же вопрос заключается в том, всегда ли у юридического документа (который, как мы выяснили, нередко *не предназначен для чтения*) есть читатель, вернее сказать, всегда ли он присутствует в тексте. Допустима и совершенно иезуитская формулировка: образ адресата есть, но нет образа читателя. Такие тексты не рассчитаны не только на понимание, но и на чтение. Парадоксально, но эти тексты могут быть вполне успешными в коммуникативном аспекте. Следовательно, несмотря на очевидную филологическую ущербность, подобные тексты довольно неплохо реализуют ту или иную иллокутивную функцию, с их помощью коммуниканты достигают взаимопонимания.

Мы убедились, что юридический текст участвует в семиозисе весьма специфическим способом, при котором смысл не всегда порождается посредством чтения и перечитывания, а текст как знак интерпретируется при опосредованном учёте либо вовсе без учёта языковых значений. Текст уподобляется физическому объекту — коробке со словами и знаками препинания, с которой, в общем, совершенно необязательно обращаться бережно, можно не бояться за то, что содержимое будет перемещаться внутри и что в результате этого получатся какие-то новые комбинации. Текст становится сродни вещественному доказательству.

Нельзя утверждать, что такая крайность свойственна каждому юридическому тексту или что она характерна для их большинства, поэтому едва ли правомерно формулировать здесь какой-либо фундаментальный вывод. Между тем, соблазн к обобщению всё же имеется, и вызван он следующим.

Последние полвека в мировой культуре и гуманитаристике с подачи Барта и Фуко прошли под знаком *смерти автора*. Предыдущие наши рассуждения, а также факт колоссального расширения, так сказать, мирового текстового пространства всё чаще наводят на мысль о *смерти читателя* (на все создаваемые тексты не хватает читателей). Давней мечтой поклонников детективного жанра является произведение, в котором убийцей был бы читатель, — довольно трудная в техническом смысле схема. Однако не менее любопытным и сложным был бы сюжет, в котором жертвой романного убийцы стал бы сам читатель. Эта практически не достижимая в координатах беллетристики развязка, похоже, становится возможной в рамках судебного дискурса.

ЛИТЕРАТУРА

- ИЛУ 1980 — История лингвистических учений. Древний мир / Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л.: «Наука», 1980.
- Караулов 1987 — *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность / Ю. Н. Караулов. М.: Наука, 1987.
- Денисова 2003 — *Денисова Г. В.* В мире интертекста: Язык, память, перевод / Предисл. Ю. Н. Караулова. М.: Азбуковник, 2003.
- Норман 1994 — *Норман Б. Ю.* Лексические фантомы с точки зрения лингвистики и культурологии / Б. Ю. Норман // Язык и культура: Третья междунар. конф.: докл. Киев, 1994. Ч. I.
- Проект — Проект федерального закона «О внесении изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в связи с введением института установления объективной истины по уголовному делу» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://sledcom.ru/documents/Obsuzhdenija_zakonoproektov/item/1136/ (дата обращения 31.10.2017).
- Хёйзинга 2007 — *Хёйзинга Й.* Homo ludens. Человек играющий / Пер. с нидерл. Д. Сильвестрова. СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2007.
- Эко 2014 — *Эко У.* Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю / У. Эко; пер. с ит. Я. Арьковой, М. Визеля, Е. Степанцовой. М.: АСТ: CORPUS, 2014.

Е. Г. Борисова

«ДОВЕРЯЙ, НО ПРОВЕРЯЙ»: ТИПОЛОГИЯ ДОВЕРИЯ И МАРКЕТИНГОВЫЕ КОММУНИКАЦИИ

1. Постулат искренности и доверие в общении

В различных моделях, в том числе, в тех, которые приняты в лингвистике, коммуникация представляется как обмен информацией [Verschuere 1997]. При этом вопросы о том, насколько достоверна эта информация, насколько верит в нее адресат и искренен отправитель, чаще всего остаются в стороне: принимаются постулаты о том, что отправитель искренне верит в сказанное [Grice 1975]. И в то же время нередко подчеркивается, что случаев отклонения от этого постулата много [Mann, Kreutel 2008] [Плотникова 2000], однако для огрубления они на определенном этапе игнорируются.

Тем не менее, для многих видов коммуникации такое огрубление неприемлемо и заставляет вспомнить анекдот о том, как математик А. Пуанкаре, объявив лекцию о математическом описании человеческой фигуры, начал ее со слов: «Примем для огрубления, что фигура изоморфна шару». Поэтому даже преклонение перед Грайсом не мешает возникновению работ, где рассматриваются условия обмана, недоговоренности и других случаев неискренности [Арутюнова 2008]. С другой стороны, а именно при обращении к поведению адресата, выявляются случаи, определяющие недоверие к сообщению и к его отправителю [Борисова 2002].

И все же предполагаемое или доказанное отсутствие искренности далеко не всегда препятствует передаче информации, которую получатель не считает заслуживающей доверия.

2. Отношение к сообщению в маркетинговой коммуникации

Обращение к маркетинговой коммуникации, как и решение любой другой практической задачи, может внести в языковедение интересный вклад — как в практическом смысле (описание

отдельных единиц и явлений), так и в теоретическом. В данной статье обратим внимание на особенности рекламной коммуникации и попробуем сделать из этого анализа выводы о коммуникации вообще в том аспекте, который нас интересует, а именно в доверии адресата к содержанию сообщения.

Рекламная коммуникация в отношении адресата обладает целым рядом особенностей, отличающих ее от «стандартной» коммуникации, как она обычно подается в исследованиях по прагматике [Verschueren 1999].

Обычно целью коммуникации является обмен информацией, причем адресат бывает заинтересован в ее получении, поэтому наибольшие усилия автора по управлению вниманием адресата сосредоточены в начале, когда автор приглашает собеседника к общению:

(1) *Послушай, я тут кое-что узнал.*

Если же речь идет о коммуникации с элементами воздействия (реклама, пропаганда), то чаще всего у адресата снижено или вообще отсутствует желание воспринять передаваемую информацию [Борисова 2013]. Таким образом, взаимодействие отправителя и адресата (Говорящего и Слушающего в терминах прагматики) не сводится к привлечению внимания к началу коммуникации. Отправителю приходится прилагать усилия, чтобы заставить адресата выполнять все свои обычные функции: не только обращать внимание на начало коммуникации, но и воспринимать сообщение (что тоже не обеспечивается автоматически его озвучиванием в присутствии адресата или попаданием в поле зрения последнего), понимать его и запоминать хотя бы на какое-то время.

Чтобы раскрыть особенности поведения адресата при восприятии рекламной коммуникации, будем исходить из следующей последовательности его обработки в сознании адресата: сначала понимание общего содержания сообщения, далее внедрение содержания в картину мира, наконец, содержание превращается в стимул для изменения поведения [Борисова, Васильева, Елина, Жеглова 2017].

Основной особенностью позиции адресата оказывается его предварительное предположение относительно содержания сообщения: истинно ли оно. Если же подозревается неистинность, адресат предполагает, насколько и в чем ему можно верить. Ре-

кламисты нередко говорят, что адресат сообщения выставляет защитный барьер, который должен быть преодолен (в обычном случае) или обойден (в случае манипуляции сознанием адресата).

Поэтому предположение, что адресат исходит из искренности говорящего, т.е. из того, что говорящий полагает, что сообщаемое им верно, для маркетинговой коммуникации явно нерелевантно. Нельзя утверждать, что адресат априори убежден в истинности сообщаемого. Более того, можно выстроить целую последовательность вариантов восприятия, которую можно было бы назвать «типологией недоверия».

3. Основания для недоверия в коммуникации, в том числе и рекламной

Рассмотрим возможные случаи поведения автора сообщения в маркетинговой коммуникации, при котором нарушается истинность. Самый очевидный (но не самый частый) случай: говорящий может передавать заведомую ложь. Поведение адресата относительно содержания примерно такое же, как и при искреннем сообщении неистинной информации: адресат на основании ряда признаков определяет неистинность и отфильтровывает ее. (Другое дело, что относительно говорящего, который искренне ошибается, и относительно того, кто заведомо лжет, будут сделаны различные выводы. Однако основной вывод будет совпадать: снизится доверие к данному говорящему как к источнику информации) [Борисова 2002].

Однако в жизни полная ложь встречается редко, чаще включает в себя значительные элементы истины. И здесь возможен целый ряд случаев, когда отклонение от истины, которое адресат обнаружил, может не препятствовать коммуникации. Распространенный вариант — «скидка на слабость». Адресат отфильтровывает информацию, в которой говорящий особенно заинтересован, понимая, что он не всегда хочет и может говорить правду в столь чувствительных для него сферах, например, в вопросах семейной жизни, отношении к начальству и т.п. Когда говорящий рассказывает о прозвучавшем на совещании единодушном осуждении адресата, он может добавить, что уж он-то, конечно, слова дурного в его адрес не сказал. Адресат, скорее всего, в этом усомнится. Но остальная информация будет им воспринята как в целом правдивая.

В рекламных, PR, пропагандистских сообщениях такой «слабостью» оказывается ролевая необходимость автора сообщения передавать сведения об «особой эффективности» рекламируемого средства, о правильности решения продвигаемого политика и т.п. Но адресат, отфильтровывая информацию, тем не менее, не отказывается от некоторых сведений, которые, согласно его мнению, не связаны с ролью автора и поэтому могут быть приняты на веру. Например, в рекламном сообщении:

(2) *Исключительно эффективное средство для роста волос. Содержит экстракт крапивы и репейное масло.*

Адресат может с сомнением отнестись к превосходной оценке средства, однако принять на веру сведения о его составе, а также о том, что именно эти растительные компоненты полезны для волос.

В других случаях адресат обнаруживает, что говорящий явно пытается его обмануть. Тогда приходится по ряду признаков, например, в зависимости от общего намерения говорящего, определять, что всё-таки могло оказаться правдой. Этот непростой труд иногда бывает осуществим с помощью импликатур, обращения к общим знаниям и т.п. В отдельных случаях помогает знание навыков лжи говорящего, т.е. представление о том, что говорящий обычно искажает.

В легальной рекламе такая ситуация не должна иметь места, т.к. противоречит практически всем законам, регулирующим рекламную деятельность. Однако от всякой «вирусной», «партизанской», «нативной» вполне можно ждать подвоха. И адресаты об этом помнят.

4. Игра в общении и реклама как игра

Мы рассмотрели случаи, когда истинность сообщения вызывает недоверие адресата, хотя говорящий пытается подать ее как правдивое. Однако очень часты случаи, когда говорящий не настаивает, что сообщает правду. И тем не менее коммуникация имеет смысл и для него, и для адресата. В ряде случаев это связано с игрой: заведомым — и понятным для адресата — отклонением от истины.

Игровой характер сообщения не так уж редко встречается в коммуникации разного типа. Иногда игровой характер подчеркивается через языковую игру, юмористическую интонацию и т.п. [Пирогова 1999], иногда текст выдается «на полном серьёзе». Таковым мы считаем общение, основанное на доверии к сообще-

емому: говорящий утверждает, что передает информацию, которую слушающему, слушающий ведет себя так, как если бы он был заинтересован в ее получении. Прекрасно известно, что нередко эта презумпция нарушается, например, когда учитель делает выговор нерадивому ученику, который изображая внимание, даже не вслушивается в слова о необходимости работать, стараться и т.п. Аналогичная ситуация складывалась и на распространённых в советское время выступлениях политинформатора перед аудиторией, которая считает: «Он делает вид, что говорит что-то дельное, а мы делаем вид, что этому верим». Отметим, что модальная установка «делать вид» — один из важнейших признаков игры, причем и художественном, и в развлекательном, и в спортивном понимании.

Игрой обычно называют поведение, когда деятель и наблюдатели осознают, что поведение не соответствует обычным целям, хотя внешне имеются значительные совпадения. В таком случае коммуникация переносится на внешний контур: слушающий получает информацию не из содержания сообщения, а из самого речевого акта. В частности, он делает вывод, что представляет собой человек, какова его цель. Так, когда актер играет в спектакле, коммуникационная цель — передача замысла автора. То же можно сказать о бытовом поведении, когда собеседник «выделяется», явно представляет поведение, которое не может быть принято всерьез, «отыгрывает» что-то. В детской или спортивной игре такие задачи не ставятся.

В языке «игровое» употребление обычно связано с юмором. По этому поводу В. В. Раскин [Raskin 1985] использует противопоставление *bona fide vs non bona fide*. То есть надо ли понимать сообщаемое всерьез, или в сообщении заведомо заложено отклонение от него.

Наконец, нельзя не отметить, что в принципе участие коммуникантов в рекламном сообщении имеет определенные черты игры [Пирогова 1999]. Чаще всего при этом имеют в виду отдельные игровые приемы: игра слов (каламбуры, тропы), игра, включенная в восприятие сообщения, например, его размещение на элементе изображения в электронной игре и т.п.

Однако важно иметь в виду, что сам факт информирования адресата рекламы нередко воспринимается последним как «не совсем серьезное действие». Действительно, по большей части

оно сопровождается юмористическими приемами. Если же реклама сделана пафосно, то тем более трудно относиться к ней всерьез: пафос неуместен, если речь идет о стиральном порошке или о вкусе приправы. Поэтому при восприятии рекламы потребитель часто относится к ней критично, воспринимая ее «не всерьез», что характерно для игровой коммуникации.

После рассмотрения разных типов истинности рекламных сообщений самое время поставить вопрос: а насколько адресаты рекламы ей доверяют?

Ответ на этот вопрос может быть получен из двух источников: из опросов и из поведения покупателей.

«Уровень доверия к рекламе в нашем обществе остается низким: только 3% опрошенных доверяют рекламной информации, тогда как 57% говорят об обратном, еще 38% занимают промежуточную позицию («отчасти доверяю, отчасти не доверяю»)), — сообщает ВЦИОМ [<https://www.rbc.ru/rbcfreenews/59e8c72b9a7947f45616f67f>]

Однако поведение покупателей дает иные результаты: продажи рекламируемой продукции, как правило, превышают рост на 3%, соответствующие доверяющим (при том, что ответившие так участники опроса, скорее всего, не входят в целевые аудитории продвигаемых товаров).

