

Российская академия наук
Институт славяноведения

Т.И. ВЕНДИНА

ИЗ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОГО
НАСЛЕДИЯ
В ЯЗЫКЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва
2007

Российская академия наук

Институт славяноведения

Т. И. ВЕНДИНА

**ИЗ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОГО
НАСЛЕДИЯ
В ЯЗЫКЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Москва
2007

Ответственный редактор

доктор филологических наук *Н. Н. Запольская*

Рецензенты:

доктор филологических наук *Е. М. Верещагин*

доктор филологических наук *Л. А. Софронова*

Т. И. Вендина. Из кирилло-мефодиевского наследия в языке русской культуры. — М.: Институт славяноведения РАН, 2007. — 336 с.

Монография посвящена проблеме кирилло-мефодиевского наследия в языке русской культуры. Исследуя такие базовые понятия, как *жизнь и смерть, правда и истина, добро и зло, красота и безобразие, любовь, труд и работа, слово, знание, счет и число*, автор описывает их концептуализацию в старославянском, в русском книжно-письменном (церковнославянском) и некнижном языке XI—XVII вв. и в современном русском языке в его литературной и диалектной форме и показывает, как осмысляет каждый из них эти фундаментальные понятия культуры в границах слова, что из христианской этики Средневековья было усвоено русской культурой и получило отражение в ее языке, как в языке культуры нового времени живет старое, связанное с вековыми духовными и нравственными традициями христианства.

This monograph is focused on problematic of Cyril and Method heritage in the language of Russian culture. The author examines how such fundamental notions as Good and Evil, Life and Death, Beauty and Disfigurement, Truth, Love, Labour and Work, Word, Knowledge, Calculation and Number had been conceptualized in the Old Slavonic, Old Russian and modern Russian languages. It is shown, what of the mediaeval Christian ethics had been assimilated into Russian culture and had been reflected in language, and how the past, related to the ancient religious and moral traditions of Christianity, exists in the language of modern culture.

ISBN 5-7576-0204-X

© Т. И. Вендина, 2007

© Институт славяноведения РАН, 2007

Введение

Философ культуры должен учиться созерцать слова
(М. Бахтин 1995: 102)

Вопрос о роли старославянской стихии в формировании русского литературного языка сегодня, кажется, из разряда дискуссионных перешел в разряд очевидных. И старославянский язык оценивается современной наукой как моделирующий фактор русской культуры, сыгравший важную роль в ее духовном становлении.

Язык культуры Средневековья, его ценностные императивы оказались во многом созвучны русской культуре, на что в свое время обратил внимание о. П. А. Флоренский, назвавший Кирилла и Мефодия духовными отцами русской культуры. Говоря о взаимодействии русской культуры с культурой древней Эллады, он писал в статье «Троице-Сергиева лавра и Россия»: «Не о внешнем, а потому поверхностно-случайном подражании античности идет речь, даже не об исторических воздействиях, впрочем, бесспорных и многочисленных, а о самом **духе культуры**» (Флоренский 1994. Соч. Т. 2: 354).

Именно поэтому вопрос о роли старославянского (церковнославянского) языка в формировании концептосферы языка русской культуры является сегодня чрезвычайно важным, особенно в связи с развернувшимися лингвокультурологическими исследованиями, поисками христианских основ отечественной культуры.

К сожалению, пока он не привлекал серьезного внимания ученых, интерес которых был сосредоточен в основном на изучении фонетических, словообразовательных и грамматических признаков старославянизмов, на оценке их роли в стилистической дифференциации русской лексики, а также на выявлении процентного содержания старославянизмов в лексической системе литературного языка. Что касается диалектов, то этот вопрос остается открытым, поскольку до сих пор довольно устойчивым является представление о том, что влияние старославянского (церковнославянского) языка было характерно в основном для литературной формы русского языка.

Между тем вся история формирования русского литературного языка рассматривается с позиций противопоставления двух традиций — народной и церковнославянской, взаимодействия которых имело довольно продолжительный и интенсивный характер.

В ходе этого взаимодействия происходили качественные изменения в словарном составе русского языка, переосмысление ценностей, духовных ориентиров под влиянием новых форм культурной активности.

В связи с этим встает вопрос, как глубоко было освоено лексическое кирилло-мефодиевское наследие языком русской элитарной и традиционной культуры? ЧТО из христианской этики Средневековья было усвоено русской культурой и получило отражение в ее языке, КАК в языке культуры нового времени живет старое, связанное с вековыми духовными и нравственными традициями христианства?

Следует сразу сказать, что ответ на этот вопрос не лежит на поверхности, он скрывается в глубинных основах концептосферы национального языка, однако ключ к нему исследователю дает сам язык, поскольку установки культуры, составляющие основу ценностных ориентиров жизненной философии ее носителей, становятся достоянием культурного сообщества благодаря их означиванию.

Именно язык позволяет обнаружить связь с древнейшими пластами культуры того или иного народа, с его религиозным опытом, рефлексией эстетического и научного познания мира. Благодаря этой универсальной форме осмысления реальности происходит культурный диалог как по вертикали (т. е. диалог между культурами разных эпох), так и по горизонтали (диалог разных культур, существующих одновременно).

При осмыслении вопроса о кирилло-мефодиевском наследии в языке русской культуры следует, как представляется, исходить из идеи преемственности, поскольку сущность любой культуры заключается в том, что «прошлое в ней, в отличие от естественного течения времени, не “уходит в прошлое”, т. е. не исчезает. Фиксируясь в памяти культуры, оно получает постоянное ...бытие. Живая культура ...не может не содержать в себе памяти о прошлом. Память же культуры ...строится как определенный механизм порождения» (Успенский 1994: 245). Думается, что средневековая культура, отразившаяся в лексике старославянского языка, в том или ином виде вошла в плоть и кровь русского языка, поэтому в языке русской культуры должны были сохраниться представления предшествующих эпох. И хотя эти представления могут быть несколько ослаблены и даже отодвинуты на второй план, однако они все равно остаются достаточно ощутимыми и сегодня.

В условиях сохранения культурно-исторической, религиозной, этнической непрерывности в русской культуре шел процесс передачи из поколения в поколение значительных ресурсов лексики, фразеологии, словообразовательных средств старославянского языка. При этом, усваивая старославянскую лексику, русский язык, несомненно, воспринимал и элементы концептуальной сферы этого сакрального языка, который отличался особым вниманием к слову, ибо Слово в старославянском языке было имманентно самой сущности Бога.

Исследуя влияние старославянского языка на формирование языка русской культуры, мы обратились к изучению таких ее базовых концептов, как *жизнь* и *смерть*, *правда* и *истина*, *добро* и *зло*, *красота* и *безобразия*, *любовь*, *труд*, *слово*, *знание*, *счет* и *число*, которые во многом определили развитие русской духовности. Все эти слова не являются собственно старославянизмами в традиционном их понимании, а относятся к числу праславянских образований, однако нас интересует не их физическая реальность, не «плоть», а в первую очередь семантика¹, их глубинные смыслы. Мы попытались взглянуть на эти абстрактные сущности сквозь призму слова трех языков — старославянского, русского книжно-письменного (церковнославянского) языка и некнижного языка XI—XVII вв. и современного русского в его литературной и диалектной форме — и показать, как осмысляет каждый из них эти фундаментальные понятия своей культуры в границах слова, ибо слово — это не только единица языка, но и знак культуры, предстающий перед нами в единстве материального и духовного.

Это особенно хорошо видно при анализе семантической структуры слова и его внутренней формы. В основе их лежит интерпретация субъектом действительности, а любая интерпретация есть результат культурной рефлексии. Поэтому система значений слова, его семантическая структура является часто отражением не категориального членения мира с точки зрения его объективной реальности, а выражением структурированности мира с точки зрения осмысления его человеком — продуктом определенных эпох. Вот почему в процессе воплощения в слове смысла происходит произвольная реализация человека, его культурно-исторического опыта познания и освоения мира, а главное — его самоотождествление с идеями, ценностями, традициями своей культуры. Таким образом, слово представляет собой культурное творение, которое нельзя объяснить, не обращаясь к истории народа, его традициям и религии.



При рассмотрении любых концептов следует учитывать тот факт, что в каждом языке существует невидимый культурный фильтр, который влияет на то, как мы воспринимаем и оцениваем предметы и явления внешнего мира. Этот культурный фильтр во многом предопределяет не только их восприятие, но и осмысление. При этом культурная семантика слова существует чаще всего в латентном состоянии. «Глубина её залега-ния» разная. Иногда она «лежит на поверхности», поскольку легко обнаруживается в самой внутренней форме слова (ср. *праведник*). Иногда же она находится так глубоко, что выявляется при изучении денотативной соотнесенности имени, при погружении в этнокультурный контекст (ср., например, интерпретацию прилагательного *безобразный* как без Образа и Подобия Божьего). Однако чаще всего она прочитывается лишь при условии знаний принципов семантической организации лексикона языка, когда во внимание принимается не одно слово, а целый массив слов, позволяющий проследить «взаимодействие лексем в рамках так называемых морфосемантических полей (т. е. совокупности слов, формально или семантически близких к рассматриваемому, которая влияет на его функционирование, семантические и формальные преобразования и включает в свой состав омонимы, паронимы, синонимы, антонимы, производящую основу и производные этого слова — Варбот 2003: 345), т. е. для обнаружения этой культурной семантики требуется концептуальная интерпретация имени, позволяющая ответить на вопрос, *как и почему* оно возникло в языке (ср., например, такие слова, как *совесть*, *стыд*, *убожество* и др.).

Понять сокрытые смыслы языка культуры позволяет и изучение ее «грамматики», правил, регулирующих сочетаемость слов и морфем и определяющих их семантику. Действие этих правил предопределяется смысловыми константами культуры, состоящей из концептов, интерпретационных схем, которые приводятся в движение языкотворческой деятельностью человека.

Постичь механизм этого процесса возможно лишь, исследуя глубинную семантику слова путем его концептуального анализа, поисков аллюзий, «следов культурной практики», корней того «коллективного бессознательного», которое лежит в основе архетипа языка любой культуры.

Это обращение к поискам глубинных смыслов слова продиктовано тем, что человек живет в пространстве смыслов. И язык, и культура есть результат действия общих законов с м ы с л о б р а з о в а н и я. «Именно

принадлежность к единому смысловому пространству объединяет повседневную жизнь отдельного человека и историческую практику, интеллектуальную рефлексию и бессознательную память социального коллектива, а также великое множество иных проявлений человеческой активности в сплошной континуум культуры» (Пелипенко 1998: 19). Поэтому смысл является своеобразным проводником человека в мире реальном и ирреальном, ибо смысл, как остроумно заметил М. М. Бахтин, — «это тот или иной ответ на поставленный нами вопрос. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла», а потому, добавим, не номинируется, так как коллективный разум «не видит» того, что не названо словом.

Слово дает нам возможность понять, как человек воспринимает мир, поскольку культура оказывает влияние не только на восприятие вещей, но и на их интерпретацию и осмысление. Поэтому каждое слово, проживая долгую жизнь в языке, «имеет огромные исторические наслоения и заключает в себе целый мир понятий» (Флоренский 1998: 318).

Слово формирует социальный и сакральный опыт человека, дает возможность постигать и объяснять окружающий мир. Поэтому в совокупности слов, образующих то или иное семантическое поле языка, проявляется не только языкотворческая позиция субъекта, но и глубинные смыслы языка его культуры. При этом если язык, по словам Л. Витгенштейна «скрывает мысль», то ономаσιологический подход к изучению слова имеет своей целью «дать языку высказать себя, показать скрываемый смысл» (Топоров 1992: 23), описать проявления «человеческого духа» в языке.

Возможно именно поэтому осмысление языка культуры (как, впрочем, и естественного языка) начинается с постижения его словаря. Исследователь, обратившийся к изучению языка культуры, неизбежно сталкивается с необходимостью семантического анализа слова и тех мотивационных признаков, которые актуализируются в языкотворческом акте, ибо эти признаки есть неотъемлемое свойство всякого объекта — реального или ирреального. Более того, именно мотивационные признаки чаще всего позволяют выявить глубинные бинарные оппозиции языка культуры. При этом выбор того или иного мотивационного признака, как показывают исследования, не является случайным, он предопределен языком культуры, той культурной информацией, которая соответствует главному «регулятивному принципу эпохи» (Гуревич 1984: 296), ее сущностной характеристике. Именно поэтому слово представляет собой культурное творение, отражающее традиции, обычаи, мораль, систему норм и ценностей той или иной эпохи.

При описании языка культуры используются разные методологические приемы — исследование глубинной семантики слова через его концептуальный анализ, изучение синтагматических связей слова, описание морфосемантических и ассоциативных полей, на базе которых строится усредненный тип носителя языка той или иной культуры, выявление «ключевых слов» (воплощающих ключевые для данного общества культурные концепты) и «грамматики культуры» — т. е. интуитивных законов, формирующих особенности мышления, речи и взаимодействия людей (Вежицкая 2001: 123) и т. д.

Признавая продуктивность каждой из этих методик и при необходимости используя их, мы должны, однако, признать, что в своем исследовании обращаемся прежде всего к анализу внутренней формы слова, поскольку именно внутренняя форма слова позволяет «прислушаться» к языку, «скрывающему» свои глубинные смыслы. В выборе мотивационного признака производных имен отчетливо проявляются особенности видения и «прочтения» мира тем или иным народом, «следы культурной рефлексии», которые лежат в основе языка любой культуры. Поэтому обращение к внутренней форме слова дает исследователю уникальную возможность — проследить движение мысли в акте номинации, услышать голос человеческой личности, познающей и осваивающей мир, и понять, как это слово «*читается*» изнутри.

Кроме того, апелляция к внутренней форме слова позволяет выявить те субъективные мотивы, которые послужили толчком для языкового словотворчества и вместе с тем определить общие закономерности мышления людей, принадлежащих одной и той же эпохе, поскольку субъективные мотивы, как правило, репрезентируют более общие объективные закономерности или, как говорил В. Гумбольдт, язык является «великим средством преобразования субъективного в объективное, переходя от всегда ограниченного индивидуального к всеобъемлющему бытию» (Гумбольдт 1984: 318).

Культурная информация, существующая в языке большей частью в не-проявленном, латентном состоянии, при обращении к внутренней форме слова, как правило, проявляется, так как избирательность мотивационных признаков, актуализируемых в номинативном акте, и есть тот ключ, который позволяет открыть тайну «сокрытых смыслов» языка любой культуры.

Через внутреннюю форму слова нам дано *явление* смысла, а поскольку «смысл никогда не ограничивается “пространством” одного слова, даже если оно носитель этого смысла по преимуществу» (Топоров 1992: 16), то одни участки семантической системы языка оказываются довольно детально проработанными в языковом плане, другие — довольно поверхностно, а на третьих вообще обнаруживаются лакуны. Действие принципа разной культурной разработанности частных смыслов и позволяет понять тончайшие нюансы глубинных смыслов языка.

Поэтому мы шли не только от лексемы к ее семантическому содержанию (расширение или, наоборот, сужение ее семантической структуры в процессе языкового развития является важным показателем ее языковых трансформаций), но и от единицы смысла (понятия, концепта) к языковым формам ее выражения и стремились учесть существующие узусы слова и способы реализации данного смысла.



Выбор указанных концептов для исследования не был случайным: пронизывая все бытие человека, они составляют базисный семантический инвентарь любой культуры, в том числе и русской. Будучи вплетены в систему ее языка, они охватывают практически все семантическое пространство, образуя базовые оппозиции. Все эти понятия относятся к числу конвенциальных категорий, во многом обусловленных не только жизненным и социальным опытом человека, но и конфессиональным. И именно это обстоятельство сыграло важную роль в их осмыслении русским языком как элитарной, так и традиционной культуры.

Составляя константу духовной культуры, они относятся к древнейшим формам понятий, которые регулируют социальные отношения. Понимание человеком *жизни и смерти, добра и зла, правды и истины, красоты и безобразия, смысла трудовой деятельности, способов познания мира* во многом определяет ценности общества, его этические и даже эстетические идеалы. Эти понятия обуславливают не только поведение человека и его деятельность, но и предопределяют оценки, даваемые им себе и окружающему миру. Поэтому эволюция представлений об этих понятиях в истории русского языка привела к их ценностному осмыслению и выделению некоторых частных смыслов, которые закрепились в отдельных словах, образовавших впоследствии целые лексико-семантические поля.



Книга состоит из семи глав, каждая из которых имеет одно и то же композиционное построение, а именно: сначала дается описание концептуализации понятия в старославянском языке, затем в языке древней русской письменности, далее в современном русском литературном языке и, наконец, в диалектах. Такой несколько схематический путь анализа материала позволяет, как представляется, более четко представить сходства и различия в осмыслении того или иного понятия каждым из языков, хотя и создает некоторую иллюзию континуальности истории этих идиомов.

Автор хотел бы предостеречь читателя от таких поспешных выводов, поскольку каждый из исследуемых языков представляет собой самостоятельную единицу со своей историей и судьбой. И хотя существует мнение (восходящее еще к И. И. Срезневскому, А. И. Соболевскому и А. А. Шахматову), что русский литературный язык является прямым преемником старославянского (церковнославянского) языков, однако современные исследования свидетельствуют о том, что национальный литературный язык представляет собой сложный сплав разных по происхождению и разновременных явлений. Поэтому отношения между этими языками были не столь схематично прямолинейными, а довольно сложными (о чем в принципе говорил и сам А. А. Шахматов, противопоставляя древнерусский книжно-письменный язык языку народному).

Вместе с тем нельзя отрицать и того факта, что история формирования словарного фонда языка средневековой Руси была тесно связана со старославянским. Лингвистический анализ различных древнерусских памятников, особенно проповеднических, свидетельствует о бесспорном влиянии старославянского языка как языка уже обработанного, установившегося, обладавшего большим количеством слов и выражений для обозначения отвлеченных понятий, на их лексический состав (ср., например, выводы Б. А. Ларина о языке «Слова о законе и благодати» Илариона², «Жития Феодосия Печерского», «Поучения» Серапиона Владимирского). «...Строгая нормированность и сакральность древнеславянского (старославянского) языка, употребление его в церковной и прежде всего в литургической сфере делало этот язык высокоавторитетным и во многих отношениях образцовым для славянских языков, параллельно с ним функционировавших, к нему примыкавших и на определенном этапе развития всецело или частично от него зависевших» (Толстой 1988: 4).

Поэтому при становлении словарного состава древнерусского языка эти старославянские элементы (в том числе их семантическая структура), несомненно, сыграли свою роль.

И даже в период формирования современного литературного языка, когда происходило «размежевание русизмов и «славянизмов», отказ от церковнославянского наследия — это в основном отказ от маркированных церковнославянизмов, т. е. специфически книжных средств выражения; немаркированные же элементы остаются, и в результате русский литературный язык нового времени обнаруживает самую непосредственную связь с церковнославянской языковой традицией» (Успенский 1997: 128).

Вместе с тем автор хотел бы подчеркнуть тот факт, что, говоря о кирилло-мефодиевском наследии в языке русской культуры, он имеет в виду не прямое влияние старославянского языка (как языка ранних кирилло-мефодиевских переводов), а влияние опосредованное, которое на русской почве шло через церковнославянский язык, т. е. сакральный язык памятников русского извода.

Встречающиеся в работе термины «средневековый человек» или «русский человек» являются в известном смысле абстракцией, используемой для того, чтобы показать все многообразие деятельностных и духовных устремлений, мировоззренческих взглядов и нравственных императивов «героя» той или иной эпохи.

Автор вполне отдает себе отчет в том, что и средневековое, и современное общество социально неоднородно, часто полярно не только по социальному статусу его членов, но и по их мировоззрению и ценностным ориентациям. Однако, как представляется, подобная абстракция вполне допустима, так как «мы изучаем не конкретные типы человеческой личности и не процессы изменения этих типов в огромный по длительности период, а пытаемся выявить характерные черты средневековой культуры» (Гуревич 1984: 310), которые нашли свое отражение в языке культуры современной.

Материалом для исследования послужили различные лексикографические источники — всевозможные словари и справочники и прежде всего «Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков)» под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой, «Словарь древнерусского языка» И. И. Срезневского, «Словарь русского языка XI—XVII вв.», «Словарь древнерусского языка XI—XIV вв.», академические словари современного русского литературного языка, всевозможные диалектные словари и прежде всего «Толковый словарь живого великорусского языка» В. И. Даля,

а также крупнейший диалектный компендиум «Словарь русских народных говоров», кроме того, различные философские и энциклопедические словари и справочники и т. д. (подробнее см. Список используемой литературы).

В основу настоящей монографии легли доклады, прочитанные автором на конференциях «Славянский мир: общность и многообразие», посвященных Дням славянской письменности. Само название книги указывает на то, что тысячелетнее языковое наследие Кирилла и Мефодия связано прежде всего со *словом*, которое позволило славянам прикоснуться к глубинным тайнам религиозных текстов и приобщиться к языку высокой христианской культуры. Вложив в «плоть» славянского *слова* новую «душу», первоучители наполнили его такими этическими смыслами, которые до сих пор живут в языке нашей культуры.

В книге получили освещение лишь отдельные сюжеты из многогранного кирилло-мефодиевского наследия (что нашло отражение в ее названии). Поэтому данное исследование является только подступом к заявленной теме, началом той огромной работы³, которую еще предстоит провести ученым с целью изучения подлинного масштаба кирилло-мефодиевской традиции, ее роли и влияния на формирование содержательных форм языка русской культуры. Думается, что детальное изучение этой проблемы позволит нам лучше понять истоки нашей культуры, и найти ответ на вопрос, *кто мы, откуда мы, для чего живем и куда идем?*

Автор благодарит своих коллег и рецензентов, высказавших ему конструктивные замечания и предложения, которые он постарался учесть в ходе работы над книгой.

Примечания

¹ Ср. в связи с этим следующее рассуждения О. А. Седаковой в предисловии к словарю «Церковнославянско-русских паронимов» (М., 2005): «К настоящему времени грамматика, фонетика, отчасти синтаксис литературного русского и церковнославянского языков представляют собой самостоятельные и далеко расходящиеся языковые системы. Но с лексикой дело обстоит не так: существует значительная по объему область “общих слов”, принадлежащих обеим системам одновременно — и при этом слов, чрезвычайно существенных для каждого из двух языков. Не физическая реальность, не “плоть” отдельного слова во многих случаях относит их к церковнославянскому или русскому языку, а исключительно семантика. Так обстояло дело и в древнейшую эпоху, когда, скажем, *животъ* как церковнославянское слово в первую очередь означало ‘жизнь’, а как слово русских говоров — ‘пожитки, имущество’. Эта двойственность “своего” и “чужо-

го” в церковнославянском слове была заложена его создателями. Свв. Кирилл и Мефодий, переводя богослужебные тексты для “простой чади” (как называли себя славяне) с греческого на племенной диалект, еще не знавший письменности и традиции книжной образованности, должны были вложить в “плоть” славянского слова новую “душу”, другое значение, которого местная культура еще не выработала. Это касалось и важнейших богословских понятий (так, слово *дух* в говорах и доныне значит только ‘дыхание’, ‘жизненная сила’), и многого другого. И такое семантическое перерождение языка, на который переводится священный текст другой культурной традиции, неизбежно. Исследователи Септуагинты (перевода семидесяти толковников) называют ее греческий язык во многом “изобретенным”, полным “смысловых неологизмов”, “смысловых гебраизмов”, среди которых такие ключевые слова Св. Писания, как *святой* (*ἅγιος*), *праведный* (*δίκαιος*), *вера* (*πίστις*) — слова, в “натуральном” греческом не принадлежавшие строго религиозной сфере» (Седакова 2005: 12).

² «Внимательно и не раз перечитавши этот текст, я стремился извлечь из него какие-либо отчетливые русизмы, и надо сказать, что, кроме слова *каган*, неизвестного в старославянской письменности, причем слова по происхождению тюркского, я не нашел ни одного, чтобы сказать: “Вот слово, которое никогда не встречается в старославянской письменности”». И далее: «В любом разделе — в фонетике, морфологии, словообразовании, синтаксисе — везде у Иллариона мы имеем не русские, а старославянские формы и элементы. Не может быть сомнений, что это язык не русский. Илларион — один из лучших знатоков старославянского языка — чаще всего пользовался старославянским языком» (Ларин 1975: 114, 120). К интересным выводам пришел И. С. Улуханов, который, проанализировав лексику первого тома «Словаря древнерусского языка XI—XIV вв.», выделил три группы слов, представленных в данном источнике: 1) лексемы, собственные, по-видимому, только языку повседневному общению, в значительной степени отраженному в светских памятниках (с генетической точки зрения они представляют собой праславянские слова, восточнославянские рефлексии праславянских слов, новообразования и устные заимствования); 2) слова, собственные как разговорной речи, так и церковнославянским памятникам; 3) лексемы, характерные только для церковнославянских источников (в состав этих слов входят праславянские лексемы, старославянизмы и книжные новообразования» (Улуханов 1991: 152—153).

³ Эту работу уже начали литературоведы, обратившиеся к исследованию христианской проблематики русской литературы. В начале 90-х годов XX в. один за другим появились сборники «Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Цитаты, реминисценция, мотив, сюжет, жанр» (Петрозаводск. Вып. 1. 1994; Вып. 2. 1998), «Русская литература и христианство» (СПб., 1994, 1996), «Русская литература XIX века и христианство» (М., 1997), многоотомное исследование М. М. Дунаева «Православие и русская литература» (1996) и т. д., а в 2002 г. выходит обширный библиографический указатель «Христианство и новая русская литература XVIII—XX веков», в котором на 891 странице перечислены работы по данной проблематике с 1800 по 2000 годы.

