

© 1998 г. Е.С. ЯКОВЛЕВА

О ПОНЯТИИ "КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ" В ПРИМЕНЕНИИ К СЕМАНТИКЕ СЛОВА*

Памяти моего учителя –
Веры Арсеньевны Белошапковой

1. ВВЕДЕНИЕ В ТЕМУ

1.1. О двух аспектах культурно-исторической мотивации современного словоупотребления. То, что обращение к историческому прошлому слова может помочь в уяснении его смысла, закономерностей употребления и на синхронном уровне, не нуждается в особых доказательствах. Интерес представляет установление самого круга языковых явлений, с неизбежностью требующих применения метода "культурно-исторической диагностики", а также конкретные результаты подобного рода описаний.

Как кажется, о культурно-исторической мотивации семантики современной языковой единицы можно говорить в двух аспектах.

1.1.1. Первый аспект. Отдельные, не связанные между собой случаи, когда затемненный для современного сознания первоначальный смысл влияет на словоупотребление, неявно мотивирует его.

Сошлемся в качестве примера на весьма характерный фрагмент из Ф.И. Буслаева: "Определяя точный смысл каждого синонима, мы не только достигаем точности в уразумении самого понятия, словом выражаемого, но и придаем отвлеченному понятию живость первоначального впечатления (разрядка наша — *Е. Я.*). Для точного определения синонимов надлежит обращаться к старинному и народному языку, где с большей ясностью высказывается происхождение и первоначальное значение слов. Например, синонимы *труд* и *работа*, теперь определяемые только по различным понятиям, с этими словами соединенными (*труд* — понятие об усиллии, *работа* — о производстве самого дела — *Е. Я.*), первоначально отличались весьма резко, указывая на различные впечатления, тем и другим словом выраженные: слово *труд*, кроме нынешнего значения, употреблялось в смысле бедствия, болезни, страдания; например, *вѣззаконіе и трѣдѣ посредѣ егѡ и неправда*, Псалт. 54: 11; слово же *работа* означало не только дело, но и рабство; например, в Изб. Свят. 1073 г. *не сътрѣпѣ свободы, то приими работу...*" [Буслаев 1959: 293], ср. еще (из Первого послания Ивана Грозного Андрею Курбскому): *Вспомяни же, егда бог извождаше Израиля из работы* [Переписка...: 21]. Об этом же в другой работе Ф.И. Буслаева читаем: "*Труд* — бедствие, болезнь, страдание душевное: *нищѣ есмь азъ и въ трѣдѣхъ отъ юности моея* (Пс. LXXXVI, 16) (...) *Работа* — рабство, от глагола *робити* — делать: *а другіе работѣ предасть мужемъ своимъ* (Нест. по Лавр. сп., 31)" [Буслаев 1992: 304]. Ср. толкования данных слов у П.А. Гильтебрандта: *трѣдѣ* — труд, доука,

* Работа осуществляется при поддержке РГНФ, инициативный проект 97-04-06234.

беспокойство, досаждение, болезнь [Гильтебрандт, VI: 2190]; *работа* — рабство, дело (Там же, V: 1741) ¹.

Этот экскурс в историю языка помогает понять, почему в современном словоупотреблении *труд*, в отличие от *работы*, не используется относительно неодушевленных агентов (предметов, артефактов..), ср. *работа* (а не *труд*!) *этого механизма*; почему *о работе*, а не *о труде*, мы говорим в случае обсуждения сроков выполнения (*эта работа занимает 2 часа*), места (*эта работа может быть выполнена дома*) и др. "технических" обстоятельств

Другой пример. В современном литературном языке можно наблюдать семантическое сближение между словами *известный* и *определенный* в тех случаях, когда они используются в роли модальных модификаторов — показателей неопределенности, ср.: *В деле наметился известный / определенный (= некоторый) сдвиг*; *Мы достигли известных / определенных (= некоторых) улучшений* (подробнее об этом см. [Яковлева 1994: Гл. 3]). Это сближение разных по "качеству" прилагательных (ср. *Это очень известный фильм* и *Дай мне совершенно определенный ответ*) может показаться произвольным. Однако оно имеет свои истоки. В церковнославянском языке *извѣститисѧ* значило "удостовериться, несомненно узнать" [Гильтебрандт, II: 764]; наречию *извѣстнѣ* соответствовали смыслы "достоверно", "точно", "определенно", "подлинно", прилагательное же *извѣстнѣй* значило "достоверный", "подлинный", "уверенный", "знаемый", "ведомый", ср.: *сами вы извѣстнѣ вѣсте* (1 Фессал. 5: 2) — ведь вы сами хорошо ("достоверно") знаете; *шедше испытайте извѣстнѣ* (Мф. 2: 8) — пойдите тщательно разведайте... [Гильтебрандт, II: 764] Не только в языке евангелий, но и в летописях можно встретить примеры подобного использования слов из данной лексико-семантической группы, ср.: (*извѣститисѧ* = "удостовериться") — *А извѣстимся и ѿще, ако на семъ пути ни тяжи имѣти, ни которого же извѣта. Ин л 6655 г.* [Срезневский, I: 1045]; (*извѣщатисѧ* = "утверждать") — *Извѣщаюся передъ вами, да Богъ ми будетъ, яко не послати ми къ Всеволодовичю. Ин л 6672 г.* (Там же.: 1050). Таким образом, исторически *известный* и *определенный* находясь в близких, синонимических, отношениях, и именно на основе этой "близости" рождается вышеупомянутая модализация — употребление слов с семантикой "достоверность", "определенность" в роли показателей неопределенности.

Мы привели примеры исторической мотивации современного употребления, между которыми нет связи, позволяющей говорить о каких-либо эволюционных тенденциях.

1.1.2. Второй аспект. Это как раз случаи системных эволюционных преобразований. В первую очередь здесь имеется в виду, конечно, церковнославянская лексика, о которой В.В. Виноградов сказал с присущей ему категоричностью: "миграция церковнославянизмов — центральная проблема русской литературной речи" [Виноградов 1977а: 12]. Одним из важнейших факторов, определивших миграции церковнославянизмов, является "русское литературное двуязычие, или билингвизм, в донациональную эпоху" [Виноградов

¹ Вообще говоря, в древнерусском языке слова *трудъ*, *болѣзнь*, *педужише*, *нищета* образуют единую понятийную область "нужды" (страдания, испытания), ср. *паподоша на мя паки беси и зело мя утрудюша* [ЖАвв 60], *Болѣзнь житья сего Паисъ сб* [Срезневский, I 149], *очи мои изнемогостѣ ѿ нищеты* (Пс 87 10) [Гильтебрандт 231] Последний пример не случаен: понимание *нищеты* как "бедствия", "страдания" для древнерусского языкового сознания связывалось, прежде всего, с Псалтырью (см. [Дьяченко 1993 355]) Думается, что современные коллоквиализмы типа *болеть за кого-то* / *за что-либо*, *большевик* восходят к этому пониманию *болести* как "беспокойства", ср. *Низше бо о сродниших по плоти тако болезишу* (= "страдаю", "беспокоюсь"), *о вас же рыдая не престою* [ЖМор 124], *Что же, собака, и пишешь и болезиуешь* (в переводе — *жалуешься*, т.е. опять же "беспокоишься"), *совершивъ такуюю злобу* [Переписка 17]

1967 118]. Как известно, в результате распада этого билингвизма, в условиях современной языковой ситуации, за церковнославянизмами закрепляются особые функции — выражение абстрактного, возвышенного, поэтического содержания [Успенский 1994: 118]². Приведем в пояснение лишь один пример, поскольку в дальнейшем не будет недостатка в языковом материале, иллюстрирующем эту общую тенденцию семантической эволюции церковнославянизмов. Некогда слово **дѣтище** могло пониматься не только абстрактно, но и конкретно — в значении ‘младенец, отрок, дитя, мальчик’: *нѣкаа жена държаци дѣтищѣ Пр Л. XIII* [СДРЯ, II. 166]; в современном языке *детище* истолковывается только абстрактно — как плод творческой, интеллектуальной, ментальной деятельности.

Как и в примерах из п.1.1.1, так и в этом, втором, случае слово изменило свой исконный смысл, но “помнит” нечто из своего прошлого. Но если там “запомнились” случайные характеристики, то здесь, как мы постараемся показать далее, — существенные, связанные с исконным предназначением слова, относящиеся к системе ценностей языкового социума, характеризующие особенности мышления и мировосприятия носителей языка. Именно в этом случае можно говорить о семантической эволюции слова как результате действия его “культурной памяти”. И именно этот аспект культурно-исторической мотивации будет предметом настоящей работы

Замечание. Во избежание путаницы и недопонимания несколько слов о терминопотреблении “Церковнославянизм” понимается нами расширительно, скорее, как синоним “книжного” слова (в противоположность “бытовому”, “разговорному”) — с акцентом на функциональном, а не на генетическом аспекте значения. В сущности, то, что в дальнейшем именуется церковнославянским с полным основанием могло бы называться древнерусским (или старорусским) литературным языком не случайно практически весь наш иллюстративный материал покрывается словниками таких изданий, как [СДРЯ] и [СлРЯ XI—XVII вв.] Но поскольку “единственным фундаментальным текстом, который служит эталоном для всей остальной (древнерусской — Е Я) книжности вне зависимости от ее частных характеристик, является Св Писание” [Живов 1996 61]³, название книжного языка “церковнославянским” кажется нам не только оправданным, но и целесообразным при сопоставлении старорусского и современного русского литературных языков оно помогает высветить оппозицию “духовное” / “светское”, которая, как мы увидим далее, оказывает существенное влияние на процессы семантических преобразований в ряду церковнославянской — книжной, литературной — лексики

Итак, в современном языке церковнославянизмам присуща абстрактность, умозрительность. Сейчас это семантические составляющие соответствующих языковых единиц; некогда же “умозрение”, “абстрагирование” существовали на уровне сознания — как особенности мировосприятия. Наследуя эти особенности, церковнославянизмы несут следы иного мировоззрения, иной картины мира. Остановимся на этом вопросе.

1.2. Умозрение: в картине мира / в значении слова. Необходимым атрибутом религиозного сознания является способность к “мысленному, умному зрению, видению”, предполагающему противопоставление объектов и ситуаций по линии материальное / идеальное, физическое / духовное, внешнее / внутреннее. Восприятие мира как “видимого и невидимого здания” (= творения Бо-

² Как бы ни решался вопрос о “наличии / отсутствии диглоссиной ситуации в Древней Руси” (дискуссию на эту тему см. в [Кречмер 1995]), доминантность этой линии функциональных эволюционных преобразований церковнославянизмов на современной языковой почве представляется бесспорной

³ В М. Живов здесь развивает известные положения Р. Пиккио о роли Священного Писания в истории русской средневековой словесности и одновременно polemизирует с ним, акцентируя безальтернативность сакрального Образца для *Slavia Orthodoxa* “тогда как для Византии и Западной Европы” эталоном могли служить «и “классические” (т.е. античные) авторы» [Живов 1996 43] (о работах Р. Пиккио, посвященных славянскому Средневековью, см. в [Седакова 1992])

га)⁴ характеризует носителя древнерусского языка. О значимости различения "материального" и "идеального" в этом языке свидетельствуют весьма характерные противопоставления: *ока* "внешнего" (*телесного, плотского*) и "внутреннего" (*духовного, умного, сердечного*), *молитвы* "простой" (словесной) и *умной* (мысленной) и даже *уха* "внешнего" и "внутреннего", ср.: *Есть же зовемоу оухо внѣоуду, видимое всѣми, есть же и другое внутрьоуду. Псал. XIV в. [Срезневский, III: 1329] (вариантом "внутреннего уха" может выступать и "ухо умное". Аще и слѣха моя оглѣшити, но слѣхъ оумною не оглѣшити ми. Муч. Зосим Мин сент XV в [Срезневский, III: 435]).*

Поскольку "внутреннее", "бездвещественное" предпочиталось "внешней тине и мятежу", само слово *внѣшній* соотносится с такими понятиями, как "ложный", "обманчивый", "неистинный", ср.: *Не внешняя бо мудрости искаше, но паче горних желая и к ним подвизашеся* [ЖСавв.: 26]; *Не зри внѣшняя моя, но зри внутренняя. Сл. Дан. Зат. [Срезневский, I: 392]*

Становится понятной терминологическая значимость в средневековом языке оппозиции *внѣшній / въноутрьний*. Наряду с тривиальным значением "находящийся внутри", слово *въноутрьний* имело и такие, как "соответствующий правилам христианства, духовный" — (и) *въноутрьнюю дѣлю* уже паче жених любить. неч(с)тными помысли растлѣвати. *ПНЧ XIV* — и "христианский (не языческий)": *наоучи же са не точию стѣмъ книгамъ. но и внутренему и внѣшнему писанию. и бѣ мѣрѣ зѣло. Пр. Юр. XIV* (толкования и примеры из [СДРЯ, II: 188—189]). Соответственно, и слово *внѣшній* могло пониматься как "чужой, посторонний" — *труд* наши(х) кѣ внѣшн(и) слиномъ и жиде(м). *ГБ XIV*, — "мирской, светский" — *Мниха обрѣтающагося въ крѣмѣхъ достойти оумоудрити. оубо въ властехъ внѣшнихъ. посадникомъ да оумоудрити(с) ПНЧ XIV*, — "не соответствующий правилам христианской морали; чувственный, плотский" — *безъ претыкания подобаетъ намъ быти. ко внешнимъ КР 1284*, — "языческий, нехристианский". и оучению *внѣшнему* прикасашеся *ЖФСт. [СДРЯ, II: 194—195]*. Ср. в этой связи обмен любезностями между Иваном Грозным (первый пример) и Андреем Курбским (второй пример — отклик): *Понеже бо и во внешних писаниих древних реченно есть, но обаче прилично. <...> [Переписка 32] (перевод: Говорит же древнее изречение, хоть и мирское, но справедливое. <...> [Переписка ..: 142]) и . . не токмо внешней философии искусны, но и во священных писаниях силны [Переписка .: 106]*

Важно, однако, что при всей антагонистичности "внешнего" (видимого, материального) и "внутреннего" (невидимого, идеального) оба эти полюса описываются одним языком⁵: в приведенных выше примерах — и это весьма

⁴ Ср. *Нѣо есть обатѣе видимаго и невидимаго зѣданиа Ио. еклз Бог 121* [Срезневский, II: 571]

⁵ Сказанное, разумеется, не означает, что в церковнославянском отсутствует абстрактная лексика, соотносящаяся — в оппозиции феноменального / ноуменального — с последним, умопостижимым, началом. О кирилло-мефодиевской традиции терминотворчества при переводе с "привыкшего к философствованию" греческого языка" пишет Е. М. Верещагин [Верещагин 1982, 1988]. Замечательно, что "первый философский термин на славянской почве" родился в результате отождествления лексемы *слово*, обладающей "обиходно-бытовой семантикой", по существу, с непереводаемым "ключевым философским термином" *λογος* [Верещагин 1982: 105—107] (о древнерусской философской терминологии см. также [Юрченко 1988]). Говоря об одном языке для описания полюсов "внешнего" и "внутреннего", мы имеем в виду принципиальную открытость многих церковнославянских лексем к интерпретации в терминах "физического" / "духовного". Это кажущееся неразличение конкретного и абстрактного, свободное переключение из одного плана в другой, не требующее использования специального языкового кода, хорошо соответствует представлениям об окружающем человека мире как о двойном бытии — с параллелизмом материального и идеального, который выражается уже самим тождеством называния.