Таким образом, здесь мы имеем дело с ситуацией, обратной той, что рассмотрена на примерах учителя и политинформатора: если там делают вид, что верят, а на самом деле скорее игнорируют, то в рекламной коммуникации заявляют о недоверии, однако нередко используют ее в своих решениях. Это находит параллели в распространении слухов, когда очевидное недоверие к слуху тем не менее не препятствует его пересказу другим лицам.

5. «И всё-таки я верю»

Итак, вопрос о доверии адресата к получаемой информации существенно превосходит саму проблему искренности говорящего. Мы видели, что в некоторых видах деятельности коммуникация вполне допускает частичное доверие, доверие со скидкой на интересы говорящего, учет игровой характеристики коммуникации. Этот вопрос весьма актуален для рекламной коммуникации, для которой характерен более высокий уровень доверия, чем это осознается адресатом.

Еще интересней вопрос о доверии к СМИ, политикам, ученым, — но это предполагает дифференцированное и многостороннее исследование, на что статья никак не может претендовать.

ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова 2008 — *Арутюнова Н. Д.* (отв. ред.). Логический анализ языка. Между ложью и фантазией. М., 2008. 672 с.
- Борисова 2002 — *Борисова Е. Г.* Формализуемые аспекты неудачи в понимании текстов. — «Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии». Труды Межд.семинара Диалог.2002. М., 2002.
- Борисова 2013 — *Борисова Е. Г.* Информационное потребительство как институт постиндустриального общества // Диалог культур: ценности, смыслы, коммуникации: XIII Международные Лихачевские научные чтения. — СПб: СПбГУПб, 2013 — с. 585-589.
- Борисова, Васильева, Елина, Жеглова 2017 — *Борисова Е. Г., Васильева М. М., Елина С. Б., Жеглова Ю. Г.* Основы рекламы и связей с общественностью/ Уч. Пособие од ред. Ю.Г Жегловой. — М.: Рема — 2017.
- Пирогова 1999 — *Пирогова Ю. К.* Игровая природа рекламы [Текст] / Ю. К. Пирогова // Реклама и жизнь. — 1999. — № 2. — С. 51-56.
- Плотникова 2000 — *Плотникова С. Н.* Неискренний дискурс в когнитивном и структурно-функциональном аспектах. Иркутск: Изд-во ИГЛУ, 2000. 244 с. КиберЛенинка: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-lingvo-kognitivnom-podhode-k-fenomenу-iskrennost>
- Edwards D., Fasulo A.* “To be honest”: Sequential uses of honesty phrases in talk-in-interaction //Research on Language and Social Interaction. 2006. 39:4. P. 343-394.
- Ekman, P.* Telling lies: Clues to deceit in the marketplace, politics, and marriage. London; New York: W.W. Norton & Company, 2001. 390 p.
- Grice 1975 — *Grice H. P.* Logic and conversation // Syntax and Semantics. P. Cole, & J. L. Morgan (Eds.). New York: Academic Press, 1975. P. 41-58.
- Mann, Kreutel 2008 — *Mann W. C., Kreutel J.* Speech acts and recognition of insincerity. 2008. URL: <http://www.upf.edu/dtf/personal/enricvallduvi/catalog04/papers/09-mann-kreutel.pdf>
- Raskin 1985 — *Raskin V.* Semantic Mechanisms of Humor/ — Dordrecht/ Boston/Lancaster: D. Reidel, 1985. — 285 p.
- Verschuieren 1999 — *Verschuieren Jef* Understanding of Pragmatics — Oxford University Press Inc., 1999. — 295 p.
<https://www.rbc.ru/rbcfreenews/59e8c72b9a7947f45616f67f>

А. В. Вдовиченко

ВЕРА В ЗНАКИ:
ОБ ЭЛЕМЕНТАХ СЕМАНТИЧЕСКОГО
И ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ¹

Вера по своей сути является следствием недостатка знания: если знания и сопутствующей знанию уверенности нет, можно заменить их надеждой на какое-то положение дел. Вера, таким образом, представляет собой некое недостаточное промежуточное психологическое состояние, сопряженное с надеждой.

Но уверенность и знание лучше надежды. Поэтому уж если выбирать между знанием и верою, то следует признать, что от *необходимости верить* нужно, скорее, избавляться по причине недостаточности и неопределенности надежды, по сути неразумной и наивной, в пользу обретения твердой почвы знания.

В этом смысле позиция Апостола Фомы, или «Фомы неверующего», предстает не столь однозначно осуждаемой: желая определить свое отношение к Иисусу, то есть принять какое-то очень важное для себя решение, он не хочет верить, но желает знать (Ин 20: 25-28). Он как бы говорит дружественным апостолам и нам в их лице: «Вам хорошо, вы уже во всем уверены. А вот я *еще не убедился*. Вы предлагаете мне просто так понадеяться, но здесь, в этом вопросе, я *хочу не надеяться, а знать*. *Наивной неразумной веры мне недостаточно*. Вдруг сие важное, что так просто может достаться мне с помощью веры и надежды, — обман».

В нашем, лингвистическом, случае все не столь драматично и бытийственно. И, тем не менее, я хочу поставить под сомнение главную уверенность некоторых коллег, состоящую в том, что *знаки могут иметь тождественные значения*.

Серьезность такого сомнения подчеркивается тем очевидным обстоятельством, что *вся предшествующая традиция изучения вербальных фактов по сути представляет собой авторитетное настоятельное предложение поверить в знак, признать его са-*

моценное достоинство и одновременно нашу возможность досконально его понять. В конце концов, «выраженная мысль» («мысль изреченная») как некая общая сумма сказанного, состоит, как часто полагают, именно из знаков.

Начнем с простого факта, инициирующего сомнения. Дело в том, что в обычном «рабочем» режиме использования языковых единиц («знаков»), какими бы они ни были, они не выделяются и не замечаются пользователями. Скажем, никто никогда не подсчитывает количество слов в произносимых предложениях. Или никто не может объяснить разницу в знаковом составе между одинаковыми по смыслу предложениями на разных языках: знаки совершенно разные, а смысл сказанного вроде бы единый.

Кроме того, ответить на простой вопрос, что такое знак и сколько знаков в данной фонетической последовательности, попросту невозможно.

Так, чтобы ощутить нашу полную неспособность определить количество знаков и теоретическую путаницу в их выделении, нужно попытаться ответить на простой вопрос: сколько знаков, скажем, в слове [вопрос]? Сразу выяснится, что их либо шесть, либо пять, либо два, либо один: шесть или пять букв, шесть звуков, столько же фонем, два слога, одно слово, ноль предложений, ноль текстов, и пр. Если признать, что фонетическая последовательность [вопрос] абсолютно понятна любому «носителю русского языка», и что объектом понимания при этом являются *знаки*, то нужно честно ответить себе, *сколько этих самых знаков «сознание носителя» оказывается в состоянии выделить и понять*. Именно эту простую задачу («сколько и какие знаки?») и невозможно решить.

Вариантом ответа на этот вопрос может быть такой: носитель языка понимает что-то, но не знает точно, *что* он понимает. Такой вариант только подтверждает, что дело здесь не в знаках, и что действуют какие-то иные механизмы как в случае сомнений, так и в случае мнимого понимания («понимания неизвестно чего»).

Однако есть практика, при реализации которой мы не можем отказать себе в ощущении, что знаки вроде бы выделяются, используются и работают. Письмо и связанные с ним чтение, обучение чтению и письму, правописание, редаKTура и пр. представляют собой случаи, когда пользователь, похоже, вынужден выде-

лять и осознавать элементы (единицы) речевого потока. В самом деле, именно они, зафиксированные на письме звуки, фонемы, слоги, слова, предложения и пр., казалось бы, должны внести ясность в эту странную ситуацию, возникшую со знаками, которые как будто потеряли определенность и количество, а с ними и качество.

Заметим, что письменная речь в теории вербального процесса часто подменяет собой внеписьменную форму ее бытования именно потому, что в написанных словах есть знаковая определенность: все знаки налицо, каждая буква отсылает к какому-то отрезку вербальной последовательности.

В этом обманчивом доверии к письменной форме нужно не упускать из виду, что спосап фиксацйи славеснай паследаватильности глубако условин, он сильна атличаица ат таво, што риальна праизносицца аутэньтичным «наситилим йзыка», kotoryj mozhет pribegnut' k samym raznaabrasnym formam fixatsii verbal'noj materii.

Кроме только что приведенных способов, для фиксации можно с тем же успехом использовать аббревиатуры, скоропись, специальную фонетическую транскрипцию — русскую академическую и международную. В конце концов, можно воспользоваться новым (в сравнении со средневековыми) способом фиксации речи — записать ее на электронный носитель, лишив тем самым искомой знаковой определенности, мнимо присутствующей на письме.

Иными словами, запись того, что сказано словами, может иметь самые разнообразные формы. Это многообразие самих по себе не имеющих значения способов (среди которых оказывается и правильная русская орфография) свидетельствует о том главном и единственном, что отслеживает любой пишущий автор любого вербального текста, — *вызвать у читателя из памяти элементы коммуникативной типологии*, которые заранее известны ему как умеющему совершать коммуникативные действия в известном ему коммуникативном пространстве. Прежде всего, речь идет, безусловно, о *вербальных коммуникативных клише*, которые получают возможность быть записанными тем или иным способом только при условии, что читающий может воссоздать их, извлекая из памяти уже существующие в ней образы этих клише.

Именно поэтому никакого труда для аутентичного коммуниканта не составит озвучить [с.] в надписи [с. Борисово] или сделать это по-другому в случае с [с. 15]: *написана* всего лишь одна буква с точкой, а *читается (озвучивается) заранее известное* целое слово [село] или [страница]; или произнести правильно любое слово, входящее в арсенал известных коммуникативных клише говорящего: пишется [произнести], а читается *заранее известное* [праиз'нис'ти], пишется [говорящего], а читается *заранее известное* [гаварящива] и пр.

Столь же показателен и случай с русским ударением. Как известно, в традиционном русском способе фиксации речи (русской орфографии) ударения никогда не ставятся, хотя вопрос о том, какой слог «ударять» в многосложных словах, далеко не очевиден. Почему же ударения, не представленные графически, при озвучивании написанного в огромном большинстве случаев не вызывают у читающих затруднений?

Это происходит потому, что в отличие от иностранца, который не обладает с детства коммуникативно-типологическим знанием русских вербальных клише, аутентичный коммуникант видит в написанных неакцентуированных формах (словах) намек *на уже существующий в его сознании фонетический комплекс*, в котором ударения вполне привычны и обычны, являются органичной частью существующего в его сознании образа этих клише. По графическому намеку воспроизводится то, что является объектом этого намека, — целостная форма вербального фонетического комплекса.

Здесь стоит еще раз отметить возникающую коллизию.

С одной стороны, можно констатировать, что *только на письме знаки получают видимость и осязательность*, возможность быть выделенными и осознанными. В устной форме они «не пишутся в уме», не существуют в виде орфографически правильных комплексов, не ставят перед говорящим вопросов типа «что правильнее — [корова] или [карова]?». Только при необходимости что-то записать, возникающей у говорящего, знак получает шанс быть выделенным, получить хоть какую-то меру определенности и осязаемости. До того ни один из говорящих на родном языке не думает о знаках, поскольку не думает о том, как может быть записано то, что он говорит. Говорящий не выделяет знаки в том виде, в каком выделяет их пишущий. Наобо-

рот, запись устной речи представляет для него некоторую искусственную проблему, которая может решаться им с различным успехом, в зависимости от знания условных изменчивых правил орфографии.

С другой стороны, именно *письменная форма* (в которой знаки с некоторой определенностью выделяются) *бесспорно является глубоко вторичной, несамостоятельной, вспомогательной*. Если говорящий и слушающий, как было замечено, вовсе не думают о письменной форме, то пишущий и читающий только и делают, что возводят нетождественный ([нигаждествинный]) графический образ к искомому архетипу — устной форме вербального клише, которая действительно существует как в сознании носителя, так и в практике коммуникативных интеракций, несмотря на неадекватные вариативные способы графического представления.

Иными словами, с одной стороны, вопрос о знаках девальвируется вместе с девальвированием письменной формы (ввиду ее вспомогательности, несамостоятельности, вариативности, «намекательности»). С другой стороны, только в этой девальвированной второстепенной письменной форме знаки могут быть с какой-то мерой определенности обнаружены.

Кажется, здесь есть опасность неправильно разрешить эту коллизию: признав, что письменная фиксация речи не представляет собой ничего важного и определенного, мы вместо определенных письменных знаков можем возвести *устные коммуникативные формы в разряд единственно достойного объекта исследования*. Тогда и получится тот не вполне правильный вывод из наших наблюдений над противопоставлением устного и письменного: *знаки суть та самая клишированная часть*, к которой возводится любое письмо и которая существует независимо от письма.

Иными словами, убедившись в нетождественности и условности письменной формы, мы можем неосторожно признать, что знаками являются те самые коммуникативные архетипы, или фонетические клише, которые имеют хождение среди говорящих и пишущих, всегда представляя собой альфу и омегу, начало и конец их вербальной деятельности.

Тем самым, теория вербального процесса как будто избавляется, наконец, от нереалистичности и безосновательности сос-

сюрковского «языка» с его строгой знаковостью, но впадает при этом в другую крайность: знаками оказываются неопределенные фонетические клише, или единицы «речевой деятельности», некогда отвергнутые Соссюром из-за их вариативности, изменчивости и разноформенности [Соссюр 1965: 362]. Теория как бы делает ставку на хаос, который почему-то должен обратиться понимаемым космосом: очевидно, что именно этими неопределенными «знаками» коммуниканты осмысленно общаются между собой и даже могут их при необходимости как-то изобразить на письме.

Здесь важно обратить внимание на подлинную альфу и омегу любого вербального процесса, а именно *смыслообразование*: любая словесная последовательность может быть признана естественным вербальным фактом только в том случае, если она имеет смысл (значение). Во всех прежде приведенных рассуждениях об устной или письменной форме вербального материала признавалось по умолчанию, что смысл (значение) присутствует в вербальных данных. Но откуда он (оно) возникает? Есть ли хоть какие-то основания считать, что слова — устные или письменные — независимо ни от чего имеют какой-то определенный смысл (значение)?