Глава I

В начале было Слово

искони бѣаше слово ꙗ слово бѣаше отъ бога ꙗ богъ бѣаше слово. Этой фразой начинается Евангелие от Иоанна. Нетрудно заметить, что в этой евангельской формуле Слово употребляется три раза. Чем объяснить эту лексическую избыточность? Отсутствием соответствующих синонимов в старославянском языке или особой установкой евангелиста?

Обратившись к старославянскому языку, мы поймем, что такое построение этой фразы было исполнено особого смысла.

Материал старославянского языка свидетельствует о том, что понятие «слово» могло быть передано целым рядом лексем, среди которых, помимо слова, были глаголь 'слово, речь' СС: 170; гласъ 'речь, слово'// 'звук' СС: 170; рѣчь 'слово' СС: 587; вєсѣда 'слово, речь, разговор'// 'речь, манера речи' СС: 83.

Такой богатый синонимический ряд говорит о том, что это понятие было актуально для языкового сознания средневекового человека, ибо слово для него «обладало той же мерой реальности, что и предметный мир» (Гуревич 1999: 28). Более того, слово для средневекового человека было полно особого — магического значения, поскольку оно не просто называло то или иное явление, но составляло его сущность. Вспомним знаменитые слова Исидора Севильского — «назвать вещь — значит ее объяснить», которые помогают понять расцвет средневековой этимологии как фундаментальной науки. Отсюда ощущение авторитетности слова, его ответственности.

Представляется также, что такое обилие слов, передающих одно и то же понятие, можно объяснить и тем, что в языковом сознании средневекового человека эти лексемы в смысловом отношении были не однозначными.

А так как весь лексикон старославянского языка был пронизан идеей противопоставленности «горнего» и «дольнего», т. е. божественного и земного (подробнее см.: Вендина 2002), то можно предположить, что Кирилл и Мефодий сознательно ввели эти лексемы, пытаясь дифферен-

цировать и по-разному передать понятие «истинного, божественного Логоса» и «слова земного, человеческого», т. е. в старославянском языке представления о *слове* формировались как дуальная оппозиция слова *земного* и слова *небесного*.

Евангельская формула подсказывает нам, что «горнее» было связано с лексемой *слово*¹. Иоанн сознательно начинает свое Евангелие именно с этих слов. Стремясь подчеркнуть божественное происхождение Христа (и в этом он видит одно из отличий своего Евангелия от Евангелий от Матфея, Марка и Луки), он говорит о том, что воплотившийся Христос есть Слово изначальное, то самое, которое «в начале было у Бога и само было Бог», т. е. он делает акцент на том, что Христос есть Сын Божий, который существовал предвечно в Боге и который сам был Бог.² Поэтому в троекратном повторении Слова проявляется установка Иоанна сохранить имя Бога в памяти потомков, более того, таким образом он решал задачу сакрализации Слова Божиего, укрепления веры в его истинность.

На соотносительность *слова* с божественной идеей указывает и семантическая структура этой лексемы (ср. *слово* ‘о Христе’ СС: 611), а также тот факт, что *слово* в языке Кирилла и Мефодия — это и Священное писание, и божественные заповеди, и проповедь, и поучение (ср. *слово* 1) ‘проповедь’ // ‘Священное писание’; 2) ‘заповедь, поучение’ СС: 611; *словеснь* ‘относящийся к проповедям’ СС: 611). Если «иудаизм и вслед за ним ислам разрабатывали доктрину о предвечном бытии сакрального текста — как довременной нормы для еще не сотворенного мира, то в христианстве место этой доктрины занимает учение о таком же предвечном, о довременном бытии Логоса, притом понятого как личность (“ипостась”)... И все же само имя “Логоса”, или “Слова”, очень естественно ассоциировалось с понятием *слова* как текста — с понятием книги» (Аверинцев 1997: 212)³.

Об этой соотносительности Слова с идеей Бога косвенно свидетельствуют и грамматические факты церковнославянского языка, а именно то, что лексема *слово* в этом значении по своим грамматическим признакам отличалась от существительного *слово* со значением единица языка, ибо в церковнославянском языке эта лексема относилась к существительным мужского, а не среднего рода, изменялась по типу склонения на *о и, что особенно важно, не имела форм множественного и двойственного числа, тогда как существительное *слово* в значении ‘единица языка’ склонялось по типу склонения основ на согласный, имело формы множественного и двойственного числа и всегда принадлежало среднему роду (см.: Седакова 2005: 10)⁴.

Таким образом, Слово в старославянском языке было понятием персонифицированным, ибо оно соотносилось прежде всего с идеей Бога. Говоря об этом божественном атрибуте слова, Дионисий Ареопагит замечает: «Как “Слово” же Бог воспевается священными Речениями не только потому, что Он податель и слова, и ума, и премудрости, но и потому, что Он ...пробъемлет в Себе причины всего сущего» (Дионисий Ареопагит 1994: 247).

Слово рассматривалось как божественный дар человеку, который получил от Бога не только дар речи, но и разум (ср. слово ‘дар речи’ // ‘разум’ СС: 611), ибо «слово — это ум, — говорит Максим Исповедник, — благодаря которому душа называется разумной» (Дионисий Ареопагит 1994: 255). Так, окормляя словом, этим истинным хлебом, Бог укреплял в человеке разум и веру.

Понятие «слово» в средневековом сознании оказывалось, таким образом, связанным с ментальностью человека (ср. словеснь ‘обладающий разумом’ СС: 611), с его способностью мыслить, ибо только обладая этой способностью человек мог прикоснуться к постижению глубин божественного Логоса и через его познание обрести спасение⁵. Отрицание же этой способности унижало человека, переводило его в разряд бессловесных тварей (ср. бесловеснь перен. ‘неразумный’ СС: 81; бесловьнь ‘неразумный’ СС: 81; несловеснь ‘неразумный’ СС: 375; *отъци ваші акы бесловесьнаа животъна оу прѣльсти вѣахъ* СС: 81).

Вот почему Слово, по замыслу Константина Философа (в схиме Кирилла), было призвано «*вѣса чловѣкы отъгъжити отъ житія скотьска*». Так Слово становится символом просвещения славян. Вдохновенным гимном Слову звучат строки «Прогласа к Евангелию», автором которого в настоящее время признается Константин Философ (Георгиев 1956: 154; Топоров 1988: 1; Флоря 2000: 10):

Слушайте ныне, народы славянские,
Слушайте Слово, от Бога пришедшее;
Слово же кормит души человеческие,
Слово же крепит сердца и умы,
Слово же готовит к познанию Бога

(Перевод Л. В. Савельевой 1997: 132).

Кирилл задает в «Прогласе» три значения Слова: 1) «приход Слова к “словенам”, сопоставляемый с приходом Христа; 2) «софийность Слова <...>»; 3) «письменное (воукъвьное) воплощение Слова, снова отсы-

лающее к теме “словенского” слова, “своего”, а не “чужого”. Без слова (“своего”) — греховная тьма, тление плоти, отпадение души» (Топоров 1995: 53). «Слово **букъвьное**, т. е. слово, воплощенное в буквы, в письмо, книгу, как и мифологема **словен** как народа **Слова**, образует важный мотив, ...потому что именно для славян свет веры и свет книг, принятие христианства и обретение письменности совпали во времени» (Топоров 1995: 54). Таким образом, книжное слово для славян стало словом христианским.

Знаменательно, что и само наименование первой славянской азбуки — *глаголицы* — тоже связано со словом (ср. *глаголь* ‘слово, речь’, *глаголати* ‘говорить, проповедовать’ (СС: 170), т. е. это азбука «проповедующая», в самом названии букв которой были сформулированы «азбучные истины нового христианского учения» (Савельева 2005: 329)⁶.

Старославянское Слово получало, таким образом, «доктринальное обоснование», ибо древнегреческий Логос обретал в Слове плоть Бога. Так сформировалась «словоцентричность» (В. Н. Топоров) славянской культуры Средневековья, которая ставила «в своем начале Слово» как высшую реальность⁷.

Словом возносили хвалу Богу (ср. *благословесити* ‘вознести хвалу’ СС: 88; *благословесити* ‘восхвалять’ СС: 89), славили и прославляли (ср. *славословити* ‘славить, прославлять’ СС: 609), обращались к кому-либо с речью (ср. *прострѣти слово* ‘обратить речь к кому-либо, произнести речь’ СС: 527), наставляли и поучали (ср. *слово* ‘проповедь’; *слово разумно* ‘поучение’ СС: 611).

Однако *словом* и злословили (ср. *зълословити* ‘злословить, поносить’ СС: 240), вступали в словопрения, ссорились (ср. *словопрѣпирати сѧ* ‘вступать в словопрения, спорить’ СС: 612; *слово противно* ‘ссора, спор’ СС: 611), сводили счеты (ср. *сѧвѣщати слово* ‘свести счеты’ СС: 645), держали ответ (ср. *слово въздати* СС: 611), заключали торговые сделки (ср. *сѧглатати сѧ о словеси* ‘расплачиваться, рассчитываться (согласно договоренности)’ СС: 673), т. е. старославянское *слово* было амбивалентно, ибо оно было обращено и к Богу, и к человеку одновременно.

Все остальные лексемы, входящие в семантическое поле *слова*, были связаны в основном с земным, «дольним» миром, при этом каждая из них была нагружена своими культурными смыслами.

Так, в частности, лексемы с корнем *рѣкъ-/рѣч-/рнц-* в значении ‘слово’ развили вторичные значения, относящиеся к **социально-правовой** адаптации человека в обществе. Этим словом **обвиняли** (ср. *рѣчь* 1) ‘слово’;

2) 'обвинение' СС: 587; **реци** 'обвинять, оговаривать' СС: 580), **выносили приговор** (ср. **отгъреченик** 'приговор' СС: 433), **принимали решение о назначении, постановлении** (ср. **нареченик** 'решение, назначение, постановление' СС: 352), **приказывали и запрещали** (ср. **реци** 'приказывать' СС: 580; **заречи** 'запретить, приказать' СС: 231; **отгъречи** 'запретить' СС: 433), **обещали что-либо** (ср. **издречи** 'обещать' СС: 253), **клеветали** (ср. **оурнцати** 'поносить, чернить' СС: 744), **искупали свою вину** (ср. **издрѣшеник** 'искупление' СС: 254), **оправдывались и извинялись** (ср. **отгърнцати сѧ** 'извиняться, оправдываться' СС: 434).

К социально-правовой сфере отсылали и производные с корнем глагол- (ср. **оглаголати** 'обвинить' СС: 404; **оглаголанник** 'обвинение' СС: 404; **възглаголати** 'обвинить кого-л.' СС: 113).

Лексемы с корнем **глас-/глаш-** нагружались **религиозно-этическими** смыслами (ср. **огласити** 'наставить (перед крещением или принятием монашеских обетов)' СС: 404; **оглашати** 'наставлять' СС: 404; **оглашеник** 'наставление (перед крещением)' СС: 404).

Кроме того, все эти лексемы указывали и на собственно лингвистические функции *слова* как единицы языка, в частности:

— на **номинативную** функцию (ср. **глаголати** 'называть' СС: 169; **проглаголати** 'называть' СС: 519; **глашати** 'называть' СС: 170; **реци** 'называть' СС: 580; **нареченик** 'наименование' СС: 352);

— **апеллятивную** (ср. **глашати** 'звать' СС: 170; **гласовати** 'звать' СС: 170; **гласити** 'звать' СС: 170);

— **коммуникативную** (ср. **глаголати** 'говорить, проповедовать' СС: 169; **изглаголати** 'рассказать' СС: 252; **бесѣдованик** 'разговор' СС: 83; **бесѣдовати** 1) 'беседовать, разговаривать, говорить'; 2) 'общаться, встречаться с кем-л.' СС: 83; **бесѣда** 'слово, речь, разговор' // 'речь, манера речи' СС: 83);

— **магическую** (ср. **реци** 'предсказывать' СС: 580; **прореченик** 'предсказание, пророчество' СС: 524; **прорицаник** 'пророчество, прорицание' СС: 524; **прогласити** 'предсказать' СС: 519; **възглашеная** 'предсказание' СС: 133).

Таким образом, *слово* в старославянском языке предстает и как чисто лингвистическое понятие, являя собой единицу языка и речи, которой свойственны определенные функции (ср. **слово** 1) 'слово, речь' // 'звук речи'; 2) 'беседа, рассказ' // 'молва, весть' // 'проповедь' // 'изречение'; 3) 'заповедь, поучение' СС: 611; **гласъ** 'речь, слово' // 'звук' СС: 170; **глаголь** 'слово, речь' СС: 170; **рѣчь** 'речь, слово, беседа' СС: 587; **бесѣда** 1) 'слово, речь, разговор'; 2) 'проповедь' СС: 83).

При этом следует отметить, что в отличие от современного языка это была совершенно особая синкретическая единица, в которой были объединены в единое целое процесс говорения — слушания — говорения. В результате возникал своеобразный «круговорот общения» (Степанов 2001: 355; этимологически *слово* связывается с и-е корнем *k¹leu- (*k¹lou), *k¹leǫ «слышать», лат. архаич. *clueo* «слышать, слушать»; греч. *χλέος* «молва», «слух», см. также: Красухин 2000: 28; Черных II: 176 и др.), так как слово описывало целую коммуникативную ситуацию, связанную с его порождением и восприятием, ср.: звук (*гласъ, слово*) — произношение (*нарицати, издречи*) — слово (*слово, гласъ, глаголъ, рѣчь, вестѣда*) — высказывание (*слово, реченок*) — речь (*гласъ, глаголъ, глаголаник, слово, реченок, вестѣда*) — ответ (*отгъречи*) — разговор (*вестѣдованик, вестѣда, слово, рѣчь*). Таким образом, старославянское *слово* «выступает как порождение двух основных актов речевого общения: говорения и слушания, слово — это нечто высказанное, звучащее и при этом требующее адресата» (Красухин 2000: 26).

Если же привлечь к анализу этимологически родственные лексеме *слово* корни *слы-* (*слышати, слыти*), *слу-* (*слоушати*), *сла-* (*слава, славити*), также входящие в это семантическое поле, то выявятся новые смыслы, раскрывающие иные функции *слова* в старославянском языке, а именно:

- **гносеологическую** (ср. *оуслышати* ‘узнать’ СС: 745);
- **конативную** (т. е. функцию усвоения информации адресатом, ср. *по-слоушати* ‘выслушать’// ‘внять’ СС: 482; *оуслышати* ‘услышать, внять’ СС: 745);
- **этическую** (ср. *послоушати* ‘слушаться, повиноваться’ СС: 482; *по-слоушание* ‘послушание, повиновение’; *оуслышати* ‘услышать, исполнить’ СС: 745; *прѣслоушати* ‘ослушаться’; *прѣслоушаник* ‘ослушание, неповиновение’; *слава* ‘честь’ СС: 609; *славити* ‘восхвалять, славить, прославлять (обычно Бога)’ СС: 609).

Характерно, что все эти функции раскрываются лексемами, этимологически родственными *слову*, т. е. если порождение слова описывается лексемами из «дольнего» мира, апеллирующими к конкретно-чувственному восприятию слова (ср. *гласъ* ‘звук’, *нарицати* ‘произносить’), то его восприятие «духовным слухом» передается лексемами, производными от *слова*, т. е. принадлежащими «горнему» миру, ибо это *слово* не просто слышат, ему внимают, его слушаются и ему повинуются (ср. *послоушати*

‘слушаться, повиноваться’ СС: 482), и в этом проявляется убеждающая сила *слова*.

Эту идею св. апостол Павел выразил следующими словами: «Вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10: 17). Отсюда становится понятной и идея **послушничества** как стремления соблюсти себя и соиздать свою жизнь по Слову Божию, т. е. Слово имело над человеком власть.

Таким образом, в старославянском языке был представлен редкий речевой образец, который можно охарактеризовать как положительно-онтологический диалог. Это не просто коммуникативный акт, а возбуждение в слушателе его собственного внутреннего слова, своеобразного душевного отклика на изреченное слово (не случайно культуру Средневековья характеризуют как *культуру слуха*).

Духовная сущность *слова* раскрывается и в Первом послании св. апостола Павла к коринфянам, в котором Павел утверждает, что каждый человек — храм Божий, и Дух Божий, его Слово живут в нем, при этом каждый имеет свое дарование от Бога: «...Каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому — слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом, иному дары исцелений, тем же Духом... иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12: 7—11).

Таким образом, с принятием славянской письменности *слово* стало тем религиозным символом, который во многом определил развитие всей русской культуры.



В языке средневековой Руси звучат те же мотивы в концептуализации *слова*. При этом творческая разработка этого понятия идет по линии его дальнейшего углубления и детализации.

Уже в ранних памятниках древнерусской письменности «слово» предстает как чрезвычайно полисемантическая лексема. Его семантика в истории русского языка развивалась в следующих основных направлениях (помимо значений, восходящих к греческому языку). Первое из них представляет исконную семантику корня (‘слух’, ‘молва’, ‘слава’ и др.). Второе направление, отправной точкой которого стало ‘то, что сказано, то, что услышано’, получило наибольшее развитие: через *слово*

были обозначены многочисленные конкретные реализации сказанного... В третьем направлении в семантике слова исходной точкой явилось значение 'повествование, рассказ', на основе которого слово стало обозначать особое цельное произведение или его часть... Для четвертого направления в семантике слова, также развивавшегося из значения 'то, что сказано, то, что услышано', актуальным стал количественный параметр, когда из некоего множества вычленялась единица — слово и буква» (Дегтев, Макеева 2000: 157).

При этом «после второго южнославянского влияния употребление вариантов *слова* и *словеси* регламентируется — они оказываются семантически дифференцированными. В обычном случае норма церковнославянского языка предполагает, вообще говоря, склонение лексемы *слово* с основой на *-ес-*. Вместе с тем предписывается особое склонение лексемы *слово* как обозначение Бога (второй ипостаси троицы — Бога Слова), отличное от склонения той же лексемы в иных значениях: основа косвенных падежей совпадает здесь с основой им. падежа. *Слово* выступает в данном случае как собственное имя, и на него не распространяются закономерности, относящиеся к имени нарицательному, т. е. здесь проявляется тенденция формально противопоставить собственное и нарицательное имя. Соответствующее правило фиксируется в грамматике Смотрицкого 1619 г.» (Успенский 2002: 338).

Как свидетельствует материал, в истории семантического развития *слова* решающую роль сыграло сакральное значение, которое наделило его не просто особой значимостью, но и силой. В результате понятие «слово» нашло свою реализацию не только в этическом, но и социальном аспекте.

Так, в частности, об использовании *слова* как социального термина свидетельствует наличие у него таких значений, как 'показание, свидетельство' (ср. в Русской правде: *привести кмоу видокъ слово противоу слова*), 'обвинение', 'постановление' (ср. *Се слово соборное есть всякому чловѣчеству*), 'приказ, повеление' (*Оже смердъ моучитъ смърда безъ княжа слова, то ꙗко грѣхъ продаже*), 'договор, соглашение' (*Рига взята за такимъ словомъ, что волности им иметь прежнее*), 'закон' (ср. *І слово, таже ꙗко гла къ намъ*), 'удостоверение' (ср. *Речи правое слово, а рука дать по крестному цѣлованью*), 'поручение' (ср. *Явило и Андрѣи попъ правши слово Псковское*), 'причина' (ср. *Къто оставитъ женоу развѣ словесе влоудна*), 'согласие, разрешение' (ср. *А безъ Новгородского ти слова, княже, вонны не замышлати*) и др. (подробнее см.: Дегтев, Макеева 2000: 158).

В XVII в. закрепляется даже термин **Слово и дѣло** как формула объявления о государственном преступлении, т. е. своеобразного политического доноса: «Этим словом означалось, что произносящий его имеет доказать важное дело, касающееся до государевой особы, такое, которое при всех объявить нельзя» (Дьяченко ПЦСС II: 617).

Эта формула «представляла и некоторую опасность для произносившего ее, так как допрос доносчика производился “с пристрастием”, в том числе с применением пыток во избежание ложных доносов, изветов, отсюда и поговорка: “Доносчику первый кнут”. В 1762 г. произнесение “Слово и дело” было запрещено под страхом телесных наказаний и были приняты некоторые меры для ограждения от неосновательных доносов» (РИБС 1999: 424).

«Слово и дело выступали также как две ипостаси одного и того же действия (**истиннѣ словом и дѣлом проповѣда**)... Слово как заповедь, словесно выраженная воля Бога могло воплотиться в дело... **Дѣло** употреблялось как параллель к слову в составе словосочетания **государево дѣло**, обозначающая действие, собственно преступление» (Дегтев, Макеева 2000: 169—170).

Таким образом, **слово** оказалось связано с определенной социально-правовой ситуацией в русском средневековом обществе.

В этом значении **слово** составляло конкуренцию лексеме **рѣчь**, отличавшейся также достаточно широким семантическим объемом. Развитие этой лексемы шло, с одной стороны, по пути выработки значений, закрепляющих юридические нормы государства, необходимые для его самосохранения (ср. **рѣчь** 1) ‘переговоры’; 2) ‘решение’; 3) ‘вопрос, дело’; 4) ‘обвинение’; 5) ‘донос’; 6) ‘тяжба, судебное дело’; 7) ‘спор, несогласие’; 8) ‘свидетельское показание’; 9) ‘имущество’ Срезн. III: 223; СРЯ XI—XVII 22: 154)⁸, а с другой — в сфере собственно лингвистической (ср. **рѣчь** 1) ‘слово’; 2) ‘речь’; 3) ‘звук речи, буква’; 4) ‘язык, наречие’; 5) ‘рассказ, повествование’; 6) ‘беседа, разговор’; 7) ‘глагол’ Срезн. III: 223; СРЯ XI—XVII 22: 154).

Сакральный компонент значения **слова** значительно расширил и его этическую семантику, в связи с чем у **слова** появляются такие значения, как ‘заповедь как воля Бога’ (**словесемь г(ѣ)нимь нѣса ѹтвердишася**), ‘клятва’ (**аще хощещи живѣ быти и избыти о(т) вѣды сея дажь ми слово**), ‘поучение’ (ср. **слово нѣкокого оѣдъ къ снѣу своему**), ‘совет’ (ср. **Псковичемъ не помогаше ни словомъ, ни дѣломъ**), ‘обещание’ (ср. **прошѹ, да ми даси слово**) и даже ‘попрек’ (ср. **Не годится мїряномъ попа ни сѹдити, ни казнити, ни слова на него не молвити**).

Будучи божественным по своему происхождению, *слово* представлялось как атрибут разумной деятельности человека. «Слияние идей разума и способности говорить в представлении о словесной природе человека было столь велико, что разделить их чаще всего не представлялось возможным. Производные прилагательные *словесьнь* и *безсловесьнь*, существительное *безсловие* соединяли представления о речевом и разумном началах с преобладанием последнего, знача соответственно ‘разумный’, ‘неразумный’, ‘неразумие’ (ср. *И пребывает в человецех ум, яко отец слову, слово же исходит от него, яко сын посылаемо* — Дегтев, Макеева 2000: 163).

Характерно, что эти новые этические и ментальные смыслы развиваются именно у лексемы *слово*, что касается других синонимичных ей лексем, отмеченных также и в старославянском языке, а именно *гласъ*, *глаголь*, *вєсѣда*, то они каких-либо серьезных семантических изменений не претерпевают (ср. др.-рус. *гласъ* 1) ‘голос, звук’; 2) ‘изречения, слова’; 3) ‘язык и речь’; 4) ‘напев, лад в церковном пении’ СРЯ XI—XVII 4: 30; *глаголь* ‘слово, речь’ СРЯ XI—XVII 4: 25; *вєсѣда* 1) ‘беседа, разговор’ // ‘речь, сказанное’ // ‘поучение, наставление’ // ‘предание’ // ‘весть, известие’; 2) ‘объединение, собрание людей определенного мировоззрения’ СДЯ XI—XIV I: 155; *вєсѣда* 1) ‘разговор, беседа’; 2) ‘язык, наречие’ 3) ‘собрание, общество’; 4) ‘палатка, беседка, шатер’ 5) ‘скамья’ СРЯ XI—XVII 1: 148), т. е. совершенно очевидно, что именно *слово* как философско-богословский термин становится основным культурным символом Средневековой Руси (история всех этих лексем исчерпывающе описана в статье И. И. Макеевой «Языковые концепты в истории русского языка», см.: Макеева 2000: 63).

Об этом свидетельствует и тот факт, что искусство слова входит в контакт с изобразительным искусством Древней Руси. Иисус Христос изображается часто с Евангелием в руках, а апостолы предстают как «служители Слова», т. е. Христа. Христианская иконопись черпает свое содержание из памятников словесности, из Святого Писания и из отцов и учителей церкви. Академик Д. С. Лихачев так пишет об этом в статье «Слово и изображение в Древней Руси»: «Искусство живописи как бы тяготилось своей молчаливостью, стремилось “заговорить”, и оно “говорило”, но говорило особым языком... Христос в композиции деисус держит Евангелие с обращением к судьям и судимым: “**Не судите на лица сынове человечестии, но праведный суд судите**”, в композиции “Спас в Силах” у Андрея Рублева и Дионисия Христос держит Евангелие с другим текстом: “**Приидите ко мне вси тружующиеся и обремененные**”.

Изображения святых обращаются к молящимся, показывая им раскрытые книги, развернутые свитки, на которых содержатся либо пророчества, либо наставления, либо обращения к Богу. И здесь достойно быть отмеченным особое отношение к произнесенному слову вообще. Оно не мимолетно, оно не исчезает во времени... Представление о персонаже становится неотделимым от тех слов, которые были им произнесены в наиболее важный момент жизни. Это “речения”, которые живут в памяти многих поколений и которые даже в живописи в изображении того или иного персонажа не могут быть от него отделены... Будучи изображенным, слово как бы останавливается и останавливает изображение. Слово выступает не только в своей звуковой сущности, но и в зрительном образе... Это порождало особое отношение к слову как к чему-то драгоценному, священному» (Лихачев 2001: 111—116).