характерно — “умозрительность” не является собственной семантической составляющей слов (*очи, молитва, мудрость* .), но привносится с определением, спецификатором, ср.: Стоящую роукама съвазанома въздѣ срдчноу око къ Бѣу. *Мин Пут XI в.*; Стражеть вънѣшнии члѣк *Пат Син XI в* [Срезневский, I: 392]; но *аще и внѣшній нашъ члѣвѣкъ тѣлѣтъ, обаче внѣтрѣнній обновляется по всѣмъ дни. 2 Коринф 4: 16* [Гильтебрандт, II: 537]. Весьма показательны следующие примеры из [ЖЕп. 100], текста XVII в.: *И скоро наиде на мя сон мал И вижду сердечными очима моими: темничное оконце мое на все страны широко стало и свет велик ко мне в темницу сияет < > Аз же отворил очи мои телесныя и поглядел на оконце мое темничное.*

Часто слово просто обладает потенциалом двойного осмысления и истолковывается исходя из контекста, например, *зрѣти* — это и “видеть”, и “иметь в мыслях” (*зрѣти на Володимерь* — думать о Владимире [Дьяченко 1993: 207], см. также примеры из [Срезневский, I: 1011—1013]); *животъ* — это и “жизнь, органическое существование” (*сконча животъ* — окончил жизнь, при своемъ животѣ — при жизни), и “жизнь блаженная, вечная” (*Тесенъ поутѣ въводи въ животъ* (Мк. 7: 4); *Глагола емѹ Инсѣ: азъ есмь пѹтъ и истина и животъ* (Иоан. 14: 6); *иже не вѣрѣтъ въ Сна, не оузритъ живота* (Иоан. 3: 36) — современный перевод этих стихов с необходимостью использует спецификатор); *въдѣши* — это не только предстоящий в этой жизни, но и загробный (*въ будущемъ вѣцѣ спасаеми (есмы) Богомъ. Феод Печ Отв.; Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века...*)

Слова с пространственной семантикой, выражающие идеи перемещения, местоположения, в церковнославянском (и шире — старорусском) языке, как правило, обладают относительной свободой осмысления в терминах физического / духовного, материального / идеального. К примеру, смысловой диапазон слова *пѹтъ* простирался от конкретно-пространственного, близкого значению современной *дороги* до такого абстрактного, как “повод, причина”, ср *Дѣва слѣпца, сѣдѣща при пѣти Мф XX 30* [Евангелие] и Крымские Татарове .. безъ пути начаша воевати *Соф. вр 7025; въздвигнути* — имело значение, близкое к ‘поднять’, поэтому *воздвигнути* можно было и *глаза*, и *руку*, и *голос*, а также — *город, стену...*, ср. *Очи въздвижоу. Изб. 1073; Въздвигъ руцѣ на нѣбо. Нест Бор.* [Срезневский, I: 350]; слово *съвергнути* — это ‘снять, переместить вниз’, пример из [Гак 1985] *Свергъ порты* — “скинув одежду”. То же, что сегодня называется этим словом, зачастую описывалось с помощью глагола *спихнути*. А иные люди съ степеня на вѣчи спихнули его и онъ поѣхалъ изъ Пскова съ безчестіемъ на Москву .. жаловатися на Псковъ *Псков 1л 6971 г* [Срезневский, III: 793]. Сама эта *степень* могла осмысляться и конкретно — “ступень”, — и абстрактно — “должность” (именно так ее надо понимать в последнем примере).

Иными словами, в исконном употреблении слова с пространственной семантикой парадоксальным образом были более абстрактными, нежели в современном.

Замечание. Здесь нам хотелось бы сослаться на работу В Г Гака “К эволюции способов речевой номинации” [Гак 1985], в которой представлены результаты сравнительного анализа древнерусских текстов с их современными переводами. Проведенный В Г Гаком анализ, позволяет сделать вывод о том, что древнерусскому языку в большей степени, чем современному, было свойственно такое явление, как гиперонимия (абстрактность) лексем в тексте. Тенденция же к лексико-семантической конкретизации в полном мере проявилась лишь в последнее столетие. В Г Гак, в частности, приводит пример, поразительно напоминающий нам современные английский или французский языки *ити* в древнерусском прилагался и к ползущим, и к летящим, и к плывущим объектам, ср *Видя мравѣище и тѣхъ множество, исходяща и входяща Жит Іо Черн* [Срезневский, II 183]. *Пришедшимъ врломъ и многимъ ворономъ, яко вблокоу великоу Ил лет 6757, Приидоша юмъ воевати въ Ладозское озѣро въ лодкахъ Новг 1л 6736* [Срезнев-

скии, II 1757], Далече заиде соколь, птицъ бя к морю *Сл н И* [Срезневский, III 459] Как кажется, еще более яркой иллюстрацией абстрактности глагола *ити*, его отрешенности от физических параметров "идушего" объекта, может служить следующий фрагмент и *бѣсть облакъ шѣнла нхъ и прїиде гласъ из облака Мирк 9 7* (цит по [Гильтебрандт, III—IV 1256])

Помимо чисто содержательного интереса, работа В Г Гака представляет для нас и в идеальном плане весьма ценный опыт думается, что подобного рода сравнительные исследования ("прошлого" и "настоящего" в языке) помогают понять внутреннюю логику, мотивы, причины и пути языковой концептуализации

Поэтому, когда мы говорим, что в условиях современной языковой ситуации, которая характеризуется "двумерностью" (термин Б. Унбегауна) — взаимодействием двух языковых стихий, русской и церковнославянской, — за церковнославянизмами закрепляется "книжность", с ее абстрактностью, возвышенностью, поэтичностью, это обретение "абстрактности" не следует понимать как переход от частного к общему, от гипонима к гиперониму (сфера употребления церковнославянизмов, как мы увидим ниже, напротив, сужается); "абстрактность" в данном случае — это отвлечение от физической конкретики, выход за пределы физической пространственности в умозрительные сферы. Ср.: *прѣходити* (из кельи в келью, из города в город) [Срезневский, II: 1712] и *преходить* ("оканчивать земное существование"), *наслѣдїе* ("наследство", понимаемое в конкретном, имущественном, плане) и *наследіе* ("наследство" духовное), *наитїе* ("нашествие": Избави ны изъ напасти и скръби и бѣдъ вьсачьскихъ и наитїа поганныхъ. *Мин 1096 г* [Срезневский, II: 289]) и *наитїе* (духовное внушение); *снѣденїе* ("съедение". *Мы же со владыкою приказали ево среди улицы ввергнути псом на снѣдение* [ЖАВВ.: 17]) и *снѣдение* ("эмоциональное", "душевное")...

Замечание. Разумеется, реально процесс семантических преобразований не был односторонним. В современном русском языке есть и такие слова, которые эволюционировали в сторону конкретизации значения. Например, первым значением слова *область*, согласно и П А Гильтебрандту, и И И Срезневскому, является "власть, господство" И *дана бѣ область имъ вѣднїи чловецкѣ пать мѣстѣ Апокалипс 9 10* [Гильтебрандт, III—IV 1256], *Дасть намъ область на дїавола Панд Аит XI в* [Срезневский, II 516], *По сану и по области, иже ми далъ Богъ, учю вась, своихъ дѣтеи, а вы моего слова слушайте Грам Кипр Псков 1395* [Срезневский, III 437], ср цитирование Иваном Грозным строк из (Лук 22 52—53) *Яко на разбойника изыдѣста со оружіем и дрекольми яти мя По вся дни бех пред вами, учїи в церкви, и не прострѣсти руки на мя, по сїе естъ ваши години область темная* [Переписка 46] И Срезневский, и Гильтебрандт у слова *жиръ* — как основное — отмечают значение "богатство, обилие, избыток" Вспомним из "Слова о полку Игореве" *Печаль жирїи утече средѣ земли Рускїи* или оттуда же *Вьстала обида, убуди жирїи времена* Хорошей иллюстрацией развиваемого в этом замечании контр тезиса является соотношение абстрактного, идеального и конкретного, "реалистического" у таких слов, как *непосѣдливый* (только о человеке, вполне определенных его характеристиках) и *непосѣдны* — стремительный, неудержимый Быстрина непосѣднѣна *Никон Панд* [Срезневский, II 412] Вообще, "эволюция способов речевой номинации" была куда более сложной и внешне — менее предсказуемой Мы же из ряда возможных альтернатив указываем ту, которая имеет непосредственное отношение к нашей теме

Итак, в современном русском литературном языке благодаря сопряжению двух языковых стихий антагонизм "внутреннего" и "внешнего" находит достаточно последовательное языковое выражение. При этом в оппозиции "материальное" / "идеальное" маркированным оказывается именно "идеальный" компонент: слово, помеченное соответствующей семантикой, не способно описывать физически конкретные — "внешние"! — предметы. Таким образом, то, что в церковнославянском обладало потенциалом двойной интерпретации, "в перспективе носителя русского языка" [Успенский 1994 188] обладает однозначной предметной соотнесенностью: мир "идеального", "умозрительного" получает в этой перспективе специальные языковые средства выражения.

Несколько примеров в пояснение сказанного. Церковнославянизмы *отверсты* и *восприятие* в следующих строках из [ЖМор.. 118] могут быть поняты и конкретно, и абстрактно (как актуализаторы “духовного” в “физическом”) ... *наш дом отверсты врата имея к восприятию странных рабов Христовых*. В современном же языке круг объектов “восприятия” ограничен духовной, ментальной сферой. Яркой иллюстрацией абстрактности исходных церковнославянизмов, вернее — их открытости к реализации как абстрактного, идеального, так и конкретного, материального содержания может служить следующее словоупотребление: ... *от великого глада сдается великая Феодора* [ЖМор.: 143]. Свобода от конкретного, “вещественного” проявляется в этом примере с особой отчетливостью: понятийно противоположные сущности поставлены в одноронный ряд — “голод” оказывается способным “поедать”.

Наличие у церковнославянизмов в исконном употреблении этого потенциала двойной актуализации создает определенные трудности при их переводе на современный язык, ср.: *Те убо плоды дел своих сдают* [Переписка...: 157]. Слово *плоды* употреблено в переносном значении, следовательно, *сдают* исключает конкретно-физическое осмысление. Но поскольку для современного сознания за *снением* закрепилась вполне определенная “питательная” среда, переводчик должен искать ближайший “абстрактный” аналог “...вкусят.”, читаем мы в переводе (с. 157), либо же “пожнут (плоды своего труда)”, подсказывает нам память и интуиция.

1.3. Содержательная интерпретация “умозрительности” церковнославянской лексики. “Умозрение” в применении к церковнославянизмам обладает вполне определенным содержанием и поэтому может рассматриваться как особая категория. В основе этой категории лежит идея созерцания некоего идеального пространства, которое понимается либо как время (прошедшее, будущее, протяженное), либо как изображение, мысленное / образное представление. Зачастую в семантике слова содержатся обе эти составляющие.

Приведем несколько примеров. “Овремененность” глагола *обрести* сказывается в том, что он называет действие, протяженное, рассредоточенное во времени: *обредают* с течением жизни, на жизненном пути. Аналогично и *воздвигать* реализуется на некотором участке времени. Ни тот, ни другой глагол не способны к актуальному употреблению. Данные слова именно “овременились”, но не вовсе потеряли связь с идеей пространства, чего нельзя сказать о таких формах, как *минуть*, *минувший*, *грясти*, *грядущий*, *преходить*, *преходящий*. Ср., между тем, использование *минути* в древнерусском языке в значении “проходить мимо”: Минухомъ же и мимо тѣхъ. *Жит Андр Юр.* [Срезневский, II: 144].

Умозрительность таких слов, как *очи*, *уста*, *взор* проявляется в том, что образы, ими называемые, реализуются в пространстве нашего *воображения* — не конкретном, доступном непосредственному восприятию, но именно “мысленном” (подробнее об этих словах см. ниже, в разделе 4).

В свете сказанного становится понятной функциональная выделенность “высокого”, “книжного” слова *взор* по сравнению с нейтральным *взглядом*. С одной стороны, именно *взор* может быть мысленным, внутренним: *Перед его мысленным взором (*взглядом) вставляли картины прошлого*; именно *взор* прилагается к обобщенному субъекту: *Взоры (*взгляды) Европы устремлены сюда; Взоры (*взгляды) всех россиян обращены к вам*. С другой стороны, *взор*, в отличие от *взгляда*, способен описывать чисто внешнюю — не функциональную — сторону объекта, образное впечатление от него: *взор* может быть *голубым*, *сверкающим*, *небесным*...

Важной особенностью “пространства умозрения” является безразличность к системе ценностей языкового коллектива — позитивная ориентация.

Существенно, что эта ценностная отмеченность не присуща исконным языковым формам; она является следствием отстоящей во времени духовной рефлексии носителей языка. Так, именно в современном языковом узусе *обрести* предполагает судьбозначимость “предмета речи”, ср.: *Я наконец нашел очки и Я наконец обрел друга*. Употребляется соответствующий глагол по преимуществу апостериори и потому лишен многих форм. В прошлом же глагол *обрѣсти* был вполне нейтрален и поэтому универсален: прилагался к любому субъекту в любой предметной ситуации, ср.: *И на ину нощ един бес, в хижу мою вошед, походя и нечево не обрете, токмо чотки из рук моих вышиб и исчезе* [ЖАвв.: 61]; *Сего ради такого и государя себе обрел еси, еже по своему злобесному собацкому хотению ..* [Переписка....: 47].

Замечание. Мы опускаем сейчас вопрос о других преобразованиях в семантике этого слова называя некое проявление судьбы в жизни человека, современное *обрести* лишено волевого, целеполагающего начала (это в древнерусском языке было слово *обрѣтальникъ* — “разыскатель”), оно описывает действие, результат которого не зависит от воли субъекта, ср. *Я наконец обрел возможность общаться с вами* (потому что открыли границы) и *Я наконец нашел возможность* (именно “изыскал”). Если ситуации, описываемые современными квазисинонимами *найти* и *обрести*, рассмотреть с точки зрения отношений “взять” / “получить”, то субъект *обретающий*, конечно, будет отнесен к последнему, “пассивному”, типу, ср. соответствующее понимание “обретения” в старорусском языке *да от боги сам милость обрящет* [Переписка 40].

Воздвигнуть также несет информацию о предмете речи (с последующей оценкой всей ситуации в целом), не говоря уже о таких словах, как *очи* и *уста* — называющих эстетически привлекательный объект и характеризующих вследствие этого только человека [Апресян 1986: 67].