Для этого стоит обратиться сперва к любому *слову*, претендующему на обладание смыслом (значением), а затем к любому *высказыванию*, также претендующему на обладание смыслом (оставляя пока в стороне вопрос об устной или письменной форме этих «знаков»).

В первом случае ясно, что никакое слово не может обладать смысловой определенностью: все слова многозначны.

Распространенным выходом из этого очевидного затруднения («слова не имеют конкретных смыслов (значений), но именно словами говорят говорящие») является отсылка к контексту: слово приобретает определенность и смысловое тождество в контексте. Однако такое доказательство как раз и свидетельствует о том, что *в самом слове определенного смысла (значения) нет*. Оно не может быть самостоятельным слагаемым смысловой суммы, вносить что-то определенное в высказывание.

Что же касается высказывания, то его постигает та же участь, что и слово, как, например, в таком примере:

[Куда он идет?]

Имеет ли это предложение смысл? Отвечая на этот вопрос, можно сказать, что эта последовательность слов потенциально имеет смысл, но мы его не знаем; можно сказать, что предложение не имеет понимаемого смысла; наконец, можно сказать, что нам понятен смысл этого высказывания (но тогда придется ответить и на вопрос, кто этот [он] — поезд, человек, циклон и пр.?). Иными словами, любой ответ будет лишь подтверждать смысловую неопределенность этого высказывания, а значит, отсутствие понимаемого смысла.

Получается, что знаки — если за таковые принимать слова и предложения (тем более звуки, фонемы, графемы, слоги и пр.) — не могут исполнять своей главной миссии: они не могут производить смыслообразования. Они не могут быть «знаками» в любой форме бытования — устной или письменной.

Но почему-то говорящие произносят слова и предложения. Как, например, в данной статье, выше, были употреблены слова и предложения, вполне понятные и не вызывавшие вопросов, хотя столь же странные в автономной позиции:

[Но откуда он (оно) возникает?]; [Кажется, здесь есть опасность неправильно разрешить эту коллизию], и др.

В чем же дело?

В качестве одной из возможностей разрешить возникшую апорию можно предложить следующее: понимаются вовсе не «знаки» сами по себе, какими бы они ни были — буквами, звуками, словами, предложениями. Такие произвольно выделенные элементы, взятые автономно, не могут нести смысл (значение) и обеспечивать тождество. *Производить смыслообразование могут только коммуникативные действия* — именно они обладают конкретным представимым смыслом (значением) в рамках представимой ситуации коммуникации.

Получается, что никакие искусственно выделенные последовательности вербальной материи — ни устные, ни письменные — не могут ничего означать, если они не подключены к источнику смыслообразования, а именно личной коммуникативной деятельности. Означивание может производить только тот, кто вступает в коммуникацию. Интерпретировать можно только личный коммуникативный поступок, на который вербальные «знаки» (звуки, слова и пр.) могут всего лишь намекать, наряду с прочими невербальными способами «намекания»

(жестами, мимикой, пиктограммами, демонстративным поведением, картинками, таблицами и пр.).

Похоже, сомнения в «знаках» имеют под собой почву. Сочетание значения с телом «знака» осуществляется всякий раз заново в конкретных коммуникативных процедурах и совсем не задано деспотическим псевдо-единством «слово-смысл»: в автономных словах заведомо нет того, что можно понимать, — до тех пор, пока конкретный говорящий не выделил объект, не привлек к нему внимание, не произвел семиотический акт и пр. Его деятельность, наблюдаемая интерпретатором, все ставит на свои места — вносит смысл и значение в пустые и бессмысленные отрезки вербальной материи.

Получается, что любые языковые инструменты (в том числе искусственно выделенные «знаки») являются глубоко вторичными средствами доступа к смыслодержателю коммуникативному действию. Осмысленный семиотический поступок можно делить на какие угодно единицы, лишь бы в результате возникал понимаемый смысл. Сами по себе эти «знаки» будут все равно искусственными, вспомогательными, выделенными, созданными и примененными в интересах какой-то процедуры и самого исследователя (ср. аристотелевскую практику «нарезания» естественной речи на «части» [Аристотель 1983: 664]). Простая вера в автономные знаки, из которых будто бы состоят смыслодержателем высказывания, оказывается наивной, но не безобидной для теории оплошностью.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01642) в Институте языкознания РАН.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель 1983 — *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. / Ред. А.И. Доватур-ра. М., Т. 4. 1983. С. 645-680 / Перевод М.Л. Гаспарова.
 Соссюр 1964 — *Соссюр Ф. де*. Курс общей лингвистики / Пер. А.М. Сухотина. Цит. по изд.: История языкознания XIX–XX вв. в очерках и извлечениях., Ч. 1-2. М., 1964–65. Ч. 2.

М. И. Тарасов

КОНЦЕПТ «ВЕРА» В ЗЕРКАЛЕ РИТОРИЧЕСКОЙ ИНВЕНЦИИ

Концепт «вера» мы предполагаем рассмотреть с помощью исследовательской технологии, подсказанной риторической инвентцией. Нас будет интересовать не ядерная структура обсуждаемого концепта, а его ассоциативная периферия, то, что называется, в частности, «интерпретационным полем» концепта (З. Д. Попова, И. А. Стернин).

Концепт «вера» мы рассматриваем в контексте религиозных представлений. Известно, что сами эти религиозные представления внутренне неоднородны. Еще Н. С. Хомяков писал о современном ему состоянии умов: «Кажется, мы дали бы самое точное определение настоящего состояния, сказав, что латинская идея *religii* превозмогла над христианской идеей *verы* (курсив Хомякова. — М. Т.), чего до сих пор не замечают. Мир утратил веру и хочет иметь религию, какую-нибудь, он требует религии вообще» [Хомяков 2005: 251–252]. Мы сейчас, очевидно, вынуждены игнорировать обличительный пафос Хомякова, потому что то, о чем он говорил, уже свершилось: религия *уже* заменила или, по крайней мере, заслонила веру, однако при всем различии веры и религии мы, по-видимому, вправе считать их частями единого целого.

Теперь скажем о собственно лингвистической составляющей работы. Ядерные структуры концепта «вера» уже относительно подробно рассмотрены (см., например, обзор литературы в [Талапова 2008]). Осмелимся утверждать, что для описания этой части обсуждаемого концепта более всего подходят методы «тонкой» лингвистики, в частности теория речевых актов. Для описания периферийной (религиозной) части концепта «вера» подойдет методика более «грубая», но зато и более очевидная. Подойдет, в частности, риторическая инвентция, изначально «заточенная» на то, чтобы структурировать не некие смыслы, что прячутся внутри фразы, а способы распространения имеющегося содержания этой фразы. Непосредственной

основой нашей работы явилось одно из собраний речей Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, а именно книга «Семь слов о русском мире» [Кирилл 2015].

Какие же догадки о строении ментального феномена, аккумулирующего знания и представления о любом интересующем человека феномене, предлагает риторическая инвентция? Это, прежде всего, учение о так называемых *общих местах риторических*, или топосах (топах, топиках). Обобщенный очерк риторической топики, как нам кажется, должен включать две основные части. Во-первых, это топосы-категории, во-вторых, топосы-сентенции. Поясним, что здесь имеется в виду. В актуальной риторической традиции топос рассматривается как некий элементарный смысл, способный воплощаться во множестве конкретных реализаций и, соответственно, множестве конкретных текстов. Набор таких элементарных смыслов фиксируется, в частности, у Аристотеля в его трактате «Категории». Глава о риторических категориях так компактна, что ее можно привести полностью: «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или [1] сущность, или [2] “сколько”, или [3] “какое”, или [4] “по отношению к чему-то”, или [5] “где”, или [6] “когда”, или [7] “находиться в каком-то положении”, или [8] “обладать”, или [9] “действовать”, или [10] “претерпевать”» (Категории, 1 а 25–30) [Аристотель 1978 а]. На ментальном фундаменте, представленном в трактате Аристотеля, строили здание категориальной системы человеческого мышления и другие мыслители, но о них сейчас говорить не будем.

Топосы-категории, или элементарные топосы, в собственно риторическом дискурсе выражаются по-разному, в частности, в системе «золотых» риторических вопросов, ср., например, известное суждение В. Г. Белинского о «злключениях» мальчика, обучающегося риторике: «...она даст ему волшебные вопросы: кто, что, где, когда, как, почему и т. п., вопросы, на которые ему стоит только отвечать, чтоб по всем правилам науки молоть вздор о том, чего он не знает» [Белинский 1955: 512]. Широко используются перечни топосов, сформулированных с помощью абстрактных существительных. Такова, например, известная, восходящая к Цицерону, система общих риторических мест Ломоносова: «1) род и вид, 2) целое и части, 3) свойства материальные, 4) свойства жизненные, 5) имя, 6) действия и страда-

ния, 7) место, 8) время, 9) происхождение, 10) причина, 11) предыдущее и последующее, 12) признаки, 13) обстоятельства, 14) подобные, 15) несходные и противные вещи, 16) сравнения» (Краткое руководство..., § 13) [Ломоносов 1953]. Механизм описания ментальных феноменов, объективированный в системе топосов-категорий, не единственно возможный. По конструктивным особенностям системе топосов близка, например, система фреймов для представления знаний, разработанная Марвином Минским: и в риторической топологической схеме, и в системе фреймов используется один и тот же базовый принцип построения ментальной схемы — она делится на две части, первая вмещает что-то, вторая и есть нечто вмещаемое.

Теперь обратимся к анализу нашего конкретного материала, памяти о том, что сейчас мы рассмотрим концепт веры, реализованный в названном источнике, только на уровне элементарных представлений. Феномен веры выступает в рассмотренных речах Патриарха в виде системы взаимосвязанных объектов. Связи между этими объектами можно определить как метонимические. Риторический топос, пригодный для описания этой системы — «части и целое». Вот какие наименования (в кавычках дается оригинальный текст, без кавычек — его пересказ) включаются в этот топос:

- представления веры: *Спаситель, Бог, Православная вера, Божий замысел о человеке, тысячелетние православные идеалы справедливости и братства, «воззрение на Святую Троицу», нравственные, духовные установки Православия, слова Спасителя, заповедь Божия “не убий”, заповеди “не убий”, “не укради”, “не лги”, “не прелюбодействуй”, Евангелие, библейские заповеди, «фундаментальные, непреложные, Богом заложенные в человеческую природу, а потому абсолютные и универсальные нормы морали, христианская нравственность»;*

- институции веры: *Православие, православное христианство, богословие и теология, курс “Основы религии”;*

- организации веры: *Русская Православная Церковь, церковь, Всемирный Русский Народный Собор, патриархи, руководители христианских общин, православные школы и гимназии, «Государство, созданное на базе такого синтеза [синтеза следующих идей: вера, справедливость, солидарность, достоинство, державность. — М.Т.] в полной мере будет отражать идеалы библей-*

ских заповедей, лежащих в основе всех истинных представлений об этике, о должном и недолжном»;

- носители веры: *православные люди, православная Русь, страждущие христиане Ближнего Востока, вся христианская Европа;*

- практика веры: *молитвы, межрелигиозные отношения в регионе, «религиозный выбор русских людей, тысячу лет живущих в лоне Православной Церкви»;*

- история веры: *1000-летие со дня кончины крестителя Руси, святого князя Владимира, Крещение Руси;*

- материальные объекты, связанные с верой: *храм Христа Спасителя, «Ближний Восток — то самое место, где возникло христианство».*

Нетрудно заметить, что «представления веры» центрируются вокруг идеи заповеди, некоего религиозного и/или идеологического положения, наделенного модальностью долженствования. «Институции веры» основываются на материальном, текстовом выражении «представлений веры». «Институции веры» призваны перевести «представления веры» в область социальной практики. Конкретным «исполнителем» такого перевода являются «организации веры», которые имеют дело с «носителями веры». «Носителями веры» осуществляется «практика веры», в составе которой выделяются как конфессионально ориентированные деяния (молитвы), так и деяния, значимые в контексте государственного строительства («религиозный выбор русских людей...»). Значимость этого выбора, таким образом, поднимается до уровня «представлений веры». Вот таким образом из топосов получается некое концептуальное единство.

Теперь укажем, как наполняются содержанием топосы «вещи сходные» и «вещи противоположные»:

- вещи сходные: *фундаментальные ценности, идея человеческой солидарности, общенациональные базисные ценности, православная вера и наше национальное самосознание, суверенитет духовный, «Единство и традиция как сила, передающая, в том числе, ценности и культурный код нации, мировоззренческому синтезу, межнациональный и межрелигиозный мир»;*

- вещи противоположные: *«приоритет материального над духовным, горделивого ума над открытым Богу сердцем, жажды власти над смиренномудрием», относительность понятия нрав-*

ственности, «идея индивидуализма, которая действительно является вызовом и антиподом идее солидарного общества», убежденность в своём личном и узкогрупповом превосходстве, гедонистический культ, приходящий на смену христианской нравственности, утрата сознания обязательств по отношению к обществу; потеря мотивации к взаимодействию друг с другом, попытки конструировать псевдорусские языческие верования, тенденция игнорирования значения русского народа, ревизия русской истории, постхристианский, а иногда и пострелигиозный мир, атеистическое государство, потеря христианского присутствия в регионе; «ненавистная рознь мира сего»; трагическое разделение, «Пролитая кровь, низвержение конкурента или противника во имя корыстных, эгоистических, узкоместнических интересов», «юридически закреплённые новации, противоречащие подчас не только нравственным ценностям, но даже общечеловеческому здравому смыслу и инстинкту самосохранения», разрешение на уровне закона так называемого суррогатного материнства.

Топос «вещи сходные» демонстрирует связанность «представлений веры» и понятий, относящихся к идеологии национального государства: православная вера и наше национальное самосознание рассматриваются как сходные феномены, составляющие некое единство на высшем религиозно-государственном уровне осмысления бытия России. Топос «вещи противоположные» в силу полемичности рассмотренных текстов отличается развернутостью и детальностью подачи конкретного материала. Упомянутые в нем явления можно выстроить в виде последовательности, связанной причинными и временными отношениями: индивидуализм, приоритет материального над духовным → убежденность в групповом превосходстве, гедонистический культ → ревизия русской истории, атеистическое государство → трагическое разделение, кровопролитие. Топос «вещи противоположные», таким образом, является зеркальной противоположностью того концептуального пространства, которое направлено на позитивное представление феномена веры и которое мы пытались схематически представить в виде последовательности: «представления веры» → «институции веры» → «организации веры» и т.д.