В литературе развивается особый жанр *слова-поучения* с характерной для него назидательной функцией, так как основная культурная задача древнерусской книжности — соединить Слово и Жизнь (вспомним «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Слово о терпении и любви» Феодосия Печерского, «Слова» Кирилла Туровского, «Слово» Даниила Заточника и др.).

Таким образом, древнерусское понятие «слово» было многоаспектным. Семантическая нагруженность имен, передающих это понятие, свидетельствует о том, что *слово* реализовывалось в языке в самых разных формах — сакральной, этической, социальной, коммуникативной. Средневековая культура предлагала довольно широкое поле выбора, противопоставляя житейское, земное — духовному, небесному, однако главной идеологической установкой древнерусской культуры была духовно-нравственная, ибо все, что «связывало человека со Словом Божиим, вводило его в самый широкий контекст этой культуры, делая его со-Словным Богу, подобно Богу, творящему мир по Слову» (Киселева 2000: 22).

* * *

В современном русском литературном языке выявленные лексические линии в концептуализации *слова* заметно осеклись сменой и типа культуры, и типов государственности, однако следы былой рефлексии над *словом* сохранились.

В процессе секуляризации русской культуры произошло сужение семантической структуры лексемы *слово*. В академических словарях рус-

ского литературного языка уже не фиксируется значение 'о Христе' (хотя в «Словаре Академии Российской» (1789—1794), а также в «Словаре церковно-славянского и русского языка» (1847) это толкование дается), а указываются такие значения *слова*, которые характеризуют его прежде всего как единицу языка и речи, ср.: *слово* 1) 'единица речи, представляющая собой звуковое выражение понятия о предмете или явлении объективного мира'; 2) 'речь, язык'; 3) 'высказывание, словесное выражение мысли, чувства'; 4) 'публичное выступление, речь, устное официальное заявление'; 5) устар. 'литературное произведение в форме ораторской речи, проповеди или послания, а также повествование, рассказ вообще'; б) 'литературный текст, на который написана музыка' (СРЯ IV: 139). И лишь в единичных случаях — как феномен этики (ср. *слово* 'обязательство сделать, выполнить что-л., обещание').

В новой, секулярной культуре рождается и новая литература. В отличие от древнерусской *словесности*, призванной «открывать в человеке его Первообраз, который есть образ Божий», она ставила «своей задачей открывать человека в человеке» (Лихачев 1987: 15). Характерно, что во внутренней форме появившегося в XVIII в. нового слова *литература*, заимствованного из французского языка, актуализируется идея «буквы» (лат. *littera* 'буква'), а это значит, что человеческое слово стало мыслиться не как вдохновенное Богом-Словом, а как земное, составленное из «литер» (букв), изобретенных человеком.

Таким образом, сакральный смысл *слова*, а также многие этические и правовые смыслы, которые были актуальны для него в древнерусскую эпоху, в современном литературном языке оказываются невостребованными.

Вместе с тем следует отметить, что если социально-правовые смыслы (например, такие, как 'показание', 'свидетельство', 'закон, заповедь', 'постановление' и др.) у слова оказались действительно утрачены (слабый отблеск их присутствует, например, в слове *сословие*, во внутренней форме которого актуализируется идея сопричастности людей единому *слову*, т. е. их со-словность Богу⁹, в отличие от лексемы *народ*, в которой на первом плане — мысль о биологической связанности людей самим актом их рождения на данной земле, т. е. то, что *народилось* на земле), то этические смыслы, хотя и в скрытой форме, продолжают свою жизнь в культурно-языковой памяти.

Эти потаенные смыслы *слова* помогает раскрыть его синтагматика, ибо в семантической структуре многих устойчивых сочетаний, содержа-

щих лексему *слово*, до сих пор сохраняются следы его социально-этической значимости, ср., например, такие значения, как *'мнение, решение'* (ср. *последнее слово, окончательное, решающее, авторитетное, веское слово* и т. д.), *'обещание'* (ср. *сдержать свое слово, связать себя словом, дать или взять с кого-л. слово* и др. СРЯ IV: 139).

Устойчивые обороты говорят о том, что *слово* в языке русской культуры нагружено этическими смыслами, ибо оно сопряжено с *истиной*, а также *честью* человека, ср., например, выражение *честное слово* 'ручательство в истинности, правдивости чего-л.' или *право слово* 'честное слово' (СРЯ III: 354).

Поскольку *слово* апеллирует к чести, достоинству человека, то *дать слово* — это не просто 'пообещать что-л.' (СРЯ I: 366), но, заручившись своей честью, *быть хозяином слова* 'о лице, выполняющем обещания' (СРЯ III: 140), поэтому человек и без письменных доказательств *верит на слово*, т. е. 'считает истинными слова' другого человека (СРЯ I: 151), что говорит о том, что в нашей культуре еще жива *вера в слово*.

Более того, оно обладает высокой ценностью, ибо может повлиять и даже изменить судьбу человека, о чем говорят устойчивые сочетания *замолвить слово* 'походатайствовать, сказать что-л. в пользу кого-л.' (СРЯ I: 546), *зависеть от чьего-л. слова*, поэтому человек не одобряет необдуманных слов (ср. *бросать слова на ветер* 'говорить необдуманно, зря' СРЯ I: 158; *бросаться словами* 'говорить безответственно' СРЯ I: 118), а также неискренних слов (ср. *играть словами* 'стараться скрыть за словами истинную сущность дела' СРЯ I: 629).

Наделяя *слово* ценностью, культура накладывает запрет на «разбазаривание» этой ценности, поэтому язык относится отрицательно к многословию, к пустым, бессодержательным разговорам (ср. *пустословить* 'говорить пустое, вздор' СРЯ III: 561 или *тратить слова понапрасну* 'говорить попусту, зря' СРЯ IV: 56), которые воспринимаются как *празднословие* 'пустословие (СРЯ III: 357) и *'словоблудие'*, т. е. как 'пустая, бессодержательная речь, болтовня, преподносимая как серьезное рассуждение' (СРЯ III: 140). Не случайно русская пословица говорит: *Лишнее слово во грех вводит*.

Косвенным выражением этого культурного запрета является и тот факт, что при сочетании *слова* с такими корнями, как *зло-*, *скверн-*, *блуд-*, рождаются отрицательные коннотации (ср. *злословить, сквернословить* и *словоблудие*), т. е. язык говорит о том, что *слово* не должно быть злым, «грязным» или «пустым», праздным.

Слово в языке русской культуры является синонимом дела, поэтому *сказать (свое) слово* значит ‘проявить себя в чем-л.’ (СРЯ IV: 56). Не случайно в русском языке существует присказка *сказано—сделано*, отражающая древнюю семантическую связь значений ‘делать’ и ‘говорить’ в глаголе *дѣяти* (ср. др.-рус. *дѣяти* 1) ‘делать, действовать, поступать’; 2) ‘работать, трудиться’; 3) ‘создавать что-л.’; 4) ‘совершать, осуществлять’; 5) ‘говорить’ СДЯ XI—XIV III: 172 (следы этого семантического синкретизма до сих сохраняются в частицах *дескать* (< др.-рус. *дѣкть* ‘говорит’ + *сказати*) и *де* (< др.-рус. *дѣкть* ‘говорит’). Ощущение же разрыва между словом и делом приводит к девальвации слова (ср. выражение: *это всего лишь слова*).

Об этих сокрытых, потаенных смыслах *слова* свидетельствуют и факты морфологии, в частности то, что формы обоих чисел имеет *слово* в собственно метаязыковом значении ‘единица языка’, в остальных значениях формы ед. ч. и мн. ч. не коррелируют друг с другом (ср. *дать слово*, но не *слова*, *свобода слова*, но не *слов*, *честное слово*, но не *слова*, *замолвить слово*, но не *слова* и т. д.). Интересно, что *слова* обычно противопоставляются делам (ср. *судят не по словам, а по делам, все это только слова, он добр лишь на словах, а не на деле* и т. д.), тогда как *слово* не противостоит делу, а является его контекстуальным синонимом, особенно в предикативном употреблении (ср. *сказать свое слово* в искусстве, в науке и т. д.). «Человеком слова мы обычно называем человека дела, такого, у которого слово не расходится с делом. *Слово* приравнивается к особому словесному акту — обещанию, которое становится действительным, если оно подкреплено соответствующим действием... Во многих случаях *слово* отождествляется с вербальным действием, с коммуникативной деятельностью, которая может быть санкционирована и на которую может быть наложен запрет, поэтому можно *дать слово*, но можно и *лишить кого-либо слова*, мы говорим о *свободе слова*. Слово как действие, поступок, осуществляемый в коммуникативной сфере, может иметь далеко идущие последствия, ...*словом*, как известно, *можно убить*, но можно и *исцелить*» (Лебедева 2003: 366—367), т. е. форма ед. ч. предстает как нечто более значительное, весомое и важное, чем форма мн. ч., за которой часто закрепляются отрицательные коннотации (ср. *играть словами, бросаться словами, бросать слова на ветер, тратить слова понапрасну, взять свои слова обратно*, т. е. ‘отказаться от своего слова’ СРЯ IV: 139 и т. д.). Эта форма говорит о том, что *слово* «самодостаточно, в нем есть почти все, что вообще есть в речи. Поэтому нет ничего удивительного в том, что сло-

во часто понимается обобщенно» (Левонтина 2000: 300)¹⁰, не случайно выражение *одним словом* имеет обобщающий, итоговый характер, тогда как выражение *в двух словах* нуждается в своей конкретизации.

Думается, что в этом противопоставлении грамматических форм *слова* сохраняются следы его былого осмысления в двух регистрах — в сакральном и профанном.

Что касается остальных имен, передававших понятие «слова» в старославянском языке, то среди них, пожалуй, самой интересной является судьба лексемы *речь*.

В именах, вовлеченных в семантическое поле *речи* в современном языке, присутствует прежде всего указание на номинативную функцию слова, хотя следует признать, что многие из этих имен имеют оттенок устарелости (ср. *нарекать*, *наречь* устар. ‘назвать, дать имя’ СРЯ II: 388; *наречься* устар. ‘принять имя, назваться’ СРЯ II: 388; *нареченный* 1) ‘официально объявленный, названный’; 2) устар. ‘жених или невеста’ СРЯ II: 388).

Устойчивым оказалось и магическое осмысление слова *речь*, наделение его такой силой, которая способна предопределять судьбу человека. Особенно ярко магическая функция слова проявляется в этимологически родственных словах, связанных с лексемой *речь* древними отношениями чередования в корнях **rok-/*rĕk-/*ric-* (ср. *рок* высок. ‘судьба (обычно злая, грозящая бедами, несчастьями)’ СРЯ III: 728; *роковой* ‘предопределяющий судьбу, неотвратимый неизбежный’ СРЯ III: 728; *пророк* 1) ‘по воззрениям различных религий — провозвестник и истолкователь воли бога’; 2) ‘предсказатель будущего’ СРЯ III: 516; *зарок* ‘клятва, обет, обещание не делать чего-л.’ СРЯ I: 567; *прорицать* ‘предсказывать’ СРЯ III: 516; *прорицание* ‘предсказание’ СРЯ III: 516). Эти архаичные представления о магической способности слова предопределять судьбу человека существовали и в языке Средневековья (ср. др.-рус. *рокъ* ‘судьба, предопределение’ СРЯ XI—XVII 22: 209), ср. также *нарокъ* ‘проклятие’ (СРЯ XI—XVII 10: 218—219), *нарокъ* ‘то, что суждено, предопределено’ (СРЯ XI—XIV V: 85), в котором *роком* называлось предсказание будущего (ср. *пророчество*, *проречение*), изрекаемое каким-либо авторитетным лицом, жрецом, а затем и само будущее, судьба человека. «Предполагаемая фигура жреца, колдуна являлась посредником между богами и людьми и передавала в устной форме божественную волю, толковала знаки, посылаемые богами, переводя непонятные, невнятные послания божественных сил на язык, доступный пониманию простых людей» (Урбанович 2006: 36).

Таким образом, *рок* (так же как и *судьба*) обозначает такую силу, от которой зависит ход и исход жизни человека и которой он волей-неволей должен подчиниться. Причем если слово *судьба* аксиологически не окрашено и имеет как бы нейтральную оценку (характер которой выявляется лишь в контексте, ср. *несчастливая* или *счастливая судьба*), то *рок* имеет ярко выраженную отрицательную коннотацию, ср. *роковые слова*, *роковая встреча*, *роковая ошибка*, *обречен на смерть*, но не на *жизнь*, поэтому невозможны сочетания типа *счастливый рок* и др. Объяснить это можно тем, что в *роке* присутствует некая неумолимость приговора времени, неизбежность воздаяния за грехи (что хорошо передают пословицы, ср.: *никто от своего року не уйдет; так рок судил; рок головы ищет; бойся не бойся, а року не миновать; бойся не бойся без року смерти не будет* и др. Даль, Пословицы). И эта невозможность противостоять силе *рока* во многом обусловила развитие у этого слова отрицательных оттенков значения. Их формированию, по мнению Э. Бенвениста, способствовал также и тот факт, что перед нами «неиндивидуализированный, безличный акт речи», «...и благодаря своему над-человеческому происхождению он содержит в себе нечто таинственное, роковое и непрекращаемое» (Бенвенист 1995: 323). И в этом изреченном слове судьбы проявлялась такая сила, которая вызывала страх в душе человека.

Магическая сила *слова* наделяла его властью над человеком, вовлекая в сферу социальных отношений. Уже в старославянском языке лексема *рѣчь* имела выход в сферу социальных действий и обладала значением ‘обвинение’. В древнерусских памятниках письменности социальная функция слова *рѣчь* была выражена еще ярче, ибо в его семантической структуре были представлены такие значения, как ‘переговоры’, ‘решение’, ‘вопрос, дело’, ‘обвинение’, ‘донос’, ‘спор, несогласие’, ‘свидетельское показание’, ‘имущество’. В современном русском языке все эти значения отсутствуют, однако отчетливо прослеживается социальная окрашенность имен с корнями *рек-* и *реч-* (ср. *обречь*, *обрекать* книжн. ‘предназначить к какой-л. неизбежной участи (обычно тяжелой)’ (...их села и нивы за буйный набег обрек он мечам и пожарам — А. С. Пушкин «Песнь о вещем Олеге», СРЯ II: 564; *обреченный* ‘такой, которому суждена гибель’ СРЯ II: 564; *отречься*, *отречься* ‘не признать своим, объявить кого-л. близкого чужим’ (*отречься от престола* ‘отказаться от своего права на престол’ СРЯ II: 706). Эти имена говорят о том, что слово по-прежнему имеет власть над человеком.

Все остальные синонимы *слова* (отмеченные в старославянском языке) находятся явно на периферии его семантического поля. Так, в частности, ст.-сл. глаголь является стилистически маркированным и устаревшим словом (СРЯ I: 312), имеющим довольно бедное словообразовательное гнездо (ср. *глаголица*, устаревшее книжное *многоглаголанье* 'многословие' СРЯ II: 281 и разговорное *разглагольствование* 'многословное рассуждение, часто бессодержательное и высокопарное', *разглагольствовать* 'заниматься разглагольствованиями' СРЯ III: 598).

Немногочисленные дериваты, входящие в словообразовательное гнездо лексемы *беседа* (у которой уже в древнерусскую эпоху значение 'слово' словарями не фиксируется), обозначают либо процесс (ср. *беседовать*, *собеседование*), либо его исполнителя, т. е. лицо, участвующее в беседе (*собеседник*).

Сужение значения произошло и в слове *глас*: в ходе исторического развития в этой лексеме было актуализировано главным образом значение 'голос', причем употребление его в этом значении стилистически маркировано и квалифицируется словарями как устаревшее или традиционно-поэтическое (ср. *Раздался звучный глас Петра: — За дело, с Богом — А. С. Пушкин «Полтава»*), ср. также старославянизм *Глас вопиющего в пустыне* 'о призыве, остающемся без ответа' (СРЯ I: 314). В производных с этим корнем реализуется либо идея *звучания* (здесь прежде всего вспоминается *гласный* как звук максимально звучный, ср. также *возглас* 'громкое восклицание, выкрик', *возгласить* 'громко произнести' СРЯ I: 198; *огласиться* 'наполниться звуками' СРЯ II: 584), либо идея *сообщения, объявления* о чем-либо (ср. *гласить* книжн. 'содержать в себе какое-л. сообщение, утверждение' СРЯ I: 315, *провозгласить* 'объявить о чем-л.' СРЯ III: 472; *огласить* 1) 'объявить'; 2) устар. 'разгласить, сделать всем известным' СРЯ II: 584; *разгласить* 'сделать известным что-л. всем, многим' СРЯ III: 753), отрицание же этого признака ведет к появлению значения 'тайный, не подлежащий огласке' (ср. *негласный*, *негласность* СРЯ II: 431), т. е. это слово из средства коммуникации превратилось в средство познания.

Вместе с тем нельзя не отметить, что в русском языке прижились старославянские лексемы *къдногласник* и *съгласник*, в которых актуализируется идея *едино-слова* или *единодушия* (ср. *единогласие* 'полное согласие по какому-л. вопросу, единодушие' СРЯ I: 462; *согласие* одно из значений этого слова 'единодушие, единомыслие, общее, единое мнение' СРЯ IV: 178), т. е. сопряжения души и слова (*глас-*) говорящего и собеседника.

Итак, оказавшись на перепутье языка и новой секуляризованной культуры, *слово* не утратило своей нравственно-этической семантической ауры, сформировавшейся в недрах старославянского языка и укрепившейся в древнерусских памятниках письменности, а сохранило ее в нашей культурно-языковой памяти.

*
* * *

Еще ярче нравственно-ценностная нагруженность *слова* проявляется в языке русской традиционной духовной культуры. В языковом сознании крестьянина *слово* как христианская этическая ценность не только не умерло (ср. *божье слово* 'молитва' Перм., Оренб., Сиб., СРНГ 3: 63; *бог-вы слова* 'молитва' Иркут., СРНГ 3: 67; *слово божье* 'проповедь', Свердлов., СРНГ 38: 295; отсюда и пословица *молитва — полпути к Богу; аминь слово* 'не во вред будет сказано' Арх., СРНГ 1: 252), но и, пережив своеобразные трансформации, обогатилось новыми смыслами.

На сакральный смысл *слова* указывает прежде всего тот факт, что оно соотносится с Истиной (ср. *слово* 'истина, премудрость' Даль IV: 222), являющейся, как известно, символом Бога. О связи Слова с идеей Бога говорят и русские пословицы, ср. *Одно слово аминь, а святые дела вершит; Живи по Слову, да спасешься Словом; Слово свято, нерушимо* и др. Даль, Пословицы), свидетельствующие о том, что приобщение к вечной жизни в Боге приходит через Слово Бога.

Духовно-христианская направленность в восприятии *слова* проявляется и в том, что оно осмысливается как категория этики, формирующая нравственные основы человеческих отношений, и прежде всего **сострадания** (ср. *дать ласковое слово* 'утешить' Калуж., Жиздр., СРНГ 38: 294; *словом принять кого-л.* 'пожалеть кого-л.' Свердлов., СРНГ 38: 295; *легко-сердное слово* 'утешение' Даль // 'приветливое слово' Костром., СРНГ 16: 313), т. е. *слово* в языке крестьянской культуры предстает как этический императив, которым определяются нравственные устои жизни общества (ср. *по доброму слову* 'по-хорошему' Рост., СРНГ 38: 294; *засловить* 'дать слово' Арх., СРНГ 11: 42; *дать словом* 'согласиться' Карел.; *заложить слово* 'дать слово' Арх., СРНГ 10: 216; *отобрать слово* 'заручиться согласием' Смол.; *сказать слово* 'обещать что-л.' Карел., СРНГ 38: 295; *класться на слово* 'заключать договор устно на словах' Арх., СРНГ 38: 294; *положиться на слове* 'договориться' Арх., СРНГ 29: 103).

Эти христианские смыслы *слова* особенно характерны для текстов, представляющих так называемое народное православие (духовных стихов, молитв, быличек, народной агиографии, житийных повестей и проч.), в которых Слово — это и Христос, и учение Христа — Писание, Евангелие, и пророчество, и молитва (подробнее см.: Никитина 2000: 570).

Слово в языке русской традиционной культуры пережило своеобразную социализацию, ибо оно воспринимается и как категория **социальная** (ср. *словутный* 1) 'известный в каком-л. отношении (человек)' Олон., Карел., Арх., Волхов., Ильмень., Яросл., Свердл. // 'авторитетный' Кемер.: *Отец-то был словутный*; 2) 'богатый, зажиточный' Север., Олон.: *То ведь жирушка-то наша небогатая, а житье-то не словутное* СРНГ 38: 296; *словопутник* 'знатный, богатый человек' Твер., Арх., СРНГ 38: 296), в которой *слово* тесно связано с *делом* (ср. *Словом-делом* 'слово не расходится с делом, сказано— сделано' Новосиб., Тюмен.: *Ну и словом-делом, сел он и уехал* СРНГ 38: 295). Эта сопряженность *слова* и *дела* ярко проявляется в его синтагматике, ибо «слово *спасает, ведет, оправдывает, исполняется*» (Никитина 2000: 573)¹¹.

Человек, владеющий *словом*, оценивается как человек знающий, умный (ср. *словутный* 'умный' Том.: *словутный мужик* СРНГ 38: 296).

Слово в русских диалектах вовлечено не только в сферу социальных действий, но и магических, ибо оно наделено **магической** функцией, благодаря которой вершится заговор, произносится заклинание¹² (ср. *словинка* 'заговор': *Хозяин словинку каку-то знал, приворожить умел* Свердл., Тобол., Урал., СРНГ 38: 292; *Тайная словечка* 'заговор' Рост., СРНГ 38: 292; *слово* 'заговор, заклинание' Перм., Моск., Карел.; Арх., Сев.-Двин.: *В байне помоют со словами и проходит; лечить словами* Арх.: *А вот грыжу наш брат словами лечит*; ср. также *слова пила* и *слова принимала* 'пила воду, на которую шептали заговор' Перм.; *слово на ветер мой* 'заклятие от чего-л.' Омск., Том.: *Живем хорошо, слово на ветер мой*; СРНГ 38: 295; *неприятельское слово* 'по суеверным представлениям злое слово, которое может вызвать порчу' Пск.: ср. просьбу к св. Егорию: *попасти стадо от неприятельского слова* СРНГ 21: 129). В традиционной духовной культуре со *словом* связано множество различных ритуалов, поверий, суеверий.

Эта магическая функция *слова* говорит о том, что в глубинах языкового сознания человека традиционной культуры религиозное восприятие

слова слилось с тем ощущением его «волшебства», которое существовало в дописьменной магии и ритуале. Таким образом, «в народной культуре языческая вера в магическую силу слов “знающих людей” соединилась с молитвенным почитанием христианского слова Божия» (Никитина 2000: 567). Особенно ярко, по наблюдениям С. Е. Никитиной, оно проявляется в духовных стихах, псалмах и духовных песнях, в которых «большинство терминов “фольклорной лингвистики” своей семантикой и употреблением в той или иной степени погружено в сферу сакрального, т. е. в ту сферу, где действуют силы “иного мира”, будь то силы божественные или демонические, христианские святые или одушевленные стихии. И это понятно, ибо способность говорить оценивается как *божественный дар*, а слово как *творящее начало*» (Никитина 2000: 561).

Интересно, что в языке традиционной духовной культуры также присутствует то противопоставление форм единственного и множественного числа *слова*, которое указывает на сакральный и профанный характер его значений. «В текстах **заговоров** термин *слово* встречается преимущественно во множественном числе (ср., например, такие клише, как: *словам моим ключ и замок, словесам моим утверждение, будьте слова мои крепки и липки* и т. д.), тогда как в **духовных стихах** оно употребляется только в единственном числе: *непорочное, чистое, истинное слово* Господне противопоставлено *нечистым, лукавым, скверным, темным, дурным, грубым словесам лукавствия и ненависти*, которые исходят от дьявола... При этом если сакральное слово в значении ‘Христово учение’ не имеет морфологических вариантов, то слово в профанных значениях предстает как *словечко, словечико, словечушко*» (Никитина 2000: 567, 574, 579).

Коммуникативная ситуация, которая описывается *словом*, в диалектах предстает как своеобразный круговорот речи (ср. *слово выговаривать* ‘говорить’ Арх., Печор.; *говорить, чтобы слово слово родило* ‘говорить складно, связно’ Беломор.; *слово до слова рассказать* ‘рассказать подробно, ничего не пропуская’ Среднеобск.; *слово принять* ‘выслушать’ Смол., СРНГ 38: 295; *слушать* ‘понимать (чужой язык)’ Камч., Сиб., Якут.: *Якуты-то по-русски хорошо слушают* СРНГ 38: 321, 325; *обернуть слово* ‘ответить’ Смол., СРНГ 38: 294).

Слово в языке крестьянской культуры осмысливается и как категория аксиологическая, обладающая высокой ценностью, отсюда так много русских народных пословиц, в которых определяется ценность слова, ср. *добрым словом и бездомный богат; ласковое слово, что великий день;*

слово закон, держись за него, как за кон; не дав слово — крепись, а дал слово — держись и др. (Даль, Пословицы).

Не случайно для окружающих так значимы последние слова, сказанные человеком перед смертью (ср. *заповедывать* 'сказать последнее слово перед смертью' Олон., СРНГ 10: 333). Именно поэтому слово, как и всякая ценность, должно быть бережно хранимо, не растрачиваться попусту, поэтому болтовня — это *дарово слово* (Пинеж., Арх., СРНГ 7: 177), отсюда и пословицы: *слово — серебро, молчание — золото; большое глаголение — малое спасение* СРНГ 6: 177; *хвастливое слово гнило* Волог., СРНГ 6: 246 и др.), и ругательное слово — это *черное слово* (Новг., НОС 12: 52), а ругаться — *словоблудить* (Карел., СРГК 6: 156)¹³.