Думается, что современное значение упомянутых нами и многих им подобных слов — существенно редуцированное по сравнению с исходным, но и сдвинутое в сторону “высокого”, “умозрительного” содержания — определяется их ассоциативной или даже непосредственной связью с неким значимым в культурной традиции носителей языка текстовым источником: мы имеем в виду библейские (и шире — религиозные) тексты. Ведь события, ситуации этого текстового мотиванта реализуются именно в пространстве умозрения, которое понимается как альтернативная область существования.

Как мы уже упоминали ранее, русская книжность в качестве единственного эталона, сверхобраза имела Священное Писание; нормы книжного языка, нарративные модели ориентировались на духовные тексты, впрочем, как и вся культура в целом (см. об этом [Живов 1996: 43, 61]). Поэтому не приходится удивляться, что в перспективе современного полифункционального, многостилевого и — что очень важно — секуляризованного языка эта связь некоторых языковых единиц с определенным типом текста проступает с особой отчетливостью и зачастую получает интерпретацию в терминах “исконной культурной принадлежности”. Между тем как раз и с к о н н о слово могло обладать более широкой предметной сферой. И это понятно: “духовность” исконного церковнославянизма — это его общая принадлежность культурному языковому слою; современное же, секуляризованное, сознание может осмысливать эту “духовность” в терминах религиозности, церковности, отводя ей тем самым узкоспециальную предметную область. Приведем в пояснение этого тезиса несколько примеров.

1.4. Эволюция церковнославянизмов в свете тезиса о наличии у слова “культурной памяти”. *Риза* в современном употреблении прилагается только к церковным реалиям (это верхнее облачение священника, либо же оклад иконы), между тем вошло оно в язык с более широким значением — “одежда” (отголоски его слышны во фразеологизмах *до положения риз*; *разодрать на себе ризы*). Используя для названия своего романа *перевод*, а не исходный тек-

стовый вариант, В. Дудинцев учитывал неизбежность тех ассоциаций, которые вызовет у носителя современного языка фраза *Белые ризы*. Между тем, древнерусский аналог *ризы* выходит за рамки библейской тематики: *риза* используется и как название одежды вообще, ср.: И поидоша же боаре и боярынѣ, израдившеса во брачныя порты и ризы. *Ип. л. 6769 г.* [Срезневский, III: 121]; Васѣ одеждятъ ризы, мене же правѣда. *Сунр. р. 14* [Срезневский, II: 626]. (Заметим, что и слово *игумень* на древнерусской почве реализовало, хоть и достаточно скупое, свою исходную семантику — куда более широкую по сравнению с современной: по аналогии со своим греческим этимолом слово *игумень* могло называть “вождя”, “наставника”: Ис тебе бо изидеть игоумень языкомъ *Стихир.* [Срезневский, I: 1022]).

Тесная связь с вполне определенной “предметной ситуацией” привела, по существу, к идиоматизации таких форм, как *пришествие*, *сошествие*. Поэтому, когда однажды в бойком журналистском репортаже прозвучала фраза *Пришествие Ельцина в Кремль*, она воспринималась как намек. Заметим, что функциональное размежевание нейтрального *прихода* и узко специального *пришествия* произошло именно в условиях языковой “двумерности”: в древнерусском *пришествие* наравне с *приходом* описывало “прибытие” (частным случаем которого был евангельский сюжет), ср.: Услышавша она страна святителево пришествие ..., поклонишася владыцѣ. *Новг. I л. 6926 г.*; Избави Ги, ... ѿ глада, гоубитѣльства, троуса, потопа, вгнѣ, меча, пришествия иноплѣмнникъ и ѿ соубыны рати. *Служб. Варл XIIв* [Срезневский, II: 1498—1499]; *Дворница же поведѣ Феодоре пришествие их* [ЖМор.: 128].

Интересна в указанном смысле судьба слова *воздвигать*. Имея первоначально вполне абстрактное значение ‘двинуть’, ‘поднять’, *воздвигнѣти* в евангельских текстах весьма часто прилагалось к Христу и прочитывалось как ‘воскресить’. Именно так толкует употребление этого слова (и некоторых его форм) П. Гильтебрандт, ср.: *Вамѣ переѣ Бгѣ въздвигнѣи отрока своего Ииса, посла его* (Деян. 3: 26); *Воздвигнѣи Хрта изъ мертвыхъ* (Римл. 8: 11); *Воздвигнѣи Гда Ииса, и насъ со Исомъ въздвигнетъ* (2 Коринф. 4: 14). Именно так используется это слово и в речи самого Христа: *разорите црковь сѣю, и трѣми днѣми въздвигнѣю* (Иоан. 2: 19) [Гильтебрандт, I: 310]. Кроме того, в евангелиях, а также в дальнейшем и в житиях, летописях, посланиях... *въздвигнути* употребляется в значении ‘побудить’, ‘поднять’, ‘возбудить’, ср. у Аввакума (о злом начальнике): *И он презрев моление наше, въздвиг на меня бурю, и у церкви, пришед сонмом, до смерти меня задавил* [ЖАВВ.: 9]; *крамолу въздвигоша* [ЖМор.: 128]; ср. из [Переписка...]: *...благия аггелы на веселие въздвижет* (с. 48); *...на нашу царицу Анастасию ненависть зельну въздвигше* (с. 32); *...отовсюду на православие рати въздвизающе...* (с. 27); *...царицу Анастасию .. святыи преподобный князь Федор Ростиславович деиством святого духа ... от врат смертных въздвиг* (с. 45) (ср. также приводимые нами ранее примеры). Еще в [Ушаков, I: 337] отмечается выражение *воздвигать гонения на кого-либо* с пометами “книжн.”, “устар.”, что свидетельствует о хоть и угасающей, но памяти о былых возможностях этого слова. Для современного же носителя языка *воздвигать* ассоциируется со значением “строить”, что парадоксальным образом соотносится с евангельским (условно говоря, “исходным”) употреблением этой формы, с той лишь разницей, что Иисус говорил притчами, а современное языковое сознание склонно к буквальному прочтению метафоры “строительства” — “воскрешения” Здания.

1.5. Слово в свете духовной рефлексии носителей языка. Возвращаясь к вопросу о ценностной ориентации умозрительного пространства, укажем на два фактора, определивших этот процесс.

1.5.1. Языковая концептуализация “доброго” и “злого”. Первый фактор определяется произошедшими в картине мира носителей языка преобразованиями, которые условно можно назвать языковой поляризацией Добра и Зла. вслед за осознанием и усвоением христианских духовных ценностей происходит их языковая концептуализация. И часто то, что в исходном тексте было нейтральным, в свете духовной рефлексии становится отмеченным, специфицированным с точки зрения того или другого полюса. К примеру, *вождедѣти* в тексте евангелий называло нейтральное в этическом плане чувство — “сильно, страстно желать, пожелать”: *Бгда вождедѣте єдинагѡ дне Бѣа челоувѣческагѡ видѣти* (Лук. 17: 22) [Гильтебрандт, I: 299]. Созвучны такому пониманию многие другие примеры использования этого слова, ср.: (из послания Курбского Ивану Грозному): *Того ради что ни есть похвально, то и благословенно, и цветуще, и возделенно подобает* [Переписка... 111], (из [ЖМор]): *Феодора и благоверная Евдокия, возделеста в жизни сей видетися в лице и побеседовати* (с. 127); ... *патриарх рече: “Дивлюся аз, яко тако возлюбила еси чепсию и не хоцещи с нею разлучитися”. Святая же рече: “Воистинну возлюбих, и не точию просто люблю, но ниже еще насладихся возделеннаго зренія юз сих! аз такаяя грешница сподобихся видети на себе, купно же и поносити, Павловы юзы...* (с. 130). Позднее именно под воздействием евангельского учения и в контексте евангельских догматов *возделеть*, по крайней мере в ряде своих употреблений, перемещается в разряд негативных (мы специально оговариваем “контекст” поскольку именно он определяет прочтение таких форм, как *возделение, с возделением, лукавство, лукаво* и некот. др. в обыденном сознании с лукавством связывается меньшее зло, чем, скажем, с ложью или неискренностью⁶; сильное желание может описываться формами типа *с возделением, возделенно* и без какой-либо оценочной подоплеки).

Некогда *искусити* значило и “искусить”, и “испытать”, “получить опыт” *Не всакомѡ дѡхѡ вѣрѡйте, но искѡшайте дѡхи* (испытывайте духов) *аще ѿ Бѣа сѣть* (1 Иоан. 4: 1) [Гильтебрандт, III: 816]. Соответственно, *искусѡ* называл и искушение, и испытание, а *искушающій* мог быть и прельщающим, и испытывающим. И если в современном языке этот круг слов облуживает, скажем так, “негативный полюс”, то в языке-источнике в роли искушающего мог выступать и Господь, ср.: *Оугождающе — Бѣѡ искѡшающемѡ* (испытывающему) *сердца наша* (1 Солун. 2: 4) [Гильтебрандт, III: 816]; *Аще искѡси когда Бѣѡ. Вмз IV 33 по сп XIV в* [Срезневский, I: 1122—1123]

Заметим опять же, что современное сознание с “искушением” связывает совершенно определенную, быть может даже специальную, предметную область, чего нельзя сказать об исконном употреблении слов из данной лексикосематической группы, ср.: *Дѣло же свое да искѡшаєтъ къждѡ. Панд Ант XI в.* [Срезневский, I: 1123]; *Искусити Дону великаго. Сл плк Иг; И рѣша ему боаре: послѣ к нему дары, искоусимъ и, любѣзливъ ли єсть злату, ли паволокамъ. Пов вр л 6479 г.* (Там же: 1122); *Царь же ему (патриарху) отвечающе “Не рех ли ти прежде лютость жены тоя? Аз бо искусихъ и вем жестокость ея* [ЖМор: 132]. Поскольку в древнерусском языке “искушение” мыслилось как “получение опыта, знаний”, слово *искусный* имело значения “испытанный”, а также “знающий, опытный”; аналогично, *искусѡ* мог пониматься как “знание, умение”, ср.: *Грамотѣ искѡсѡ научишася. Козм Инд.* [Срезневский, I: 1122]. В настоящее время соотносительная связь между словами *искушение* и *искусный* ощущается весьма слабо, поскольку они разошлись по разным тема-

⁶ Ср между тем типичное не только в рамках одного идиостилия употребление древнерусского аналога “лукавства” *прегордый лукавый раб, лукав совет совещанище лукавства ради, лукавый обычай, лукавое умышление, злолукавая измена, вселукавые инши, пре лукавые правы* (примеры из [Переписка])

тическим областям. О былой общности между ними свидетельствует, пожалуй, лишь слово *искушенный*.

Как видим, в ряде случаев имеет место специализация некогда универсальной лексики, прилагавшейся к широкому кругу "предметов" и жизнедеятельности

1.5.2. "Старое" как синоним "хорошего". Второй фактор связан с рефлексией на языковую форму. В паре близких по смыслу слов, одно из которых воспринимается носителем языка как архаичное, "старое", а другое — как нейтральное, "современное", "старое", как правило, соотносится с небезразличным к ценностной ориентации идеальным миром — умозрительным пространством. Ср.: *преобразить* и *изменить*, *веровать* и *верить*, *ведать* и *знать*; ср. также упомянутые выше *пришествие* и *приход*, *воздвигать* и *поднимать*, *очи* и *уста* и под. Проиллюстрируем сказанное.

В современном языке *преобразить* всегда подразумевает изменение к лучшему, в древнерусском же языке *прѣобразити* значило просто "видоизменить", ср.: На оунышее прѣвобразъ. *Ефр Кр* [Срезневский, II: 1677]. Сейчас мы не говорим **преобразить* к лучшему именно потому, что это "лучшее" уже содержится в презумпции глагола, ср. нейтральное *изменить*: к лучшему / к худшему⁷.

Вѣдати некогда было вполне нейтральным словом с семантикой "знать, понимать": Вѣдаите, дѣти, занеже многажды рѣчи и мятежъ былъ промежи двѣма владыками, Рязанскимъ и Сарайскимъ. *Грам. Θεογν.* [Срезневский, I: 478]. В настоящее время *ведать* соотносится с особой разновидностью знания (см. [Апресян 1997: 129—137]) и не употребляется, условно говоря, с "негативным" субъектом, ср.: *Бог ведает..*, *Бог вестъ что* и *Черт (его) знает, черт знает что*. Можно выразить идею неосведомленности, принципиальной невозможности знать с помощью фразем *кто его знает, как знать*; *ведать* же неупотребимо в подобных случаях.

Замечание. Любопытно, что современное соотношение *ведать* и *знать* на "шкале ценностей", по-видимому, прямо противоположно исходному, ср. «Производные от корня *вѣд-* тяготеют по значению к производным от *вид-*, т.е. "получать знание через органы чувств, прежде всего, через зрение", синонимом к *вѣдать* оказывается *слышать, слышати* (...) Напротив, производные от корня *зна-* передают "чистое знание" (...) Знание, выраженное посредством корня *зна-*, относится к высшей сфере, к "мудрости", поэтому *знахарь* означает "знающий человек", "лекарь", "добрый колдун". Напротив, знание-ведение, от корня *вѣд-*, относится к земной, бытовой сфере В Новгородских берестяных грамотах, содержание которых — быт и повседневная жизнь, почти никогда не употребляется *знать*, только — *вѣдать*. В отличие от *знахарь*, — *вѣдунъ, ведун, ведьма* — "злые колдуны"» [Степанов 1997: 344—345]. Приведем в подтверждение этого тезиса несколько примеров (из [Переписка]) *Много отпущено всяких людей спрося их, уведай* (с 105), *Ежи вси ведят, в какове чести и богатстве родители твои жили и како убо отец твой, князь Михайло, в какове жалованье и богатстве и чести был* *Се вси ведят* (с 42) (*ведение* в этих случаях описывает внешнее, доступное всем знание), (из [ЖМор]) *Научена же бысть добродетелиюму житию и правым догматом священикомучеником Ававакум протопопом* *Егда же токмо уведи* ("узнала" = "услышала"), *о православии возревновала зело и развращеннаго всего отвратися* (с 110), *Елена же с прочими сестрами крыхуся страха ради* *И не могуща уведети о святой Феодоре целую неделю, и тужаху зело* (с 123) Косвенным подтверждением функционально-семантической близости основ на *вид-* и на *вѣд-* являются отмеченные О В Твороговым случаи неправоильного употребления *вѣдѣти* вместо *видѣти* и, наоборот, *видяху* вместо *вѣдяху* в "Повести временных лет" (см [ЛЛ])

⁷ Быть может, обретение глаголом *преобразить* этой априорной позитивности связано с постепенной идиоматизацией евангельского сюжета Преображения, во всяком случае, существительное *прѣображение*, в отличие от глагола *прѣображати*, и у Срезневского зафиксировано только в одном значении — "праздник" [Срезневский, II 1676—1677]