Теперь рассмотрим «процессуальные» топосы, а именно топосы «действие» и «страдание». Типовые действия, связанные с

«носителями» веры, о которых шла речь выше, делятся на два типа, они связаны либо с идеей улучшения, создания, строительства, сохранения объекта, либо с идеей противоборства с кем-либо или чем-либо.

Позитивные действия:

- направленные на носителей веры: «духовное окормление военнослужащих и полиции», «у Церкви есть возможность собирать людей, в том числе людей разных взглядов и разных убеждений, во имя высших целей», «Русская Православная Церковь обращает внимание мирового сообщества на эту катастрофу (ситуация на Ближнем Востоке. — М.Т.), старается оказывать страдающим разностороннюю помощь».

- направленные на представления веры: «мы не должны поступаться своими духовными ценностями, сохраняя православную веру и наше национальное самосознание», сохранить суверенитет духовный, «прийти к новому мировоззренческому синтезу. Цель его — в том, чтобы взять всё лучшее, что было в нашем прошлом, и построить на этой основе фундамент будущего»;

- направленные на институции и организации веры: «построить солидарное общество, укреплять диалог между Церковью, государственной властью, обществом, «выстроить уникальную систему межнациональных и межрелигиозных связей», «укрепить межрелигиозные взаимосвязи, сохранить свою целостность и единство».

Негативные действия (те же группы):

«Избегая прежде всего этого гибельного разделения в самих себе, ... воззрением на Святую Троицу побеждать ненавистную рознь мира сего», «Православие всегда стояло на защите своего народа от различных видов внешней духовной агрессии»; «Православие стояло на защите от так называемого прозелитизма, но никогда не подстрекало свой народ, не подталкивало его к тому, чтобы он лишил свободы вероисповедания другие народы», «Церковь, следуя заповеди Божией “не убий”, всегда видела в умерщвлении неродившегося ребёнка тяжкий грех»;

Особо можно выделить такую часть рассматриваемого топоса, как «параметры действия», оно определяется как совместное, но независимое:

действовать, «не копируя что-либо по старым шаблонам, а возвышаясь до уровня подлинного социального творчества».

Теперь рассмотрим топос «страдания». Он прописан в речах Патриарха очень подробно. Основное значение этого топоса — деструкция, субъектом которой непременно выступает некий контрагент, противопоставленный «носителям веры» (негативное действие, рассмотренное в рамках топоса «действие» осуществлялось самими «носителями веры»). Объектом топоса «страдание» является та или иная ипостась веры, рассмотренная выше в топосах «целое и части», «вещи сходные». Представим этот топос, указывая тип объекта негативного действия со стороны:

- представления веры: *вторгаться в «Божий замысел о человеке», разрушать «основы нравственности, базовые понятия о добре и зле, пороке и добродетели», христианскую нравственность, межнациональные и межрелигиозные отношения в регионе, духовные ценности, межнациональный и межрелигиозный мир, «подвергнуть сомнению фундаментальные, непреложные, Богом заложенные в человеческую природу, а потому абсолютные и универсальные нормы морали»;*

- носители веры, ее институции и организации: *наши соотечественники, простые люди, Православная церковь («Нас объявляли националистами, фашистами, желающими реставрировать идеологическую составляющую Советского Союза, и эта пропаганда достигала цели»), христиане на Ближнем Востоке и в Северной Африке; финансирование православных школ и гимназий по остаточному принципу.*

В речах Патриарха названы также физические субъекты вызывающего страдания воздействия: *люди, убежденные в превосходстве над собственным народом, кто-то, голоса, люди, которые «утратили сознание неоспоримых обязательств по отношению к обществу».*

В общем и целом топологическая схема позволяет видеть, что концепт «вера» представленный в речах Патриарха, описывает ситуацию конфликта, идеологического и организационного столкновения двух противоборствующих сил.

Такое построение вполне понятно: оно диктуется включенностью этого концепта в общую систему представлений о строительстве Российского государства как некоего отдельного «центра силы» на политическом пространстве планеты, а также полемичностью речей Патриарха.

Как видим, топологический подход к описанию концепта «вера» приносит свои плоды: этот концепт выстраивается в виде относительно ясного конструкта, между частями которого легко проследить отношения включения, симметрии и асимметрии. Сделав это, т. е. построив такой конструкт, мы облегчим задачу тем, кто предпримет попытку осуществить его собственно содержательную интерпретацию.

С другой стороны, изолированное применение набора топосов-категорий, или элементарных топосов, позволяет увидеть концепт как нечто статическое, а этого явно недостаточно. Точно так же зрителю мало увидеть набор кадров какого-нибудь фильма, чтобы составить об этом фильме более или менее целостное представление. Нужны еще типичные фрагменты этого фильма, демонстрирующие, если так можно сказать, типы движения в изображении того или иного фрагмента действительности.

Применительно к риторике такие «типы движения» в развитии мысли должны были отразить риторические топосы иного, не того, который только что обсуждался, вида. Речь идет о топосах, призванных показать «скелет» мысли как сочетания нескольких пропозиций. Если ранее речь шла о топосах дискретных, разделяющих поле концепта, то теперь пора сказать о топосах континуальных, представляющих концепт как текст. Огромный, до сих пор не привлечший пристального внимания исследователей набор таких континуальных или сентенциальных топосов представлен в трактате Аристотеля «Толика». В своей «Риторике» Аристотель указал 28 наиболее употребительных топосов, назвав их надежными, и 10 ненадежных. Есть мнение, что аристотелевские сентенциальные топосы явились результатом попытки Аристотеля представить типологию мысли на основе диалогов Платона.

Приведем некоторые сентенциальные топосы из «Риторики» Аристотеля (1397 а 5–140 2 а 30) [Аристотель 1978] и их реализации на примере речей Патриарха. В некоторых случаях мы позволили себе «перевести» аристотелевские формулировки сентенциальных топосов на более понятный, чем в оригинальном тексте, язык. Кроме того, в некоторых случаях мы позволили себе пересказать слова Патриарха, чтобы выявить их топологическую структуру и подчеркнуть отношение к обсуждаемому концепту «вера». Наш пересказ поместим в квадратные скобки.

•Вывод по аналогии. Предметы и явления находятся во взаимном отношении, поэтому если существует одно, то существует и другое: «если вам не стыдно продавать — и нам не стыдно покупать».

«Сегодня отрицание ценностей стало одним из самых опасных проявлений сил духовного разрушения. В этой ситуации защита ценностей — это защита нашего духовного суверенитета. Те, кто в своей одержимости гордыней и эгоизмом возносят себя над обществом, разрушая его ценности, должны получить очень ясный созвучный внутреннему голосу большинства нашего народа — ответ интеллектуальный, волевой, духовный, деятельный»

[Если кто-то отрицает наши ценности, он должен получить отпор.]

•Все возможные варианты явления могут оцениваться негативно (или позитивно) в том или ином отношении (ср. современное речение «оба хуже»): «одна жрица не позволяла своему сыну говорить политические речи, сказав: “Если ты будешь говорить справедливое, тебя возненавидят люди, а если несправедливое — боги”».

«Но на пути сохранения этой [исторической] памяти могут возникать и, к сожалению, возникают достаточно болезненные и опасные явления. К таковым относятся попытки конструировать псевдорусские языческие верования. С одной стороны, это крайне низкая оценка религиозного выбора русских людей, тысячу лет живущих в лоне Православной Церкви, а также исторического пути, пройденного православной Русью. С другой стороны, это убежденность в своём личном и узкогрупповом превосходстве над собственным народом».

•На словах люди хвалят одно, а на деле предпочитают другое, «...на словах хвалят преимущественно все справедливое и прекрасное, а про себя более желают полезного».

«Но зачастую мировоззренческие взгляды на тему свободы врываются и в сферу права, создавая огромное внутреннее напряжение в законодательной системе и пагубно влияя на личную и общественную нравственность».

[Говорят на темы свободы, а на деле пагубно влияют на общественную нравственность.]

•Не все, обладающее одним признаком, обладает и другим: «не все справедливое хорошо, так как [иначе] все, что делается,

было бы хорошо, а между тем нисколько не желательно справедливо умереть».

«Очень важно, чтобы внешнее финансовое благополучие, при отсутствии культуры и твердых моральных устоев, не привело к разнузданности и ощущению вседозволенности».

•Аргументы от авторитета: «...Сафо [доказывала], что смерть есть зло: сами боги так думают, ибо [иначе] они умирали бы, [как мы]».

«Особой национальной идеей, пронизывающей нашу историю и культуру на протяжении многих веков, является идея человеческой солидарности. Со времён Крещения Руси слова Спасителя о том, что “нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (Ин. 15:13), подобно камертону, настраивали мысли и чувства наших предков на служение евангельскому нравственному идеалу. Иван Александрович Ильин ... определял государство исключительно через понятие солидарности, называя его “организованным единением духовно солидарных людей”».

•Разделение: предмет речи сложный, он делится на виды.

«Сегодня нередко слышатся голоса, призывающие принять как некий эталон какой-либо один период нашей истории, одновременно принижая, умаляя и всячески критикуя значение других периодов. Кто-то идеализирует дореволюционное прошлое, не видя в советской эпохе ничего, кроме гонений на Церковь и политических репрессий. Другие утверждают, что именно советский период был нашим золотым веком, за пределами которого — лишь социальное неравенство, коррупция и технологическая отсталость».

•Обвинение можно обратить против обвинителя:

«Нас объявляли националистами, фашистами, желающими реставрировать идеологическую составляющую Советского Союза, и эта пропаганда достигала цели».

В соответствии с заявленным у Аристотеля подходом к тексту мы можем выделить и другие сентенциальные топосы, например, такой:

•Делать одно, но не отказываться и от другого (ср.: *доверяй, но проверяй*):

«Но оставаясь открытыми к научному и технологическому взаимодействию, к опыту материального и бытового устройства,

мы не должны поступаться своими духовными ценностями, сохраняя православную веру и наше национальное самосознание».

Аппарат топологического описания мысли в аристотелевской интерпретации, как нам кажется, избыточно сложен. Для его применения, по-видимому, нужны некоторые трансформации, некое упорядочение системы сентенциальных топосов. Это упорядочение может вестись по двум направлениям. Во-первых, целесообразно выделить наиболее общие сентенциальные топосы, а затем определить их конкретные разновидности. Упомянутые выше сентенциальные топосы подразделяются на две следующие группы, последовательно реализующие: каузальные отношения: *если одно, то и другое; это так, потому что есть авторитетное мнение*; имплицативные отношения: *не одно, но другое; не только одно, но и другое; не это, а противоположное ему; есть целое, и есть его части*. Второе направление трансформации системы сентенциальных топосов связано с абсолютизацией их структурных качеств, позволяющей перейти от их рассмотрения к рассмотрению системы так называемых фигур мысли (см. подробнее в [Тарасов 2016]). В любом случае мы сделали в описании системы сентенциальных (текстовых, континуальных) топосов в русском религиозно-политическом дискурсе только первый шаг. Считаем это направление концептологии актуальным и надеемся на его развитие.

Итак, сделаем вывод. Концепт «вера» в современном религиозно-политическом дискурсе (так, как он представлен в речах Патриарха Кирилла) представляется конструктом, имеющим широкую, ассоциативно связанную с его ядерной частью периферию (именно она подверглась нашему описанию). Части этой периферии можно зафиксировать с помощью ряда топосов-категорий. Применение подсказанного риторикой исследовательского аппарата позволяет не только выявить части концепта, но и показать систему их взаимосвязей, иначе говоря, обнаружить в рассматриваемом концепте зоны симметрии и асимметрии, включения и исключения, распространения и сужения конкретного текстового материала.

Привлечение для анализа концепта «вера» полузабытой теории сентенциальных топосов позволяет выявить в нем особые *метасинтаксические (текстовые) структуры*, которые, на наш взгляд, совершенно необходимы для адекватного описания любо-

го существующего в языковом сознании концепта, и такого концепта, как «вера».

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель 1978 — *Аристотель*. Категории // Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1978. С. 51–90.
- Аристотель 1978 б — *Аристотель*. Риторика // Античные риторика. М.: Издательство Московского университета. 1978. С. 15–166.
- Белинский 1955 — *Белинский В. Г.* Общая риторика Н.Ф. Кошанского (Рецензия) // Полное собрание сочинений: В 13 т. Т.8. М.: Издательство Академии наук СССР, 1955. С. 504–514.
- Кирилл 2015 — *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси*. Семь слов о русском мире / сост. А. В. Щипков. — М.: Всемирный русский народный собор, 2015. 120 с.
- Ломоносов 1953 — *Ломоносов М. В.* Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия // Ломоносов М. В. Собрание сочинений. Т. 7 — М.: Издательство Академии наук СССР, 1953. С. 20–79.
- Талапова 2008 — *Талапова Т. А.* Концепт «Вера/Неверие» в русской языковой картине мира. Дисс. ... канд филол. наук. — Абакан, 2008. 198 с.
- Тарасов 2016 — *Тарасов М. И.* Фигуры мысли в текстах Патриарха Кирилла о Русском мире // Риторика Патриарха. К 70-летию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Русистика, 2016. С. 93–177 (Коллективная монография).
- Хомяков 2005 — *Хомяков А. С.* Церковь одна. М.: ДАРЪ, 2005. 454 с.

А. Г. Сечин

«АЛТАРЬ МОНТЕФЕЛЬТРО»
ПЬЕРО ДЕЛЛА ФРАНЧЕСКА
В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ
О ВИДАХ СЛОЖНОГО ПЕРИОДА РЕЧИ

«Пьеро делла Франческа, или Некрасноречивое в искусстве» («Piero della Francesca or The Ineloquent in Art») [Berenson 1954] — так называется один из последних трудов знаменитого исследователя искусства итальянского Ренессанса Бернарда Беренсона (1865–1954), которому, наряду с Адольфо Вентури и Роберто Лонги, принадлежит честь первооткрывателя после длительного забвения имени и творчества ныне одного из признанных гениев Кватроченто. Естественно, суждение столь авторитетного знатока не могло не повлиять на других ученых, которые шли ему во след: ведь будучи зафиксированным письменно на закате его жизни, оно, вероятно, неоднократно высказывалось им в устных беседах и докладах¹.