В отличие от литературного языка, в русских диалектах продолжают свою жизнь и те лексемы, которые образовывали синонимический ряд в старославянском языке, при этом в концептуализации ими понятия «слова» прочерчиваются те же смысловые линии.

В этом отношении чрезвычайно интересна судьба лексемы *глагол*, которая реализуется в многочисленных дериватах (ср., например, *глаголение* 'речь, слово' Смол., СРНГ 6: 177; *глаголать* 'говорить' Том., СРНГ 6: 177; *глаголить* 'говорить' Моск., Орл., Смол., СРНГ 6: 177; *глаголовать* 'говорить' Перм., Влад., СРНГ 6: 177; *проглаголить* 'сказать что-л.' Олон., Волог., Арх.: *Анике же смерть проглаголила* СРНГ 32: 108; *возглаголить* 'заговорить' Арх., СРНГ 5: 17; *разглаголить* 'рассказать, сделать известным' Урал, СРНГ 33: 302; *разглаголиться* 'завязать беседу, разговариваться' Зауралье, СРНГ 33: 302; *сглаголить* 'сказать' Том., Свердл., СРНГ 37: 18 и др.).

Характерно, что в производных с этим корнем звучит идея божественного происхождения слова (ср. *проглаголение* 'способность говорить, дар слова' Смол.: *Безъязыким бог давал проглаголение* СРНГ 32: 108). Особенно четко она выражена в духовных стихах, в которых слово *глагол* используется для того, чтобы различить Отца и Сына (ср. «*Кто у Бога сын? У Бога сын — Бог Богам, слово — Отец, а Сын — глагол*», Никитина 2000: 576).

Отсюда и этические смыслы, связанные с лексемой *глагол* (ср. *жить по глаголу* 'жить в дружбе, согласии, в мире' Арх., СРНГ 6: 177, т. е. в соответствии с Божьими заповедями).

Вместе с тем слово *глагол* может употребляться и в профанном значении, это так называемые *пустые глаголы*, т. е. пустые слова (ср. *проглаголить* 'сказать что-л. пустое, несерьезное' Ряз.: *Он пьяный, думаем — черт*

с тобой, проглаголит, спьяну болтает СРНГ 32: 108; *сглаголить* ‘распустить слухи’ Том., СРНГ 37: 18).

У лексем *глас* значение ‘слово’ диалектными словарями не фиксируется (ср. *глас* 1) ‘голос’ Перм., Олон.; 2) ‘звук колокола’ Вят., СРНГ 6: 193), однако оно представлено «в духовборских псалмах... Так же, как и от слова, “от гласа Бога создана вся вселенная”, а потому *глас* Господь спускает, как и слово, *глас* Бога исходит от престола и идет по всей земле (ср. *Взойдет глас Господень от престола, глаголет глас радость ко спасению*)» (Никитина 2000: 591).

Отзвук этого значения слышится и в диалектных глаголах *гласить*, *прогласить* (ср. *гласить* 1) ‘говорить’ Арх.; 2) ‘звать’ Сев.-Двин.; 3) ‘подавать голос’ Смол.; 4) ‘звучать’ Заурал., СРНГ 6:193; *гласти* ‘говорить’ Пенз., СРНГ 6: 193; *прогласить* ‘сказать что-л.’ Север., Олон., Арх., Смол.: *Сизый голуб прогласил ему: — Семен Семеныч не бей mine, сизова голуба* СРНГ 32: 108), а также в глаголе *гласиться*, имеющем значение ‘мыслиться, иметься в думах’ (Орл., СРНГ 6: 193).

При этом в именах с корнем *глас-/глаш-* отчетливо прослеживается духовно-христианская направленность в концептуализации слова (ср. *пригласительный* ‘гостеприимный, радушный’ Том., Новосибир., Алт., Краснояр., СРНГ 31: 158; *пригласье* ‘приветливость, ласка’ Краснояр., СРНГ 31: 158; *приглашеньё* ‘приветливость, радушие, ласка’ Омск.: *А это приглашеньё мое к скотине, приглашенья всему надо и уваженьё ко всему надо* СРНГ 31: 158).

Производные с этим корнем отсылают и к социально-этическому аспекту осмысления слова (ср. *гласный человек* ‘известная, знаменитая личность’ Том., СРНГ 6: 193; *нагласить, наглашить* ‘распускать о ком-л. дурную славу’ СРНГ без указ. места 19: 1984; *оглашать* 1) ‘оговорить, осрамить кого-л.’ Вят.; 2) ‘обвинить кого-л.’ Волог., СРНГ 22: 317).

Эти имена говорят о том, что отношения между людьми строятся прежде всего на *едино-словии* (ср. *соглас* ‘дружба, дружественные взаимоотношения’ Костром., Киров., Вят., СРНГ 39: 197; *согласивый* ‘мирный, дружный, согласный’ Пск., Твер., СРНГ 39: 197; *единогласно* ‘дружно, в согласии’ Арх.: *Опять живут с год времени с ней единогласно и прижили третьё брюхо* СРНГ 8: 319).

Словом определяются и отношения между мужчиной и женщиной (ср. *соглашаться* 1) ‘вступать в сожителство, интимную связь’; 2) ‘ласкаться, миловаться’ Смол., Печор.: *Иде мы с тобой, милый друг, соглашались, а в чистеньком полюшке, под белой березой* Свердл., СРНГ 39:

198; *пригласить по-настоящему* 'вступить в брачные отношения, сойтись с кем-л.' Север., СРНГ 31: 158; *приглас дать* 'дать согласие' Перм., СРНГ 31: 158).

Интересна и судьба в диалектах лексемы *речь*. В ее семантической структуре присутствует не только значение 'слово', но и указание на его связь с мыслительной деятельностью человека (ср. *речь* 1) 'слово' Урал., Омск., Печор.; *не речь говорить* 'говорить неправду' Смол.; 2) 'мысль, дума' Олон., Смол.: *В мое сердце пала такая речь* СРНГ 35: 84).

В производных с этим корнем устойчивым является и коммуникативный компонент значения слова (ср. *речать* 'говорить, рассказывать' Вят., Смол.: *Слушай, что речают* СРНГ 35: 81; *речевать* 'говорить, рассказывать' Арх., СРНГ 35: 81; *речеть* 'говорить, рассказывать' Вят., СРНГ 35: 82; *речи* 'говорить, рассказывать' Смол., Арх., СРНГ 35: 82; *речить* 'говорить' Смол., Симб., Арх., Самар., СРНГ 35: 82; *рекать* 'говорить' Сиб., СРНГ 35: 45), его способность быть средством общения (ср. *нарекать* 'говорить, сказать' Смол., СРНГ 20: 124; *оречать* 'отвечать' Смол., СРНГ 23: 337; *проречать* 'проговорить, сказать' Вят., СРНГ 32: 218; *проречение* 'речь' Вят., СРНГ 32: 219; *проречье* 'речь, разговор' Арх., Олон., Онеж., СРНГ 32: 219; *речушка* 'высказывание' Олон., СРНГ 35: 84), а также указание на его номинативную функцию (ср. *нарекать* 'называть, именовать' Ряз., СРНГ 20: 124; *нареканье* 'имя, прозвище' Ряз., СРНГ 20: 124; *нарековать* 'давать имя' Пск., Твер., СРНГ 20: 124).

Язык русской традиционной культуры говорит о том, что жизнь человека, в том числе и семейная начинается со слова (ср. *наречься на свет* 'родиться' Обь, Том.: *Я двенадцатого именинница, петров день как раз, я в тот день и нарекалась на свет* СРНГ 20: 124; *нарекатся* 'обручаться с кем-л.' Пск., Ворон., СРНГ 20: 124). В этом сочетании *наречься на свет* как бы в свернутом виде присутствует идея Слова как жизнетворящего начала.

В именах с корнем *рек-/реч-* просматривается и апелляция слова к социально-правовой сфере деятельности человека (ср. *нарекаемость* 'обвинение' Влад.: *Сотрите вы это пятно — нарекаемость, а то вас и потомки-то будут проклинать* СРНГ 20: 124; *зарекасть* 'давать поручение, наказ' Твер., СРНГ 10: 382).

В этой связи обращает на себя внимание связь слова и дела, на которую указывает корень *рек-* (ср. *нарекатся* 'начинать делать что-л.' Ворон.: *Ты только еще жить нарекаешься, а берешься учить меня старика* СРНГ 20: 124; *нарекнуться* 'обещать сделать что-л.' Пск., СРНГ 20: 124).

Словом утверждается и красота выполняемой человеком работы (ср. *речистый* ‘яркий, красивый (об узоре)’ Новг.: *У меня узор — речистый завсегда* СРНГ 35: 82).

В именах с корнем *рек-/реч-* содержится и этический компонент осмысления слова (ср. *нарекать* 1) ‘роптать, осуждать’ Смол., Пск.: *Делай так, чтобы на тебя не нарекали*; 2) ‘клеветать, оговаривать’ Моск.: *Что ж ты меня нарекаешь, и не было этого совсем* СРНГ 20: 124; *нарекаешься* ‘давать обет, обещать’ Пск., Твер., СРНГ 20: 124).

Однако, пожалуй, ярче всего у этого корня выражена магическая функция слова (ср. *речить* ‘заговаривать, колдовать’ Пск., СРНГ 35: 82; *пророковать* ‘предсказывать’ Смол., СРНГ 32: 219; *рок* ‘несчастливая судьба, участь’ Ряз., СРНГ 35: 168; *нарекать* ‘наделять судьбой’ Пск., Новг., Смол., Курск., Орл., Ряз., Казаки-некрасовцы: *В девках сына родила, горькой долей нарекла* СРНГ 20: 124; *роковой* 1) ‘горемычный, несчастный’ Ряз.: *Сестра немая, так уж родилась, такая-то роковая, уж ей годов семьдесят*; 2) ‘предопределенный судьбой’ Терск., Сиб., Иркут., СРНГ 35: 169; *зарёк* ‘обет не делать чего-л., зарок’ Петерб., СРНГ 10: 381; *зарекать* ‘принуждать к зароку, обещанию не делать что-л.’ Нижегород.: *Что ты меня зарекаешь? Уж и одной рюмки выпить нельзя* СРНГ 10: 382; *зарекчись* ‘дать зарок не делать что-л.’ Перм., СРНГ 10: 382).

В этой магической функции просматривается то восприятие слова, которое было свойственно дохристианской мифопоэтической традиции, когда оно наделялось особой магической силой, позволяющей регулировать отношения человека с окружающим его миром.

Наконец, последнее слово из того синонимического ряда, который существовал в старославянском языке, — *беседа*. О значимости этого слова в языке русской традиционной культуры красноречиво свидетельствует тот факт, что оно активно используется в коммуникативном регистре как форма приветствия или приглашения (ср. *беседа вам* ‘приветствие, с которым обращается вошедший к присутствующим’ Новг., Олон.; *мир на беседе* ‘приветствие разговаривающим’ Перм., СРНГ 2: 261; *беседуйте* 1) ‘форма приветствия’ Костром., Яросл., Новг., Вят.: *Беседуй, Иван Иванович! Куды это ты собираешься?* 2) ‘приглашение заходить в гости’ Олон., СРНГ 2: 266).

Итак, слово в языке русской традиционной духовной культуры нагружено самыми разными смыслами — сакральным, социальным, этическим, аксиологическим, магическим и даже эстетическим. Несмотря на то что слова, входящие в это семантическое поле, многозначны и их се-

мантика часто имеет диффузный характер, в концептуализации ими понятия «слово» прослеживаются общие моменты, которые говорят о том, что *слово* не утратило своей значимости в языке русской духовной культуры, ибо им определяется религиозно-этическая, нравственная, духовная, социально-правовая жизнь человека¹⁴.

В связи с этим невозможно не сказать об эстетическом воздействии религиозного слова, на которое обратили внимание и русские писатели, и ученые, отмечавшие «чувство притягивающей красоты этого слова, желание повторять его, вчитываться, вслушиваться в текст, как бы вбирая его в себя или растворяясь в нем, сопереживая самому его звучанию и переливам смысла...» (Мечковская 1998: 44). Достаточно вспомнить чтение и восприятие Евангелия героями чеховского рассказа «Мужики», которых «святые слова трогали до слез» (Чехов. Соч. 9: 289)¹⁵.



Итак, рассматривая *слово* «в границах большого времени» (М. М. Бахтин), следует признать, что, несмотря на секуляризацию русской культуры, христианская традиция в его осмыслении не оборвалась.

Специфика семантического развития *слова* в языке русской культуры была обусловлена, с одной стороны, влиянием старославянского (церковнославянского) языка и, шире, византийской богословской традиции, в которой *слово* как философско-религиозный термин (эквивалентный греч. λόγος) имело сакральное значение, а с другой — смешением книжной и традиционной духовной культуры, соотношение которых в истории русского языка принимало разные формы. В результате в концептуализации *слова* отразились разновременные языковые восприятия.

Будучи «первоначально связанным со звуком и слухом, *слово* постепенно становилось концентратом понятия, символом обширного смыслового поля» (Арутюнова 2000: 14), в формировании которого важная роль принадлежала христианской этике Средневековья.

Обозначая разные типы речевых актов (в частности, недостоверные слухи, молву, личные мнения и проч.), *слово* не утратило связь и с тем сакральным значением, которое во многом предопределило развитие у него этических смыслов.

Благодаря сакральному элементу в восприятии *слова*, заложенному еще в Евангелии от Иоанна, оно было включено в общественно-культурную языковую память и приобрело в русской культуре высокий надъязы-

ковой статус. Наряду с другими именами Бога, такими, например, как Истина, Добро, Красота, Любовь, Слово стало ценностным ориентиром человека. Это восприятие *слова* вошло в плоть и кровь русской культуры, превратилось в ее повседневный компонент, определяющий ее жизнь.

Детальная смысловая проработанность лексико-семантического поля *слова*, наличие обширной идиоматики, реализующей это понятие, а также богатый синонимический ряд свидетельствуют о том, что понятие «слово» стало тем смысловым центром, который порождает новые смыслы, наполняющие информационное пространство культуры. Все это дает основания сказать, что русская культура — это культура Слова¹⁶. Отсюда и «литературоцентричность» нашей культуры (Софронова 2004: 9), ее глубокий пиетет к слову (ср. в связи с этим слова Н. В. Гоголя: «Обращаться со словом нужно честно: оно есть высший подарок от Бога человеку» — Выбранные места из переписки с друзьями. Т. VI: 202). Слово является «первоэлементом» литературы, назначение которой утверждать бытие посредством слова. «Мир — это словарь, — писал А. М. Ремизов. — Весь мир для меня выражается словом» (Цивьян 1999: 246). Будучи предметом вечных поисков писателей, художественное слово стало своеобразным инструментом воздействия на сознание читателя (ср., например, слова А. А. Блока: «Я интеллигент, литератор, и оружие мое — слово» СРЯ IV: 139), его духовного преображения (достаточно вспомнить поэзию Пушкина, который видел в поэте Пророка, призванного «Глаголом жечь сердца людей», ибо Пророк — это тот, кто прорекает Божие глаголы, кто с помощью своего слова пытается выразить слово божественное¹⁷). Эта пророческая тема, освященная именем Пушкина, становится одной из ответственных тем русской поэзии.

И в этом отношении к Слово проявляется не просто философия языка, но воля к памяти русской культуры, ее установка на сохранение Слова и передачу его из поколения в поколение¹⁸.

В связи с этим хотелось бы привести слова академика В. Н. Топорова, который, говоря о ситуации в русском языке в последние десятилетия, писал незадолго до смерти в статье «Имя как фактор культуры»: «Трудно припомнить, когда бы была развернута такая тотальная агрессия против имени-смысла, имени-памяти, имени-совести, имени соприродного и соразмерного человеку, как в нашей стране в прошедшие десятилетия. Помня о трагических потерях и перед лицом будущего, нужно со всей ответственностью сказать: “ономатетическая инженерия”, ставшая основной частью языковой политики, принесла нашей культуре великие

потери (ложное имя стало делом лжи), в руках злых сил, осознавших ситуацию, эта “ономатетическая инженерия” может превратиться в еще более страшное оружие, направленное сначала против культуры, а через нее и после нее и против человека... Создавая в чудовищных масштабах и темпах ядро “ню-спика”, она преследовала свои задачи — ошеломить человека, заставить его усомниться в добрых основах старого именованословия, забыть себя не только через зачеркивание, стирание, изъятие, уничтожение людей и материальных воплощений духовной культуры, но и через “порчу” языка — не через отмену его материи, но через включение в нее механизмов “анти-смысла”, разлагающих — и явно, и тайно — прежние смыслы, самое веру в осмысленность языка, жизни, в тот высший Смысл, который и делает жизнь бесценным даром.

Чтобы найти исчезающие тропинки к родникам жизни, нужно восстановить эти утраченные, полузабытые... смыслы. Сделать это трудно, как трудно и представить все препятствия на этом пути... Никакой демиург не может сотворить и даровать нам в готовом виде новый именованослов... Поэтому всему тому, что было направлено против человека, жизни, духа языка, смысла имени, надо, помня великую традицию Слова, Имени, Мудрости — от славянских первоучителей до Вл. Соловьева, Булгакова, Флоренского и имяславцев начала прошлого века, — сказать свое твердое “Отрицаюсь!”» (Топоров 2004: 383).

Примечания

¹ Источником этого символического осмысления *слова* стал греческий язык (см.: Трубецкой 1906, Верещагин 1982, Красухин 2000, Дегтев, Макеева 2000 и др.). «Слав. **Слово** было эквивалентом греч. λόγος в котором воплощены многовековые размышления греческой и древнееврейской мысли. Это был итог развития религиозного самосознания от Гераклита и библейских пророков до неоплатоников и Филона Александрийского» (Дегтев, Макеева 2000: 161). Учение Филона было воспринято христианами. «Логос стал отождествляться с сыном Божиим. Поэтому в Евангелии прямо упоминается, что известия об Иисусе распространились среди “слуг Слова”. Особенно показателен первый стих: “В начале было Слово”... Следует, впрочем, заметить, что на развитие христианского термина мог оказать влияние возможный древнееврейский или арамейский оригинал. Ср. перевод этого предложения на древнееврейский: Berešit haiah hadebar vo hadebar haiah ‘at hi’ulahaim haiah hadebar. Др.-евр. *debar* означает не только “слово”, но и “дело”. Евангельское λόγος обозначает единство слова и дела. Тем самым уже здесь решена антиномия, обозначенная в “Фаусте” Гете: “В начале было Слово” vs. “В начале было Дело”... В этой связи надо подчеркнуть, что общепринятый перевод евангельского текста “В начале было Слово...” не вполне

точен. Возможно, наиболее адекватная интерпретация была бы таковой: В начале была Идея» (Красухин 2000: 28).

² При повествовании о Христе, пришедшем во плоти, «Иоанн считал необходимым говорить прежде всего о Его Божестве, так как иначе люди с течением времени начнут судить и думать о Христе лишь по тому, каким он являлся в земной жизни. Поэтому Евангелие от Иоанна начинается не с изложения человеческой стороны жизни Христа, а именно с божественной стороны, с указания на то, что воплотившийся Христос есть Слово изначальное. Такое указание на Божество и предвечное бытие Христа необходимо было также ввиду распространявшихся Керинфом лжеучений касательно Иисуса, которого он считал лишь простым человеком, принявшим на себя божество только временно, в период от крещения до страданий, а также ввиду александрийского умозрения о разуме и Слове (Логосе) в их приложении к отношениям между Богом и Его Словом изначальным. Если в Евангелиях от Матфея, от Марка и от Луки выставляется более человеческая сторона в Христе, изображение его как Сына человеческого, сына Давидова, то Иоанн, напротив, выдвигает более божественную сторону и выставляет его как Сына Божия... поэтому в отличие от трех евангелистов, повествующих о чудесах, притчах и внешних событиях жизни Христа, Иоанн ведет рассуждение о глубочайшем ее смысле» (ЭСБЕ 21: 405).

³ «Мы имеем любопытное тому подтверждение, — пишет С. С. Аверинцев. — Некий христианин по имени Муселий на свои деньги выстроил библиотеку, и вот анонимная эпиграмма ранневизантийской эпохи так восхваляет его поступок: “Эту обитель для слов доброхотно воздвигнул Муселий, ибо уверовал он свято, что Слово есть Бог”» (Аверинцев 1997: 212).

⁴ «В м. р. слово употребляется преимущественно в зват. падеже: *снѣ* и *слове вѣа живагц*, но встречается и в вин. падеже: *едино безлѣтнаго сѣа* и *слова вѣѣа въ лѣто рождиши* (*Служб Усп Утр ст бер*), или же м. р. выражен прилагательным: *чертогъ, въ немже слово оуневѣстивый плоть* (*гл 1 сб Веч мал стх ГВ сл н*)» — Седакова 2005: 10.

⁵ Преп. Исаак Сирий так пишет об этом: «И совершил Он творение по благодати своей, удостоив также и нас, людей, которые суть прах от земли, естество немощствующее, благодаря творческому искусству Его возвыситься до состояния словесности, дабы могли мы предстать перед Ним и разговаривать с Ним в молитве...» (Исаак Сирий 2003: 45).

⁶ Так, в частности, в азбучном именослове провозглашалась «идея Добра в качестве абсолютного Блага, главной этической ценности жизни (Глаголи: *Довро Ёсть Живѣте Сѣло Земля*)..., обозначались полюсы мироздания (*Земля Он Покон*) как основы философской доктрины христианства..., обозначались два противоположных направления душевных устремлений человека (*Укъ Фертъ Хѣр(овим)ъ Цн Чьръв* — учение избирательно: херувим или червь» (подробнее см.: Савельева 2005: 329).

⁷ Разбирая Маринское Евангелие, в частности смысловую нагрузку различных метатекстовых компонентов, среди которых опорными являются *имя, слово, выражение*, Т. М. Николаева приходит к выводу, что перед нами «культура с повышенным вниманием к вербальному воплощению бытия... Эта установка на

слово как действие высшего плана, на *слово-имя* как особую суть» (Николаева 2000: 566—567). Бог творит мир словом, и вещи получают свое бытие в соответствии с волеием Его мысли, которая предопределяет и образ, и истину вещи. Поэтому мир есть откровение Слова, Книга, читая которую человек познает Бога. «Мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема, — говорит мудрый Дионисий Ареопагит, — но из устройства всего сущего, ибо это Его произведение, хранящее некие образы и подобия Его божественных прообразов» (Дионисий Ареопагит 1994: 462). Образ мира как божественной книги присутствует и в других сочинениях отцов церкви, ср., например, рассказ Аввы Евагрия: «К праведному Антонию пришел некто из тогдашних мудрецов и сказал: “Как выдержишь ты, отче, лишенный утешения, получаемого от книг?” Тот же отвечал: “Книга моя, философ, есть природа сотворенных вещей, и она всегда под рукой, когда хочу я прочитать словеса Божии”» (Авва Евагрий 1994: 110). Характерно, что этот образ использует и М. В. Ломоносов в статье «Явление Венеры на Солнце»: «Создатель дал роду человеческому две книги. В одной показал Свое величество, в другой — свою волю. Первая видимый сей мир, Им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность его зданий, признал божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга Священное Писание. В ней показано Создателево благоволение к нашему спасению» (Ломоносов 1980: 176).

⁸ «Слово *рѣчь* в истории русского языка использовалось не только для передачи того, что сказано, но и самого того социального события, когда устная речь играла ведущую роль: показания (в судопроизводстве) > тяжба, судебное дело, устное послание, речь посла (в дипломатической деятельности) > переговоры... Если конкретизация того, что произнесено (‘устное послание в дипломатической деятельности’, ‘показания’ и др.), представлена у *слова* и у *рѣчи*, то обозначение социально значимого события является особенностью последнего слова» (Макеева 2000: 119).

⁹ Примечательна синтагматика этого слова, появляющегося в памятниках письменности с XVI в. (ср. в «Житии Сергия Радонежского» (XVI в.): **Приидѣте честное и святое постникъ сословие..;** в «Великих Минях-Четиях» (XVI в.): **...все мѹченическое съсловие..;** в «Повести о святых и богопроходных местах святого града Иерусалима» (XVII в.): **...облачитъ патриарх и все священное сословие во всю священнѹю одеждѹ..;** в «Врачевальных молитвах» (сп. XV—XVIII вв.): **...молю и сословие святѹх праведнѹх вооутецѹ...**), его причастность к религиозному дискурсу (подробнее см.: Виноградов 1999: 651).

¹⁰ Интересно, что эта дифференциация значений слова в формах ед. и мн. ч. наблюдается и в древнерусских памятниках письменности, где форма ед. ч. закрепляется за такими значениями, как ‘клятва, обещание’, ‘волеизъявление, приказ’ и т. д., тогда как *слово* в значении ‘единица языка и речи’ обозначается формой мн. ч. (подробнее см.: Дегтев, Макеева 2000: 166).

¹¹ Ср. в связи с этим следующие примеры, которые приводит О. А. Черепанова из житийной повести о старце Николае, записанной в этнолингвистической экспедиции на Русском Севере: «Николай любил ходить к реке. Однажды он стоял и размышлял: “Неправильно деревню Заречье построили, надо бы в два ряда”. И через неделю — пожар, сгорело тридцать пять домов» (Черепанова 2005: 280).

¹²Говоря о магической функции слова, его преобразующем воздействии на мир, А. Белый писал в статье «Магия слов»: «Стремясь назвать все, что входит в поле моего зрения, я, в сущности, защищаюсь от враждебного мне и непонятного мира, напирającego на меня со всех сторон. Процесс наименования... явленный словами есть процесс заклинания... Звуком слова я укрощаю стихии. Всякое слово есть заговор, заговаривая явление, я, в сущности, покоряю его» (Белый 1910: 431).