И наконец, несколько слов о судьбе слова *вѣровати*, которое в древнерусском было синонимом *вѣрити* и употреблялось как с предлогами (*вѣровати* в кого, во что), так и беспредложно (*вѣровати* кому)⁸, прилагаясь к весьма широкому кругу ситуаций, ср *Вѣроуѣ въ Бѣ и въ мѣ вѣроуѣте Іо XIV 1 Остр ев*, Еллини вѣроваша въ животная, въ коркодилы, и въ козлы, и въ змѣе, въ ѿгнь и въ воду *Никиф м посл Влад Мон* [Срезневский, I 491], Ови вѣровааху слышаще си а друзии не вѣровааху нъ акы лъжю мнаху *Ск БГ XII [СДРЯ, II 301]* В современном языке относительно десакрализованных, с точки зрения говорящего, объектов веры используется глагол *верить*, ср *Верить в духов, в домового*, но *веровать в торжество справедливости, в истину* В отличие от церковнославянского, современное *веровать* не употребляется с отрицанием, называя не просто состояние сознания, но именно результат волевого акта (*вѣровати* = *вероуѣти*), это слово не способно к обезличиванию (*не верится* при некорректности ** (не) веруется* Ср между тем типичные для *вѣровати* контексты *Азъ же зане истинѣ глголю, не вѣрѣете мнѣ* (Іоан 8 45), *Аще ли истинѣ глголю, почто въи не вѣрѣете мнѣ* (Іоан 8 46), *И сѣи корене не имѣтъ, иже во время вѣрѣютъ, и во время напасти ѿпадаютъ* (Лук 8 13) [Гильтебрандт, III 829] Ср также пример эпистемического *веровать* из языка конца XVII в (царь патриарху) *И аще не веруеши словесем моим, то изволи искусить собою вещь и, призвав ю (боярыню Морозову — Е Я) пред ся, вопроши, и тогда увеси крепость ея* [ЖМор 129] Мы видим, что с течением времени за *веровать* закрепляется сакральный смысл, а эпистемические нюансы — наличие / отсутствие доверия, благоприятствующее доверию состояние (*верится*) — остаются в ведении глагола *верить* Весьма симптоматично, что наше восприятие слова *веровать* расходится с представлениями составителей словаря [Ушаков], в котором для “религиозного” *веровать* не оговаривается ценностный статус “веры”. высказывание *Веровать в домового* приводится как иллюстрация, и что еще более важно — выделяется “эпистемическое” *веровать*, трактуемое как синоним *верить*, с примером из Пушкина *Муж во всем ей веровал беспечно* Как видим, здесь языковая форма воспринимается в общем ряду употреблений, ее специфика (по сравнению с универсальным *верить*), ценностная отмеченность не осознаются или, во всяком случае, не признаются лингвистически релевантными Аналогично, между прочим, дается в этом словаре и слово *обрести* — без учета особенностей контекста специального (условно говоря, библейского) и более широкого, литературного, ср “обрести — найти, отыскать (разрядка наша — Е Я) — Людей способных, людей талантливых у нас десятки тысяч Надо только их знать и вовремя выдвигать Ищите да обряцете (Сталин), Обрел себе друга, обрел покой ” [Ушаков, II 702]

Таким образом, ценностная отмеченность языковой формы может быть связана с тем, что в ряду близких по смыслу слов происходит дифференциация

⁸ На колебание между различными дополнениями “глаголов нравственного и отвлеченного значения” (типа *молиться, надеяться, каяться, уповать веровать*) обращает внимание Ф И Буслаев, связывая последующую унификацию форм глагольного управления с “изменением внутреннего смысла (этих глаголов — Е Я) в историческом развитии языка” [Буслаев 1959 502—503] Симпатично, что апелляция к различию в способах управления глаголов *верить* и *веровать* может служить своего рода семантическим толкованием Так, П М Бицилли, комментируя один из случаев «намеренной языковой “ошибки” у Достоевского» (имеются в виду слова Кириллова “Ставрогин, если верует, то не верует, что он верует Если же не верует, то не верует, что он не верует”), пишет “Между *веровать* и *верить* различие не видовое и не эмоциональное, а чисто смысловое *веровать* во что и *верить* чему (кому)” [Бицилли 1996 220]

по признаку “старое” / “новое” — и “старые”⁹ формы типа *веровать, ведать* становятся “духовно отмеченными” на фоне нейтральных *верить и знать*. Соответствующая маркированность языковой единицы не позволяет ей “опускаться” до уровня обыденных “предметных ситуаций” и тем более — использоваться с субъектом-духовным антагонистом

Замечание О “лексикографической рефлексии” на языковую форму (“процессе осознания архаизмов как церковнославянизмов” в словарной практике) писал В.В. Виноградов: “Ввиду того, что церковнославянизмы всегда были соединены с особым оттенком архаической значительности, являлась в языковом сознании разных эпох тенденция к объединению в общем лексическом плане с церковнославянизмами всех вообще возрождающихся архаизмов” [Виноградов 1977а: 32]. В приведенных нами случаях спонтанной языковой рефлексии “архаизмы” получают не стилистическую, а именно семантическую интерпретацию — соотнесенность с духовной идеальной сферой

1.6. Память слова как объект реформаторской деятельности Мы проследили за тем, как слово под воздействием духовной рефлексии носителей языка обретает особого рода оценочность, чувствительность к полюсам “доброе” и “злое”. Возможно и обратное: частичное или даже полное забвение словом своего “прошлого”. К примеру, *неприя́знь* для носителя современного языка никак не соотносится с самим источником зла (*непріязнь* в древнерусском и церковнославянском — это одно из названий дьявола), ср. Игры неприязнины и всякая злоба *Кир Тур О премудр* [Срезневский, I 1000]

Помимо каких-то частных и случайных примеров семантической амнезии в истории русского литературного языка, как известно, имели место системные преобразования в ряду церковнославянизмов, связанные с целенаправленной реформаторской деятельностью по сближению русской языковой модели с европейской (французской). Этот процесс хорошо описан в работах Б.А. Успенского и В.М. Живова. Вследствие секуляризации — “при пересадке из церковной области в мирскую” [Живов 1996: 498] — многие церковнославянизмы были переосмыслены, ср. примеры из [Виноградов 1977б: 93—94] *очаровать, обаять, прельстить, обворожительный, чары*, из [Живов 1996: 497—507] *мечта, страсть, прелесть, восхищение*¹⁰, *пленительный, возглас* (см. также [Успенский 1985: 53]) о факторах, определивших переосмысление слов *очаровательный, обаятельный, обожать* и др., там же см. литературу по этому вопросу). Редукция сакрального в названиях эмоций, зачастую ведущая к затемнению внутренней формы слова (ср. *восхищение* — “похищение”, *пленительный* — “берущий в плен”), была следствием общей интенции этой семантической реформы — обмирщения, секуляризации чувств: высокие проявления, эмоциональные пики отныне мыслятся не только в свете религиозного источника.

Обращает на себя внимание приведенный В.М. Живовым случай переосмысления слов *гордиться, гордость* — их перемещения из отрицательно оцениваемых (*гордиться* — “неправедно превозноситься”) в нейтральные [Живов 1996: 506—507]. Этот случай показателен в плане лингвистической реакции словарей, их весьма долгой перестройки, переориентации от отрицания к нейтралитету (т.е. нравственность, этика, в отличие от психологии и эстетики, с

⁹ Еще раз подчеркнем: речь не идет о реальном старшинстве формы, но именно о ее восприятии как “старшей”, “архаичной”. Зачастую подобное восприятие основывается как раз на большей употребительности в “старом” языке той формы, которая интерпретируется современным сознанием как “архаичная”. Например, согласно частотному указателю лексем к “Повести временных лет”, составленному О.В. Твороговым, *знати* встречается в этом тексте 1 раз, а *вѣдѣти* — 44 раза, *вѣрити* вовсе не употребляется летописцем, *вѣрвати* же используется 23 раза [ЛЛ].

¹⁰ Семантический путь слова *восхитить* прослеживается в [Бабаева, Журавлев, Макеева 1997: 45] (словарная статья И.И. Макеевой).

трудом отступает от прежнего текстового образца) Как мы знаем, данный конфликт между “светским” и “духовным” языком был решен благодаря синонимии: попирающее первую из заповедей блаженств чувство связывается у носителей современного языка со словом *гордыня*. Но, как показывает, в частности, и приводимый в нашей работе материал, синонимия не всегда приходит на помощь: в каких-то случаях, вследствие нежелательной оценочности, приходится отказываться от исходного варианта. К примеру, *вождѣлѣти* в цитированных ранее строках (Лук. 17: 22) заменяется на нейтральное *желать*, ср. *Придут дни, когда пожелаете видеть хотя один из дней Сына Человеческого..* Есть и такие слова, которые существуют как бы в двух измерениях, соединяя подчас противоположные значения; к ним относятся упомянутые выше *лукавство*, *прелесть* и некот. др. (Иногда принадлежность слова к тому или иному контексту — “духовному” / “мирскому” — маркируется акцентным оформлением, ср.: *страстнѣй, восхищеннѣй, обожение* и *страстнѣй, восхищеннѣй, обожание*). Совмещение полярных оценок может истолковываться и как глубокозначимое. Ср. в этом плане существовавшую в языке возможность понимания слова *слѣчай* и как “случайности”, и как “предначертания”: По сълоучаю же Божию отъиде мѣти юго на село. *Нест Жит Феод 4* [Срезневский, III: 739]. Ср. также пару “искушение” и “испытание” — одновременную актуализацию обоих смыслов во фразе *Искушение есть житие се.* *Панд Ант. XI в.* [Срезневский, I: 1124].

Итак, вследствие секуляризации церковнославянской лексики появляются слова с полной или частичной амнезией — потерей памяти о своем “прошлом”. К последним, например, можно отнести *страсть*: ее связь со “страхом”¹¹ и всем комплексом “страдания”, “испытания”, “подвига” и “очищения” обыденным языковым сознанием не ощущается (слово реализует два значения: “духовное”, религиозное, и “светское”, мирское¹², при этом “духовное” воспринимается современным носителем языка как узкоспециальное — “церковное”).

Мы затронули вопрос о секуляризации церковнославянизмов, которая имела место в истории русского литературного языка XVIII — начала XIX вв и была инициирована писательской деятельностью культуртрегеров, поскольку данный процесс также относится к теме “памяти” слова. Но если в этом случае речь шла о сознательной и целенаправленной работе по переориентации “семантических интересов” слова, то упомянутая выше “духовная рефлексия” языкового коллектива — явление стихийное, быть может, неочевидное для самих носителей языка, протекающее на значительном отрезке времени и опирающееся в качестве мотивирующего источника на литературную традицию обработки лексемы в целом, а не на тот или иной авторский идиостиль. “Духовная рефлексия” не приводит к глобальным семантическим изменениям слова; она затрагивает ту часть содержания языковой единицы, которую условно можно назвать “прагматической” — оценочной, модусной. Следствием духовной рефлексии может быть скрытая систематизация в ряду близких по смыслу слов, тематических групп, в результате которой находят языковое отражение какие-то аспекты картины мира носителей языка. Некоторые факты такой концептуализации будут ниже нами рассмотрены.

Дальнейшее изложение призвано проиллюстрировать тезис о том, что фактор скрытой текстовой мотивации может сказываться на семантической

¹¹ Ср понимание *страстного* как “страшного” в следующем примере (предсмертный плач мученицы Иустины) *Сыне Божий, ущедрѣ мя и сподоби одесную тебе стати и слышити сладкаго твоего гласа Избави же мене от страстнаго отого и жесточайшаго гласа, съже речеши грешным, сущим оущую тебе “Отидите от мене ”* [ЖМор 150]

¹² О факторах, определяющих переосмысление этого слова см [Живов 1996 498]

эволюции слова и определять его восприятие носителями современного языка (разделы 2 и 3); кроме того, предполагается рассмотреть, как, какими средствами, языковыми механизмами поддерживается “культурная память” слова (раздел 4).

2. ПАМЯТЬ СЛОВА КАК ФАКТОР ЕГО СЕМАНТИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ (ГРЯДУЩЕЕ: БУДУЩЕЕ, КОТОРОЕ ПРИХОДИТ ИЗ ПРОШЛОГО)

2.1. Данные словарей. В качестве примера мы возьмем весьма яркий и отчетливый случай — когда семантическая эволюция слова определяется его непосредственной связью с библейской тематикой. Речь пойдет о словах *грядущее*, *грядущий*, *грядет*, которые в современном языке являются альтернативными названиями будущего. Между тем, мы знаем, что слова эти восходят к глаголу *грясти*, имеющему значение “приближаться, двигаться, шагать, пересекая пространство”, ср.: *Иже хощеть по мѣнѣ ити, да отвержеться себе и възьметъ крѣстъ свой и грядеть по мѣнѣ. Мр VIII 34 Остр. ев.* [Срезневский, I: 606], *Не вѣсте, отъждоу грядоу. Io VIII. 14. Остр. ев.* (Там же); *Грядеть на востокъ соущи по горинѣ. Жит Акак Мин. Чет. апр. 263.* [Срезневский, I 554], *Грядеть на нь сила Велика Татарскаа. Новг л 6888 г.* [Срезневский, I. 606], *А наемникъ — — виднѣ възѣка грядѣща, и оставлетъ овцы, вѣгае. Ioан 10:12* [Гильтебрандт, I. 200]; *И се Иоаким, архимандрит Чюдова монастыря, грядѣше с великою гордостію и вниде в постельную дерзько...* [ЖМор.. 118].

Для носителя современного языка слова *грядущее*, *грядущий* обладают явной стилистической отмеченностью. Уже в [Ушаков, I: 633] *грядущий* сопровождается пометой “книжн.”, “ритор.” Из всех словарей современного литературного языка только БАС фиксирует употребление глагола *грясти* в значении “идти, шествовать”. Симптоматичен приводимый Словарем пример из “Соборян” Лескова: *Послышался издалека с горы кашель отца протопопа — Во! грядет поп Савелий! — воскликнул Ахилла* [БАС, III. 460]. Причастная форма и “в значении прилагательного” (*грядущий X*), и “в значении существительного” (*грядущее*), согласно словарям, является “высоким” синонимом *будущего* [Словарь синонимов. 45]. В [МАС, I. 354] *грядущий* определяется как “приближающийся, наступающий, будущий”. *Грядущие поколения*.

Таким образом, в современном речевом обиходе слова *грядущий*, *грядущее* являются альтернативными названиями будущего. Заметим, что глагол с конкретно-пространственным значением и у Н.С. Лескова использовался весьма нейтрально — с явной иронической подоплекой.

В дальнейшем нам предстоит ответить на следующие вопросы. Почему рассматриваемые нами слова порывают связь с пространственностью? Что способствует их полной и окончательной темпоральной адаптации? Существуют ли какие-либо “качественные”, собственно смысловые, различия между словами *будущее* и *грядущее*?¹³ Можно ли говорить — на основе наличия в русском языке двух обозначений для “будущего” — об особой, более детальной его спецификации?