Не удивительно, что поиски хотя бы следов «красноречия», или «риторики», в трудах, посвященных этому живописцу, не могут ни к чему привести, за исключением попыток связать с его фресками на сюжеты из Священной истории широко известные слова Леона Баттиста Альберти (1404–1472) из его третьей книги «О живописи» о пользе дружеских отношений художников с поэтами и риториками, «у которых много украшений, общих с живописцами» [Альберти 1937: 57], либо — вывести «теорию нарратива» из математических трактатов самого художника [Marin 1993]. Альберти, по сути, ставит красноречие в один ряд с математикой и геометрией, которые необходимы для построения композиции картины по правилам линейной перспективы. Что касается риторики, то она, по мнению гуманиста, безусловно полезна «для красивой композиции истории, ибо главная заслуга в этом заключается в вымысле, а какова сила вымысла, мы видим из того, что прекрасный вымысел нам мил и сам по себе, без живописи» [Альберти 1937: 57]. Таким образом, Альберти взывает здесь к развитию у художников Ренессанса *фантазии*, ставя им в

пример славного античного живописца Апеллеса, его аллегорическую картину «Клевета»², которую в конце XV века «возродил» Сандро Боттичелли, можно сказать, сотворив своеобразное наглядное пособие для современных ему мастеров кисти и резца. Не случайно автор трактата в данном случае уравнивает риторов с поэтами, поскольку речь идет о способности грамотно и интересно визуализировать мифологический или библейский сюжет, древний анекдот или события исторической хроники как развернутый во времени и обросший подробностями рассказ.

Беренсон же имеет в виду иное, когда обосновывает навешиваемый им на творческое наследие Пьеро делла Франческа ярлык «некрасноречивого»: он апеллирует к впечатлению, которое производят его образы на современного зрителя своей бесстрастностью и бесчувственностью, полным отсутствием эмоционального отклика на происходящее и могущее произойти в следующее мгновение и вообще, даже когда художник изображает жестокую военную схватку. Благодаря такому «избеганию напыщенности» его искусство успокаивает наших современников, живущих в атмосфере спешащих сменить друг друга стрессов, дает им желанный отдых и наделяет их ответным чувством благодарности и поклонения. Преобладание в работах Пьеро простых геометрических форм и его удивительное равнодушие к физической красоте своих героев, по мнению Беренсона, сближает их с творениями Сезанна, привлекая этим эстетов и, сверх того, одаривая их еще и некой сакральной благодатью, которой нет в произведениях французского постимпрессиониста [Berenson 1954: 5–7].

Близкий к оригинальному тексту пересказ размышлений американского искусствоведа о «некрасноречии» делла Франческа способен открыть нам его специфическое понимание риторики в живописи, или *визуальной (изобразительной, иконической) риторики*. Беренсон, на наш взгляд, смешивает здесь два важных для теории и истории искусства понятия *стиля* и *метода*. Когда он пишет о «напыщенности» («inflation»), которой избегает итальянский художник, то перед глазами читателя за этим словом невольно встает велеречивый образ барокко. В дальнейшем автор действительно причисляет творчество Пьеро к *классике* в значении определенного стилевого направления в европейском искусстве, которое берет свое начало в «благородной простоте и спокойном величии» древних греков и для которого характерно

стремление к равновесию, красоте и гармонии [Berenson 1954: 18–19]. Применительно к классической риторике в данном случае уместно вспомнить о двух стилях античного красноречия: «аттическом» и «азианском» [Колесникова 2014: 30]. Кроме того, в «напыщенности» есть негативный оценочный оттенок: еще в античности риторика была отчасти дискредитирована софистами, а сейчас в обыденном сознании часто ассоциируется с ложным преувеличением, экзальтацией, лицемерием [Колесникова 2014: 19–20].

В то же время бесстрастность и бесчувственность героев Пьеро делла Франческа, их благородная сдержанность в выражении чувств, согласно Беренсону, проступает в жестах и мимике, которые никак не назовешь «говорящими», и это уже относится к проблеме метода. В классическом искусстве и мимика, и жесты должны были быть ясными и недвусмысленными, например, как в исторических полотнах Никола Пуссена, который стремился найти нужное ему выражение в природе, однако непременно соотносил свои натурные наблюдения с «аттитюдами» античных статуи и «Риторическими наставлениями»³ римского оратора Квинтилиана [Ettlinger 1958: 194–195; Blunt 1967: 222–223]: «Сколько важно для оратора телодвижение, довольно явствует и из того, что им выражается многое без помощи слов. <...> Даже в животных бессловесных гнев, радость, ласка глазами и некоторыми другими знаками тела изъясняются. И не дивно, что эти знаки, впрочем одушевленные, производят в нас такое впечатление, когда живопись, творение немое и всегда в одном положении пребывающее, поражает нас иногда так сильно, что кажется, и самыми словами сделать того невозможно» [Квинтилиан 2013: 387–388]. Обычно визуальная риторика и понимается исследователями как «язык лица и тела», так что книга Квинтилиана, хорошо известная гуманистам эпохи Возрождения⁴, вполне могла служить хорошим подспорьем художникам. Из сохранившихся писем Пуссена известно, что он читал и ценил «Риторические наставления» и, весьма вероятно, был знаком не понаслышке с «Риторикой» Аристотеля [Ettlinger 1958: 194–195; Blunt 1967: 219, 222–223].

Сочинения Квинтилиана и Аристотеля, по нашему мнению, несмотря на косвенные возражения Беренсона против этого, могут быть использованы для лучшего понимания искусства Пьеро

делла Франческа, что мы попытаемся показать на примере одного из поздних шедевров мастера — «Алтаря Монтефельтро» (ил. 1), о котором американский историк искусства пишет в своей книге как о «самом зрелом и во многом величайшем достижении» живописца [Berenson 1954: 8].

«Алтарь Монтефельтро», несмотря на свой почтенный возраст, около пятисот пятидесяти лет, сравнительно недавно стал объектом пристального внимания ученых, хотя находится в музейном пространстве с начала XIX в., когда по приказу Наполеона по всей Италии создавались музеи, куда из закрывающихся монастырей свозили произведения сакрального искусства. В 1811 году этот образ был изъят из церкви Сан Бернардино в Урбино и помещен в Пинакотеку Брера, где находится поныне. Поскольку сам художник был фактически открыт заново лишь в начале XX века, долгое время создателем алтаря, который был в плачевном состоянии, покрыт сажой и копотью, считался другой мастер, доминиканский монах и художник Бартоломео Коррадини (Фра Карневале) [Carminato 2012: 4–9]. Но и после того, как авторитетные знатоки живописи итальянского Ренессанса, Б. Беренсон [Berenson 1897], А. Вентури [Venturi 1921] и Р. Лонги [Longhi 1975]⁵, явили миру имя Пьеро делла Франческа, алтарь еще достаточно долго оставался вне круга его достоверных произведений, пока в 1950-е гг. английский искусствовед Кеннет Кларк не приписал этот памятник одному из наиболее значительных и своеобразных мастеров Кватроченто [Clark 1951: 48–49, 210]. Однако дать позднему шедевру художника справедливую оценку и начать его всестороннее изучение по-прежнему мешала его плохая сохранность, — алтарь считали слабым произведением постаревшего мастера, чье зрение резко угасало. И только глубокая, но бережная реставрация живописи, произведенная в начале 1980-х гг., поколебала это устоявшееся мнение, изменила его кардинально. Именно реставрация дала старт интенсивному научному изучению памятника [Lavin 2002: 283–284; Carminato 2012: 16–17].

Внимание исследователей привлекают обстоятельства возникновения алтаря, в том числе побудительные мотивы заказчика. С этим вопросом тесно связано уточнение даты его создания: 1473–74 гг., так как урбинский герцог Федерико да Монтефельтро изображен здесь еще без ордена Горностая, пожалованного

ему в 1474 г. королем Неаполя Фердинандом I, и без ордена Подвязки, которым его тогда же наградила английский король Эдуард IV [Lightbown 1992: 254; Lavin 2002: 269, 280–282; Carminato 2012: 24]. Также чрезвычайно интересна иконография представленной на нем сцены «святого собеседования», поскольку, в целом следуя сложившейся к тому времени традиции изображения Мадонны на троне в окружении святых, художник снабдил это изображение некоторыми бросающимися в глаза особенностями. Например, страусиным яйцом, висящим над головой Мадонны, которое, возможно, является аллюзией на непорочное зачатие Девы Марии: в средневековых bestiариях писали о том, что птенцы страуса вылуплялись без необходимости в оплодотворении [Lavin 2002: 271–272; Carminato 2012: 24–25, 35]. Однако более вероятным представляется иной смысл — упование на Воскресение, символом которого, как известно, является пасхальное яйцо [Lightbown 1992: 252–253]. Алтарный образ из Урбино выделяется на фоне подобных изображений также величественным архитектурным обрамлением, в которое помещена Мадонна с Младенцем и сопровождающие Ее ангелы и святые. Считается, что эта торжественная архитектура возникла в сознании живописца и была перенесена им на дерево не без влияния архитектурной теории и практики Леона Баттиста Альберти: она имеет явное сходство с интерьером базилики Сант-Андреа, строившейся в это же время по проекту Альберти в Мантуе [Carminato 2012: 31]. С другой стороны, архитектурный образ алтаря словно превосхищает зодчество Донато Браманте, видимо, неслучайно в Пинакотеке Брера он размещен в одном помещении с редким и удивительным живописным произведением архитектора: его «Христос у колонны» (ок. 1490) висит как раз напротив работы Пьеро делла Франческа. Давно известно особое пристрастие делла Франческа к математике и геометрии, его пристальное внимание к задачам линейной перспективы в живописи, поэтому не кажутся утопичными попытки ученых вычислить и представить графически объем и строение внутреннего пространства храма, где расположились вокруг трона Богоматери участники сцены [Lavin 2002: 269–271]. Однако на самом деле это — не церковь, а Двор Небесный: на небесах Церковь — не воинствующая, а торжествующая, поэтому не нуждается в особых строениях [Lightbown 1992: 251]. Наконец, непосредственным следствием

реставрации живописи стало открытие ее воистину потрясающих зрителя колористических достоинств, которые ранее, до реставрации, вообще не могли быть оценены.

Безусловно, и грандиозная архитектура, и яркие, бесподобно подобранные цвета вносят свой существенный вклад в общее торжественное звучание художественного образа алтаря. Эстетическая категория *возвышенного* первой приходит на ум, когда смотришь на это уникальное творение одного из самобытнейших представителей Кватроченто как на произведение искусства. Беренсон, чрезвычайно высоко ценивший «обаяние такого имперсонального и неэмоционального искусства, как у Пьеро делла Франческа» (а также у Фидия и Веласкеса, с которыми Беренсон его сравнивал) писал еще в конце XIX в.⁶: «...его величественные фигуры, величавые движения и суровые пейзажи подавляют нас своей предельной мощью, как это и должно быть, когда картина лишается своего эмоционального звучания» [Беренсон 2006: 327].

В настоящее время «Алтарь Монтефельтро» по праву относится к числу наиболее ценных шедевров Пинакотеки Брера и поэтому размещен в особом зале, где делит достаточно обширное пространство всего лишь с двумя произведениями: уже упомянутым «Христом у колонны» Браманте и знаменитым «Обручением девы Марии» (1504) Рафаэля, вполне выдерживая такое обязывающее соседство. Все три картины великолепны, но работа Пьеро делла Франческа обладает, на наш взгляд, особой силой воздействия, буквально приковывая внимание зрителя, подчиняя его себе, убеждая действительно преклониться перед Мадонной, Младенцем и окружающими Ее трон праведниками подобно герцогу Монтефельтро, и в то же время — распрямиться до их духовного стояния в самом возвышенном смысле этого сакрального явления и чувства. В чем секрет такого сильного побудительного позыва? Какими средствами он достигнут?

Помимо уже указанных выше пространственно-живописных качеств полотна, по нашему мнению, важную роль в создании столь сильного впечатления играет заключенная в его строении *изобразительная риторика*, риторика как средство и как сила убеждения.

Древнеримский ритор Квинтилиан достаточно ясно описывает в своих «Риторических наставлениях» позы и жесты, которые

следует принимать либо, напротив, избегать человеку, выступающему с публичной речью [Квинтилиан 2013: 387–397]. Ученые активно используют семантику ораторских жестов Квинтилиана, трактуя живопись барокко, например, Караваджо, а также исторические и мифологические картины классициста Пуссена [Ettlinger 1958: 194–195; Blunt 1967: 222–223]. В «Алтаре Монтефельтро» жестикуляция лаконична и сдержанна, однако по своему красноречива. Вот еще одна цитата из книги Квинтиана, которая, на наш взгляд, хорошо соотносится с поведением персонажей, представленных Пьеро делла Франческа на своей картине: «Стоять должно прямо; ноги держать в некотором одну от другой расстоянии или левой немного выступив вперед, колена выпрямить также, но не вытягивать принужденно; плечи должны быть ровны, лицо важно, но не угрюмо, не изумленно, не томно; руки от боков умеренно удалены: левая должна быть в означенном нами положении [то есть не выше глаз и не ниже груди], а правая, когда надобно начинать, несколько простерта вперед через самое скромное движение, как бы в ожидании повеления говорить» [Квинтилиан 2013: 396]. Интересно, что «влагать одну [руку] в другую» — мы видим этот жест у крайнего слева ангела, — по мнению Квинтилиана, не неприлично, а сообразно важному «медлению» перед началом речи, чтобы настроить внимание слушателей [Там же].