¹³И даже бытующее в русской культуре *матерное слово* «подтверждает существование культурного предписания уважения к матери, своей и чужой» (Бартминский 2005: 196). Кроме того, запрет на матерную брань (если она не ритуализована, например, в семейных, календарных и земледельческих обрядах) «связан с представлением о том, что она оскорбляет Мать-сыру землю, Богородицу и родную мать человека» (Славянская мифология: 56: Славянские древности I: 250). Ср. в связи с этим следующий текст, записанный в вологодских говорах: «Народ больно матюкливый стал, да какой-то шальной. Пошто бы это? Пошто бы мать-то тревожить, да всё её поминать недобрым словом? Ведь земля каждый раз дрогнёт. Грех ведь...!» (Тутунджан 2005: 73).

¹⁴В связи с этим интересно привести этнографические данные, свидетельствующие об особом отношении народа к слову: «Всякий порядочный крестьянин старается держать данное им слово: нарушить его он считает нечестным... Умение держать слово особенно проявлялось в сделках, которые крестьяне заключали между собой без письменных документов. Не случайно о договоре, заключённом на словах, говорили, что он заключен “на совесть”. Не исполнять данного слова, обещания крестьянами считается и за грех, и за стыд» (Громыко, Буганов 2000: 334—335).

¹⁵Не могу в связи с этим не привести отрывок из «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу» (Париж, 1989), в которых раскрывается не только удивительная личность, но и трепетное отношение к Божию слову: «Родился я в деревне Орловской губернии. После отца и матери осталось нас двое, я да старший брат мой. Ему было десять, а мне два года — третий. Вот и взял нас дедушка к себе на прокормление. А был он старик зажиточный и честный, держал постоялый двор на большой дороге, и по доброте его много ставало у него приезжих. Стали мы у него жить. Брат мой был резв, и все бегал по деревне, а я все больше вертелся около дедушки. По праздникам ходили мы с ним в церковь, а дома он часто читывал Библию, вот эту самую, которая у меня. Брат мой вырос и испортился — научился пить. Мне было уже семь лет, однажды я лежал с братом на печи, и он столкнул меня оттуда, и повредил левую руку. С тех пор и по сие время ею не владею — вся высохла.

Дедушка, видя, что я к сельским работам буду не способен, начал учить меня грамоте, и как азбуки у нас не было, то он учил меня по сей же Библии, как-то: указывая азы, заставляя складывать слова да примечать буквы. Так и сам не понимаю, каким образом, твердя за ним, я в продолжение времени научился читать. И, наконец, когда дедушка стал худо видеть, то часто меня уже заставлял читать Библию, а сам слушал да поправлял. У нас нередко ставал земский писарь, который писал прекрасно, я смотрел, и мне нравилось, как он пишет. Вот

я и сам по его примеру начал выводить слова, он мне указывал, давал бумаги и чернил и чинил мне перья. Так я и писать научился. Дедушка был сему рад и наставлял меня так: вот теперь тебе Бог открыл грамоту, будешь человеком, а потому благодари за сие Господа и чаще молись. Итак, мы ко всем службам ходили в церковь и дома очень часто молились. Меня заставляли читать: Помилуй нас, Боже, а дедушка с бабушкой клали поклоны.

Наконец, мне уже стало семнадцать лет, и бабушка умерла. Дедушка стал говорить мне: вот у нас нет хозяйки в дому, а как без бабы? Старший брат твой заматался, хочу тебя женить. Я отказывался, представляя свое увечье, а дедушка стоял на своем, и меня женили, выбрали степенную и добрую, двадцати лет. Прошел год, и дедушка мой сделался при смерти болен. Призвав меня, начал прощаться и говорит: вот тебе дом и все наследство, живи по совести, никого не обманывай, да молись больше всего Богу, все от Него. Ни на что не надейся, кроме Бога, ходи в церковь, читай Библию, да нас со старухой поминай. Вот тебе и денег тысяча рублей, береги, попусту не трать, но и скуп не будь, нищим и церквам Божиим подавай.

Так он и умер, и я похоронил его. Брату стало завидно, что двор и имение отданы одному мне. Он начал на меня злиться, и до того враг в сем помогал ему, что даже намеревался убить меня. Наконец вот что он сделал ночью: когда мы спали и постояльцев никого не было, подломал чулан, где хранились деньги, вытащил их из сундука, да и зажег чулан. Мы услышали уже тогда, когда вся изба и двор занялись огнем. Едва выскочили из окошка, в том только, в чем спали.

Библия лежала у нас под головами, и мы ее схватили с собой. Смотревши, как горел наш дом, мы между собой говорили: слава Богу, хотя Библия-то уцелела, хоть есть в чем утешиться нам в горе. Итак, все имущество наше сгорело, и брат от нас ушел без вести. Уже позже узнали, когда он начал пьянствовать и хвалиться, что он деньги унес и двор зажег.

Остались мы наги и босы, совершенно нищие, кое-как в долг поставили маленькую хижину, да и стали жить бобылями. Жена моя была рукодельница: ткать, прядь, шить, брала у людей работу, да день и ночь трудилась, и меня кормила. Я же по безрукости моей даже и лаптей плесть не мог. Она бывало ткет или прядет, а я сижу около нее, да читаю Библию, а она слушает, да иногда и заплачет. Когда я спрошу: о чем ты плачешь, ведь слава Богу, живем? То она и ответит: то мне умильно, что в Библии-то очень хорошо написано...» (Цит. по Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1997. С. 311.)

¹⁶ Этот вывод, однако, не исключает того, что и другие языки, и прежде всего славянские, под влиянием культурно-религиозной традиции могли развить такое же отношение к слову. Этот вопрос нуждается в специальном исследовании. Вместе с тем нельзя не учитывать тот факт, что русский литературный язык, «будучи модернизированной и обрусевшей формой церковнославянского языка, является единственным прямым приемником общеславянской литературно-языковой традиции, ведущей свое начало от святых первоучителей славянских, т. е. от конца эпохи праславянского единства» (Трубецкой 1995: 207). И это обстоятельство, по мнению Н. С. Трубецкого, выделяет русский язык среди других славянских языков с точки зрения богатства его словарного фонда, особенно при передаче

многочисленных оттенков значения слова с помощью старославянизмов. Кроме того, следует иметь в виду и тот факт, что практически во всех славянских языках семантическое поле лексики, описывающей речевую деятельность человека (так называемые *nomina discendi*), устроено по-разному, так как в этом поле представлены разные лексемы, распределение значений между которыми не одинаково: русское *слово*, в отличие от его переводных эквивалентов в других славянских языках, не связывается с каким-либо актуальным речевым глаголом, как, например, в сербскохорватском (ср. *реч* 'слово' и *рећи* 'говорить, сказать') или в македонском (ср. *збор* 'слово' и *зборува* 'говорить, сказать'), подробнее см. Толстая 2000: 172. И это обстоятельство также определяет особенности его концептуализации в русском языке. В этой связи не могу не привести слова священника А. Ельчанинова, который, говоря об ограниченности познания человека, пишет: «Полная истина есть нечто абсолютное и потому несовместимое с миром; мир и человек по существу своему ограничены, и потому ограниченно принимают истину христианства, а так как у каждого народа и человека своя ограниченность, то и христианство в их восприятии выходит особым, оставаясь по существу тем же. И дары Духа также различны, как в отдельных людях, так и в народах» (Ельчанинов 2001: 141), поэтому каждый язык передает свое знание божественных истин, свой собственный духовный опыт. О своеобразии концептуализации слова в немецком языке см., например: Левонтина 2000: 301.

¹⁷ Не случайно среди различных духовных даров, посылаемых ученикам Христа, один из важнейших — пророческий дар: «Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать», — говорит в своем Послании к коринфянам ап. Павел (1 Кор. 14: 1), ибо «кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение» (1 Кор. 14: 3).

¹⁸ Достаточно вспомнить такие хрестоматийные примеры, как стихотворение И. А. Бунина «Слово» («Молчат гробницы, мумии и кости — лишь Слову жизнь дана: из древней тьмы, на мировом погосте, звучат лишь Письмена. И нет у нас иного достоянья! Умейте же беречь хоть в меру сил, в дни злобы и страданья, наш дар бесценный — речь») или стихотворение А. А. Ахматовой «Мужество» («Не страшно под пулями мертвыми лечь, не горько остаться без крова, — и мы сохраним тебя, русская речь, великое русское слово. Свободным и чистым тебя пронесем, и внукам дадим, и от плена спасем навеки!»).

Глава 2

Жизнь и Смерть

Есть бытие... Но именем каким его назвать?
(Е. Баратынский. Последняя смерть)

Фундаментальные характеристики мира в любой культуре начинаются, как правило, с осмысления категорий бытия — небытия, формирования отношения к жизни и смерти (не случайно обе категории чрезвычайно ритуализированы, жизнь человека от рождения до смерти сопровождается многочисленными обрядами).

Являясь главной темой духовных переживаний человека, они лежат в основании культуры, ибо в зависимости от их восприятия определяются жизненные ценности и идеалы общества.

Начиная с зачаточных религиозных верований, все религии обращаются к вопросу о жизни и смерти, ибо человек стоит перед смертью в течение всей своей жизни, а не только в свой последний час. При этом как бы ни различались представления людей о смерти, а точнее о жизни после смерти, все они свидетельствуют о том, что человек, осознавая конечность своего бытия, воспринимает жизнь как непреходящую ценность. Так родились идеи о преодолении смерти, о бессмертии души, о перевоплощении душ, о воскресении человека.

Конечность человеческого существования ставит вопрос и о смысле земного бытия, о предназначенности жизни. «Смерть усугубляет тайну бытия человека, по-новому освещает смысл жизни, иерархию задач, разрешаемых жизнью» (Шадриков 2001: 159).

Как любое природное явление, жизнь лишена смысла, смысл в нее вкладывает только человек. Эта способность придать смысл своей жизни порождается культурой. Именно она раскрывает перед человеком поле смысложизненных ценностей.

Понятно, что в разных культурах эти ценности будут разными, ибо они формируются не только обществом, но и религией, которая помогает человеку преодолевать страх смерти. Страх смерти заставляет задуматься о прожитой жизни, о конечности жизненного пути, приводит к переосмыслению жизненных ценностей и в конечном итоге — смысла жизни.

В культуре Средневековья, системообразующим принципом которой был теоцентрический, смысл жизни был задан человеку Богом и был как бы «вне самой жизни» (чтобы заслужить вечное блаженство, необходимо «угождение Богу», т. е. надо было прожить «жизнь в Боге», в соответствии с Божиими заповедями). В современной антропоцентрической культуре ответ на этот вопрос не столь однозначен: здесь многое зависит от убеждений человека, ибо смысл жизни «не дается» человеку, а «создается» им (Кармин 2003: 265)¹.

В этой связи представляется чрезвычайно интересным проследить, как в разных языках определяется смысл бытия — небытия. Ведь человеческое бытие, по мысли М. Хайдеггера, пронизано языковостью, вплоть до того, что «язык есть дом культурно-исторического бытия», поэтому именно в нем открывается «истина бытия».

Категории жизни и смерти не просто входят в базисный семантический инвентарь культуры, они вплетены в язык и пронизывают все его ментальное пространство, поэтому их культурный статус и смысл предстает здесь в «чистом» виде как элемент общественного типа сознания.

Усваивая вместе с языком, этим важнейшим репрессивным элементом культуры, традиции своей культуры, человек разрабатывал экзистенциальные понятия в соответствии с этими традициями. Понятия «жизни» и «смерти» относятся, несомненно, к числу конвенциональных категорий, во многом обусловленных не только жизненным и социальным опытом человека, но и конфессиональным. И это обстоятельство играет чрезвычайно важную роль в их осмыслении языком культуры.

Попытаемся взглянуть на эти категории сквозь призму слова трех языков — старославянского, русского языка XI—XVII вв. и современного русского (включая его диалекты) и понять, КАК озвучиваются эти фундаментальные понятия бытия человека в границах слова, ЧТО сохранилось в языке русской культуры из кирилло-мефодиевского наследия, а ЧТО утратилось?



В старославянском языке понятие «жизнь» передавалось несколькими лексемами — *животъ* СС: 217; *жизнь* СС: 218; *жить* СС: 219; *житик* СС: 219. Если же учесть переносные значения некоторых слов (ср. *доуша* перен. 'жизнь' СС: 200; *теченик* перен. 'жизненный путь' СС: 694; *хожде-ник* перен. 'образ жизни' СС: 763), то границы этого синонимического

ряда еще больше раздвинутся. Наличие такого обширного синонимического ряда в осмыслении этой категории является не случайным. Совершенно очевидно, что перед нами фрагмент средневековой философии, отразившейся в слове: Кирилл и Мефодий, а позднее и их ученики стремились передать в этих словах все богатство смысловых оттенков категории бытия.

Учитывая дихотомический принцип построения лексикона старославянского языка, можно предположить, что и здесь получила реализацию идея противопоставленности «горнего» и «дольнего», т. е. в старославянском языке представления о жизни формировались как дуальная оппозиция жизни *земной* и жизни *небесной*.

Сакральные представления о жизни как о «даре Божиим» (Иов 2: 4) нашли отражение в лексеме *доуша* перен. 'жизнь', ибо «Бог — творец жизни, тела и души» (Быт 2: 7). Он вдохнул в человека «дыхание жизни», и «стал человек душою живою» (об этом говорит и этимологическая связь корней *dux-/*дух-/*duš-). Поэтому жизнь являлась сущностным атрибутом Бога, который был и животворецъ 'тот, который дает жизнь, животворящий' (въздвигеніе чeстѣнааго животворца крѣста господнѣ СС: 217) и жизнoдавѣць 'тот, кто дает жизнь' (яко не въсхотѣ оувѣдѣти истиннааго бога давѣшааго ти житѣ СС: 218—219), т. е. т в о р е ц всего сущего на земле.

Это религиозное осмысление жизни свидетельствовало о том, что человек видел смысл своей жизни вне жизни земной, в жизни вечной, как жизни «лика» образа Божия.

Земная жизнь в ее разных ипостасях передавалась лексемами *животѣ* СС: 217; *жизнь* СС: 218; *житѣ* СС: 219; *житик* СС: 219. При этом жизнь как выражение *духовных исканий* человека была связана, по-видимому, с лексемой *жизнь*, поскольку именно эта лексема не имела в старославянском языке каких-либо лексико-семантических вариантов, указывающих на ее связь с биологической или социальной формой жизни.

Представления о земной жизни в ее *биологическом проявлении* ассоциировались, по-видимому, с корнем *жн(-в)-* (ср. *животѣ* 'жизнь' СС: 217; *животѣ съ* 'земная жизнь' СС: 217), который обладал довольно высоким лексико-словообразовательным потенциалом, поскольку в старославянском языке был представлен в целом ряде имен, относившихся ко всякому проявлению живого (ср. *живѣ* 1) 'живой'; 2) 'животворящий'; *живѣ быти*, *живѣ творити*, *живити* 'оживлять' СС: 217; *животѣ*, *животѣно* 'живое существо, животное, зверь' СС: 217).

Земное житие в его *социальном аспекте* передавалось, по-видимому, лексемами *жить* ‘жизнь’ и *житик* ‘жизнь’. Именно с корнем *жи(-т)-* в старославянском языке зафиксированы образования со значением ‘богатство’, ‘жилище’, ‘мирские дела’, ‘житель’ (ср. *житик* ‘жилище’, ‘богатство’; *житинската* в знач. сущ. ‘мирские дела’; *жителанъ* ‘житель’ СС: 219), отсылающие к представлениям о жизни человека в обществе.

Временной жизни на земле (*врѣменѣнаѣ жизнь* СС: 125; *жизнь си, жизнь нынѣшняѣѣ, жизнь настоящиѣѣ* ‘земная жизнь’ СС: 218 и др.), жизни в трудах и страданиях противопоставлялась жизнь вечная (ср. *животъ вѣчный* СС: 166; *жизнь вѣчная* СС: 218), будущая (ср. *паковытик* ‘будущая жизнь’ *въ паковытити егда сѣдетъ сынъ чловѣчьскы на прѣстолѣ славы своен сѣдете и вы* СС: 441), радостная и безмятежная, в которой человек *везъ земьнаѣго троужданнѣ живжшти везъ дъжда крѣмашти са*. Представления об этой жизни были, однако, довольно смутными, поэтому какого-либо конкретного лексического выражения в старославянском языке они не получили. Заметим только лишь, что в самом обращении к лексемам *животъ* и *жизнь* в сочетании *животъ вѣчный* и *жизнь вѣчная* просматривается стремление языка подчеркнуть тот факт, что жизнь человека не прекращается с его смертью.

Земная жизнь, напротив, была перед глазами каждый день, поэтому представления о ней были четкими и конкретными, хотя и не лишены абстрактности.

Так, в частности, земная жизнь в сознании средневекового человека ассоциировалась с движением (ср. *ходѣник* 1) ‘ход, движение’; 2) ‘образ жизни’ СС: 763; *теченик* 1) ‘движение, бег’ // перен. ‘жизненный путь’ СС: 694). Отсюда и идея пути как одна из форм реализации движения и метафорического осмысления жизни (достаточно вспомнить слова Иисуса Христа *азъ есмь пѣть ѣ истина ѣ животъ*, в которых сопрягались понятия *жизнь* и *путь*). Поэтому *п р о й т и* весь *жизненный путь* для средневекового человека означало ‘умереть’ (ср. *отити* перен. ‘умереть’ СС: 424).

Таким образом, в осмыслении движения старославянским языком просматривается целая философия жизни, поскольку движение — это не только перемещение в пространстве (ср. *движеник* ‘движение’ СС: 185; *ходѣник* ‘ход, движение’ СС: 763), но и образ жизни человека, его жизненный путь, с его течением во времени (ср. *теченик* ‘движение, бег’ // перен. ‘жизненный путь’ СС: 694). Жизнь эта была полна забот и трудов,

поэтому движение — это и труд (**двизати сѧ** ‘трудиться’ СС: 181). Труд же предполагал стремление и усердие, только тогда он мог принести какую-либо пользу, поэтому **подвизати сѧ** — это не только ‘двигаться’, но и ‘стремиться, стараться’ СС: 181 (ср. также **подвижнѣ** ‘старательный, усердный’ СС: 461), т. е. движение рассматривалось и в нравственной плоскости, и в этом смысле оно оказывалось связанным с душой человека. Возможно, что именно поэтому медлительность человека расценивалась как леность и равнодушие (ср. **мьдлостѣ** ‘медлительность, леность, равнодушие’ СС: 338).

Итак, в языковом сознании средневекового человека *жизнь* и *труд* оказывались соотнесенными понятиями (ср. **теченик 1**) перен. ‘труд’; 2) ‘движение, бег’ // перен. ‘жизненный путь’ СС: 694). Поэтому смерть осмыслялась как покой, отдохновение от трудов праведных (ср. **покои** ‘покой, отдых’ // ‘кончина’ СС: 470).

Эти абстрактные понятия о жизни уживались с вполне конкретными ее эквивалентами, как-то: жилище, средства к жизни и даже богатство (ср. **житик 1**) ‘жизнь; 2) ‘жилище’; 3) ‘средства к жизни’ // ‘богатство’ СС: 219), лежащими в основе представлений человека о жизненном благополучии. При этом он, по-видимому, отчетливо осознавал, что достичь этого благополучия можно только лишь своим трудом. Поэтому жизнь в его понимании — это чаще всего тяжелый труд (ср. **сѣтѣжаник** ‘имущество, достояние, добро, собственность’ СС: 673; **притѣжаник** ‘имущество’ СС: 514), постоянная борьба за выживаемость (ср. **подвигъ во и брань кстѣ нынѣшнѣк житѣк** СС: 461). Отсюда и идея страдания, поскольку ‘трудиться’ в старославянском языке — это **страдати** (СС: 626).

Те, кто презирал мирские радости земной, временной жизни (**мѣжи въ самомѣ цвѣтѣ юности самого житиѧ раштеник носѣште прѣзьрѣша врѣменнѣжѣ жизнь** СС: 580) и трудился ради спасения своей души, считались праведниками и подвижниками (ср. **троудникъ** ‘подвижник’ СС: 703 (< **троудити** ‘вести аскетический образ жизни’ СС: 702), а жизнь их оценивалась как мученический подвиг, как подвиг аскезы (ср. **троудъ** ‘аскетическая жизнь, мученический подвиг’ СС: 702; **страданик** ‘подвиг мученика’ СС: 626; **подвигъ** ‘борьба’ // ‘аскетическая жизнь’ СС: 461: сама словообразовательная структура этого слова говорит о том, что жизнь — это не просто движение (корень **двиг-**), а движение, вектор которого направлен вверх, к Богу).

В представлении средневекового человека только такая праведная жизнь могла принести спасение душе, поэтому жизнь рассматривалась и как душа (ср. *доуша* ‘душа’ // перен. ‘жизнь’ СС: 200), а смерть как «передача» души Богу (ср. *прѣдати доушѣ* ‘умереть’ СС: 200). Этот фразеологический оборот раскрывает нам смысл жизни средневекового человека: он говорит о том, что человек живет не для смерти, а для вечной жизни в Божием царстве Света и Истины.

Понятие «смерть», таким образом, в языковом сознании средневекового человека являлось логическим продолжением жизни, так как смерть (*сѣмръть* ‘смерть’ СС: 658; *оумрътвник* ‘смерть, кончина’ СС: 737; *оумрътник* ‘смерть, кончина’ СС: 737) — это прежде всего конец жизни (ср. *коньць* ‘конец’ // ‘кончина, смерть’ СС: 289), т. е. само название смерти говорит о том, что жизнь человека имеет свои пределы — начало и конец, и только Бог беспределен, *нбо божество без начала бесѣтворенна* (СС: 357).

Смерть — это и достижение человеком его жизненной цели (ср. *коньчина* ‘конец’ // ‘цель’ // ‘смерть’ СС: 290), свершение всех его земных деяний, а потому окончание его жизненного пути (ср. *сѣконьчаник* 1) ‘окончание, завершение’ // ‘кончина, смерть’; 2) ‘свершение, исполнение’ СС: 652).

Средневековый человек верил в бессмертие души, которая продолжает существовать, но уже в ином мире (ср. *пандѣте отъ сѣмръти въ животъ вѣчный* СС: 217), поэтому смерть осмыслялась им и как перемещение, «перенесение души» в другой мир (ср. *прѣставаник* ‘перенесение’ // ‘смерть (как перемещение на тот свет)’ СС: 551).

В представлениях Средневековья человек не умирал, а лишь навечно засыпал (ср. *оусъпеник* ‘сон’ // ‘смерть, усение’ СС: 749; *не плачите сѣнѣсть оумръла дѣвица нъ спитъ* СС: 737). Так создавалась иллюзия особой формы бытия человека, «иллюзия преодоления смерти. Именно этим можно объяснить ту легкость, с какой ранние христиане шли навстречу казни, искали ее» (Каждан 2000: 159).

Таким образом, в осмыслении жизни и смерти старославянским языком прослеживаются глубинные антонимические связи как в самой системе языка, так и в системе оценок (ср. *грѣховнок житик* и *сѣмръть грѣховнаа*; *правьднок житик* и *сѣмръть правьднаа*):

если жизнь в языковом сознании человека соотносилась с движением (ср. *ходити* ‘жить’ СС: 762; *походити* ‘жить, пребывать’ СС: 492), то смерть с его окончанием (ср. *отити* перен. ‘умереть’ СС: 424);

если жизнь — это бесконечный труд, то смерть — это покой, отдохновение от трудов праведных (ср. **покон** 1) 'покой, отдых'; 2) перен. 'кончина' СС: 470);

если жизнь — это душа (ср. **доуша** 'душа' // перен. 'жизнь' СС: 200), которая является средоточием жизни человека, так как, рождаясь, человек получает душу от Бога (ср. «Душа есть начало жизни, ибо она суть начало для тел, начинающих благодаря ей двигаться, чтобы жить» — Дионисий Ареопагит 1994: 227), то смерть — это расставание с душой, «передача» души Богу (ср. **прѣдати доушѣ** 'умереть' СС: 200), ибо, как учит христианство, человек живет не для смерти, а для вечной жизни, смерть же является лишь переменной условия жизни — простым переходом человека в новую жизнь (2 Кор. 5, 1–5).

В этих представлениях о жизни и смерти, таким образом, отчетливо прослеживается влияние основного теоцентрического принципа Средневековья.



В языке средневековой Руси не столько расширяется репертуар лексем, входящих в семантическое поле 'жизнь' (в основном это те же самые корни: ср. **животъ** СРЯ XI—XVII 5: 103; СДЯ XI—XIV III: 257; **жизнь** СРЯ XI—XVII 5: 109; СДЯ XI—XIV III: 260; **жизньца** СДЯ XI—XIV III: 261; **житѣльство** СРЯ XI—XVII 5: 114; **житникъ**, **житѣ** СРЯ XI—XVII 5: 116; СДЯ XI—XIV III: 264; **жить** СРЯ XI—XVII 5: 120; СДЯ XI—XIV III: 267; **житѣство** СРЯ XI—XVII 5: 120; **животование** СРЯ XI—XVII 5: 103; **доуша** 'жизнь' СДЯ XI—XIV III: 106), сколько усложняется их смысловая структура, что ведет к тому, что сами понятия «жизнь» и «смерть» еще больше нагружаются культурными смыслами.

И здесь обращает на себя внимание прежде всего слово **доуша**.

Доуша — это не только 'жизнь', как в старославянском языке, но и 'любое живое существо', в том числе 'человек', а также его 'совесть' (СДЯ XI—XIV III: 104; СРЯ XI—XVII 4: 385), т. е. в самой семантической структуре этого слова был закодирован смысл человеческой жизни, призыв к человеку *жить по совести*, спасти для Вечности свою бессмертную душу, не допустить ее расточения на призрачные соблазны земного бытия, а стремиться **придѣлпннѣ сѧ Богови**, ибо всякое действие человека служит либо прославлению Бога, либо его «похулению».