¹³ Укажем на некоторые примеры, в которых угадывается функциональная нетождественность этих слов. *Характерно само ощущение древнего эроса не как прошлого, а как будущего, грядущего, наконец-то являющегося нам* (С. Аверинцев) — употребление в одном перечислительном ряду само по себе свидетельствует о смысловой нетождественности слов, с точки зрения автора, *Масса безымянных для нас лиц, масса, которую можно рассматривать как одного великого ученого, великого философа, уже тысячелетия совершенствует способы распределения по общим разрядам ускорения мысли и слагает на пользу грядущим плоды своих усилий* (А. Потебня) — прилагательное *будущий* не обладает потенциалом субстантивации и поэтому неуместно в приведенном контексте

Для решения этих вопросов обратимся к языку Библии.

2.2. Данные мотивирующего текстового источника. Начнем с того, что в этом языке нередки случаи пространственного употребления форм от *грясти*: *Бог от Фенана грядет // и Святый от горы Фаран* (Авв. 3: 3.). Любопытно, однако, что это та пространственность, которая очень легко может быть переосмыслена в терминах времени, ср. строки из Псалмов о Втором пришествии во славе: *Грядет Бог наш, и не в безмолвии* (Пс. 49: 3—6) — *грядет* здесь понимается и пространственно — *идет* в некоем “настоящем” пророческого прозрения, и темпорально — *приближается* и неизбежно появится, “наступит” в будущем. Ср. еще: *Она (Марфа) говорит Ему: так, Господи! я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир* (Ин. 11: 27); *грядущий* здесь — это *приходящий* сейчас, на моих глазах и Тот, Который придет, Которого ждали и ждут.

Замечание. Сама эта возможность двойной интерпретации связана с определенным типом текста или, лучше сказать, определенной предметной сферой описания: в современном, секуляризованном, сознании *грядет* четко противопоставлено *идет* как “будущее” “настоящему”, ср.: *Идет экзамен* (“проходит”, “имеет место”: *Тихо! Идет экзамен*) и *Грядет экзамен* (“приближается”, “скоро наступит”: *Готовьтесь! Грядет экзамен*).

2.2.1. Грясти — идти. Грамматической предпосылкой понимания *грядущего* как “будущего” является принципиальная “имперфективность” этого слова: в отличие от *идти*, парадигма *грясти* не имеет перфектной формы, ср. *грясти, гряду, гряди, грядущий...*, но не *грянул*. Последняя форма из другой парадигмы — глагола *гряднуги*, который определяется в [Преображенский, I: 116], как *ударить, броситься, внезапно появиться*. В.И. Даль рассматривал приведенные формы в рамках одной словарной статьи, что, по-видимому, свидетельствует об их ассоциативной (парадигматической) близости: “Грясти, *грянуть*, идти, шествовать, подвигаться, близиться, приходить; // однократ. набегать, налетать, наскакивать, накидываться на кого; ударить...” [Даль, I: 404]. Ср.: *грядет день* (“идет, наступает, близится”) и *грянул час* (“ударил, пробил, наступил”).

В Библии, однако, есть место, где форма *гряду* употребляется, несмотря на очевидную “перфектность” контекста (“скоро приду”), ср.: *Се, гряду скоро; держи, что имеешь, дабы кто не восхитил венца твоего* (Откр. 3: 11). Выбор формы от *грясти*, а не от *идти*, закономерен в этом контексте — он диктуется особой значимостью данного слова в языке Библии, закрепленностью за его формами особой предметной области. В последнем примере речь идет о Втором пришествии, близком, неизбежном, находящемся “при дверях”, и прилагаясь к Христу, *грясти* (а также *грядущий*) выступает как своего рода “пароль”, понятный носителю соответствующей культурно-языковой традиции, ср.: “Воскликание Маран-афа (т.е. Господь грядет, или по другим: Маран-фа, т.е. Гряди, Господи) было обычным среди тогдашних христиан, как у нас Аминь, и выражало напряженное ожидание второго пришествия и суда Господня” (из Краткого толкователя к Новому Завету по поводу *1 Кор. 16: 22* [Новый Завет: 468]).

Одним из следствий этой идиоматичности форм *грясти* является возможность их использования по типу имени собственного, ср.: *Ибо еще немного, очень немного, и Грядущий придет и не умедлит* (Евр. 10: 37); *Павел сказал: Иоанн крестил крещением покаяния, чтобы веровали в Грядущего по нем, т.е. во Иисуса Христа* (Деян. 19: 4); *Сказываю же вам, что вы не увидите Меня, пока не придет время, когда скажете: “благословен Грядый во имя Господне”* (Лк. 13: 75).

Замечание. Имя собственное задает интерпретацию по линии “определенность”. “конкретность”, “известность”, “соотнесенность с прежде сказанным”. Особого рода определенность сохраняется и при современном, нарицательном, употреблении, ср.: *грядущий день* и *будущий день*, *грядущие войны* и *будущие войны* — в последних случаях имя не обязательно понимается конкретно, или, лучше сказать, реально: *день*, который является одним из многих в будущем; *грядущий* за-

дает именно реальное осмысление Х-а как чего-то заранее известного и неминуемого, поэтому в гипотетическом контексте, лишенном этой определенности, данный временной спецификатор исключен, ср.: *Чтобы предотвратить возможность каких-либо будущих (нельзя *грядущих) войн...*

О том, что *Грядущий* — это не просто 'идуший', а Тот, о Ком пророчествовали, свидетельствует, в частности, место из [Евангелие], где посланные Иоанном Крестителем ученики вопрошают у Христа: *Ты ли еси градъин, или многоу чаемъ* — Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать другого (Мф. 11: 3).

Показательны случаи интерференции *идти* и *грядети* в церковнославянских текстах и последующее ее устранение в современной версии Нового Завета; устранение, согласующееся с той системой отношений, которая сложилась между этими квазисинонимами — когда за *грядущим* окончательно закрепились особая предметная область, ср. в Остр. св.: *Тогда оузрѣтъ Сынъ члвчскъин, идъщъ* (в современной версии — *грядущего!*) *на облацѣхъ съ слою и славою мѣногоу* (Лк. 21: 27).

2.2.2. Грядущий — будущий. Итак, постепенное темпоральное переосмысление *грядущего* происходит под влиянием идиоматизации — регулярной соотношенности этого слова с определенным типом ситуаций. К таковым, в частности, относится предсказание Иисуса на суде синедриона: *Иисус сказал ... и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных* (Мк. 14: 62) — 'сидящего' и 'идушего' ... противоречия не возникает не только потому, что речь идет о движении 'вместе' с облаками, но и потому, что движение это локализовано в пространстве *умозрительно*, пространстве-времени, ср. аналогичное поверхностное рассогласование: *Скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной* (Мф. 21: 5); *грядет* здесь — 'приближается': в пространстве и во времени.

Для истолкования того будущего, которое описывает *грядущее*, немало важно, как в дальнейшем эта пророческая тема (тема Второго пришествия) развивается в Новом Завете. В Откровении мы находим: *Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его* (1: 7). Здесь *грядет* актуализирует сразу все три временных плана: *прошлое* — сбылось сказанное Иисусом; *настоящее* — действие разворачивается перед духовными очами Иоанна; *будущее* — настоящее пророческого прозрения соответствует будущему земного свершения.

Весьма важны — в плане понимания смысловой эволюции форм от *грядети* — примеры, описывающие Вход Господень в Иерусалим: *Народ же, предшествовавший и сопровождавший, восклицал: осанна Сыну Давидову! Благословен Грядущий во имя Господне!* (Мф. 21: 9). Причастие здесь прочитывается двояко: а) грамматическое настоящее совпадает с семантическим — 'идуший' *сейчас*, Тот, Которого мы видим и сопровождаем на пути в Иерусалим (пространственная интерпретация); б) грамматическое настоящее не совпадает с семантической контекстной формы — действие, описываемое причастием, предшествует настоящему: *Грядущий* — Тот, Который придет (временная интерпретация), т.е. конкретный, настоящий вход в Иерусалим мыслится здесь как *прообраз будущего Прихода* в силе и славе. Приведем в подтверждение описание этой же сцены в (Мк. 11: 9—10): *И предшествовавшие и сопровождавшие восклицали: осанна! благословен Грядущий во имя Господне! Благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида* — мы видим, как из пространственного спонтанно рождается временное понимание "грядущего", в котором соединяются настоящее (видимое) и будущее (невидимое). "Грядущее" — это то будущее, которое предощущается: либо мыслится как объективно неизбежное, либо включено в актуальное поле зрения, в любом случае — соотносится с "настоящим". При этом само будущее, которое описывает *грядущее*, понима-

ется особо — как актуализация прошлого, как исполнение некогда сказанного пророками, поэтому “грядущее” принадлежит модусу знания, а не мнения

2.2.3. Грядет: ‘сейчас’ или ‘скоро’? / в пространстве или во времени? Таким образом, анализируя случаи канонического употребления слов *гряду*, *грядущий* в библейских текстах, можно видеть столкновение архаического и современного сознаний: исходно, прототипически *грядущий* называет действие, локализованное в пространстве и происходящее с е й ч а с, на глазах, но современное сознание интерпретирует это же действие как приближающееся, будущее через ступень о б о б щ е н и я, соотнося его (“вход”, “появление”, “движение с облаками”).) с мессианской идеей

Иными словами, эта двойная интерпретация *грядущего* связана с принципиальной двойственностью восприятия самой предметной ситуации и з н у т р и, с точки зрения участников происходящего, так сказать “онтологически”, *грядущий* — это, прежде всего, ‘идуший’ (превалирует пространственный акцент), а и з в н е, с точки зрения (позднейших) читателей священного Текста, *грядущий* — это ‘ближающийся’, ‘наступающий во времени’, это ‘идуший’ со знаком постоянного свершения (здесь акцент смещается в область времени, которое, впрочем, можно было бы назвать и “вечностью”)

То, что *грядущее* в своем темпоральном употреблении исходит из идей а) “движение” (прототипическая лексическая семантика) и б) “настоящее” (прототипическая грамматическая семантика), позволяет этому слову задавать особое понимание будущего — как “движения в настоящее”, как времени активного, вторгающегося в настоящее, несущего с собой значимые события Семантический же ареал этих событий для русского языкового сознания задается евангельскими (и шире — библейскими) контекстами, где слова *грядущий*, *грядет* прилагаются преимущественно к божественной сфере

Замечание О том, что *грядет* называет модус бытия Бога и об особой “вневременности” этого бытия, свидетельствуют известные слова Откровения (1 8) *Я есть Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, который есть, был и грядет, Вседержитель* Вечность природы, вселенной, любви, жизни утверждается триадой *есть, был, будет*, где последнее слово задает перспективную бесконечность В приведенных же выше строках сообщается не только о вечном бытии, но и о постоянном свершении, единственно возможным субъектом такого высказывания является Бог

2.2.4. “Будущее” — предлежит, а “грядущее” — свершается? Напомним, что в церковнославянском для обозначения будущего использовалось несколько форм, каждая из которых интерпретировала его по-своему, ср. “Бышацин — *futurus*, будущий. — Възвѣстѣю тѣбѣ въшациа Дан. VIII. 19 (...) Пророчество не нѣнѣшнаго прѣтѣжана явлѣтѣ по въшѣщее по седмидесѣтѣ лѣтѣ Упыр 284 (...) Бѣдѣцин, как прил в смысле загробный — Да воудѣтъ проклѣти въ снѣ вѣкѣ и въ воудѣцин Церк Уст Влад д 1011 г. [Срезневский, I 209—210].

Таким образом, время, описываемое *будущим*, мыслится как пространство, статичное, предлежащее настоящему¹⁴; *грядущее* же не “предлежит” — оно вторгается в настоящее, в полном смысле слова “наступает” Именно поэтому *грядущий X* понимается как “следующий за настоящим, ближайший к нему” (и в этом смысле определенный!), ср. . чтобы пересказать грядущему роду (Мф. 48: 14). Недаром И И Срезневский в качестве смыслового перевода фразы — *Въ грядущее врѣмѣ* — дал *in sequens tempus* Из сказанного, в частности,

¹⁴ В этом, церковнославянском, значении *будущее*, как кажется, имеет ассоциативное сходство с одним из современных названий прошлого — словом *прежнее*, сходство это можно усмотреть в таких общих компонентах, как “отдаленность от плана настоящего” и “наличие качественного барьера между ними, неперетекаемость одного в другое” (о *прежнем* и др современных названиях времени см. в [Яковлева 1994])

следует, что выбор в современном синодальном переводе *будущего* в отношении пакибытия терминологически значим и безальтернативен, ср из (3 Ездр) *День же суда будет концом времени сего и началом будущего бессмертия* (7 43), *И теперь я вижу, что будущий век принесет сладость немногим, а мучения многим* (7 47), *этот век Всевышний сотворил для многих, а будущий для немногих* (8 1) и под

Замечание Показательны в этом плане случаи неправильного использования слова *грядущий* (вместо *будущий*), которое впоследствии было откорректировано в соответствии с каноническими представлениями *Нѣ отъпоуститѣся ѿмоу ни въ сѣ вѣкъ ни въ грядущи Остр св* [Срезневский I 484] — в современной версии (Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему если же кто скажет на Духа Святого) *не простится сѣ му ни в сѣмъ веки, ни в будущемъ, въ вѣкъ грядущи животъ вѣчный* (Марк 10 30), *Нѣ точно въ вѣцѣхъ семъ но и во грядущемъ* (Ефес 1 21) *вѣтѣствованіе имѣюще живота нѣнынѣшнаго и грядущаго* (1 Тимоф 4 8), *Сила грядущаго вѣка* (Евр 6 5), *Нѣ имамъ во здѣхъ превѣвающаго града, но грядущаго възсущемъ* (Евр 6 14) (цит по [Гильтебрандт, II 504]) Любопытно, что еще в Словаре Академии Российской [Сл Акад, I 1287] можно видеть это смешение слов *будущий* и *грядущий* при описании пакибытия — определял слово *грядущий* как “будущий, наступающий, приближающийся”, словарь дает пример *Не точно въ семь вѣцѣхъ, но и въ грядущемъ* (Ефес 1 21) Все это свидетельствует о том, что системные отношения между *грядущим* и *будущим* строились достаточно долго

Итак, благодаря наличию двух альтернативных названий будущего находит языковое воплощение (прежде всего, конечно, в церковнославянском языке) сложное представление о будущем — и как о предстоящем в жизни этой (что день *грядущий* мне готовит), и как о предстоящем в жизни той (Будущий день несть покаянья)

Замечание На английском *грядущий* переводится с помощью глагола *to come*, который, будучи деиктичным, выражает частный случай движения, а именно — приближение (к субъекту, “наблюдателю”) После этого кажется очень естественным, коль скоро речь идет о временном переносе (ведь время в картине мира современного человека эгоцентрично, оно движется навстречу воспринимаемому субъекту, именно “приближается”) Однако для темпорального переосмысления русского *грядущий* условие эгоцентрической ориентации оказалось irrelevantным, поскольку исходно этот глагол не обладал названными признаками, ср *Тогда Иисъ рече ученикомъ своимъ аще кто хощетъ по мнѣ ити, да отвержется себе, и возьметъ крестъ свой, и по мнѣ грядетъ* (Мф 16 24) (здесь и далее цит по [Евангелие]) — мы видим, во-первых, параллелизм *идти* и *грядти*, а во-вторых — реализацию значения ‘следовать’, а не ‘приближаться’, ср еще *Рече есмь Иисъ гряди вслѣдъ мене* (Мф 19 21), ср также пример нарративного употребления слова *грядущий* из [ЖКир] В грядущую же ночь паки послании разбойники придоша — На следующую ночь вновь пришли подосланные разбойники (с 84—85), ср еще *А тогда же есмь угондал грядущее мнение твое на мя* (Третье послание Курбского) [Переписка 109] — а тогда я предугадал, что ты подумаешь обо мне

Таким образом, переосмысление в терминах времени основывается в случае *грядти* (и производных от него) не столько на непосредственном семантическом содержании глагола (как у слова *близитися* — вечер, встреча), сколько на общих ценностных свойствах самой предметной сферы описания, что свидетельствует об особой значимости этой сферы для русского языкового сознания

Заметим, что в современном понимании *грядущий* обладает большей дейктичностью, чем *будущий* последнее слово может употребляться в нарративном режиме, в *futurum historicum*, а первое — нет, оно используется только непосредственно проспективно, “профетически”, ср *Когда я былъ молодъ, будущее пугало меня и Грядущее меня пугает* В этом плане может показаться парадоксальной приоритетность именно слова *грядущее* в метатексте Библии *грядущее собрание Израиля, образ грядущихъ Страстей Христовыхъ, грядущее обращение язычников* Как кажется, в этих и под случаях *грядущий* помогает сохранить живость предсказания и ути от профанирующих интонации “будущего повествовательного”

Поскольку “будущее” предлежит, а “грядущее” именно *наступает*, естественно предположить, что субъект, который *грядет* или квалифицируется как *грядущий*, должен обладать событийной семантикой И в самом деле, если *будущий* в современном языке может употребляться относительно предметных

имен (мой будущий муж, наша будущая квартира), то *грядущий* — нет. Даже в текстовой разметке Библии (для которой слово *грядущий* является “своим”) можно проследить указанную тенденцию: *грядущая война*, но *будущий избавитель*.