Однако в нашем случае уместно обратиться не только к «Риторическим наставлениям» римлянина, но и к «Риторике» Аристотеля, тоже хорошо известной итальянским гуманистам. В третьей книге своего сочинения древнегреческий мыслитель рассуждает о двух видах сложного периода речи: *разделительном* и *противоположительном* [Аверинцев 1996: 394–396]. Сложный период речи состоит из нескольких *колонов*, или фраз, если говорить современным языком. Соответственно, в целях выразительности и, главное, убедительности колоны могли следовать друг за другом, например, разделяя действие на этапы, либо сталкиваясь друг с другом, имея противоположное значение. Наряду с *противоположением*, которое Аристотель считает «приятным речением», «ибо противоположности легче всего распознать, особенно же хорошо распознаются они одна через другую, и еще потому, что это похоже на силлогизм»⁷, он вводит понятия *приравнивания* и *уподобления*.

О значении последних трех терминов применительно к собственной речи дает подробные разъяснения в комментариях к своему переводу третьей книги «Риторики» Аристотеля С. С. Аверинцев [Аверинцев 1996: 396, прим. IX,9]. Конечно, в таком узком смысле их нельзя использовать для анализа и понимания изображений. Но в качестве логических структур риторического типа мышления, по нашему мнению, они вполне уместны при интерпретации живописной композиции, или, говоря языком самой риторики, *диспозиции*, т. е. расположения материала.

Разделение в «Алтаре Монтефельтро» можно, абстрагируясь, представить геометрически, в виде фигуры треугольника, или пирамиды, если перевести плоскость в трехмерную систему координат: на вершине этого треугольника Богородица и Младенец Христос, ниже уровнем — четыре ангела, возможно, это главные архангелы: Гавриил, Рафаил, Михаил и Уриил [Carminato 2012: 67], еще ниже — святые, большей частью легко узнаваемые по характерным для них атрибутам: Иоанн Креститель, Бернардин Сиенский и Иероним слева от Марии, Франциск Ассизский, Петр Веронский (Мученик) и Иоанн Евангелист (или Павел, как полагают некоторые ученые) — справа [Lavin 2002: 266; Carminato 2012: 55, 57]. Федерико да Монтефельтро представляет здесь за всех смертных: глава одного из блистательных светских дворов Италии своей эпохи обращает молитвы ко Двору (Царству) Небесному, надеясь на спасение души, на воскресение [Lightbown 1992: 246]. Над головой Богородицы находится геометрический центр картины и точка схода линий прямой перспективы архитектурной части изображения [Lightbown 1992: 254–255]. Встав, Она возвысится над окружающими в прямом смысле слова.

Ангелы (или архангелы) очень похожи ликами, *приравнены* друг другу и в высшей степени *уподоблены* Верховному Боже-ству, хотя не идентичны совершенно: они различаются не только жестами, платьем, прическами, бросающимися в глаза украшениями, но и их головы показаны в разных ракурсах, и физиогномически они тоже не являются полными копиями. Четверо ближайших к Марии святых разбиты *уподоблением* попарно, пара справа: Бернардин в францисканской робе и кающийся, бьющий себя в грудь камнем Иероним, слева — Святой Фран-

диск со стигматами и доминиканец Петр Мученик с характерной раной на голове. Однако *уподобление* тонко оттенено *различением*: Бернардин, присутствие которого обусловлено предназначением алтарного образа храму, чьим покровителем и был Сиенец, и Петр Веронский, согласно своему рангу, изображены стоящими за спинами главных лиц «святого собеседования» [Lightbown 1992: 250, 255].

Стоящие по краям два Иоанна — Креститель и Евангелист, напротив, имеют контрастную внешность, и это *противоположение* подчеркнуто и цветом их одеяний, ярко-синим — у одного и ярко-красным — у другого, и атрибутами: Иоанн — страстный проповедник и человек действия, вождь, он — единственный участник сцены, который указующим жестом правой руки призывает и герцога, и нас уверовать в великую жертву Младенца Христа [Lightbown 1992: 255]; Иоанн Евангелист — мыслитель и книжник. Упомянутые выше атрибуты и признаки вносят *разделение* в другие две пары святых, позволяют их различить и идентифицировать. Между тем, все они примерно одного роста. Вообще, черты *приравнивания* и *уподобления* умножают силу представительства изображенных персонажей чрезвычайно. Четыре ангела сильнее разбитых на пары святых, среди которых, к тому же, возможны противоречия, хотя все Небесное Войнство в целом выступает тут крепкой опорой трону Господа и Богоматери и неколебимой защитой тех смертных, кто ведет праведный образ жизни и алкает спасения души. Таким образом, риторическое построение алтаря Пьеро делла Франческа сложно и многообразно, богато обертонами смысла, который еще предстоит разгадать во всей его полноте, если это вообще возможно.

И в заключение — об интересной пластической и одновременно органической *метафоре*, присутствующей в картине, — о коралловой веточке на ожерелье, что висит на шее Младенца. Мэрилин Аронберг Лавин, автор нескольких книг, посвященных Пьеро делла Франческа, связывает появление этой детали в «Алтаре Монтефельтро» с популярным в эпоху Ренессанса учением болонского профессора анатомии Мондино де Луцци о трех областях тела человека: голове, где размещалась душа, груди — обители духа, и животе с его органами естественных потребностей. Следуя этой трактовке, кусочек коралла, повторяющий фор-

му веточки бронха, намекает на двуединую сущность Христа: будучи человеком, он испустит свой последний вздох легкими, где, в свою очередь, гнездится его божественный бессмертный Дух [Lavin 2002: 275–277].

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ На итальянском языке книга была опубликована в 1950 г. [Berenson 1950].
- ² Подробное описание давно утраченной картины Апеллеса Альберти заимствовал у Лукиана [Альберти 1937: 57–58].
- ³ Название книги Квинтилиана также переводят как «Наставление оратору».
- ⁴ Полный текст сочинения Квинтилиана стал им доступен в начале XV в. [Keith Percival 1983: 306].
- ⁵ Первое издание монографии Р. Лонги вышло в 1927 г.
- ⁶ Третья книга монументального труда Б. Беренсона «Живописцы итальянского Возрождения», посвященная художникам Средней Италии, впервые вышла отдельным изданием в 1897 г. [Berenson 1897].
- ⁷ С. С. Аверинцев, чей перевод третьей книги «Риторики» Аристотеля [Аверинцев 1996: 367–432] мы здесь цитируем, в своем комментарии к этому месту объясняет его «интеллектуалистическим уклоном эстетики» греческого мыслителя, с точки зрения которого правильно и точно составленный силлогизм — сопоставление противоположностей — обладает определенной красотой и действительно может быть источником «приятности» [Аверинцев 1996: 395, прим. IX,8]. Но и искусство Пьеро делла Франческа давно всеми признано интеллектуальным.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 1996 — Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 446 с.
- Альберти 1937 — Альберти Л.-Б. Три книги о живописи / Пер. с итал. А. Г. Габричевского // Десять книг о зодчестве: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Всесоюзной Акад. архитектуры, 1937. С. 25–63.
- Беренсон 2006 — Беренсон Б. Живописцы итальянского Возрождения / Пер. с англ. Н. А. Белоусовой, И. П. Тепляковой. М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2006. 559 с. (Ars longa).

- Квинтилиан 2013 — *Квинтилиан М. Ф.* Наставление оратору / Пер. с лат. А. Никольского. М.: Бизнеском, 2013. 471 с. (Вечная классика).
- Колесникова 2014 — *Колесникова Э.* Введение в теорию риторики. М.: Языки славянской культуры, 2014. 160 с. (Studia Philologica).
- Berenson 1897 — *Berenson B.* The Central Italian Painters of the Renaissance. New York: G. P. Putnam's Sons, 1897. 205 p.
- Berenson 1950 — *Berenson B.* Piero della Francesca; o, Dell'arte non eloquente. [Versione dal manoscritto inedito di Luisa Vertova]. Firenze: Electa editrice, 1950. 68 p.
- Berenson 1954 — *Berenson B.* Piero della Francesca or The Ineloquent in Art. London: Chapman & Hall, 1954. 44 p.
- Blunt 1967 — *Blunt A.* Nicolas Poussin: In 2 Vol. Vol. 1. New York: Pantheon Books, 1967. 431 p. (Bollingen series. The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts; 35, № 7; 1958).
- Carminato 2012 — *Carminato M.* Piero della Francesca: The Montefeltro Altarpiece / Transl. from Italian by F. Lutz. Milan: 24 ORE Cultura, 2012. 79 p.
- Clark 1951 — *Clark K.* Piero della Francesca. London: Phaidon Press, 1951. 212 p.
- Ettlinger 1958 — *Ettlinger L. D.* Naturalism and Rhetoric // The Listener. 1958, 30 January. P. 193–195.
- Keith Percival 1983 — *Keith Percival W.* Grammar and Rhetoric in the Renaissance // Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric / Ed. by J. J. Murphy. Berkeley: University of California Press, 1983. P. 303–330.
- Lavin 2002 — *Lavin M. A.* Piero della Francesca. London: Phaidon Press, 2002. 351 p.
- Lightbown 1992 — *Lightbown R. W.* Piero della Francesca. New York: Abbeville Press, 1992. 308 p.
- Longhi 1975 — *Longhi R.* Piero della Francesca (1927): con aggiunte fino al 1962. Firenze: Sansoni, 1975. 302 p.
- Marin 1993 — *Marin L.* Narrative Theory and Piero as History Painter / Transl. from French by G. Slim // October. 1993, Summer. Vol. 65. P. 106–132.
- Venturi 1921 — *Venturi A.* Piero della Francesca. Firenze: Fratelli Alinari, 1921. 230 p.

ИЛЛЮСТРАЦИЯ

Пьеро делла Франческа. Мадонна с младенцем Христом на троне в окружении ангелов и святых (Алтарь Монтефельтро, или Алтарь Брера). Ок. 1473–74. Темпера и масло на тополиной доске. 251 x 172 см. Галерея Брера, Милан

Е. Е. Анисимова

КОНЦЕПТЫ «ВЕРА» И «ЕДА» В ПРАВОСЛАВНОМ КУЛИНАРНОМ ДИСКУРСЕ

Концепты «вера» и «еда», отражающие духовную и телесную жизнь человека, являются ключевыми для православного кулинарного дискурса, роль которого постоянно возрастает по мере увеличения числа верующих, людей, проявляющих интерес к религиозным вопросам, к христианским пищевым традициям, быту русского народа. В религиозном сознании выработалось особое отношение к еде как дару Господа, необходимому не только для осуществления жизнедеятельности человека, но и в значительной степени определяющему его духовную жизнь, принимать который верующий должен с благоговением. По словам Преподобного Серафима Вырицкого, «всё, что мы вкушаем — это жертва любви Божией к нам людям. Через пищу вся природа и Ангельский чин служат человеку» [Готовим с молитвой 2017: 56]. Духовный писатель Н. Е. Пестов писал: «По тому, как человек относится к пище и как её принимает, можно судить о степени духовности христианина» [Пестов 2004:416]. О христианском отношении к пище речь идёт в календаре православной хозяйки «Дар Божий»: «Изобилие и разнообразие, красота и вкус плодов земных — овощей с огорода, фруктов из сада, грибов и ягод из леса — все это поражает величием замысла Творца и Его любовью к нам, даёт возможность проникнуться гармонией природы и начать ещё более ценить радость земного существования» [Дар Божий 2017:3].

Концепт «вера» является центральным в жизни христианина, основанием Церкви. Относясь к наиболее важным и сложным концептам в картине мира человека, концепт «вера» получает различные толкования в православной духовной литературе и лингвистических исследованиях. Обычно в данном концепте выделяют мировоззренческий и психологический аспекты. А. И. Кырлежев определяет веру как установку сознания, предполагающую принятие в качестве истинных определённых представлений о Боге, мире, человеке, и одновременно психологическую

расположенность к вере, объектом которой являются сверхъестественные силы и существа [Кырлежев 2006]. По мнению С. С. Аверинцева, вера включает: во-первых, принятие определённых утверждений (догматов) и решимость придерживаться этих догматов; во-вторых, доверие к Богу как устройтелю жизни верующего; в-третьих, личную веру в Бога, на служение которому верующий отдаёт себя. Вера требует от него соблюдения ритуальных и традиционных моральных предписаний и запретов [Аверинцев 2006]. Е. Б. Казнина рассматривает концепт «вера» как ментальное образование, присутствующее в национальном коллективном сознании, и как систему инвариантных значений ассоциативно-семантического поля, нашедших отражение в сознании каждой языковой личности. К основным семантическим характеристикам концепта «вера» автор относит: 1) онтологические признаки: целостность, любовь, надежду, упование и др.; 2) гносеологические признаки: свободную волю человека, откровение, подвиг, аскезу и др.; 3) аксиологические признаки: благодать, идеал, спасение и др.; 4) модальные признаки: необходимое существование, прескриптивность [Казнина 2004]. Не задаваясь целью раскрыть всю многогранность данного феномена, в настоящей работе под концептом «вера» мы понимаем ментальную структуру, отражающую суть христианского вероучения, которая закреплена в догмах и канонах православной церкви, а также внутреннее состояние верующего, которое заключается в личном доверии к Богу, готовности служить Ему и соблюдать соответствующие религиозные предписания.

Концепт «еда» интенсивно изучается в лингвистике и культурологии в связи с возросшим интересом к глоттонической коммуникации [Головницкая, Олянич 2008; Олянич 2015; Олянич, Земскова 2015]. При этом концепт «еда» понимается как единица обыденного сознания, важнейшая когнитивная единица институциональной глоттонической коммуникации [Захаров 2008], как социокультурный концепт, как фрейм, отражающий компоненты общечеловеческой и национальной концептосферы [Марушкина 2014], как фрагмент языковой картины мира [Савельева 2006]. Сущность концепта «еда» заключается, в том, что он является ментальной структурой, отражающей определённую часть действительности, связанную с гастрономией, и аккмулирующей знания человека о продуктах питания, блюдах,

способах их приготовления и употребления, существующих пищевых традициях.

Духовное осмысление концепта «еда» приводит к тому, что в религиозной сфере коммуникации он обнаруживает слои, не свойственные ему в светской коммуникации. К ним относятся:

Символично-сакральный слой. Он включает понятия и выражающие их номинации, используемые в переносном значении как образы-символы, например, *хлеб* (символ тела Христа), *вино* (символ крови Христовой), *agneц* (символ жертвенной гибели Христа во искупление грехов человечества), *яйцо* (символ воскресения) и др.