Показательна и синтагматика этого слова: *доушоу* можно было *погубити*, т. е. ‘убить невиновного’, *искаати*, т. е. ‘желать чьей-л. гибели’, *положити за кого-л.*, т. е. ‘пожертвовать своей жизнью для спасения другого’, наконец, *испустити*, *предати*, *отдати*, т. е. ‘умереть’ СРЯ XI—XVII 4: 385).

Если слово *доуша* говорило о конечной цели жизни человека, то слова с корнями *жи(-в)-*, *жи(-т)-* и *жи(-зн)-* определяли его на-*суц*-ную цель (ср. *животъ* ‘имущество, все, что нажито’ СРЯ XI—XVII 5: 103; *живность* ‘питание’ СРЯ XI—XVII 5: 100; *житие* ‘имущество, богатство, хозяйство’ СРЯ XI—XVII 5: 116; *пожитъкъ* 1) ‘имущество’ Срезн. II: 1082; 2) ‘доход, прибыль’ СДЯ XI—XIV VI: 567; *жизнь* ‘имущество, состояние, совокупность жизненных благ’ СРЯ XI—XVII 5: 109; *жизнь* ‘имущество, нажитое’ СДЯ XI—XIV III: 261).

В связи с этим следует заметить, что дериваты с корнем *жи(-в)-* рисуют чрезвычайно интересную картину: они раскрывают взгляд средневекового человека на мир и позволяют понять, ЧТО для него в этом мире было *живым*, а ЧТО мертвым.

Живым было любое *живое существо* (ср. *животъ* СРЯ XI—XVII 5: 103; *животина* СРЯ XI—XVII 5: 105; *животнице* СРЯ XI—XVII 5: 106; *животное* ‘животное’ СРЯ XI—XVII 5: 106), в том числе и *человек* (ср. *живецъ* ‘живой человек’ СРЯ XI—XVII 5: 99), *домашний скот* и всякая *живность* (ср. *живность* ‘всякий домашний скот и птица, предназначенные для употребления в пищу’ СРЯ XI—XVII 5: 100; *животъ* ‘домашний скот’ СРЯ XI—XVII 5: 103; *животина* ‘домашний скот, живность’ СРЯ XI—XVII 5: 105), *имуущество* — движимое и недвижимое (ср. *животъ* ‘имущество, все, что нажито’ СРЯ XI—XVII 5: 103; *животное* ‘движимое имущество’ СРЯ XI—XVII 5: 106), обрабатываемая *земля* (*живое* ‘обрабатываемая земля’ СРЯ XI—XVII 5: 101), питание, *пища* вообще (*живность* ‘питание’ СРЯ XI—XVII 5: 100).

В этом контексте становится понятной и логика внутренней формы лексемы *жито* ‘хлеб’.

Во всех этих именах, пожалуй, ярче всего проявляется чувство соприродности человека как труженика земли. Природа воспринималась им как нечто единосущное с ним, отсюда и осознание своей включенности в окружающий мир.

В прилагательных и причастиях с корнем *жи(-в)-*, кроме значения ‘живой’, отмечены такие качества и свойства, как *быстрота* (ср. *живо* ‘проворно, быстро’ СРЯ XI—XVII 5: 100), *сила* проявления чувства (ср. *живосный* ‘свирепый’ СРЯ XI—XVII 5: 103; *живоразжьженный* ‘страстный,

пламенный' СДЯ XI—XIV III: 255), *темпоральность* (ср. *живопросольный* 'свежепросоленный' СРЯ XI—XVII 5: 103), чудодейственность, *способность к воскрешению* (ср. *животочный* 'чудодейственный' СРЯ XI—XVII 5: 106; *живущий* 'способный оживить' СРЯ XI—XVII 5: 106). Этот корень указывал на то, что *богатство и достаток* достигаются трудом (*живущий* 1) 'богатство, достаток'; 2) 'обрабатываемый' СРЯ XI—XVII 5: 106).

Среди глаголов с корнем *жи(-в)*- самой важной была способность *давать жизнь*, оживлять (ср. *живити* 'давать жизнь' СРЯ XI—XVII 5: 100; *животворити* СРЯ XI—XVII 5: 104). Понятно, что этой способностью обладал только Бог — *живодавецъ, живодатель, животворецъ*, человек же мог только 'наполняться жизненной силой' (ср. *животворитися* СРЯ XI—XVII 5: 104), 'добывать средства к пропитанию' (ср. *живити* СРЯ XI—XVII 5: 100; *живитися* СРЯ XI—XVII 5: 100) или 'лечить' (ср. *живити* СРЯ XI—XVII 5: 100).

Проанализированный материал позволяет высказать предположение, что употребление лексемы *животъ* (а не *жизнь*) в известной евангельской формуле Христа *азъ есмь пжть и истина и животъ*, связано с тем, что речь идет о *живом* воплощении мысли Божией в облике Христа как *живого* символа Его мудрости в реальной, земной жизни.

Таким образом, корень *жи(-в)*- имел чрезвычайно широкий семантический диапазон, так как определял практически все, что было связано прежде всего с биологической жизнью человека, более того, он активно использовался и для называния предметов и явлений окружающего мира, т. е. с помощью этого корня происходило как бы «оживление» вещного мира.

Интересно, что языке прослеживается своеобразная «мотивация» представлений о духовном и природном начале человека: если с корнем *жи(-в)*- соотносилось название такой части тела, как *живот*, то душа локализовалась выше, она помещалась в *ямочке на шее* человека (ср. *животъ* 'живот' СРЯ XI—XVII 5: 103; *доуша* 'ямочка на шее, над грудной костью' СРЯ XI—XVII 4: 385), так в этих названиях реализовывалась известная идея *верха и низа*.

Корень *мър(-тв)*-, *мер(-тв)*- не имел такого широкого семантического диапазона. Кроме наименования смерти (ср. *мертвостъ* 'смерть' СРЯ XI—XVII 9: 106), он представлен в именах, обозначающих мертвеца (ср. *мертвеникъ* 'мертвец' СРЯ XI—XVII 9: 104; *мертвецъ* 'мертвец' СРЯ XI—XVII 9: 105) или падаль (ср. *мертвечина* 'падаль' СРЯ XI—XVII 9: 105; *мертвое* 'падаль' СРЯ XI—XVII 9: 106).

Существенное смысловое приращение можно отметить и в глаголе **жити**: если в старославянском языке **жити** — это 1) ‘жить’; 2) ‘пребывать, находиться’; 3) ‘оживлять’ (СС: 218), то в древнерусском глаголе **жити** просматривается целая философия, стремление ответить на вопрос, ЧТО ЗНАЧИТ ЖИТЬ?

Жить в древнерусских памятниках письменности означает прежде всего ‘существовать’, а это значит ‘находиться’ в каком-либо пространстве, отсюда значение ‘обитать’ (ср. **жити** 1) ‘существовать, быть живым’; 2) ‘жить, обитать, пребывать’; 3) ‘находиться, располагаться’ СРЯ XI—XVII 5: 114). Обитание подразумевает определенный ‘образ жизни’, занятия, межличностные контакты, что также находит отражение в семантической структуре глагола **жити** (ср. **жити** 1) ‘вести какой-л. образ жизни’ // ‘быть в каких-л. отношениях с кем-л.’; 2) ‘проживать совместно (о муже и жене)’; 3) ‘заниматься чем-л.’). Занятия предполагают труд — либо свободный, либо по принуждению (ср. **жити** ‘принадлежать кому-л., работая на него’). Труд же связан с созданием некоего материального благополучия, отсюда значение обладания (ср. **жити** ‘иметься, быть в наличии’). Наконец, жизнь полна событий, иногда самых неожиданных, поэтому **жити** ‘бывать, случаться, происходить’ (СРЯ XI—XVII 5: 114). Таким образом, в глаголе **жити** заключена целая культурная парадигма русского Средневековья.

Смысловое расширение прослеживается и в девербативах **жить** и **житиѣ**. Оно связано в основном с конкретизацией и детализацией их абстрактного значения. Так, в частности, у существительного **жить** кроме значения ‘жизнь’, отмеченного у него и в старославянском языке, представлены значения ‘отдельное помещение, комната’ и ‘помещение для погребения, склеп’ (СРЯ XI—XVII 5: 120), а у лексемы **житиѣ** — значения ‘образ жизни’, а также ‘деяния святого’ // ‘повествование, в котором описаны деяния и жизнь святых’ (СРЯ XI—XVII 5: 116; СДЯ XI—XIV III: 264).

Наряду со смысловым приращением некоторые древнерусские лексемы пережили своеобразное смысловое «заземление». Так, например, лексема **жизнь**, кроме значения ‘физиологическое существование всего живого’, развила новые значения — ‘образ жизни’ и ‘имущество, состояние’ (СРЯ XI—XVII 5: 109), т. е. в отличие от старославянского языка, эта лексема служила для обозначения не только духовной жизни, но и жизни социальной и даже биологической, о чем красноречиво свидетельствуют такие производные с этой основой, как **жизность** ‘плодородие (о земле)’ и **жизныи** ‘плодородный (о земле)’ (СРЯ XI—XVII 5: 109).

Таким образом, во всех именах, входящих в семантическое поле 'жизнь', произошло «приращение смысла», что говорит о том, что язык стремился максимально расширить смысловое пространство понятия «жизнь», соотнося его с миром не только человека, но и природы (ср., например, наличие у лексемы **жизнь** значения 'бытие, существование вселенной' СРЯ XI—XVII 5: 109)².

Расширение смыслового пространства понятия «бытия» сопровождалось функциональным перераспределением значений у некоторых лексем, входящих в семантическое поле 'жизнь': центральное место в нем постепенно закрепляется за лексемой **жизнь**. Она вбирает в себя практически все значения лексемы **животъ** (за исключением соматического), а также значительную часть значений лексемы **житиѣ** (например, 'жизнь', 'образ жизни', 'имущество, состояние').

Таким образом, уже в древнерусских памятниках письменности начался процесс семантического размежевания этих лексем, который окончательно завершился в период секуляризации русской культуры и образования русского литературного языка. Следует, однако, заметить, что этот процесс не был одномоментным. Еще в XIX в. наблюдается довольно активное употребление лексемы **живот** в значении 'жизнь' (ср., например, в басне И. А. Крылова «Волк и Кот»: *Волк из лесу в деревню забежал, не в гости, но, живот спасая* или у А. С. Пушкина: *И дабы впредь не смел чудесить, поймавши, истинно повесить и живота весьма лишить* (стихотворение «Короче дни, а ночи доле», 1825). Современным русским литературным языком это значение расценивается как архаическое.

Вместе с тем **жизнь** по-прежнему осмысливается как некая сакральная сущность, как ДАР человеку от Бога (ср. **живодавецъ**, **живодатель**, **животворецъ**, **жизнодавецъ**, **жизнодатель** (о Боге). Возможно, именно поэтому, несмотря на все тяготы и страдания средневековой жизни, ни в старославянском, ни в русском языке XI—XVII вв. не было названий жизни с отрицательной аксиологической оценкой (ср., например, сходную ситуацию в старославянском языке с обозначением уродства). Существовавшие в древнерусских памятниках письменности композиты типа **зложитиѣ** 'несчастье, невзгоды, злополучие' (СРЯ XI—XVII 6: 23), **зложитиѣ** 'злополучие' (СРЯ XI—XVII 6: 23), **злуденство** 'несчастье, невзгоды' (СРЯ XI—XVII 6: 22) характеризовали не столько саму жизнь, сколько отдельные ее проявления как испытания, ниспосланные человеку, ибо **жизнь** как дарованное Богом благо не могла восприниматься отрицательно.

Оценочно-характеризующие названия получает лишь *жизнь в довольстве, благополучии* (ср. *жировати* ‘жить в довольстве, благополучии’ СРЯ XI—XVII 5: 113). Судя по материалам языка, такая жизнь воспринималась средневековым человеком как пагубная для его души, ибо она была сопряжена с излишествами, которые осмыслялись как зло (ср. *жирь* 1) ‘богатство, довольство’; 2) ‘избыток, излишек, ведущий к тлению, гибели’ СРЯ XI—XVII 5: 113).

Об этом красноречиво говорят и дериваты с корнем *лих-* (*лихо* ‘зло’ СРЯ XI—XVII 8: 246), указывающие на то, что неумеренность в чем-либо средневековым языковым сознанием расценивалась как преступление человека перед Богом и своим «естеством» (ср. *лихосытне* ‘неумеренность в еде, пресыщение’ СРЯ XI—XVII 8: 251; *лихоядне* ‘неумеренное употребление пищи, обжорство’ СРЯ XI—XVII 8: 251; *лихопитне* ‘неумеренность в питье, пьянство’ СРЯ XI—XVII 8: 250).

В этом смысле чрезвычайно интересными являются слова *лихновица* 1) ‘излишек, избыток’; 2) ‘превосходство’; 3) ‘распутство’ (СРЯ XI—XVII 8: 246), *лихновение* 1) ‘излишек’; 2) ‘преступление, вина’ (СРЯ XI—XVII 8: 246) и *лихнѹти* 1) ‘превзойти, превысить’; 2) ‘согрешить’ (СРЯ XI—XVII 8: 246). Их семантическая структура раскрывает нам логику движения человеческой мысли в осознании пути человека от излишества к прегрешениям. Поэтому мирской аскетизм, умеренность во всех жизненных проявлениях воспринимались в русской средневековой культуре как жизненные принципы, угодные Богу.

Так же, как и в старославянском языке, представления о жизни в древнерусских памятниках письменности были связаны с идеей движения, а точнее — *пути* человека, а смерти — как завершении этого пути. Это хорошо видно из синтагматики глаголов *изити* и *изходити*, а также других производных с этими корнями, ср., например, осмысление рождения и смерти человека, передаваемых этими глаголами: *изити на свѣтъ* ‘родиться’ (СДЯ XI—XIV IV: 14) и *изити отъ свѣта (мира, жития сего)* ‘умереть’, *изходити отъ жития* ‘умирать’ (СДЯ XI—XIV IV: 11—12), *отъходити жития (мира, свѣта, живота сего)* ‘умереть’ (СДЯ XI—XIV IV: 299), *изходити отъ телесе* ‘умирать’, *изходъ доушѣ* ‘смерть’ (СДЯ XI—XIV IV: 11—12).

Более того, эта идея получила свое дальнейшее развитие, так как лексема *пѣть* нагружается нравственными смыслами (ср. *пѣть* ‘обычай, правило’: *ходити правымъ пѣтемъ* Срезн., II: 1738; ср. также значение лексемы *беспѣтнѹй* ‘легкомысленный, безрассудный’: *А благовѣрнаго царя Константина осѣтили кудесы и враждами и ѹловили и ѹчинили его в беспѣтномъ житии* СРЯ XI—XVII 1: 167).

В древнейшем тексте Новгородского кодекса (первая четверть XI в.) лексема **пѣть** неоднократно встречается в прямом и переносном значении, что говорит о том, что русская средневековая книжность была хорошо знакома с христианской символикой пути как модели поведения человека, отсюда многочисленные клишированные сочетания типа **добродѣтельный пѣть**, **пѣть зѣла**, **пѣть правъ**, **пѣть спасения**, **пѣть правдѣный** и т. д. (ср. также слова Кирилла Туровского: **Схраню пѣти моя да не съгрѣшу языком моим**).

В связи с этим заслуживают внимания имена с корнем **вѣд-**, которые говорят о том, что человек, сбившийся с истинного пути, вступает на путь греха и порока (ср. **вѣдити** 1) ‘блуждать; бродить не зная дороги’; 2) ‘заблуждаться, ошибаться, отклоняться от истины’; 3) ‘прелюбодействовать, распутничать’ СРЯ XI—XVII 1: 244).

Идея движения актуализируется и в глаголах **изповрещи** и **изповрещиса** ‘умереть’ (СДЯ XI—XIV IV: 75). Они свидетельствуют о том, что жизнь осмыслялась средневековым человеком как движение по кругу, и это вращательное движение позволяло «смертию смерть поправить» (ср. значения глагола **изповрещи** 1) ‘перевернуть’; 2) ‘победить, уничтожить’ (**пострадавъ бл҃гын исповрегни смѣртню смѣртъ въскрснии гави тако еѣ** СДЯ XI—XIV IV: 75).

Попутно отметим, что глаголы движения обладали высокой смысловой нагруженностью и могли передавать идею движения и как течения (ср., например, одно из значений глаголов **ити**, **изити** ‘исходить, вытекать, истечь, потечь’ СДЯ XI—XIV IV: 11, 120, 180), что соответствовало старославянским представлениям о жизни как пути человека и *течению во времени* (ср. ст.-сл. **теченик** ‘жизненный путь’ СС: 694). Эта соотнесенность со временем появилась и у понятия «смерть» во фразеологизме **часть смѣртныи** (Срезн. III: 1480).

Вообще концептуализация смерти приобретает в древнерусских памятниках письменности некоторые новые оттенки, поскольку ее понятийная парадигма расширяется. Сам набор значений лексемы **смѣрть**, а также ее производных указывает на то, что смерть стала осмысляться не только в биологическом, но и в этическом, религиозном, социальном аспектах (ср. **смѣрть** 1) ‘прекращение жизни’; 2) ‘смертная казнь’; 3) ‘мор, моровая язва’; 4) ‘погибель’; **второга смѣрть** ‘загробное вечное мучение’; **смѣртносик** ‘мор, моровая язва’; **смѣртносныи** 1) ‘приносящий смерть’; 2) ‘пагубный, ведущий к гибели’ (**смѣртносныи прельсти**); **смѣртныи**

1) ‘относящийся к смерти’ // ‘смертная казнь’; 2) ‘смертный, по природе своей подлежащий смерти’; 3) ‘убитый’ Срезн. III: 760—762).

Христианско-богословские мотивы звучат и в осмыслении смерти как сна, временного состояния человека, который воскреснет для новой жизни (ср. *Ѹснѹти* 1) ‘найти покой, успокоение’; 2) ‘умереть’; *Ѹснѹтнѣ* 1) ‘смерть’; 2) ‘церковный праздник’; *Ѹснѹтнѣти* ‘умереть, почить’ Срезн. III: 1295—1296; ср., например, надгробное сетование летописца о Володимире Васильковиче в Ипатьевской летописи: *возстани отъ гроба твоего, о честная главо, возстани, отряси сонъ: нѣси бо умерлъ, но спиши до общаго всѣмъ встаніа*).

Особенно явственно этическое осмысление смерти предстает в житийных памятниках, посвященных святым князьям Борису и Глебу. «С именами этих князей в русскую культуру входит зримо, воплощено *новый, христианский тип смерти как утверждения вечной жизни*» (Киселева 2000: 53).

Итак, язык средневековой Руси повествует о жизни в разных аспектах — в отношении к Богу, к природе, к человеку, поэтому в ее осмыслении переплелись социальное, прагматическое и нравственное. Не случайно одной из самых важных оценок человека была его оценка с точки зрения соответствия нормам «правильной жизни» (ср. *доброжителный* ‘хорошей, правильной жизни, поведения’ СРЯ XI—XVII 4: 262; *доброподоный* ‘хорошего образа жизни’ СРЯ XI—XVII 4: 265). Причем главным в понимании средневекового человека было «угождение Богу»³, а это значит, активное «доброе делание» (ср. *добрствовати* ‘совершать добро’ СРЯ XI—XVII 4: 270; *добротворити* ‘делать добро’ СРЯ XI—XVII 4: 268; *добродѣяти* ‘делать добро’ СРЯ XI—XVII 4: 262; *добродѣтель* ‘хорошие отношения’ СРЯ XI—XVII 4: 261), т. е. нравственный смысл жизни определялся добром, доступным человеку через его совесть и разум, ибо только так, по мысли Владимира Мономаха, можно заслужить «милость Божию».

Таким образом, язык средневековой книжности рисует нам целую картину философского и этического восприятия жизни и смерти. Более того, он стремится найти мотивацию земной жизни прежде всего в сфере религиозности, осмысляя жизнь через понятие дара и долга. Именно этим можно объяснить такое многообразие имен, в которых в той или иной форме актуализируется идея «жизни в Боге».

Вместе с тем семантическая структура лексемы **жизнь** свидетельствует о том, что человек видел смысл своей жизни и в ней самой, ибо такие значения, как ‘имущество’, ‘состояние’, ‘хозяйство’, говорят о том, что человек жил, чтобы отыскивать себе средства к существованию, отсюда идея труда как страдания (ср. смысловую корреляцию глаголов **трудитса** 1) ‘трудиться’; 2) ‘страдать’ Срезн. III: 1005) и **страдади** 1) ‘трудиться’; 2) ‘страдать’ Срезн. III: 531).

Поэтому жизнь в древнерусских памятниках письменности — это путь к Богу через добро, труд и страдание. В этом человек видел свой жизненный удел и залог своего спасения (ср. **трудникъ** ‘труженик’ и ‘подвижник’; **тудъ** ‘подвиг’ Срезн. III: 1007—1008; **страданикъ** ‘работник’ и ‘подвижник’; **страдава** ‘подвиг’, Срезн. III: 532—533).

* * *

Отделение культуры от веры, вызванное секуляризацией русского общества, отразилось и на концептуализации понятия «жизнь» в современном русском литературном языке: религиозное осмысление жизни сменилось рационалистическим.

Об этом убедительно свидетельствует прежде всего десакрализация понятия «жизнь», что выразилось в отсутствии лексем **живодавецъ**, **живодатель**, **животворецъ**, **жизнодавецъ**, **жизнодатель** (о Боге), в которых в Средневековье актуализировалась идея жизни как божественного дара, как творения Божиего.

Однако ярче всего об отсутствии в русском литературном языке элементов сакральности в осмыслении жизни говорит утрата значения ‘жизнь’ у лексемы **душа** (слабый отблеск этого значения сохраняется лишь во фразеологизме *отдать Богу душу* в значении ‘умереть’, а также в глаголе *задушить* ‘умертвить насильственно, остановив дыхание’). В толковании этого слова академическими словарями на первый план выходит психическое, чувственное начало, отсылающее нас к внутреннему миру человека, его темпераменту (ср. значения этого слова в СРЯ: **душа** 1) ‘внутренний психический мир человека, его переживания, настроения, чувства’ // ‘в идеалистической философии и психологии: особое нематериальное начало, существующее якобы независимо от тела и являющееся носителем психических процессов’ // ‘по религиозным представлениям: бессмертное нематериальное начало в человеке, отличающее его от животных и связывающее его с Богом’; 2) ‘совокупность характерных

свойств, черт, присущих личности, характер человека' // 'чувство, воодушевление, темперамент' (*играть с душой*) // обычно с определением 'о человеке с теми или иными свойствами характера' (*низкая душа*); 3) разг. 'человек' (в устойчивых сочетаниях, с количественным определением: *не узнает ни одна душа*); 4) в старину 'крепостной крестьянин'; 5) разг. 'дружеское, фамильярное обращение (обычно с определением моя)'; 6) перен. 'самое основное, главное, суть' // 'вдохновитель чего-л., главное лицо' (*душа общества*) СРЯ I: 456).

Как видно из этих толкований, отсутствует не только значение 'жизнь', но и значение 'совесть', более того, сузилась и сфера использования этого слова в значении 'человек': в основном это устойчивые сочетания (типа *кругом ни души* или *не узнает ни одна душа*), встречающиеся в разговорном языке.

Таким образом, в самом толковании слова *душа* оборвалась мотивация *бесмертия души* человека, произошел «отрыв от нравственности».

Если в древнерусских памятниках письменности в этом слове был закодирован смысл человеческой жизни (возможно, именно поэтому «древняя Русь не знала вопроса о смысле жизни. “Человек, яко трава дние его” (Пс. 102, 15) — краткий миг на пороге вечности» — Гаврюшин 1994: 7), призыв к человеку *жить по совести*, то в современном русском языке в семантической структуре слова *душа* этот смысл оказался утерян, отсюда и болезненная рефлексия над вопросом о смысле жизни, которая начинается со сменой культур, когда религиозно-мистическое сознание вытесняется рационалистическим (ср. в связи с этим слова Ф. М. Достоевского о том, что «тайна человеческого бытия не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить» (Достоевский. Сочинения. Т. 14: 232).

Существенным трансформациям подверглась и семантическая структура лексемы *жизнь*. Несмотря на то что она существенно усложнилась (ср. толкование этого слова академическим словарем: *жизнь* 1) 'особая форма движения материи, возникающая на определенном этапе развития'; 2) 'физиологическое состояние человека, животного, растения от зарождения до смерти'; 3) 'полнота проявления физических и духовных сил человека'; 4) 'период существования кого-л.' // 'совокупность всего пережитого и сделанного человеком'; 5) 'образ существования кого-л.' // 'установившийся порядок в повседневном существовании кого-л., чего-л., быт'; 6) 'деятельность общества или человека в тех или иных ее проявлениях, в различных областях, сферах'; 7) 'окружающая нас реальная действительность, бытие'; 8) 'оживление, возбуждение, вызываемое деятель-

ностью живых существ' СРЯ I: 484), однако ее связь со сферой духовного была отодвинута на задний план, так как на переднем оказались значения, указывающие на биологические и социальные формы проявления жизни.

Серьезная перестройка произошла и в семантической структуре лексемы *житие*, в которой отсутствуют такие характерные для языка средневековой Руси значения, как 'жизнь', 'местопребывания, обитания', 'имущество' (ср. толкование этого слова в академическом словаре: *житие* 1) 'произведение религиозной литературы, представляющее собой описание жизни какого-л. святого, подвижника'; 2) устар. 'физиологическое состояние человека, животного, растения от зарождения до смерти'; 3) устар. 'период существования кого-л.' // 'совокупность всего пережитого и сделанного человеком'; 4) устар. 'образ существования кого-л.' // 'установившийся порядок в повседневном существовании кого-л., чего-л., быт' СРЯ I: 487).