Таким образом, эволюция форм от *грясти* — это их принципиальный разрыв с предметной сферой и переход к описанию событий. Таким событием можно считать и библейского Субъекта *грясти*, который мыслится религиозным сознанием именно как событие, реализующееся в “пространстве духовной реальности”, умоглядном, не совпадающем с пространством “реальности чувственной”.

3 СЛОВО КАК НОСИТЕЛЬ ПАМЯТИ О “СВОЕМ” ТЕКСТЕ (ДЕНЬ И ЧАС: ВРЕМЯ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА)

3.0 О том, что современное употребление может мотивироваться именно наличием у носителей языка ощущения связи слова с неким исходным текстом (особым кругом ситуаций, особой предметной отнесенностью), свидетельствует сходство судеб церковнославянизмов с такими темпоральными показателями, как *час* и *день*. Последние не принадлежат к словам, наделенным, по выражению Г. О. Винокура, “экспрессией старины и церковности” (цит. по [Живов 1996: 114]), но их судьба, современное звучание во многом определяются библейской картиной мира, языком времени Ветхого и Нового Завета.

3.1. О временной ментальности носителей русского языка. Известно, что для русского языкового сознания характерна качественная спецификация времени: время — какместилище событий — является другим названием для жизни, а жизнь мыслится и описывается в категориях времени (*мгновений, эпох, моментов*) [Яковлева 1994]. Анализ показал, что *час* в русской языковой картине времени занимает особое место: ему свойственны такие характеристики, как “духовность”, судьбозначимость, неизбежность [Яковлева 1995]. Все это позволяет предположить, что русский *час* в существенной степени наследует специфику *часа* Нового Завета, являясь манифестантом того типа “трудного” пути, который связан с искуплением. Обращение к библейским текстам, пусть и в современной русскоязычной версии [Библия], не только помогает понять феномен такого рода “языка времени”, но и позволяет обнаружить некоторые базовые понятия и оппозиции этого “языка”.

Замечание. Впрочем, обращение к языку современной Библии для нас носит принципиальный характер, поскольку именно он позволяет говорить о сложившейся системе отношений между *днем* и *часом*, ведь за этой простой оппозицией в исторической ретроспективе можно увидеть не один синонимический вариант: если *день* обладает вполне определенным и устойчивым смысловым содержанием, то *часу*, как известно, может соответствовать самый широкий круг слов — это и *мгновение*, и *пора*, и *время*, и *година*, что показывают и различные (по времени) версии евангельского текста, ср. (из [Гильтебрандт, VI 2349]) *часъ многъ бывшъ* — *оуже часъ многъ* (Марк 6:35) — “мног час” — “позднее время”, показав *вса царствѣ вселенныа въ часѣ временѣ* (Лук 2:38) — “в часе времени” — “в мгновении времени”, (из [Срезневский, I 534]) *Приде година да прославиться сынъ чловчскыи* *Io XII 23 Остр. ея* (о *часе* в русской языковой картине времени см. [Яковлева 1995]).

Постепенное складывание отношений между *днем* и *часом* можно сравнить с установлением четких функциональных различий между *будущим* и *грядущим* в Библии.

3.2. День и час в языке Библии. Бог в Библии разговаривает с человеком на языке времени: активного, посылая на землю *дни бедствий*, *годину искушения* и под. Понимать “знамения времен” — значит понимать смысл происходящего. В Ветхом Завете сроки свершения земных судеб предсказываются в терминах *дней*, *времени*, *лет*, *времен*, но окончательным, всеразрешающим, сроком является День Господень — Судный День, День Страшного Суда, Второ-

го Пришествия Новый Завет несет идею нового срока — *часа*, часа Иисуса. И *час* этот становится как бы естественной частью ранее предсказанного *дня*.

Известно, что библейский *день* может обозначать как известную часть времени от захода до захода солнца, так и время вообще [Дьяченко 1993: 140]. *День* это и орудие в руках Господа (единица макрокосма), и синоним человеческой жизни, самая естественная, органичная единица человеческого микрокосма. *В Твоей руке дни мои* (Пс 30: 16), *И умер Иов, насыщенный днями* (Иов 42: 17), *Всех же дней Мафусаила было девятьсот шестьдесят девять лет, и он умер* (Быт 5: 27), *Дней наших — семьдесят лет* (Пс 90 (89): 10), *Я сказал Боже мой! не восхити меня в половине дней моих* (Пс 102 (101): 25) — все это традиционные библейские формулы использования *дня*.¹⁵

Изоморфизм *дня* определяется тем, что именно это слово задает ассоциацию с неким жизненным целым, предполагающим “восход”, “зенит”, “закат”. Однако, в свете нашей темы, не менее важно и то, что *день* — это не посредственный слепок с жизни, которая движется восходами и заходами солнца. В этом смысле время *дня* (или *дней*) — это время внешнего пространства бытия, данного в непосредственном восприятии, неминуемого и общего для всех. У *часа* же нет этих космологических ассоциаций — диктующих выход во внешнее жизненное пространство. Поэтому с появлением *часа* открывается возможность описания времени внутреннего созерцания, времени индивидуальности и личности, времени как духовной категории.

Замечание. Подчеркнем *час* Нового Завета — это не лингвистическое нововведение, следствие языка, на котором написаны Евангелия. В древнееврейском языке был “час” (*шаа*) как обозначение части суток, и это слово встречается в Книге Пророка Даниила в значении момента (“точка”) (Дан 5: 5) и в количественном значении (Дан 4: 16).

Как кажется, выбор в Новом Завете именно *часа* (а не, скажем, *времени* или *дня*) для описания определенного круга ситуации, и реконструкция на основе этого выбора нового типа времени относятся к области мировоззренческих проблем. Последовательность и регулярность перевода новозаветного *ωρα* в Евангелиях на латинском, церковнославянском и русском (здесь мы опираемся на сопоставление параллельных текстов Евангелия от Матфея [Евангелие]) — позволяет усмотреть в этом слове некую терминологическую значимость — соотнесенность с общей системой языка времени в Библии.¹⁶

¹⁵ Ср. отголоски такого понимания “дня” в английском словоупотреблении *He has slept much in his day*, где *day* синонимично выражению *life time*. В русском языке в значении “жизнь человека” используется форма мн. числа слова *день*, при этом в современном употреблении возможности применения этой формы ограничены. Ср. между тем типичные примеры из древнерусского языка (весьма напоминающие нам библейское использование “дней”) и *яко скончашася дние володимироу* *Ск БГ XII*, и тако живий вѣрно и правдыно да прѣидеть дни своя *Сб Тр XIII / XIII*, не трудихса въ слѣдъ тебе, и дни чѣловка не възлюбихъ *К Тур XII сп XIV* [СДРЯ, III: 135]. Ср. также (из Третьего послания Курбского) *во время благочестивых твоих дней* — во время твоей благочестивой жизни [Переписка: 108].

¹⁶ Нужно сказать, что практика современных переводов Библии далеко не так щепетильно относится к этой строгости библейских времен и сроков. Так, к примеру, в симфониях “модернизированных” англоязычных Библии “час” отсутствует, и соответствующий новозаветный прототип распыляется в переводах через *time*, *moment* и под. Сказанное в какой-то степени относится и к переводам библейского *дня* в современных версиях: *день* перестает восприниматься как базовая единица библейского времени-жизни, ср. переводы традиционных библейских формул *И умер Иов, насыщенный днями* (Иов 42: 16) — *And then he died at a very great age* [Collins Bible 537], *число дней твоих очень велико* (Иов 38: 21) — *you are so old* [Collins Bible 533], *дни скорби объяли меня* (Иов 30: 16) — *there is no relief for my suffering* [Collins Bible 527]. При сопоставлении русских и французских библеизмов В. Г. Гак среди причин “культурного порядка” способствующих “тому, что тот или иной библейский фразеологизм существует в русском языке и отсутствует во французском”, называет “наличие единственного общепринятого перевода Библии. Существование во Франции нескольких конкурирующих вариантов Библии

Час Нового Завета задает перспективу нового времени. Наметим тезисно его отличительные черты.

“Персоноцентричность”. Если *день*, движимый восходами и заходами солнца, является носителем “родо-временной перспективы” (выражение В.Н. Топорова), то *час* “движется” поступками людей и задает перспективу личностную: наступление или ненаступление “часа” определяется духовными человеческими проявлениями: ... *вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников* (...): *вот приблизился предающий Меня* (Мф. 26: 46)¹⁷. Этот пример хорошо показывает, как изменение, условно говоря, “масштаба” в названии сокровенного срока (от *дня* к *часу*) задает новое зрение, ведь деталями, по которым можно судить о приближающемся “часе”, являются именно поступки отдельных людей, их душевные проявления, а не, скажем, какие-то природные знамения (которые могли бы сигнализировать о приближении “дня”).

Духовность: *час* манифестирует время, испытывающее; Иисус (это повторяется во всех синоптических Евангелиях) говорит ученикам: *Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать* (Мф. 10: 19), т.е. путь учеников мыслится как повторение “часа” Учителя, прохождение через “час”. Таким образом, испытание является необходимым условием обретения этой новой временной ментальности.

Час Иисуса основывается на свободе выбора, наличии “воли выбирающей”: *часа* можно избежать, *час* может миновать человека (в отличие от *дня*, который мыслится как некая “пядь” жизненного пространства¹⁸, пройденного или подлежащего, неминуемого и всеобщего), ср.: *И, отойдя немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей* (Мк. 14: 35).

Отмеченные особенности подводят нас к мысли, что новозаветный *час* открывает возможность трансцендентного понимания времени: события *дня* реализуются “здесь”, а события *часа* могут реализоваться и “там”, за гранью *дней*, за пределами видимой физической реальности, ведь и День Судный мыслился в духе хилиастического осуществления “здесь”, между тем как *час* (*час последний*) задает перспективу перехода и тем самым связи временного и вечного, ср.: *Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их* (Ин. 13: 1).

Быть может, и в идее *последнего дня* (*extrema / summa dies*) носителей дохристианского сознания акцентировался момент расставания с этим миром, а понятие *последнего часа* несло новую идею — встечи в мире том, а значит — ответственности, жизненного счета, итога. И быть может, это традиционное соединение *дня* и *часа* в проклятиях и прославлениях каких-либо жизненных моментов тоже несет следы различных ориентаций, ср. у А. Ахматовой: *Пусть миру этот день запомнится навеки, // Пусть будет вечности завещан этот час...* Во всяком случае язык Нового Завета весьма чувствителен к этой противопоставленности *часа* и *дня* по линии трансцендентного и реалистического понимания времени. В подтверждение приведем отрывок, в котором говорится о наступлении суда Божиего, но так как суд этот вершится в Откровении, в воображаемом пространстве пророческого прозрения, в тексте мы ви-

явилось помехой для фиксации формы выражения ... В русских же текстах все ссылки даются по Синодальному изданию (1876 г.)” [Гак 1997: 57]. Думается, что и в нашем случае это единство текстового источника играет не последнюю роль.

¹⁷ В оригинале относительно “часа” и относительно “предающего” используется один и тот же глагол *παραδίδωμι*, что, естественно, усиливает ощущение каузативной связи между поступком Иуды и наступлением времени испытания Иисуса.

¹⁸ Ср.: “Вот, Ты дал мне дни, как пяди, и век мой, как ничто, пред Тобою” (Пс 39 (38): 6).

дим час, а не день: ... и говорил он (Ангел) громким голосом: убойтесь Бога и воздайте Ему славу, ибо наступил час суда Его; и поклонитесь Сотворившему небо и землю, и море, и источники вод (Откр. 14: 7).

Тезис о реалистичности дня и умозрительности часа находится в полном согласии с этимологией этих слов: исходно *день* связан со зрительным образом (многие этимологи возводят *день* к *di- 'сиять, излучать свет'), *день* описывает некое пространственно-временное единство (как кажется, именно пространственность определяет "здесьнюю" область реализации событий *дня*); *час* же, обозначающий время активное, "срочное", свободен от какой-либо пространственности и поэтому способен описывать внутреннее созерцание, задавать область локализации событий как "здесь", так и "там".

Различие сфер локализации событий *дня* и *часа* хорошо видно из сравнения примеров, в одном из которых с необходимостью употреблен *день*, манифестирующий начало библейской истории, а в другом — *час*, задающий выход в некое трансцендентное время, события которого если и локализуются, то в каких-то иных, не физических, измерениях: (1) *Настоящая история Откровения начинается в тот день, когда некий семит-кочевник из окрестностей Ура Халдейского услышал зов и повиновался повелению свыше*; (2) *Библия в обеих своих частях есть ... повествование ... о действии Бога в мире от самого начала времен и до того часа, когда перед кончиной одного из апостолов слово Откровения было вручено на хранение Церкви Христовой* (примеры взяты из предисловия академика Даниеля-Ропса к брюссельскому изданию Библии).