Культурно-обрядовый слой. К нему относятся конкретные понятия и пищевые номинации, обозначающие блюда, употребление которых связано с церковными праздниками, религиозными обрядами и соответствующими им народными обычаями. Так, самым главным блюдом в Рождественский сочельник у православных традиционно считается *сочиво* (каша из зёрен пшеницы или риса с орехами и мёдом), пасхальный стол украшают испечённый или сделанный из масла *пасхальный ягнёнок*, *кулич*, *пасха*. Поминальным обрядовым блюдом у православных христиан является *кутья* (каша из риса, мёда и изюма).

Историко-агиографический слой. Он содержит прецедентные имена из Библии, имена православных Святых, отсылки к Священному Писанию, житиям, где речь идёт о еде или событиях, связанных с ней. Мир Ветхого и Нового Завета полон упоминаний о еде. Не случайно некоторые исследователи считают пищу «двигателем и катализатором библейской истории» [Фейнберг Вамош: 3]. Известно, что библейский персонаж Иаков за хлеб и чечевичную похлёбку продал своё первородство брату [Бытие 25:24-34], Христос превратил в Кане Галилейской воду в вино [Ин.2], накормил семью хлебами и несколькими рыбками четыре тысячи человек [Мф. 15:29-39]. Еда фигурирует в житиях многих Святых. Так, Праведная Иулиания Лазаревская прославилась тем, что во время страшного голода на Руси в 1601-1603 г. пекла хлеба из лебеды и древесины и тем спасала людей от голодной смерти. Святитель Филипп Московский, будучи иноком Соловецкого монастыря, научился исправно печь просфоры и хлеб благодаря обращению к иконе Божией Матери, получившей впоследствии название Хлебной или Запечной [Готовим с молитвой 2017].

Календарно-регулирующий слой. Он непосредственно соотносится с церковным календарём и отражает режим питания верующих, предписанный Церковным Уставом. Сюда относятся номинации церковных праздников и постов, количественные данные об их датах и продолжительности, номинации, обозначающие характер питания, например: *Успенский пост* (установлен перед праздником Успения Божией Матери, длится две недели с 14 по 28 августа), *Яблочный Спас* (Преображение Господне, отмечаемое 19 августа, в этот день совершается освящение яблок, винограда и других плодов), *постный стол* (не допускается употребление продуктов животного происхождения), *говение* (соблюдение поста), *сухоядение* (воздержание от горячей пищи во время поста), *скоромный стол* (допускается употребление продуктов животного происхождения), *сплошная седмица* (неделя, в которую отменяется пост в среду и пятницу).

Непосредственно концепты «вера» и «еда» коррелируют в православном кулинарном дискурсе (далее ПКД), одновременно обращённом к миру материальному и миру духовному, посредством которого осуществляется связь между домашней и церковной жизнью христианина. ПКД представляет собой разнообразную духовную литературу, посвящённую или затрагивающую тему «еда» и её приготовление. Сюда относятся поваренные книги, энциклопедии православной кухни, брошюры (о трапезе церковных праздников, о посте и т.д.), церковные календари, буклеты с кулинарной направленностью и т.п. Принадлежность подобных изданий к религиозной коммуникации обычно маркируется:

– названиями, содержащими религиозную лексику, например: *Постно и вкусно*, *Семейная постная кухня*, *Рождественский стол*, *Ангела Вам за трапезой*;

– указанием на церковное издательство, например: *Даниловский благовестник*. *Издательство Сестричества во имя Святого Игнатия Ставропольского*;

– благословением церковного иерарха, например: *По благословению епископа Костромского и Галичского Феропонта*;

– разрешением РПЦ, например: *Допущено к распространению Издательским советом Русской Православной Церкви*.

В отличие от светских кулинарных изданий, в православных изданиях чётко прослеживается разделение блюд на постные и на скоромные, их соотносённость с церковным календарём,

выделение в качестве особых блюд праздничной обрядовой трапезы.

Адресантом ПКД, как правило, выступает коллективное лицо (церковное издательство), по поручению которого создается соответствующее издание, при этом непосредственным исполнителем является автор-составитель, обладающий определёнными знаниями и компетенциями в области кулинарии и религии, в отдельных случаях в качестве консультанта приглашается священнослужитель [Пропитание во все времена 2004]. Реже адресантом становится лицо, непосредственно передающее свой кулинарный опыт верующим, например, шеф-повар монастыря [Ольхов 2015], многолетняя домохозяйка [Коршунова 2015]. Адресатом подобной литературы является широкий круг читателей, вступивших на путь веры, желающих познакомиться с пищевыми традициями христианства, овладеть рецептами православной кухни. К ним относятся прежде всего домохозяйки, адресация к которым нередко фиксируется в заглавиях, подзаголовках изданий, например: *Книга рецептов современной православной хозяйки*, *Книга для молодой хозяйки*, *Советы благочестивой хозяйке*.

Целеустановка ПКД — приобщить адресата к христианской жизни, познакомить его с православной кухней, её традициями и помочь ему использовать полученные знания в повседневной жизни. Основными функциями ПКД являются:

1). **Назидательно-просветительская** функция заключается в том, чтобы в популярной для адресата форме донести до него суть христианского вероучения, духовный смысл праздников, обрядов, постов православной церкви;

2). **Культурологическая** функция состоит в том, чтобы познакомить адресата с пищевыми традициями православия, обрядовой кухней, обычаями русского народа;

3). **Регулятивная** функция, суть которой в том, чтобы регулировать пищевое поведение адресата в соответствии с Уставом Церкви, побудить его соблюдать пост;

4). **Утилитарная** функция заключается в том, чтобы сообщить адресату информацию о пищевой продукции, её ингредиентах и способе приготовления.

Обычно данные функции контаминируют в ПКД; в зависимости от направленности издания, роли гастрономической и духов-

ной информации, те или иные функции могут доминировать или выступать в качестве второстепенных.

Объединение в ПКД концептов «вера» и «еда» приводит к сочетанию в нём признаков религиозного и кулинарного дискурсов. Назовём основные особенности ПКД.

Апелляция к Богу

Бог является важнейшим референтом ПКД, дарителем и благоустроителем жизни, к которому обращены помыслы и чаяния верующего. Это находит отражение в названиях изданий, например: *Постимся постом приятным, богоугодным Господу, Дар Божий*. Предисловие женского календаря начинается словами: *Милостью Божией новый «Календарь православной хозяйки» вышел в свет* [Дар Божий 2017]. Перед началом кулинарных дел авторы изданий настоятельно рекомендуют адресату обратиться к Господу, Святым: *Прежде всего, перед тем как приступить к приготовлению еды, надо обязательно помолиться Богу* [Большая книга православного кулинара 2006: 5]. *Главное не забыть прочесть молитву перед началом наших кухонных трудов, перекрестить пирог, попросить помощи у Ангела-Хранителя* [Утешение 1994: 113]. Для установления более тесного контакта с читателем православные авторы прибегают к речевым формулам-благопожеланиям, принятым в среде верующих, например: *Господи, благослови!* [Трухина 2011], *С любовью во Христе* [Андрева 2009].

Ценностный потенциал

В ПКД находят отражение христианские духовные ценности:

а) любовь к ближнему, семья, понимаемая как домашняя Церковь Христова;

Приготовление пищи как проявление любви, служения ближнему является важнейшей ценностью ПКД, о которой говорится в кулинарных изданиях: *Все наши действия направлены на благо любимых людей. Трапеза, поданная с любовью, приготовленная с усердием и старанием — важная составляющая благополучия всей семьи* [Дар Божий 2017: 3]. *Действительно, удачно испечённая коврижка либо пирог могут послужить небольшим «утешением» во время поста и порадовать всю семью* [Утешение 1994: 113].

б) умеренность и воздержание;

Данная ценность соответствует аскетическому идеалу христианства, заключающаяся в подчинении плоти духу, в духовном преображении всей жизни человека. В «Энциклопедии православной кухни» говорится: *Одной из составляющих нравственной чистоты, по учению Христа, является правильное отношение к еде. Заботы о хлебе насущном не должны заслонять духовных исканий, становиться целью жизни* [Энциклопедия православной кухни 2014: 5]. Гедонизм, кулинарные изыски, экзотичность подаваемых блюд не свойственны православной кухне. В кулинарном издании «Пропитание во все времена» автор наставляет православную хозяйку: *Между тем семью в питании нельзя пускать на самотёк с самого начала. В этом вопросе женщина вправе даже бороться с гурманством родственников. Необходимо смиренно, но настойчиво приучать мужа и детей к тому, что мы едим для того, чтобы жить, а не живём для того, чтобы есть* [Пропитание во все времена 2004: 13]. Наряду с названными ценностями особую значимость в ПКД приобретают такие ценности как бережливость и экономность. В главе «Как прокормить семью» православного издания «Наш православный дом» автор, сетуя на кризис, тяжёлое материальное положение многих, особенно многодетных православных семей, обещает, что читатели найдут в ней ответы на многие вопросы домашней экономики: *В ситуации, когда денег катастрофически не хватает, можно ли рационально и полноценно кормить семью? Как использовать дикорастущие травы для вкусных блюд? Как разнообразить постный стол? Как приготовить праздничный стол при минимуме средств?* [Усов 2001: 122].

К приоритетным материальным ценностям, пропагандируемым ПКД, относятся: натуральность пищевой продукции, простота и доступность ингредиентов. Ратуя за чистоту употребляемой пищи, авторы некоторых изданий предостерегают православных от вредного воздействия пищевых добавок, красителей и т.п., призывая их уповать на помощь Господа: *Ну, а если всё же не будет выбора и придётся съесть какую-либо новомодную отраву в красивой упаковке, не пугайтесь. С нами благодатная сила креста и молитвы* [Пропитание на все времена 2004: 20].

Интертекстуальность

Опираясь на христианское вероучение, ПКД содержит многочисленные интертекстуальные отсылки к Священному Писанию, трудам и изречениям Святых отцов о трапезе (Серафима Саровского, Игнатия Бренчанинова, Иоанна Кронштадского и др.), к Церковному Уставу. В изданиях с культурологической направленностью, где рассказывается о старинных кушаньях, вошедших в православную традицию, источником интертекстуальности часто выступает Домострой — книга XVI века, содержащая полезные советы для христиан, в том числе и о трапезе, произведения художественной литературы с ностальгическими описаниями русского быта (И. Шмелёва, И. Бунина, В. Гиляровского и др.). Авторы изданий часто обращаются к кладезю народной мудрости — пословицам и поговоркам на пищевую тематику, например: *Хлеб — всему голова. Где олады, там и ладно, где блины, тут и мы.*

Гибридность, которая проявляется:

А. В широком использовании в ПКД типов текста религиозной и бытовой гастрономической коммуникации. К типам текста религиозной коммуникации относятся молитвы (перед вкушением пищи, на благословление пищи и др.), тропари и кондаки церковного праздника, слово пастыря, душеспасительный рассказ и т.п. Подчас авторы для знакомства читателей с азами православия избирают вопросно-ответную форму катехизиса, с помощью которой им объясняются таинства церкви, религиозные символы, правила поведения мирян в церкви и т.п. [Большая книга православного кулинара 2006]. Гастрономическая сфера коммуникации представлена такими типами текста, как кулинарный рецепт, меню, совет (хозяйке на заметку, кулинарные секреты и т.п.).

Б. В совмещении в текстовом пространстве лексики религиозной и гастрономической сфер коммуникации.

Лексика религиозной сферы коммуникации представлена в ПКД: а) конфессиональной лексикой, обозначающей реалии церковной жизни, например: *божественная литургия, крещение, причащение, облачение*; б) церковнославянизмами, возвышенной книжной лексикой, например: *одр, сонм, лик, уповать, ниспослать, поведать*. К лексике гастрономической сферы коммуникации относятся: а) современная пищевая лексика, обозначающая

продукты, напитки, блюда, например: *хлеб, соль, квас, солянка грибная*; б) кулинарные термины, например: *бланирование, пассерование, консистенция*; в) пищевые историзмы, например: *пирогі пряженные* (жаренные в масле), *пирогі подовые* (печёные пироги), *грешники* (пироги из гречневой муки), *ратафия* (сладкая водка); г) аббревиатуры, обозначающие количество чего-либо или пищевые добавки, например: *кг* (килограмм), *ст. л.* (столовая ложка), *Е 600-699* (усилители вкуса и аромата).

В. В сочетании разных видов модальности.

Для модальности религиозной коммуникации характерна модальность долженствования, которая наиболее часто встречается в изданиях с преобладающей назидательно-просветительской функцией. Она проявляется:

а) в ассертивных (утвердительных) высказываниях, излагающих неоспоримые истины, которыми верующий должен руководствоваться в жизни, например: *Пост есть необходимое средство для успеха в жизни духовной и для получения спасения, ибо пост, отнимая у плоти излишнюю пищу и излишнее питание, ослабляет силу чувственных влечений* [Как провести Успенский пост 1998: 33].

б) в наставлениях, выражаемых с помощью средств побуждения (императива, модальных глаголов и др. средств), например: *Начни исполнять хотя заповедь о посте в среды и пятницы или десятую заповедь, касающуюся худых помыслов и желаний, и ты исполнишь все заповеди* [Как приучить себя к посту 2015: 12].

в) в предписаниях, имеющих разрешительный или запретительный характер. Этой цели служат перформативные глаголы: *дозволять, разрешать, запрещать, повелевать, благословлять, воздерживаться* и др., например, в указаниях относительно постов: *Мясо, животные жиры и продукты из молока употреблять не разрешается, но можно готовить еду на растительном жире или масле, а до 19 декабря (за исключением среды и пятницы каждой недели) есть рыбу* [Православный пост 2014: 5]. *Мало кто знает, что до праздника Преображения Господня, когда в храме освящаются виноград и яблоки, Церковь обязует нас воздерживаться от этих плодов до их благословения* [Как приучить себя к посту 2015: 33].