По-иному стал осмысляться и сам процесс жизни. Если в древнерусских памятниках письменности глагол *жити* имел чрезвычайно широкий семантический диапазон, включавший наряду с экзистенциальными и пространственно-временными координаты (ср., например, значения 'обитать, пребывать где-л.', 'находиться, располагаться где-л.', 'бывать, случаться, происходить' и др. СРЯ XI—XVII 5: 114), то для современного языкового сознания оказался важен и сам процесс жизни, предполагающий деятельную, активную жизнь (ср. *жить* 1) 'существовать, быть живым' // 'вести деятельную жизнь, пользоваться жизнью, наслаждаться'; 2) 'быть поглощенным чем-л., увлеченным кем-л., считать что-л. главным в жизни' СРЯ I: 487), отсюда становится понятным и появление слова *жизнедеятельность*, которого в Средневековье не было. Вместе с тем современный русский язык исключил момент событийности в глаголе *жить*, тогда как в древнерусском глаголе он присутствовал (ср. *жити* 'бывать, случаться, происходить' СРЯ XI—XVII 5: 114). Изменения произошли и в осмыслении отношений между мужчиной и женщиной, складывающихся в процессе их совместной жизни, ср. др.-рус. *жити* 'проживать совместно (о муже и жене)' (СРЯ XI—XVII 5: 114) и современное русское разговорное *жить* 'находиться с кем-л. в любовной связи' (СРЯ I: 487)⁴.

Завершился и начатый ранее процесс семантического размежевания лексем *жизнь* и *живот*, в результате оказались практически утрачены все значения лексемы *животъ* (ср. в др.-рус. *животъ* 1) 'жизнь'; 2) 'всякое живое существо' // 'животное'; 3) 'домашний скот'; 4) 'все, что нажито,

имуущество'; 5) 'живот' СРЯ XI—XVII 5: 103), которая в современном языковом сознании соотносится лишь с частью тела, а значения 'жизнь', 'имуущество', 'животное' фиксируются академическим словарем как устаревшие (ср. *живот*² устар. 'то же, что жизнь' и *живот*³ устар. 1) 'сельскохозяйственное животное'; 2) 'имуущество' СРЯ I: 483).

Столь же серьезные изменения произошли и в семантической структуре лексемы *смерть*, которая стала осмысляться только в биологическом аспекте, тогда как социально-этические компоненты значения, существовавшие у нее в языке древнерусских памятников письменности, отсутствуют (ср. *смерть* 1) биол. 'прекращение жизнедеятельности организма'; 2) 'прекращение существования человека, животного' СРЯ IV: 152).

Вместе с тем в литературном языке до сих пор сохраняется (хотя и только в устойчивых сочетаниях) **линейное осмысление жизни как пути** (ср. *линия жизни*, *возвратить к жизни*, *на склоне жизни*, *жизненный путь* и др.) и **смерти как окончания этого пути** (*уйти из жизни*, *скончаться*), как **точки** в пространстве и во времени (ср. *смертный час*).

Это восприятие смерти как жизненного предела, причем предела неотвратимого, способствовало появлению у этой лексемы в разговорном языке аксиологических значений '**плохо, нехорошо**' (ср. *смерть* в знач. сказ. разг. 'плохо, нехорошо, горе, беда': *смерть мне зимой, коченею* СРЯ IV: 152), а также количественных значений, в которых смерть является **мерилом признака или действия, достигнувшего своего высшего проявления** (ср. *смертельный* разг. 'крайний предельный в своем проявлении': *смертельная усталость, скука* // 'непримиримый, яростный' (враг, вражда); *смертный* разг. 'крайний, предельный в своем проявлении' // 'непримиримый, яростный' (враг, вражда); отсюда значение 'очень' (ср. *смерть* в знач. нареч. прост. 'очень, чрезвычайно': *смерть люблю узнать, что есть нового на свете* — Гоголь; *смерть как скучно рассказываешь* — Федин // *до смерти* 'крайне, очень': *мне скучно до смерти* — Чехов; *смертельно* разг. 'чрезвычайно, очень сильно': *смертельно хотелось спать* СРЯ IV: 152).

Таким образом, в современном русском литературном языке произошли серьезные изменения в концептуализации понятия «жизнь». При этом обращает на себя внимание следующий интересный факт: во всех сохранившихся именах (*жизнь*, *житие*, *живот*) оказалось потерянным значение 'все, что нажито, имущество'. А это значит, что при концептуализации понятия «жизнь» оно было не востребовано, так как более важ-

ным был экзистенциальный момент, чем элемент обладания, т. е. для современного языкового сознания *быть* в жизни важнее, чем *иметь* (то, что в древнерусском слове передавалось нерасчлененно, в современном русском языке оказалось разведено).

Вместе с тем следует отметить, что все эти потери в лексико-семантической парадигме *жизни* язык восполнил многочисленными дериватами, среди которых особый интерес представляют сложносuffixальные образования с начальным компонентом *жизн-*. Если ранее их было сравнительно немного (ср. др.-рус. *жизнодавецъ*, *жизнодатель*), причем относились они к Богу как творцу всего сущего на земле, то в современном русском языке их значительно больше, и относятся они в основном к человеку, являясь по сути дела его оценочными характеристиками. В них актуализируются такие качества человека, как способность **воспринимать** и **понимать жизнь** (ср. *жизнеощущение* ‘восприятие окружающей действительности’; *жизнепонимание* ‘совокупность взглядов, определяющих отношение к жизни, понимание ее’), **радоваться жизни** (ср. *жизнерадостный* ‘радующийся жизни, любящий ее, отличающийся бодрим, светлым восприятием окружающей действительности’; *жизнелюб*, *жизнелюбец*, *жизнелюбивый* ‘тот кто любит жизнь’), **стойкость**, способность вынести любые жизненные испытания (ср. *жизнестойкий* ‘обладающий жизненной силой, способный вынести неблагоприятные условия существования’), а главное — **способность к действию** (ср. *жизнедеятельный* ‘живой, деятельный, энергичный’ СРЯ I: 484).

Однако несмотря на такое обилие имен с основой *жизн-*, все они, по существу, являются обозначением не столько самой жизни, сколько человека или каких-либо других организмов, в том числе и общественных (ср. *жизнедеятельность* ‘совокупность жизненных отправлений организма’; *жизнеобеспечение* ‘обеспечение условий сохранения жизни’; *жизнеспособный* ‘обладающий способностью быть живым’; *жизнеспособность* ‘свойство по знач. прил. жизнеспособный’; *жизнеутверждающий* ‘проникнутый бодростью, оптимистическим отношением к жизни’ СРЯ I: 484), в то время как в памятниках древнерусской письменности эти наименования являются сущностными характеристиками Бога, а значит и самой жизни, давая ответ на вопрос *что такое жизнь?* Кроме того, являясь атрибутами определенных качеств и свойств человека, они не затрагивают этического аспекта его отношения к жизни.

Нельзя не отметить и еще один момент в осмыслении жизни современным русским литературным языком — усиление элемента процессуальности. Об этом говорят многочисленные префиксальные глаголы, в которых наряду с фазисными глаголами, актуализирующими идею продолжительности жизни, ее начала и конца (ср. *зажить, зажитья, пожить, прожить, отжить, пережить*), имеются глаголы, в семантической структуре которых содержится компонент ‘результат действия’ (ср. *нажить, разжиться, выжить, изжить, обжить, прижить, прижиться, сжить, сжитья, ужиться*), что свидетельствует о том, что современный русский литературный язык смысл жизни видит в ней самой, а не в Боге, при этом он лежит скорее в социальной плоскости, нежели в этической, в умении достичь определенной цели, результата.

Таким образом, на смену религиозно-этическому осмыслению жизни через понятия дара, души и долга, существовавшему в языке русского Средневековья, пришло прагматическое — через понятия результата и пользы.



В языке традиционной духовной культуры осмысление жизни имеет свои особенности по сравнению с литературным языком.

Прежде всего следует отметить, что в диалектах представлен довольно обширный репертуар лексем с общим значением ‘жизнь’ (ср. *быт, бытность, век, векованье, живаньице, живинье, живка, живление, живленьце, живность, живо, живот, животок, живуха, жизница, жизность, жизня, жило, жистина, жисть, житья, жира, жирка, жированье, жирушка, житво, житель, житуха, пожитуха, проживанье, проживательство, прожитье* и т. д.).

Его богатство становится особенно заметным на фоне довольно бедного лексикона смерти (ср. *кон, покон, кончение, край, смереть, смерётухна* и др.), что объясняется, по-видимому, тем, что человек, как правило, не любит говорить на эту тему, т. е. как бы «замалчивает» ее.

Несмотря на то что слово *душа* не входит в число этих лексем, однако семантический компонент ‘жизнь’ имплицитно присутствует в производных с этим корнем, а также во фразеологических оборотах (ср. *душевердно* ‘смертельно, опасно для жизни’ Перм., Сиб., Камч., СРНГ 8: 283; *душничать* ‘жить в довольстве и роскоши’ Курск., СРНГ 8: 286; *душу таскать на ниточке* ‘подвергаться смертельной опасности’ Казаки-некра-

совцы 2005: 70; *быть в худых душах* ‘быть при смерти’ Том., СРНГ 8: 280; *бороться с душой* ‘о последних минутах жизни’ СРНГ без указ. места 8: 279; *с души спуститься* ‘умереть’ Колым., Якут., СРНГ 8: 280; *душа в ниточку* ‘о предсмертном состоянии’ Забайкал., Элиасов 1980; *исход души* ‘смерть’ Перм., СРНГ 12: 268; *на покон души* ‘на смерть’ Нижегород., СРНГ 28: 394), поэтому наличие этих образований является убедительным свидетельством того, что жизнь в языке русской традиционной культуры осмысливается и как душа⁵, а смерть — как передача души Богу (ср. *отдать дух* ‘умереть’ Ворон.; *отдать душевнюку* ‘умереть, отдать Богу душу’ Перм., СРНГ 24: 159; *душу провожать* ‘обряд, совершаемый под сороковой день со дня смерти человека’ Вят., ОСВГ 3: 189).

Что касается лексем *жизнь* и особенно *живот*, то они в языке традиционной духовной культуры (в отличие от литературного языка) не только сохранили старые значения, отмеченные у них в древнерусских памятниках письменности, но и значительно расширили свой семантический диапазон, приросли новыми смыслами (ср., например, значения лексемы *живот*, вокруг которой организуется все семантическое поле ‘жизнь’): **I живот** 1) ‘подздошная часть живота’ Твер.; 2) ‘болезнь какого-л. органа брюшной полости’ Том., Сиб., Смол.; 3) ‘грудь’ Калинин., Том.; 4) ‘детородные органы’ Челябин., Перм.; **II живот** 1) ‘жизнь’ Волог., Беломор., Арх., Онеж., Новг., Влад., Тул., Костром., Урал., Том., Ворон., Орл.; 2) ‘ласкательное слово’ Ряз., Смол.; **III живот** 1) ‘домашний скот (преимущественно лошади)’ Ярослав., Костром., Арх., Ленингр., Вят., Белозер., Новг., Твер., Великолукск., Пск., Смол., Пенз., Тул., Курск., Орл., Ворон., Оренб., Перм., Краснояр., Моск.; 2) ‘всякое живое существо’ Байкал.; 3) ‘имущество, пожитки’ Ряз., Ворон., Моск., Влад., Нижегород., Ярослав., Новг., Петерб., Карел., Онеж., Печор., Север., Волог., Вят., Перм., Свердлов., Челябин., Заурал., Том., Тобол., Енис., Иркут., Забайк., Якут.; 4) ‘пушнина’ Якут.; 5) ‘клад’ Перм.; **IV живот** собир. ‘слепни, комары, оводы’ Пск., СРНГ 9: 158; или значения лексемы *жизнь*: кроме значения ‘жизнь’ (которое часто не фиксируется в диалектных словарях как совпадающее с литературным языком), она имеет значения: 1) ‘имущество’ Ряз., Смол.; 2) ‘средства к существованию’ Сузд., Влад., Калуж., Боров., Моск.; 3) в знач. нареч. ‘хорошо’ Боров., Калуж., СРНГ 9: 172; 4) ‘брак, семейные отношения’ Орл., СОГ 3: 110).

Кроме общих, родовых названий жизни, в диалектах имеется огромное множество и видовых, в которых ее осмысление конкретизируется. Все они как бы «отвечают» на вопрос, КАКАЯ БЫВАЕТ ЖИЗНЬ:

— **счастливая, радостная жизнь** (ср. *живость* ‘счастливая, радостная, беззаботная жизнь’ Ворон., СРНГ 9: 156; *житьецо* ‘хорошая жизнь’ Нижегород., СРНГ 9: 197; *коштованье* ‘легкая, богатая жизнь’ Калуж., СРНГ 15: 156; *краснование* ‘счастливая жизнь’ Перм., СРНГ 15: 180; *красованье* ‘веселая беззаботная жизнь в довольстве и благополучии’ Волог., Арх., Сев.-Двин., СРНГ 15: 197; *панованье* ‘счастливая жизнь’ Терск., СРНГ 25: 196);

— **жизнь в довольстве, достатке** (ср. *жир, жира* ‘о хорошей, привольной жизни’ Арх., Волог., Сев.-Двин., Олон., СРНГ 9: 180; *жирушка* ‘хорошая жизнь’ Олон., СРНГ 9: 187; *жировье* ‘хорошая сытная жизнь’ Олон., СРНГ 9: 186; *жистина* ‘привольная жизнь’ Ворон., СРНГ 9: 188; *вольница* ‘обеспеченная жизнь’ Куйбыш., СРНГ 5: 85; *заправность* ‘зажиточная жизнь’ Волог., СРНГ 10: 353; *красовка* ‘жизнь в довольстве, неге’ Смол., СРНГ 15: 198; *легкота* ‘легкая, спокойная жизнь в довольстве и достатке’ Олон., Том., СРНГ 16: 313; *легость* ‘легкая, обеспеченная жизнь в довольстве’ Ряз., Вост. Закамье, Том., Влад., СРНГ 16: 315; *леготуха* ‘легкая, обеспеченная жизнь в довольстве’ Моск., СРНГ 16: 316; *объеденьице* ‘сытая жизнь’ СРНГ без указ. места 22: 275; *панство* ‘хорошая, роскошная жизнь’ Брян., Курск., СРНГ 25: 199; *пожитение* ‘хорошая, привольная жизнь’ Пск., СРНГ 28: 329; *пожитуха* ‘хорошая, привольная жизнь’ Моск., Яросл., Пек., Осташк., Твер., Волог., СРНГ 28: 297; *прохлад* ‘жизнь в довольстве, неге’ Холмог., Арх., СРНГ 33: 25; *малиновая жизнь* ‘хорошая жизнь’ Тамб., Ленингр., СРНГ 17: 328);

— **разгульная, праздная жизнь** (ср. *баловство* ‘разгульная жизнь, кутеж’ Смол., Сев.-Двин., Моск., Костром., СРНГ 2: 85; *гулёж* ‘беспутная, разгульная жизнь’ Барнаул., Том., СРНГ 7: 213; *гулы да погулы* ‘праздная жизнь’ Краснояр., Енис., СРНГ 7: 216; *скотная жизнь* ‘безобразная, скотская жизнь’ Дон.: *Жизня скотная у него, ничего не делает, пьет, буйнит, ничего ему не интересно* БТС: 491);

— **безнравственная жизнь** (ср. *заблудущая жизнь* ‘жизнь вольная, свободная в нравственном отношении’ Пск., СРНГ 9: 259);

— **жизнь в согласии** (*мирё* ‘жизнь, в согласии’ Волог., Моск., Петерб., СРНГ 18: 175);

— **тяжелая жизнь, полная горя, нужды** (ср. *нежить* ‘плохая жизнь’ Пск., Твер., СРНГ 21: 43; *околоть* ‘тяжелая, полная трудностей жизнь’ СРНГ без указ. места 23: 144; *погиба* ‘трудная тяжелая жизнь’: *жить в погубе* Омск., СРНГ 27: 290; *без смерти смерть* ‘тяжелая жизнь’ Новг.: *С этим мужиком пьяницей у её без смерти смерть* НОС 10: 95; *победное*

живленьице ‘жизнь полная горя’ Олон., СРНГ 9: 151; *горевское житье* ‘бедная, тяжелая жизнь’ Дон., СРНГ 7: 32; *живота не надышу* ‘нерадостная жизнь’ Орл., СРНГ 9: 157; *колотырная жизнь* ‘бедная жизнь’ Ряз., СРНГ 14: 188; *кошкина жизнь* ‘плохая, голодная жизнь’ Покр., Влад., СРНГ 15: 150; *пережиточная жизнь* ‘бедная, тяжелая жизнь’ Дон., СРНГ 26: 107);

— **благочестивая жизнь** (*воздыхание* ‘благочестивая жизнь’: *жить на господнем воздыхании* Жиздр., Калуж., СРНГ 5: 22) и т. д.

Из этих примеров видно, что представления о счастливой и несчастливой жизни связаны прежде всего с материальным благополучием семьи: если счастливая жизнь — это жизнь в достатке, в довольстве, в спокойствии, в красоте и веселье, то несчастливая — жизнь в тяжелом труде и лишениях.

Таким образом, сама семантическая структура имен с общим значением экзистенции говорит о на-суц-ном смысле жизни, о том, что жизнь — это постоянная борьба за существование, ибо человек живет, чтобы отыскивать средства к жизни.

Помимо этих оценочных имен, в языке русской традиционной культуры немало и таких, в которых содержится сущностная характеристика жизни, позволяющих ответить на вопрос, ЧТО ТАКОЕ ЖИЗНЬ?

Жизнь — это прежде всего **физиологическое существование человека** (ср. *живот* ‘жизнь’ Арх.; *посылать по живот* ‘давать жизнь’ Влад.: *Надо Бога благодарить, что он по живот посылает, а он еще ругается, что жена часто родит* СРНГ 9: 157), полнота проявления его **жизненных сил**, здоровья (ср. *живность* 1) ‘жизнь’; 2) ‘жизненные силы’ Карел.: *Бабка живет девяносто годов, живность в ней есть и ходовитая она* СРГК 2: 55; *с животом* ‘с выздоровлением’ Тул., СРНГ 9: 157).

Это представление о жизни в ее биологическом проявлении ярче всего реализуется в значении ‘беременность’, которое развивает лексема *живот* (ср. *живот* ‘беременность’ Арх.: *От животов и от тяжестей жилья на-пряглись; Осип в четвертый живот родился* КАОС; *живот отдать* ‘родить’ Карел., СРГК 2: 56).

Жизнь — это **срок, отпущенный человеку на его век** (ср. *век* ‘время, продолжительность жизни человека’ Новг., Онеж., Карел., Арх., Яросл., Оренб., Пск., СРНГ 4: 98; *бытность* ‘время чьей-л. жизни’ Моск.: *За всю свою бытность один раз был здесь* СРНГ 3: 352; *в животах* ‘в течение всей жизни’ Карел., СРГК 2: 56), а также **определенный период** его жизни (*житво* ‘жизнь, житье’ Уфим.: *Ох, да под конец житва насмеюсь я во*

глаза ей СРНГ 9: 189; *житуха* ‘жизнь, житье’ Волог., Костром., Том., Байкал.: *Не на житуху, а так приехал* СРНГ 9: 193; *жись* ‘жизнь’ Печор.: *Жись кака ле всяка была, часто голода были*).

Жизнь осмысливается и как образ жизни человека, как установившийся порядок в его повседневном существовании, как **жизненный уклад и условия существования** (*жило* ‘житье, жизнь’ Смол., Ветл., Дон., Ворон., Куйбыш.: *Никакого жила нету в этом доме, съедают всех* СРНГ 9: 175; *жира* ‘жизнь, условия существования’ Олон., Карел., Онеж., Волог., СРНГ 9: 181; *жительство* ‘жизнь, житье’ Моск., Смол., Олон., Онеж., Том.: *Пришла посмотреть на ваше жительство* СРНГ 9: 189; *жизнь* ‘условия жизни’ Печор.: *Подворило ей, растолстела, стала здорова от жизни; Я всяких жизней пережила* Печор.; *жилё* ‘уклад жизни’ Карел., СРГК 2: 62; *житья* ‘жизнь, условия существования’ Карел., СРГК 2: 69), а также как **совокупность всего пережитого** и сделанного человеком (ср. *жилое* в знач. сущ. ‘пережитое, прошлое’ Курск., СРНГ 9: 176; *жительство* 1) ‘жизнь’; 2) ‘все, что было пережито, сделано человеком’ Карел., СРГК 2: 66).

Однако, пожалуй, самым важным в восприятии жизни языком русской традиционной культуры является то, что она осмысливается с позиций крестьянина-труженика, поскольку русская традиционная культура — это культура **хозяйственной деятельности**, и именно ТРУД является базой ее созидательных ценностей (не случайно *жить* в русских диалектах — это ‘работать’ Калуж., Свердл.: *Она в больнице живет медсестрой*; а *живоватый* — это ‘способный трудиться’ Карел., СРГК 2: 55), поэтому жизнь — это не только биологическое существование человека, но и социальное, включающее такие понятия, как труд, хозяйство, имущество, дом и т. д. Отсюда становится понятным, почему в семантическом поле ‘жизни’ нашли реализацию такие смыслы, как:

— **имущество, средства к существованию** (ср. *жизнь* 1) ‘имущество’ Смол., Ряз.: *Всю жизнь распродали*; Печор., СРГП 1: 212; 2) ‘средства к существованию, необходимые для жизни’ Влад., Калуж., Моск.: *Чем ни торгуют на ярмарке! Там все, вся жизнь* СРНГ 9: 172; *житье-бытье* ‘имущество, богатство’ Олон., Арх.: *А двенадцать годов по кабакам он гулял, пропил-промотал все житье-бытье свое* СРНГ 3: 356; *живот* 1) ‘жизнь’ Волог., Беломор., Арх., Влад., Тул., Костром., Урал., Том., Ворон.; 2) ‘имущество, пожитки’ Ряз., Ворон., Моск., Влад., Нижегород., Ярослав., Новг., Петерб., Онеж., Арх., Печор., Север., Волог., Вят., Перм.,

Свердл., Челябин., Урал., Том., Тобол., Енис., СРНГ 9: 156; *живность* 1) 'жизнь' Олон., Сев.-Двин., Арх., Ярослав., Костром., Смол., Моск., Тул., Перм., Свердл., Амур., Иркут.; 2) 'домашнее имущество' Ряз., СРНГ 9: 152; *жить* 1) 'жизнь' Орл.; 2) 'имущество, пожитки' Орл., СОГ 3: 123; *жирова* 1) 'жизнь' Волог., Олон., Арх., Новг.; 2) 'имущество, состояние' Арх., Волог., Олон., Волог., СРНГ 9: 183; ср. также *жизница* 'средства к существованию' Колым., СРНГ 9: 172);

— **хозяйство** (ср. *жительством жить* 'обзаводиться хозяйством' Иркут., СРНГ 9: 198; *житьё* 'хозяйство' Печор. // *житье розжить* 'разбогатеть' СРГП 1: 212; *житье* 1) 'жизнь'; 2) 'хозяйство' Арх.: *Переехали с житьем бытём со всем* КАОС; *жира* 1) 'жизнь' Олон., Волог.; 2) 'домашнее хозяйство' Олон., Онеж., Арх., СРНГ 9: 181);

— **домашний скот, и прежде всего лошади** (ср. *живот* 1) 'жизнь' Волог., Беломор., Арх., Влад., Тул., Костром., Урал., Том., Ворон.; 2) 'домашний скот' (преимущественно лошади) Ярослав., Костром., Арх., Онеж., Ленингр., Вят., Белозер., Новг., Твер., Великолукск., Пск., Смол., Пенз., Тул., Курск., Орл., Ворон., Оренб., Перм., Краснояр., СРНГ 9: 156; *живность* 1) 'жизнь'; 2) 'домашний скот' Волог., СВГ 2: 85);

— **дом** (ср. *жило* 1) 'жизнь' Смол., Ветл., Дон., Ворон., Куйбыш.; 2) 'всякая постройка' Соликам., Перм., СРНГ 8: 175 // 'жилой дом' Новг., НОС 2: 132; Волог., СВГ 2: 87; *жира* 1) 'жизнь, существование' Олон., Волог.; 2) 'дом, изба' Олон., Волог., Арх., СРНГ 9: 181; *жирушка* 1) 'жизнь' Олон.; 2) 'изба' Север., СРНГ 9: 187);

— **семья, семейные отношения** (ср. *жизня* 1) 'жизнь'; 2) 'брак, семейные отношения' Орл., СОГ 3: 110; 3) 'семья' Арх.: *Она тоже из моего дома по жизни-то* (т. е. происходит из той же семьи) КАОС; *житье* 1) 'жизнь'; 2) 'семья' Арх.: *Раньше большими житьями жили* КАОС; *жить за кем* 'быть замужем' Казаки-некрасовцы 2005: 75).

С этим значением тесно связано и другое, указывающее на то, что жизнь человека осмысляется и как **судьба**, ниспосланная ему Богом, ср. *житье, жить, жизнь* 1) 'жизнь'; 2) 'судьба, доля' Арх.: *Отчего житьё не палось; Замуж вышла, поторопилась, и жизнь не палась у ней*, Нефедова 2003: 162; *жира* 1) 'жизнь'; 2) 'участь, доля, судьба' Онеж., Карел., СРНГ 9: 181).

Таким образом, смысловой диапазон понятия «жизнь» в языке русской традиционной культуры чрезвычайно широк — от конкретно-бытового, связанного с хозяйственной деятельностью крестьянина, до абстрактного, отсылающего к представлениям о судьбе и доле.