Противопоставленность *дня* и *часа* по линии наличия / отсутствия "пространственности" — оппозиции, которая является, по сути, другим названием кантовских категорий внешнего и внутреннего созерцания — видна из сопоставления простейших примеров: о *дне* мы говорим *длинный / короткий*, а о *часе* — *долгий / краткий* (т.е. такой, который п о к а з а л с я долгим или кратким!). *День* можно видеть, т.е. воспринимать непосредственно, быть его свидетелем, ср.: *В те дни — а вы их видели // И помните, в какие, — // Я был из ряда выделен // Волной самой стихии* (Б. Пастернак); (о похоронах Пастернака) *Перед ним плелась ненужная машина. Под ним была скорбная неписательская толпа — приехавшие и местные жители, свидетели и соседи его дней, зареванные студенты, героини его стихов* (А. Вознесенский); *час* же скорее "слышится", а не "видится", воспринимается внутренним зрением, прозревается (совсем не случайна идиоматизация звучащего *часа*), ср.: ... *сердце его стало качаться, как медная тарелка, но вдруг он застегнулся на все пуговицы и почувствовал: час пришел* (Ю. Тынянов). Данные примеры подводят нас к общелитературному употреблению рассматриваемых слов.

3.3. *День* и *час* в литературном языке. Думается, что проведенное сопоставление выходит за рамки библейской тематики и имеет собственно лингвистический интерес. Если рассматривать выявленную нами оппозицию под углом зрения "картины мира", то можно видеть: *час* и *день* задают две различные проекции описания жизни в терминах времени, и граница, условно говоря, проходит именно между этими временными показателями. *Час* (а также *мгновение, минута, миг*) проецируют события на внутренний мир: душевный, духовный, представляемый; в системе временных спецификаторов именно они предназначены для описания ментального плана жизни. *День* (как и *дни, времена, век, эпоха, годы, лета...*) описывает мир внешний: социальный, возрастной, природный, культурно-исторический аспекты; члены этого последнего ряда являются выразителями некоего "вещного" плана жизни. В огрубленном виде можно сказать, что слова типа *час* — это темпоральные спецификаторы качества времени (= события), а слова типа *день* — это названия отрезков жизненного пространства, отмеченного событием, это вместилища событий,

ср.: эпоха плаката, век кино... И таким образом переход от дня к часу знаменует смену мировоззрений: восприятие жизни как локализованной вовне сменяется или, лучше сказать, дополняется восприятием жизни в категориях внутреннего созерцания, которое с необходимостью предполагает личностную ориентацию.

Библейский же день в этом плане интересен тем, что может использоваться и по типу спецификатора, являясь своего рода темпоральной прокладкой при имени события, ср.: *Коня готовят на день битвы, // Но победа — от Господа* (Притчи 21:31) или *Блажен, кто помышляет о бедном (нищем)! // В день бедствия избавит его Господь* (Пс. 41 (40)). Именно в силу указанной причины в современных англоязычных переводах "день" (*day*) в подобных контекстах отсутствует, и событие называется непосредственно, ср.: *You can get horses ready for battle...; ... the Lord will help them when they are in trouble...* (примеры взяты из [Collins Bible]).

При обозначении жизненно важных сроков также возникает отчетливое ощущение переключки между днем и часом, и это навевается именно "культурной памятью" данных слов, ср.: *Онегин, помните ль тот час ...* и (из Е. Баратынского) *... Забуду ль о счастливом дне, // Когда приятельской рукою // Позжал Давыдов руку мне!*; (из "Дневника" Е.С. Булгаковой) *Настал день, когда истина открылась Шилоvesкому и Настал час, когда истина открылась ему.*

В обоих случаях мы видим идею реализации жизненного пути, на котором день и час отмечают "вехи", при этом день акцентирует в этом "пути" внешнее, быть может, публичное (*день всеобщего торжества, день признания, славы*), а час — внутреннее, интимное (*час прозрения, постижения*). Именно час способен к описанию "тайных сроков", указывающих на осуществление события в пространстве внутреннего созерцания, ср.: *И час настал. Свой плащ скрутило время, // И меч блеснул, и стены разошлись. // И я пошел с толпой — туда, за всеми, // В туманную и злую высь* (А. Блок). И это понятно, ведь русский час восходит к новозаветному пониманию времени-жизни. Поскольку для этого понимания актуальны идеи личностности и духовности, то и "вехами" для часа могут быть далеко не всякие события, ср.: *Он давно хотел испытать себя. Наконец, этот час настал и Он давно хотел отведать мороженого. Наконец, этот *час (нужно: день) настал.*

В качестве итогового приведем пример, в котором одно и то же событие описывается сначала с внешней точки зрения (требующей использование дня), а потом — с точки зрения внутренней (и тут на смену дню приходит час): *Настанет день — и миром осужденный, // Чужой в родном краю, // На месте казни — гордый и презренный — // Я кончу жизнь мою ... Виновный пред людьми, не пред тобою, // Я твердо жду тот час; // Что смерть? — лишь ты не изменишь душою — // Смерть не разрознит нас* (М. Лермонтов).

4. О СЛОВАХ ИЗ НАШЕЙ "КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ" (ОЧИ И УСТА: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ ЧЕЛОВЕКА)

4.1. В современном языке... *Очи и уста* относятся к стилистически отмеченной — высокой, поэтической — лексике. Следствием этой отмеченности является ограничение сферы их употребления: обладателем *очей и уст* может быть только человек. Широко известно замечание Ю.Д. Апресяна о том, что "в ряду квазисинонимов ГЛАЗА, ОЧИ, ЗЕНКИ ... лишь стилистически нейтральное слово ГЛАЗА обозначает орган зрения любого живого существа... Книжное слово ОЧИ и просторечное пейоративное ЗЕНКИ отличаются от своего нейтрального квазисинонима не чисто стилистически, как принято думать, но и семантически. ОЧИ обозначают большие, выразительные, краси-

вые глаза, притом обычно глаза человека. ЗЕНКИ тоже обозначают только глаза человека, но маленькие, некрасивые, неприятные" [Апресян 1986: 67]. Соотнесенность стилистически высокого (или даже просто "книжного") с человеком является, по-видимому, языковой универсалией, эту тенденцию можно проследить не только на русском языковом материале (ср. *Х нашел У и Х обрел У, Х раздражен и Х вне себя, Х боится и Х испытывает страх* — вторые компоненты сравнительного ряда приложимы только к человеку, в отличие от первых, универсальных), но и в других языках, ср.: "В ряду синонимов *face, countenance, visage* 'лицо' лишь первое, стилистически нейтральное, слово способно обозначать переднюю часть головы не только человека, но и животного и, следовательно, сочетаться с названием животного: *the monkey's face, "The face of Katy (имя свиньи) was a tiger's face (Steinbeck). Countenance и visage, слова книжного языка, с неизбежными в таких случаях ассоциациями красоты и величия, неспособны обозначать морду животного и используются, следовательно, только применительно к человеку"* [Апресян 1995: 252].

4.2. В исторической ретроспективе... Эта выделенность человека на уровне стилистики является плодом развития языка: древнерусские аналоги *очей и уст* не были антропоцентричными, ср.: И ѿже имеша прѣжде рыбѣ, възмыи и, отъврѣзъ оуста еи, обращещи статирѣ. *Мф. XVII. 27. Остр. ев.* [Срезневский, III: 1273]. Избави мя ... яко овцу отъ усть лвовыхъ. *Сл. Дан. Зат.* [Срезневский, II: 64]; *Меринъ игрень ... чалинка въ верхи повыше очей* [СлРЯ XI—XVII вв.: 327]¹⁹. Весьма показателен современный перевод фразы из Послания апостола Якова И *конемъ оуздъ во оуста влагаемъ — Мы влагаем удила в рот коням.*

Если в современном языке *очи* и *уста* прилагаются только к эстетически приятным, "положительным" вещам (*очи* не могут быть *тупыми* или невыразительными, *уста* не могут *изрыгать проклятия* или *браниться*...), то в древнерусском языке оуста и очи были универсальным обозначением соответствующих объектов без какой-либо их качественной спецификации, ср. такие выражения, как *очеболь* = 'имеющий больные глаза', *разоуѣ очи* = 'косые глаза', *оустнатый* = 'большеротый' (примеры из [Дьяченко 1993]).

Замечание. В последнем случае прилагательное описывает чисто физиологическую особенность субъекта и образовано от однокоренного с *устами* слова *оустнѣ*, которое у Алипия определяется как "губы" (в противоположность *оустамъ* — "рту") [Алипий 1991: 81], а в Словаре к Новому Завету переводится как "язык": *идѣ аспѣдовъ под оустнами (= языком) нхъ Римл. 3, 13; сѣн людѣ оустнами (= языком) ма чтѣтъ. Марк. 7: 6* [Гильтебрандт, VI: 2267].

От слова *оуста* также имелось определение — *оустатѣи*, — но оно называло не внешний, физический, признак, а некоторое общее свойство субъекта, связанное с его "языковой компетенцией": И.И. Срезневский определяет *оустатѣи* как "говорливый", "алозычный" (в современ-

¹⁹ Некогда, в условиях другой языковой ситуации человек и животное (эти два "источника жизненности", по выражению А.А. Веселовского) выступали как равноправные объекты описания. Скажем больше: многое из того, что сейчас воспринимается как зооморфизм, первоначально описывало человеческое содержание. Так, *лялти* первым своим значением имело 'бранить, наветовать, клеветать': *Лающе Его, ищущи уловити нѣчто отъ усть Его (Лук. 11: 54) [Дьяченко 1993: 279], ср. пример из [Срезневский, II: 13]: Лаялъ ми посадникъ вашъ Остафеи, назваъ мя посомъ. Новг. лет.* Обратим внимание на модель управления: *ляет* ведет себя так же, как *ругает*, ср. употребление *ляить* в значении "обзывать" из [ЖМор.: 131]: (патриарх несколько раз назвал боярыню Морозову *страдалицей* — "каторжницей" — и *вражьей дочерью* — Е. Я.) *Блаженная же отвѣща тихим гласом: "Грѣшница аз, но обаче несть вражья дщерь, не дай мя сим, патриарх... Рыскать* имело несколько значений, в каждом из которых присутствует "быстрота" и "стремительность", но никак не выражена зооморфная природа субъекта [Срезневский, III: 123]. Приведем пример на *сырыскивати* = 'сбегаться' из Новгородской летописи 6926 г.: ... и начаша звонити по всему граду, и начаша людѣ сырыскивати съ обою страну, акы на рать въ доспѣсѣхъ на мость великыи... [Срезневский, III: 535] (подробнее о человеке и животном как предмете и средстве языкового описания см. в [Яковлева, в печ.]).

ном речевом обиходе это свойство передается по видимому, словом *языкастый*) ср Оунее есть жити в земли пустѣ, нежели съ женоу язычноу сварливою и оустатоу *Писъ сб 188* [Срезневский, III 1281] Для нас важно, что и в этом случае со словом *оуста* не связывались никакие априорные "положительные" ассоциации как видим, в древнерусском языке уста" могли и злословить, и проклинать

4.3. В терминах семантики... Соотнесенность "высоких", "книжных" вариантов с человеком в условиях стилистической дифференциации может иметь семантическое объяснение, ведь компонент "умозрительность", который присущ исконно церковнославянской лексике, приложим именно к человеку

Но как с этой точки зрения следует интерпретировать современное языковое восприятие таких слов, как *очи* и *уста*? Можно ли их считать абстрактными, умозрительными вариантами нейтральных *глаз* и *губ*? В чем, собственно, может проявляться подобная "абстрактность"? В отсутствии физической пространственности? В отвлечении от внешних признаков соответствующих объектов?

Языковой материал позволяет говорить о двух функциональных возможностях использования *очей* и *уст*, в каждой из которых эти слова уникальны в том смысле, что описывают свою, особую, предметную область

Первая связана с образностью, наличием в семантике данных слов своего рода эстетической составляющей *Очи* — это не просто глаза, но выразительные, красивые, производящие впечатление Именно поэтому слово *очи* может быть просто противопоставлено слову *глаза* без каких-либо специальных пояснений мы имеем в виду известную фразу из "Молодой гвардии" А. Фадеева — *У Ульяны не глаза, а очи*, где *очи* не только называют соответствующий объект, но и характеризуют его *Уста* — это не просто губы или рот, но и одновременное их определение, ср пример из Словаря эпитетов О. Боже мой! *Как лгут прекрасные уста, // Как холодны твои пленительные очи* (Апухтин) [Горбачевич, Хабло 1979 211]

Вторую возможность рассматриваемые слова обретают вследствие актуализации компонента "духовность" в современном языковом сознании *уста* и *очи* чужды обыденности, не нейтральны Именно поэтому "высокие" *очи* (в отличие от нейтральных *глаз*) описывают не только физические, но и духовные, присущие только человеку, способности, ср *перед его мысленными очами*, где *очи* прилагаются к памяти, воображению, *увидеть мысленными очами*, где *очи* являются органом интуиции

Аналогично и *уста*, помещаясь в разряд "высоких", теряют ассоциативную связь с анатомией и начинают восприниматься как источник речи, а значит — выразитель существа человека Не случайно из множества речений и поговорок в современном обиходе удержались лишь те, что связаны с этой смысловой доминантой *из уст в уста*, *из первых уст*, *у всех на устах*, *не сходить с уст*, *устами младенца* Зафиксированные у В. И. Даля пословицы, описывающие способность *уст* к восприятию "гастрономических" впечатлений, для носителя современного языка звучат архаично, ср *Этот кус не твоих уст*, *Всяк несет уста*, *где вода чиста*, *У кого в руках*, *у того и в устах* [Даль, IV 514]

Любопытно, что утверждению в этом новом статусе названий "орудий" высшей разумной деятельности — созерцания (*очи*) и речепроизводства (*уста*)²⁰ — способствует и подспудное действие компонента "абстрактность",

²⁰ О том, что дар слова, способность к речепроизводству в русской языковой картине мира относится к разряду высших ценностей, синонимизируясь с проявлением разума в человеке, свидетельствует понимание самого определения *словесный*, которое наряду со значением "словами выражаемый" имело и такие, как "разумный", "духовный" [Срезневский, III 417] Ср "Словесный (*λογος*) = ученые (Деян 18 24), *λογιχος* = разумный, духовный (Рим 12 1, Петр 2 2), словесный = умственным образом, или что касается до ума, в рассуждении ума" [Дьяченко 1993]

связанного с церковнославянским происхождением рассматриваемых слов что называют *уста* (рот? губы? язык?) в высказываниях типа *Уста славят Господа, Во власти живых уст* или даже *Из уст в уста* ? Очевидно, что современным языковым сознанием предметная область данного слова воспринимается обобщенно ²¹ Что называют *очи* в высказываниях *духовные очи, очи сердца, души, телесные очи* ? *Очи* здесь — не простой орган зрения, а название некоей общей способности человека к постижению явлений, способности, которая реализуется либо путем наружного зрения (*телесные, плотские очи*), либо посредством внутреннего зрения (*духовные очи*) Ср *И самого меня являешь ты // Очам души моей* (Ф Тютчев), *и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его* (Еф 1 18) В древнерусском языке “открыть сердечные очи” значило “открыть возможность к пониманию”, ср *ѿверзѣ блшеть ему Бѣ очи срѣднѣи* [ЛЛ 466] Как обозначение нетривиальной способности к восприятию и переживанию чувств *очи* используются в следующем примере (из Второго послания Курбского) *аще и многогрешному, но очи сердечные имущу* [Переписка 101], ср перевод *пусть и многогрешному, но имеющему чуткое сердце* Данный пример подсказывает, что выражения *сердечные очи, очи сердца* могли пониматься двояко — в зависимости от акцента на том или другом компоненте Определение *сердечные* актуализирует в *очах* “внутреннее”, т е *сердечные очи* — это “внутреннее, мысленное зрение”, ср *Плачу, а очи сердечные при реке Волге Вижу плывут стройно два корабля златы* [ЖАвв 9] *Очи* же в отношении “сердца” — *сердечного* — актуализируют “духовность” *сердечные очи* — это “чуткое (зоркое!) сердце”