Для гастрономической коммуникации, характерна рекомендательно-инструктирующая модальность, при этом адресату зада-

ётся алгоритм действий, которые он должен совершить, чтобы получить желаемый результат (блюдо). Этой цели служат инфинитивные формы глагола, неопределённо-личные формы глагола, формы императива и др. Приведём примеры: *Капусту нашинковать, положить в кастрюлю, добавить масло, немного воды и тушить около часа* [Как провести Успенский пост 1998: 40]. *Сварите сухие грибы и коренья. Вынутые из бульона грибы мелко изрубите* [Как приучить себя к посту 2015: 49].

Г. В совмещении в книжном пространстве иконических средств, присущих религиозной и гастрономической коммуникации.

К иконическим средствам религиозной коммуникации, широко используемым в ПКД, относятся: изображения христианской символики (креста, свечей), предметов культа (икон, распятия), храмовых сооружений, их внутреннего интерьера, сцен церковной жизни (богослужения, освящения воды, принятия исповеди) и др. Нередко здесь помещается Пасхалия — указатель в виде таблицы на время празднования Пасхи по годам. Гастрономическая коммуникация представлена изображениями продуктов, обрядовых блюд пасхального стола (кулича, пасхи, крашеных яиц), предметов сельского быта (крынки молока, горшочков с зерном и т.п.), монахов, мирян за приготовлением или принятием пищи, сбором урожая. Часто в ПКД применяются разнообразные таблицы (например, перевод мер различных продуктов в граммы и т.д.), выкройки пряников, условные обозначения для различения постных и скоромных блюд (например, изображение подсолнуха — разрешена пища с растительным маслом, изображение рыбы — разрешена рыба).

Таким образом, концепты «вера» и «еда» определяют своеобразие ПКД, его отличие от светского кулинарного дискурса, что позволяет удовлетворять не только утилитарные, но и духовные потребности адресата, помогает утверждаться в вере и следовать православному образу жизни.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 2006 — *Аверинцев В. В.* Вера // Большая Российская энциклопедия. Т. V. М.: Изд-во Большой Российской энциклопедии, 2006. С. 8-11.

Андреева 2009 — *Андреева М.* Книга рецептов современной православной хозяйки. М.: Софийская набережная, 2009. 416 с.

Большая книга православного кулинара. М.: Олма-Пресс, 2006. 448 с.

Головницкая, Олянич 2008 — *Головницкая Н. П., Олянич А. В.* Лингвокультурологические характеристики гастрономического дискурса. Волгоград: ИПК «Нива», 2008. 296 с.

Готовим с молитвой. Православный календарь на 2018 год. М.: Изд-во Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2017. 368 с.

Дар Божий. Календарь православной хозяйки на 2018 год. М.: Лествица, 2017. 176 с.

Захаров 2008 — *Захаров С. В.* Лингвосемиотика англосаксонской институциональной глuttonии. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград: Волгоградский гос. ун-т., 2008. 19 с.

Казнина 2004 — *Казнина Е. Б.* Концепт вера в диалогическом христианском дискурсе. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: Российский университет дружбы народов, 2004. 16 с.

Как приучить себя к посту. М.: Ковчег, 2015. 64 с.

Как провести Успенский пост. М.: Сретенский монастырь «Новая книга», 1998. 48 с.

Коршунова 2015 — *Коршунова Т. В.* Мама на кухне — шеф. М.: Риза, 2015. 144 с.

Кырлежев 2006 — *Кырлежев А. И.* Вера религиозная // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 197–198.

Марушкина 2014 — *Марушкина Н. С.* Концепт «еда» в контексте диалога культур. Автореф. дис. ... канд. культурологии. Иваново: Шуйский филиал Ивановского гос. ун-та, 2014. 25 с.

Олянич 2015 — *Олянич А.* Лингвосемиотика французской гастрономии. Волгоград: Волгоградский ГАУ, 2015. 180 с.

Олянич, Земскова 2015 — *Олянич А., Земскова А.* Лингвосемиотика англоязычного гастрономического дискурса. Волгоград: Волгоградский ГАУ, 2015. 325 с.

Ольхов 2015 — *Ольхов О.* Постные блюда монастырской кухни. М.: Эксмо, 2015. 128 с.

Пестов 2004 — *Пестов Н. Е.* Современная практика Православного Благочестия. Т.2. М.: Изд-во Православного братства св. апостола Иоанна Богослова, 2004. 749 с.

Православный пост. Традиции и кулинария. Нижний Новгород: Слог, 2014. 95 с.

Пропитание во все времена. М.: Покровский Дар, 2004. 255 с.
Савельева 2006 — *Савельева О. Г.* Концепт «еда» как фрагмент языковой картины мира: лексико-семантический и когнитивно-прагматический аспекты (на материале русского и английского языков). Дис ... канд. филол. наук. Краснодар: Краснодарский гос. ун-т., 2006. 270 с.

Трухина 2015 — *Трухина М.* Я люблю готовить. М.: Отчий дом, 2016. 88 с.

Усов 2001 — *Усов В. В.* Как прокормить семью // Наш православный дом. М.: Даниловский благовестник, 2001. С. 123–162.

Утешение. 123 рецепта постных блюд. М.: Форма-Пресс, 1994. 113 с.

Фейнберг Вамош — *Фейнберг Вамош М.* Кухня библейских времён. От Райского сада до Тайной вечери. Published bei Palphot Ltd, Herzlia, Israel. www.palphot.com. 104 с.

Энциклопедия православной кухни. М.: Христианская библиотека, 2014. 656 с.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Абрамова В. И. Кандидат филологических наук, доцент; доцент кафедры русского языка и литературы Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого.

Анисимова Е. Е. Доктор филологических наук, профессор; профессор кафедры грамматики и истории немецкого языка Московского государственного лингвистического университета.

Ануфриев А. А. Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института языкознания РАН.

Архангельская Ю. В. Кандидат филологических наук, доцент; старший научный сотрудник Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого.

Байрамова Л. К. Доктор филологических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета.

Борисова Е. Г. Доктор филологических наук, профессор; профессор кафедры связей с общественностью Московского государственного лингвистического университета.

Босов А. Е. Кандидат филологических наук, доцент кафедры судебной экспертизы юридического факультета Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского, помощник председателя Арбитражного суда Волго-Вятского округа.

Варзин А. В. Кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и методики обучения Шуйского филиала ФГБОУ ВО «Ивановский государственный университет».

Вдовиченко А. В. Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН; доцент кафедры теории и истории языка филологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Виноградова С. П. Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языкознания РАН.

Владимирова Т. Е. Доктор филологических наук, доцент. Институт русского языка и культуры МГУ имени М. В. Ломоносова; Российский университет дружбы народов.

Власова Е. А. Библиотекарь. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

Вознесенская М. М. Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН.

- Воропаев Н. Н.* Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Высочаньски В.* Доктор филологических наук, профессор. Вроцлавский университет (Польша).
- Гаврюшина Л. К.* Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института славяноведения РАН.
- Гончарова Н. Н.* Кандидат филологических наук, доцент. Кафедра иностранных языков; Институт языкознания РАН.
- Димитриева О. А.* ФГБОУ ВО «Чувашский государственный педагогический университет им. И. Я. Яковлева», НИИ этнопедагогике имени академика РАО Г.Н. Волкова, научный сотрудник.
- Додыхудоева Л. Р.* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Дронов П. С.* Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Гулыга О. А.* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Изотова Н. В.* Доктор филологических наук, профессор; профессор кафедры русского языка Южного федерального университета.
- Иоанесян Е. Р.* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Кабакова С. В.* Кандидат филологических наук, независимый исследователь.
- Казаков Г. А.* Доктор английского языкознания (PhD), профессор кафедры иностранных языков и лингвистики Московского гуманитарного университета.
- Карпенко Л. Б.* Доктор филологических наук, профессор. Самарский национальный исследовательский университет им. академика С. П. Королева.
- Киселёва К. Л.* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН.
- Киосе М. И.* Доктор филологических наук, доцент; ведущий научный сотрудник Центра социокогнитивных исследований дискурса Московского государственного лингвистического университета.
- Ковшова М. Л.* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Козеренко А. Д.* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН.
- Коннова М. Н.* Кандидат филологических наук, доцент Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

- Коротаева С. В.* Старший преподаватель кафедры русского языка факультета русского языка и общеобразовательных дисциплин Российского университета дружбы народов.
- Красухин К. Г.* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, зав. сектором компаративистики Института языкознания РАН.
- Кречмер А. Г.* Доктор филологических наук, профессор; зав. кафедрой русского и восточнославянского языкознания Института славистики Венского университета (Австрия).
- Крылов С. А.* Доктор филологических наук, ведущий сотрудник Института востоковедения РАН.
- Крылова Э. Б.* Доктор филологических наук, доцент кафедры германской и кельтской филологии филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- Кулёва А. С.* Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института русского языка РАН.
- Ляпон М. В.* Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН.
- Макеева И. И.* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института русского языка имени В. В. Виноградова РАН.
- Мальшиев А. А.* Старший преподаватель кафедры речевой коммуникации Санкт-Петербургского государственного университета.
- Масленникова Е. М.* Кандидат филологических наук, доцент кафедры английского языка факультета иностранных языков и международной коммуникации ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет».
- Махмудова А. В.* Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института языкознания имени Насими Национальной академии наук Азербайджана (Азербайджан).
- Мецержакова О. А.* Доктор филологических наук, профессор кафедры языкознания и документоведения Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина.
- Михеева С. Л.* Кандидат филологических наук, доцент ФГБОУ ВО «Чувашский государственный педагогический университет им. И. Я. Яковлева».
- Никитина С. Е.* Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Орлова О. С.* Аспирант Института языкознания РАН, старший преподаватель Московского института лингвистики Московской международной академии.

- Осьминина Е. А.* Доктор филологических наук, профессор кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета.
- Панченко Н. Н.* Доктор филологических наук, доцент; профессор, зав. кафедрой языкознания Волгоградского государственного социально-педагогического университета.
- Пазио-Влазловская Д.* Кандидат гуманитарных наук, научный сотрудник, заместитель директора Института славистики Польской академии наук (Польша).
- Порхомовский В. Я.* Доктор филологических наук, профессор; главный научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Постовалова В. И.* Доктор филологических наук, профессор; главный научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Радбиль Т. Б.* Доктор филологических наук, профессор; профессор кафедры современного русского языка и общего языкознания Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского.
- Рахматуллаева Н. Г.* Кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры английского языка переводческого факультета ФГБОУ ВО Московского государственного лингвистического университета.
- Рыжкина Е. В.* Кандидат филологических наук, доцент; профессор кафедры лексикологии английского языка факультета английского языка Московского государственного лингвистического университета.
- Селиверстова Е. И.* Доктор филологических наук, доцент; филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, и. о. зав. кафедрой русского языка для гуманитарных и естественных факультетов.
- Семёнова С. Ю.* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, доцент Российского государственного гуманитарного университета.
- Сечин А. Г.* Кандидат искусствоведения, доцент; доцент кафедры художественного образования и декоративного искусства Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена.
- Склярёвская Г. Н.* Доктор филологических наук, профессор; заведующий Лабораторией компьютерной лексикографии Института прикладной русистики Российского гос. педагогического университета им. А. И. Герцена.
- Степаненко В. А.* Доктор филологических наук, доцент; профессор кафедры романо-германской филологии Института филологии,

- иностранных языков и медиакоммуникации ФГБОУ ВО «Иркутский государственный университет».
- Стрась Э.* Доктор филологических наук, профессор. Институт восточнославянской филологии Силезского университета (Польша).
- Стрижак У. П.* Кандидат педагогических наук, доцент; заведующий научно-образовательной секцией исследований Японии Школы востоковедения НИУ Высшей школы экономики.
- Суетина Ю. Г.* Кандидат филологических наук, доцент кафедры африканистики Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- Тарасов М. И.* Кандидат филологических наук, доцент. Смоленский государственный университет, кафедра русского языка.
- Томберг О. В.* Кандидат филологических наук, доцент; доцент кафедры иностранных языков и перевода Уральского федерального университета.
- Фаттахова Н. Н.* Доктор филологических наук, профессор; профессор кафедры русского языка и прикладной лингвистики Казанского (Приволжского) федерального университета.
- Феликсов С. В.* Кандидат филологических наук, доцент кафедры педагогики и методики начального образования педагогического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
- Фесюн А. Г.* Кандидат исторических наук, доцент; академический руководитель ОП «Востоковедение» Школы востоковедения НИУ Высшей школы экономики.
- Фомина З. Е.* Доктор филологических наук, профессор; заведующий кафедрой иностранных языков Воронежского государственного технического университета.
- Фролова О. Е.* Доктор филологических наук, зав. лабораторией фонетики и речевой коммуникации филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- Циммерлинг А. В.* Доктор филологических наук, научный руководитель Института современных лингвистических исследований Московского педагогического государственного университета, профессор Московского педагогического государственного университета, ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН.
- Чертыкова М. Д.* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.
- Шахин Басел.* Аспирант департамента кибернетики и мехатроники Инженерной академии Российского университета дружбы народов.

Шестакова Л. Л. Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка РАН.

Шестёркина Н. В. Кандидат филологических наук, доцент; доцент кафедры теории речи и перевода Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева.

Шулежкова С. Г. Доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка, общего языкознания и массовой коммуникации института гуманитарного образования Магнитогорского государственного технического университета им. Г.И. Носова.

Эдельман Д. И. Доктор филологических наук, профессор; главный научный сотрудник Института языкознания РАН.

Яковенко Е. Б. Доктор филологических наук, доцент; ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН.

Янко Т. Е. Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института языкознания РАН.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА

ПОНЯТИЕ ВЕРЫ В РАЗНЫХ ЯЗЫКАХ И КУЛЬТУРАХ

ООО «ИТДГК «Гнозис»

Магазин: Москва, Турчанинов пер., 4 стр. 2
будни: 10.00-19.00 суб. и воскр: 10.00-18.00
тел: (499)255-77-57
E-mail: itdgkgnosis@gmail.com

Оптовый отдел: ул. Бутлерова 17Б, оф. 313
тел: (499)793-57-01 факс: (499)793-58-01
e-mail: sales@gnosisbooks.ru
Сайт: <http://gnosisbooks.ru>

Формат 60x90/16 Усл. печ. л. 53,5. Тираж 600 экз.
Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru,
т/ф. 8(496)726-54-10