Итак, будучи исходно названием “части”, *очи* и *уста* способны к описанию “целого” Приведем пример, где *око* выступает заместителем всего субъекта и, как следствие, обладает способностью не только “видеть”, но и “слышать”, а также “принимать решения”, “поступать” и под *Всевидящее же око Божие виде стонание их и не презре, но просимой ими от него восхоте им даровати и к великой страдалице причитати неразлучно* [ЖМор 137]

Замечание. Эта особенность отличает архаическое языковое сознание для которого естественно описание абстрактных способности человека его поступков через название конкретных органов, обеспечивающих эти способности, не только отдельные действия но и целые ситуации могли описываться посредством называния “инструментов” их реализации Так, *рука* служила словесным заместителем “власти”, “силы”, “помощи”, а также абстрактной причинности “посредства” *отъ руки всякого зверя* — от всякого зверя (Быт 9 5), *предаться в руки оружию* — преданы будут мечу (Пс 62 11) *глаголю Господь рукою Моисея* — говорил Господь через Моисея (Лев 10 11) [Дьяченко 1993 559], *ноги и стопы* могли описывать “поведение” *направить ноги наша на путь миренъ* (Лук 1 79), жизненную позицию, “путь” но и *ходящимъ въ стопахъ вѣрны* — но и живущим в вере (по законам веры) (Римл 4 12) *оухо* традиционно передавало идею “внимания” *приклони ко мнѣ оухо* — обрати на меня внимание Само “внимание” в древне русском языке могло истолковываться по разному в зависимости от “орудия” его реализации *внѣль душею* — пристрастился, страстно полюбил *внѣль умою* — подумал, принял к сведению, обратил внимание [Дьяченко 1993 81]

616] Мы видим смысловое развитие лексико-семантической группы которое определяется кирилло-мефодиевским переводом — отождествлением *слова* с “логосом”

²¹ В [Павлович 1995 121] ‘уста’ выделяются в качестве (поэтического) инварианта ряда губы, уста, рот, пасть, зев Любопытно что в подавляющем большинстве случаев образная реализация этого инварианта основана на губах и ‘рте как наиболее подходящих объектах сравнения ‘Уста’ (в настоящее время) в значительно меньшей степени способны порождать метафору, что связано с меньшей отчетливостью того конкретного образа, от которого отталкиваются ассоциации сравнивающего

То, что *уста* и *очи*, а не *губы* и *глаза*, могут мыслиться как целостная духовная сущность (*уста* — выступать как синоним “человека говорящего”, а *очи* — как синоним “человека созерцающего”), определяется и фактором “старшинства”: *губы* и *глаза* — слова куда более поздние, они получили широкое распространение только в XVI — XVII вв., при этом первоначально выступали как сниженные экспрессивные варианты нейтральных и универсальных *уст* и *очей* (см. об этом [Черных 1994. II])²². Закономерно поэтому, что религиозные словесные формулы используют *уста* и *очи*. Думается, однако, что рассматриваемые слова воспринимаются носителем современного языка как единственно возможные в контекстах типа *перед мысленными очами, все лгут прекрасные уста* не только в силу идиоматизации, но и потому, что за ними закрепились особая предметная область. Сказанное подтверждается фактами фразеологической сочетаемости, которые свидетельствуют о выборочности языковой памяти. Дело в том, что в языковом узусе не удержались те фразеологизмы, в которых слово *очи* используется в нейтральном значении тривиального органа зрения, ср.: *Сам своим беззаконными очима видал еси* [Переписка...: 24]; *Аще ли не вѣруете, да оузрите своим очима* Л. Л. 1377 [СДРЯ, II: 301]. В подобных случаях естественным образом произошла замена *очей* на *глаза*, и фразеологизм видоизменился, чего нельзя сказать о выражениях *мысленные очи, очи сердца, души, видеть внутренним оком* и под.

Замечание. Аналогичная перекодировка произошла в фразеологизмах со словом *перст*. В современном языке это слово обладает фразеологической связанностью, которая задает соотношение с определенным кругом ситуации и, как следствие, наделяет *перст* устойчивой оценочностью, ср. *указующий перст, перст судьбы*. Эта оценочность влечет к замене *перста* на *палец* в нейтральных, лишенных возвышенности фразеологизмах *бремя фарисейским обычаем на мянужисте, сами же ни единым перстом не прикоснутся* [Переписка 16].

Становится понятным, почему *очи* и *уста* труднопереводимы, ведь им нет точных аналогов в других языках. к примеру, как перевести сочетание *очи души* без потери смысла? Приведем в смысловом плане адекватную передачу “очей” с помощью “памяти” в современной англоязычной версии 109-го псалма. *Да будут они всегда в очах Господа .. — May the Lord always remember their sins* (цит. по [Collins Bible]).

4.5. В ряду характеристик человека.... Итак, литературный язык сохранил для нас значения и многие модели употребления *очей* и *уст*, чего нельзя сказать о других “высоких” наименованиях частей тела. Сама эта парность названий, наличие “высоких”, поэтических вариантов, сохранилась лишь в редких случаях: *перст* и *стопа* — фразеологически связанные единицы, а *перси, ланиты, рамена* всецело относятся к прошлому языка. Между тем, *очи* и *уста*, находясь и на периферии повседневной речевой практики, в сознании носителей языка имеют вполне четкие смысловые ассоциации.

Устойчивость и универсальный характер этих ассоциаций, безусловно, определяются активностью использования рассматриваемых слов в культурнозначимых для носителей языка текстах — философских, поэтических, религиозных. Причина этого особого положения *очей* и *уст*, на наш взгляд, определяется ценностными представлениями носителей языка. В ряду характеристик человека глаза и язык, по-видимому, относятся к основным — и как два орудия воздействия, и как два источника впечатлений о человеке. Поэтому “высокие” *очи* можно рассматривать как эстетический эквивалент лица (настроения, характера..), а *уста* — как этический эквивалент личности (ее речевого поведения).

²² Приведем пример из жития XVII века, где эти слова употребляются как равноправные, являясь своего рода семантическими дубликатами. *А глаза-таки у мене бо ят по-старому и гноем заплывают, и из ракии гнои содираю со очей моих с печалию великою* [ЖЕп 102]

Кроме того, благодаря наличию "высокого" стилистического варианта для названия глаз в русском языке сохраняется противопоставление материального (физического) и идеального (духовного) зрения.

5. ИТОГИ

Приведенный в работе материал свидетельствует о том, что вопрос о "культурной памяти" слова встает в тех случаях, когда оно "помнит" или, напротив, "забывает" (а быть может, и реконструирует) какие-то значимые в культурной традиции носителей языка представления и понятия. "Культурная память" не обязательно подразумевает прямое и неукоснительное наследование исконной семантики языковой единицы. Слово может "помнить" то, что существенно с точки зрения новых языковых отношений. Так, семантический акцент на "умозрительности" в церковнославянизмах ставит их в "духовную" оппозицию физически-конкретному, "вещному". Воспринимая слово *грядущее* как "старшее" по отношению к синониму *будущее*, современное сознание связывает с этим старшинством ценностную отмеченность. В результате сфера употребления слова *грядущее* сужается, специализируется. Но эта специализация происходит по определенной "культурной программе", которая заложена в слове и о которой мы можем судить, обратившись к каноническому текстовому образцу сужения сферы употребления слов *грядсти*, *грядущее*, *грядущий* в соответствии с этим Образцом позволяет догадаться о исходной связи "книжности" и "церковности" в русской культурной традиции.

Наблюдение за изменениями в употреблении таких слов, как *обретать*, *преображать*, *веровать*, *ведать*, *искушать*..., позволяет выдвинуть предположение: вслед за сознательной реформаторской деятельностью по секуляризации лексики последовала своеобразная "реакция" литературного (секуляризованного) языка, выразившаяся в том, что на уровне прагматики многие языковые средства получили добавочную ценностную отмеченность — компонент "духовности", который стал оказывать существенное влияние на их употребление.

Механизмы "памяти" избирательны, поскольку в значительной степени основаны на некоем культурном посредничестве — языке писателей (и шире — носителей языкового самосознания). Именно в этом языке может происходить выравнивание или даже выстраивание системных отношений между тематически близкими словами (ср. *день* и *час*, *будущее* и *грядущее*). Важно, однако, что подобная избирательность "культурной памяти" помогает сохранить какие-то существенные с точки зрения носителей языка представления и понятия — элементы "картины мира". Так, *очи* и *уста* в условиях современной языковой ситуации заметно сузили свою предметную область, сосредоточившись даже не просто на "человеческой тематике", но на описании "эстетических" (*очи*) и "этических" (*уста*) проявлений человека. Ценностная отмеченность этих слов позволяет высветить такие характеристики человека, как способность к воображению, мысли (наличие *духовных*, *сердечных очей*) и словесный дар (который обеспечивается *уста*ми).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алипий 1991 — Иеромонах Алипий (Гаманович) Грамматика церковнославянского языка М, 1991
- Апресян Ю.Д. 1986 — Интегральное описание языка и толковый словарь // ВЯ 1986 № 2
- Апресян Ю.Д. 1995 — Английские синонимы и синонимический словарь // Избранные труды В 2-х томах М, 1995
- Апресян Ю.Д. 1997 — ЗНАТЬ 1 и ВЕДАТЬ 3 // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общ. рук. акад. Ю.Д. Апресяна. Первый выпуск М, 1997

- Бабаева Е Э, Журавлев А Ф, Микеева И И 1997 — О проекте "Исторического словаря современного русского языка" // ВЯ 1997 № 2
- БАС — Словарь современного русского литературного языка АН СССР В 17-ти томах М—Л, 1959—1965
- Библия — Библия Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями Изд 2-е Брюссель, 1983
- Бицилли П М 1996 — Заметки о роли фольклора в развитии русского языка и русской литературы // Избранные труды по филологии М, 1996
- Буслаев Ф И 1959 — Историческая грамматика русского языка М, 1959
- Буслаев Ф И 1992 — Преподавание отечественного языка М, 1992
- Верещагин Е М 1982 — У истоков славянской философской терминологии ментализация как прием терминотворчества // ВЯ 1982 № 6
- Верещагин Е М 1988 — Терминотворчество Кирилла и Мефодия // ВЯ 1988 № 2
- Виноградов В В 1967 — Проблемы литературных языков и закономерностей их образования и развития М, 1967
- Виноградов В В 1977а — К истории лексики русского литературного языка // Избранные труды Лексикология и лексикография М, 1977
- Виноградов В В 1977б — О некоторых вопросах исторической лексикологии // Избранные труды Лексикология и лексикография М, 1977
- Гак В Г 1985 — К эволюции способов речевой номинации // ВЯ 1985 № 4
- Гак В Г 1997 — Особенности библических фразеологизмов в русском языке (в сопоставлении с французскими библеизмами) // ВЯ 1997 № 5
- Гильдебрандт П А — Справочный и объяснительный словарь к Новому Завету Т I—VI Munchen, 1988
- Гильдебрандт П А — Справочный и объяснительный словарь к Псалтири Munchen, 1993
- Горбачевич К С, Хаблю Е П 1979 — Словарь эпитетов русского литературного языка Л, 1979
- Даль В И — Толковый словарь живого великорусского языка В 4-х тт М, 1991
- Дьяченко Гр 1993 — Полный церковно-славянский словарь (репринт 1890 г) М, 1993
- Евангелие — Евангелие от Матфея на греческом, церковнославянском, латинском и русском языках с историко-текстологическими приложениями М, 1993
- Живов В М 1996 — Язык и культура в России XVIII века М, 1996
- ЖАВВ — Житие протопopa Аввакума Житие инока Епифания Житие боярыни Морозовой СПб, 1994
- ЖЕп — Житие инока Епифания // Житие протопopa Аввакума Житие инока Епифания Житие боярыни Морозовой СПб, 1994
- ЖКир — Житие и подвиги преподобного отца нашего игумена Кирилла // Преподобные Кирилл, Ферапонт, Мартиниан Белозерские СПб 1993
- ЖМор — Житие боярыни Морозовой // Житие протопopa Аввакума Житие инока Епифания Житие боярыни Морозовой СПб, 1994
- ЖСавв — Житие Саввы Сторожевского М, 1994
- Кречмер А 1995 — Актуальные вопросы истории русского литературного языка // ВЯ 1995 № 6
- ЛЛ — Лаврентьевская летопись М, 1997
- МАС — Словарь русского языка В 4-х томах М, 1984
- Новый Завет — Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа (в русском переводе с параллельными местами и приложениями) Брюссель, (б/г)
- Павлович Н В 1995 — Язык образов парадигмы образов в русском поэтическом языке М, 1995
- Переписка — Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским М, 1993
- Преображенский А — Этимологический словарь русского языка М, 1910—1914 Т I А — О
- Седякови О А 1992 — Филологические проблемы славянского Средневековья в работах Риккардо Пиккио // ВЯ 1992 № 1
- Сл Акад — Словарь Академии Российской В 4-х томах СПб 1789—1794
- СДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв) Т I—IV М, 1988—1991—
- СлРЯ XI—XVII вв — Словарь русского языка XI—XVII вв Вып 12 М, 1987.
- Словарь синонимов — Словарь синонимов / Под ред А П Евгеньевой Л, 1976
- Срезневский И И — Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам Т I—III СПб, 1893—1913
- Степанов Ю С 1997 — Константы Словарь русской культуры М, 1997
- Успенский Б А 1985 — Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века М, 1985

- Успенский Б А 1994 — Очерк истории русского литературного языка (IX—XIX вв) М , 1994
- Ушаков Д Н — Толковый словарь русского языка / Под ред Д Н Ушакова Т I—III М , 1935—1940
- Черных П Я 1994 — Историко-этимологический словарь современного русского языка В 2-х томах М , 1994
- Юрченко А И 1988 — Изборник 1073 г интерпретация основных древнерусских философских терминов // ВЯ 1988 № 2
- Яковлева Е С 1994 — Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) М , 1994
- Яковлева Е С 1995 — *Чис* в русской языковой картине времени // ВЯ 1995 № 6
- Яковлева Е С (в печ) — Человек ↔ животное взаимные языковые проекции // Лики языка Сб трудов в честь Е А Земской М (в печ)
- Collins Bible — Good News Bible Today's English Version The Bible Societies Collins Bible 1982