Эту картину существенно дополняет глагол **ЖИТЬ**, раскрывающий логику **СМЫСЛА** человеческой жизни.

Жить в русских диалектах — это прежде всего **быть, существовать** (ср. *жить* ‘быть, существовать’ Морш., Тамб., Курск., Симб., Свердл., Том., Енис., Тобол., Волог., Арх., Север, СРНГ 9: 194; Печор., СРГП 1: 210). Примечательно, что ‘перестать существовать’, т. е. умереть, — это *изнебытчиться* (Север., СРНГ 12: 156).

Жить — это и ‘**находиться**’ в каком-либо пространстве (ср. *жить* ‘быть, находиться’ Забайкал., Элиасов 1980), **пребывать** (ср. *живите еще* ‘приглашение хозяина гостям еще побыть у него’ Олон.; *Ты в горнице долго не живи, угарно там* Арх., СРНГ 9: 194; Волог., СВГ 2: 89).

Но существовать невозможно без труда, поэтому **жить** — это **трудиться** (ср. *В колхозе председателем жил* Калуж., Свердл.; *Он там здорово живёт, хозяин прибавку за старания обещал* Мещов., Калуж., СРНГ 9: 194; Печор., СРГП 1: 210; *жить под ёлкой* ‘работать в лесу на лесозаготовках’: *Тожно всяко было, и конюшила, и под ёлкой жила, сколь годов в лесу робила* Юрлин.: 421; Волог., СВГ 2: 89 // *жить в служащих* ‘работать служащим’ Волог., СВГ 2: 89), отсюда и семантика **обладания** (ср. *жить* — это ‘быть, иметься в наличии’ Твер., Арх., Беломор., Краснояр.: *Оногды в кооперативе живут крендели* СРНГ 9: 194; Печор., СРГП 1: 210).

В связи с этим чрезвычайно показательны такие глаголы со значением ‘умереть’, как *опрячь, опрягаться* (СРНГ 23: 307), *прямиться* (СРНГ 33: 86), в которых смерть осмысливается как **распрягание**, т. е. освобождение от работы (ср. *запрягаться* ‘делать самую тяжелую, трудную работу’ Калуж., СРНГ 10: 362), а значит и **выпрямление**⁶. Таким образом, смерть — это состояние покоя после трудов праведных, поэтому **умереть** — это *быть в покоенках* (Свердл., СРНГ 28: 389), *упокоиться* (Твер., Осташ., Опыт 1852: 241), отсюда и название **кладбища** — *покоище* (Север., СРНГ 28: 389); *покойнице* (Пск., СРНГ 28: 390).

Косвенным доказательством тезиса о том, что **жизнь** — это **труд**, является и тот факт, что человек, утративший способность трудиться, воспринимает свою жизнь как обременительную для окружающих (ср. в связи с этим следующий текст, записанный в вятских говорах: *Людей сколь примерло, а все живу. Это вот наштё молодые примирают. Это вот ято наштё живу? Цово живу, только людей канителю* Сметанина 2006).

Об этом же говорит и концептуализация игры в языке русской традиционной духовной культуры, в котором антропоморфные дериваты от глаголов, входящих в семантическое поле «игры», а также сами эти глаго-

лы, обозначающие праздное времяпрепровождение, имеют чаще всего отрицательные коннотации (ср. *гулять* ‘играть’ Олон., Смол., Брян., Орл., Курск., Тул., Калуж., Южн., Дон; 2) ‘насмехаться’ Нижегород.; 3) ‘заниматься разбоем’ Курск., СРНГ 7: 224; *гуля* ‘беспечный, праздный человек’ Свердл., СРНГ 7: 221; *гулявица* ‘гулящая женщина’ Волж., СРНГ 7: 221; *гуляга* 1) ‘пьяница, гуляка’ Пск., Твер.; 2) ‘лентяй’ Пск., Твер., СРНГ 7: 222; *гулящик* 1) ‘гуляка’ Пск.; 2) ‘пьяница’ Ср. Урал, СРНГ 7: 223; *гуляха* ‘гулящая женщина’ Яросл., СРНГ 7: 225; *продуventить* ‘проиграть’ Пск., Твер., СРНГ 32: 126 и *продуventь* ‘ловкач, проныра’ Калин., СРНГ 32: 126; *прожогнуть* ‘проиграть, прогулять’ Сев.-Двин., СРНГ 32: 137 и *прожога* ‘хитрый, изворотливый человек, обманщик’ Арх., Пск., Забайк., СРНГ 32: 137; *дурить* 1) ‘играть в какую-либо игру’ Петерб.; 2) ‘обманывать, надувать’ Курск., Краснодар., СРНГ 8: 264; *дичать* 1) ‘играть’; 2) ‘распутничать’ Перм., СРНГ 8: 68).

Труд создает опору в жизни, поэтому *жить* — это *иметь устойчивое* (чаще всего вертикальное) *положение* (ср. *стоять* ‘жить’ Перм., Поздеева 2004: 80; *устоять* ‘прочно обосноваться’ Перм., Поздеева 2004: 80; *устояться* ‘сохранить способность жить’ Перм., Поздеева 2004: 80), тогда как *смерть* означает отсутствие, *утрату* этой *опоры* (ср. *лежать на пласту* ‘быть при смерти’ Свердл.; *лежать под святыми* ‘умереть’ Волог., Ворон., Тул., СРНГ 16: 330; *перевертываться* ‘умереть’ Арх., Свердл., Бурят., СРНГ 26: 46; Перм., Поздеева 2004: 80; *завернуться* ‘умереть’ Перм., Поздеева 2004: 80; *кувырнуться* ‘умереть’ (Перм., Поздеева 2004: 80; *одной ногой в могиле; ноги задрать* Калуж.; *убирать ноги* Костром., СРНГ 21: 262), *движение вниз*, к земле (ср. *пасть* ‘умереть’ Арх., СРНГ 25: 123; *оборваться* ‘умереть’ Арх., Карел., СРНГ 22: 218; Перм., Поздеева 2005: 15), разрушение и *исчезновение* (ср. *потеряться* ‘умереть’ Вят., Олон., Новг.: *А народу-то много-то с нашей деревни в войну потерялось* СРНГ 30: 277 Новг., Любыт.: *Овца у нас болела, болела, потом и потерялась* Черепанова 2005: 73).

Жить — это не только трудиться, но и вести *активный образ жизни* (ср. *жить* ‘бодрствовать, не спать’ Волог., Яросл., Арх., СРНГ 9: 194; Печор.: *Все ребята спят, а он все живет* СРГП 1: 210), а это значит *двигаться*. Интересно, что разные виды движения (ходьба либо обычным шагом, либо зигзагом, крест-накрест, след в след, вспять спиной и т. д.) являются неотъемлемой частью лечебных обрядов как способа исцеления больного человека (подробнее см. Усачева 1998: 273).

Отсюда идея движения, восприятия **жизни как пути человека от рождения к смерти**, ибо человек лишь пришелец в этом мире (ср. *прийти* ‘родиться’ Казаки-некрасовцы, СРНГ 31: 233; Перм., Поздеева 2005: 14; *на Русь выйти* ‘родиться’ Перм., Прокошева 2002; *отойти* ‘умереть’ Яросл., Печор., Смол., Ряз., СРНГ 24: 254).

В этом осмыслении жизни ключевым словом является **путь** (ср., например, следующие устойчивые выражения: *своя собственная путь* ‘о жизни человека, ее течения’ Костром.; *пойти по пути* ‘выйти в люди’ Ворон., СРНГ 33: 158). Не случайно эта лексема в русской культуре нагружена этическими смыслами, передающими идею ‘правильной жизни’ (ср. *по плохой пути пойти* ‘вести беспечную разгульную жизнь’ Горьк.; *сбиться с правильной пути* ‘то же’ Костром.; *на путь находить* ‘исправляться’ Ворон.; *идти в путь* ‘приносить пользу’ Смол., Новосиб.; *по пути* ‘правильно, как следует’ Костром.: *По пути-то жить не можешь* СРНГ 33: 158; *делать путём* ‘делать хорошо, правильно’ Новг., НОС 9: 58; *до путя* ‘хорошо, как следует’ Дон., БТСК: 439; *путячный* ‘хороший, стоящий’ Том.: *Не видали путячной жизни* СРНГ 33: 160; Дон., БТСК: 439; *путный* ‘дельный, хороший’ Новг.: *Путный — это хороший, добрый человек* НОС 9: 57).

Путь в своей основе однонаправлен, поэтому в семантической структуре этого слова содержится сема ‘предельности’, т. е. конечной цели, а это значит и смысла жизни. Не случайно именно *путь* является символом настоящей, «правильной жизни», а представления о «неправедной жизни» передаются глаголами, характеризующими разнонаправленное движение (ср. *болтаться* ‘жить без определенных занятий, бесцельно’ Перм., Поздеева 2004: 78; *метаться на разные цветы* ‘вести распутную жизнь’ Жиздр., Калуж., СРНГ 18:135; *кидаться в распутье* ‘предаваться распутству’ Дон., БТСК: 215; *морга гонять* ‘вести праздную жизнь, бездельничать’ Хакас., Краснояр., СРНГ 18: 254; *по заосечью скакать* ‘своевольничать, жить, не повинаясь закону’ Верховаж., Волог.: *Он все по заосёчью скачет*, СРНГ 10: 293). Эти глаголы говорят о том, что человек «сбился» с пути и тем самым «погубил» свою жизнь (ср. *сгубиться* ‘сбиться с правильного жизненного пути, испортить себе жизнь’ Дон.: *Сгубился парень, пить начал* БТСК: 477).

Об осмыслении Жизни как **пути** свидетельствуют и такие названия смерти, как *кон* 1) ‘конец, предел’ Краснояр.; 2) ‘смерть’ Калуж., Пск., СРНГ 14: 242; *покон* ‘смерть’ Арх., Новг., СРНГ 28: 394; *конец* в выражении *конец кому-л. случился* ‘пришла смерть’ Печор., СРНГ 14: 252; *конче-*

ние 'смерть' Олон., Смол., СРНГ 14: 273; *кончинка* 'смерть' Арх., СРНГ 14: 273; *край* 'смерть, гибель' Олон., Арх., Твер., Тихв., Новг., Смол., Енис., Сиб., Прииртыш., СРНГ 15: 162; *до краю* 'до конца жизни' Заурал., Том., Курган., Новосибир., СРНГ 15: 162, в которых актуализируется признак окончания жизненного пути человека, его предельности. Поэтому умереть значит достигнуть предела, конца жизненного пути, полностью исчерпать свои жизненные силы (ср. *конать* 'умереть' Курск., Смол., СРНГ 14: 243; *конаться* 'умереть' Олон., СРНГ 14: 244; *кончаться* 'умирать' Нижегород., Перм., Тобол., СРНГ 14: 273; *кончить* 'умереть' Том., СРНГ 14: 274; *кончаться* 'умереть' Арх., Ср. Урал, Самар., Перм., СРНГ 14: 273; *покончаться* 'скончаться' Курск., СРНГ 28: 394; *покончатся* Курск.; *покончиться* Арх., 'умереть' СРНГ 28: 395).

Обращает на себя внимание тот факт, что и *смерть* воспринимается как путь, но уже как *путь* в иной мир, в *вечность*⁷ (ср. *идти домой* 'умирать' Ворон., Тул., Курск., СРНГ 12: 78; *отойти, отойти* 'умереть' Ярослав., Печор., Смол., Ряз., СРНГ 24: 254; *отправиться* 'умереть' Иркут., СРНГ 24: 278; *уехать в другую сторону, за ворота выйти, в смерть войти* 'умереть' Перм., Поздеева 2004: 92), причем достичь этого мира можно лишь преодолев все тяжести жизненного пути⁸. При этом глаголы *смерти* всегда **однонаправлены** (ср. *изойти* 'умереть' Поздеева 2004: 78; *изойтись* 'умереть' Арх., Якут., Перм., СРНГ 12: 163; *стоптаться* 'умереть' СРНГ 39: 280; *уходиться* 'умереть насильственной смертью' Тамб., Арх., Даль IV: 526; *известись* 'умереть' Ярослав., Амур., СРНГ 12: 109; Перм., Поздеева 2005: 14), тогда как глаголы, репрезентирующие разные формы проявления **жизни**, имеют в своей основе образ как однонаправленного (например, линейного) движения, так и разнонаправленного движения (например, хаотического или кругового).

Эта семантическая корреляция в осмыслении *жизни* и *смерти*, их пространственно-двигательно-путевая символика свидетельствует о том, что в традиционной народной культуре они воспринимались как различные, но **единые в своей основе формы проявления одной сущности — бытия**. Их смысловая связанность — это отражение архаической модели пути как медиатора между миром земным и миром небесным (ср. устойчивые выражения *идти на свет* 'вступать в жизнь' и *идти в землю, под сосну* 'умереть' (Карел., СРГК 2: 267).

Осмысление жизни как активного действия (ср. *жить* 'не спать' *Вы еще о сю пору живете*, т. е. вы еще до сих пор не спите, Волог., Ярослав.; *Всю ночь живу, всю ночь пошто-то сну нет* Арх.) соответствует ее сущ-

ности, является культурной нормой (не случайно *жить* — это ‘соответствовать’, так, ‘как принято’: *Как у людей живет, так и ты робь* Сев.-Двин.; *живет* ‘подходит, соответствует’ Волог.; *Живет ей этот парень* Уржум., Киров; *Мне всё живет* Яросл., Вят., Забайк., СРНГ 9: 194), поэтому *умереть живой смертью* — это нарушить социальные нормы, в данном случае ‘оставить семью’: *Мужик живой смертью умер, ушел от жены* Печор., СРП 1: 207).

Таким образом, *жизнь* в языке русской традиционной культуры осмысливается как нормативно-оценочная категория, отсюда становится понятным появление у глагола *жить* значения ‘достаточно, хватит’ (ср. *Живет накладывать сено на воз-то* Перм., Киров., Онеж., Карел., Тамб., СРНГ 9: 194), а также утвердительного значения, близкого частице «да» (ср. *Длинна ли ваша деревня? — Живет-таки*, т. е. довольно длинна, Арх.). Иногда же глагол *жить* может выражать полную исчерпанность действия (ср. *Я грызть зерна не могу, живёт, отгрызла — это, бывало, качаю люльку, а сама грызу*, Ворон., *живет-будет* ‘об окончании какого-л. дела’ Саратов.), что приводит к возникновению антонима ‘смерть’ (ср. *жить до жизноти* ‘до смерти’ Вят., СРНГ 9: 172).

Однако кроме этого общего экзистенциального глагола в диалектах существует множество видовых, чаще всего оценочных, в которых конкретизируются разные стороны бытия человека — экономическая, социальная, этическая. Характерно, что в большинстве из них актуализируется та же идея движения, **активного образа жизни** (ср. *биться* ‘жить, существовать, перебиваясь, преодолевая нужду, лишения’: *Больно баба бьётся житьем-то*, Вят., Твер., Влад., Калуж., Шадр., Перм., Яросл., Костром., Моск., Урал, СРНГ 2: 302; *колотиться* ‘жить в нужде’ Моск., Тамб., Яросл., Казан., Влад., Нижегород., СРНГ 14: 181; *переколачиваться* ‘перебиваться, жить в бедности’: *Какое у нас житье, чуть-чуть переколачиваемся со дня на день* Чухл., Костром., Саратов., СРНГ 26: 127; *пробиваться* ‘перебиваться с трудом, кое-как жить’: *Я в колхозе работала, так пробивалась как-то* Пинеж., Арх., Вят., СРНГ 32: 82; Перм., Поздеева 2005: 15); *пропихаться* ‘прожить кое-как, просуществовать’ Костром., СРНГ 32: 208).

Среди всех этих имен, пожалуй, самыми многочисленными являются те, в которых содержится социально-экономическая оценка этого процесса. При этом здесь прослеживается следующая интересная закономерность: глаголы, во внутренней форме которых лежит идея **активного образа жизни**, связаны чаще всего со значением **нужды и страдания**, а глаго-

лы пассивного существования (они чаще всего являются производными от именных основ, т. е. актуализируют сему 'состояние', а не действие) связаны с обозначением беззаботной, праздной жизни в довольстве, ср.:

— **жить в богатстве, легко, беззаботно**: (ср. *воложничать* 'роскошно жить' Даль без указ. места; СРНГ 5: 48; *жировать* 'жить беззаботно, в довольстве' Орл., СОГ 3: 122; *киснуть* 'жить привольно, беззаботно': *Парень у его рос как на опаре кис* Шенк., Арх., СРНГ 12: 237; *прохлажаться* 'жить в покое, неге, жить в довольстве, роскоши' СРНГ 33: 26; *стрекозничать* 'вести беззаботную жизнь' Дон., БТСК: 514).

Особенно ярко это значение передается фразеологическими оборотами (ср. *жить в придовольствии* 'жить, ни в чем не нуждаясь' Качуг, Иркут., СРНГ 9: 196; *с пола горя жить* 'легко жить'. Волог, Грязов., СРНГ 29: 32; *жить без понятия* 'жить без всяких забот' Дон., БТСК: 154; *жить в две руки* 'жить обеспеченно' Дон., БТСК: 154; *жить как в масле (в сахаре)* 'жить хорошо, в достатке' Дон., БТСК: 277; *на лалах жить* 'жить праздно, не трудясь, за чужой счет' Ряз.: *Весь век на лалах живет, на бездельях — не хочет работать. Целый век на лалах живет, на чужой спине, чужеспинник* Ряз., СРНГ 16: 252; *жить как паук* 'жить зажиточно, богато' Дон., БТСК: 356; *жить как роскошная барыня* 'жить богато, зажиточно' Дон., БТСК: 36; *жить легким духом* 'жить беззаботно, не трудясь' Дон.: *Человек живет легким духом, не работает* БТСК: 259; *жить на легкую ногу* 'жить беззаботно': *Живут легко, дюже не работают, живут себе на легкую ногу* Дон., БТСК: 259). Эти устойчивые сочетания с характерными для них метафорическими образами беззаботной, праздной жизни свидетельствуют о неприятии русским языковым сознанием такой жизни;

— **жить в бедности** (ср. *нудиться* 'вести трудную жизнь' Павл., Ворон., СРНГ 21: 310; *куриться* 'бедно жить, жить кое-как перебиваться': *Копейка тоже трудная была, мало-мало курились* Братск., Иркут., СРНГ 16: 128; *маить* 'мыкать горе, жить в нужде': *Живем, да все маим* Осташк., Твер., Пск., СРНГ 17: 302; *промутиться* 'перебиться с трудом, кое-как прожить' Ряз., СРНГ 32: 190).

Особенно много среди этих имен устойчивых сочетаний, в которых жизнь предстает как удел страданий, ср.: *Жить в одном кресте* 'жить в бедности': *В кресте одном (говорит) буду жить, а не пойду (на новое место)* Ряз., СРНГ 9: 172; *жить горевским житьем* 'бедно жить' Дон., БТСК: 154; *жить в погипе* 'жить трудной, тяжелой жизнью': *Доколе я буду в такой погипе жить? Ежели в семье грех идет, то так и скажут — живут в погипе* Омск, СРНГ 27: 290; *прожить век за холщовый мех* 'про-

жить жизнь плохо, в нужде' Кемер., Амур., Хабар., Новосиб., СРНГ 32: 134; *голо наголо (жить)* 'очень бедно (жить)': *Он живет голо наголо* Пошех., Ярослав., СРНГ 6: 297; *голодом жить* 'голодать, жить впроголодь': *Всю весну голодом живу* Колым., Якут.; *Голодом жили, что только не видели*, Барнаул., Том., Свердлов., Челябин., Вельск., Арх., СРНГ 6: 316; *жить не при чем* 'не иметь средств к существованию': *Остались бы мы в городе, да жить не при чем, и решили вернуться домой* Ворон., СРНГ 21: 313; *перебиваться с кости на камень* 'жить в бедности': *Он с кости на камень перебивается, едва-едва имеет чем прожить* Волог., Костром., СРНГ 26: 26; *по-черному жить* 'жить в нищете' Р. Урал, 1976, СРНГ 30: 381; *в скорбях провести жизнь* 'о трудной бедной жизни' Дон., БТСК: 490 и т. д.;

— **вести безнравственный образ жизни** (ср. *волочиться* 'вести безнравственный образ жизни' Твер., Новг., Пск., Смол., Орл., Сиб.: *Полно тебе волочиться, пора жениться* СРНГ 5: 71; *жировать* 'жить, предаваясь разгулу' Волог., СВГ 2: 88; *сальничать* 'вести распутную жизнь, развратничать' Вят., СРНГ 36: 70; *путляться* 'вести распутную жизнь': *Путляются мало, или мужики по бабам ходят или бабы по мужикам* Ряз., СРНГ 33: 153; *жить с дымком* 'вести разгульный образ жизни' Дон., БТСК: 145; *мотать мотки* 'вести распутную жизнь' БТСК: 288; *промытить* 'неправильно, по-глупому прожить, растратить (годы, жизнь)': *Промытил ты жизнь потому, что никогда робить как следует не хотел, все нашармака хотел пробиться, вот и промытил все годы* Забайкал., СРНГ 32: 193).

В именах, содержащих положительную этическую характеристику жизни как процесса, актуализируются такие признаки, как '**честность**' (ср. *жить по боге* 'жить честно' Арх.; *жить по правую копейку* 'жить честно, на трудовую копейку' Даль без указ. места, СРНГ 9: 194; *совесть по совести жить* 'жить честно' Киров.: *Кривдой не жила, совесть по совести жила* СРНГ 39: 181; *постоянно жить* 'жить честно, не развратно' Сиб.: *Постоянно буду жить, Одного дружка и любить* Смол., СРНГ 30: 235), '**набожность**' (ср. *жить на старом кресте* 'придерживаться старой веры' Арх., СРНГ 9: 196; *жить по вере* 'придерживаться раскола' Охан., Перм., 'принадлежать к староверчеству, к старой вере': *У нас все по вере живут* Арх., СРНГ 9: 194).

Обращает на себя внимание тот факт, что в большинстве своем видо-вые глаголы бытия говорят о том, что жить человеку нелегко, что жизнь его сопряжена с тяжелым трудом и страданием (в этом смысле показательна семантика глагола *страдать* 'трудиться, заниматься уборкой хлеба и сена' Арх., Опыт 1852: 217 // 'усиленно трудиться, работать' Сев.,

Даль IV: 334; *страдавать* ‘заниматься жатвой’ Вят., Перм., Опыт 1852: 217 // ‘умирать, отходить, кончаться, лежать в агонии в страде’ Влад., Даль IV: 334 и глагола *трудиться* ‘долго быть больным, страдать какой-либо тяжкою болезнью’ Волог., Пск., Опыт 1852: 233; *труждаться* ‘мучиться, долго страдать’ Волог., Даль IV: 437). Если же вспомнить, что одним из значений глагола *жить* является ‘трудиться’, то из этого силлогизма легко вывести **формулу жизни**, согласно которой *жизнь* — **это труд и страдание** (ср. в связи с этим русские пословицы: *Тяни ямку, пока не выкопают ямку; охай, не охай, а вези до упаду* (Даль, Пословицы).

Эту формулу жизни подтверждают и другие глаголы, совмещающие в себе значения ‘трудиться’ и ‘страдать’ (ср. *путаться* 1) ‘работать’ (в какой-л. должности): *Я долго путался председателем* // ‘работать через силу’ Карел., СРГК 5: 358; Волог., СВГ 8: 111; 2) ‘жить, будучи старым и немощным’; 3) ‘мучиться, страдать’ Карел., СРГК 5: 358; *нудиться* 1) ‘выполнять трудную продолжительную работу, выбиваться из сил’ Яросл., Ленингр.; 2) ‘мучиться, страдать’ Смол., СРНГ 21: 210; *ломаться* 1) ‘много и тяжело трудиться’ Костром., Арх., Ряз., Твер., Пск., Смол., Урал.; 2) ‘страдать’ Смол., СРНГ 17: 118).

Чрезвычайно интересный и во многом дополняющий изложенный выше материал дают производные с основой *жив-*, входящие в семантическое гнездо *живого*. Они позволяют не только выявить глубинные смыслы, которые связаны с семантикой *живого*, но и понять существенные характеристики самой жизни.

Живое в языке русской традиционной культуры осмысливается прежде всего как *движущееся* (ср. *живность* ‘энергия, подвижность’ Дон., БТСК: 154 // ‘подвижность, живость’ Моск., Иванова 1969).

Не случайно этим признаком наделяются гидрообъекты с ключевой водой, бьющей из-под земли, а также с незамерзающей водой (ср. *живец* 1) ‘родник, ключ’ Tobол., Енис., Сиб., Краснояр.; 2) ‘незамерзающая речка’ Том., Tobол., СРНГ 9: 149; *живцовая вода* ‘ключевая вода’ Урал.: *Живцовая вода бьет оттолева со дна и выбивает мелкий песок* СРНГ 9: 162; *живая вода* ‘проточная вода’ Южн. р-ны Краснояр., 1988: *Есть вода дохлая, это не проточная, стоячая, а есть живая — проточная; живица* ‘незамерзающий родник’ Дон., БТСК: 154; *живчик* ‘ручеек, вытекающий из родника’ Смол., ССГ 4: 22). В связи с этим интересно отметить, что водоем с непроточной, застоявшейся водой называется *мертвячка* (Пск., Ленингр., СРНГ 18: 123).

Очень часто такие «живые» объекты наделяются **целительной силой** (ср. *живущий* 'оживляющий, живящий' Перм., Оренб.: *Живущая вода* СРНГ 9: 161; *живящий* 'живая вода' Курск., СРНГ 9: 163), имена же с корнем *мер(-тв)-* имеют противоположное значение (ср. *мертвущий* 'убивающий' Холм., Арх., СРНГ 18: 123).

По наблюдениям топонимистов, изучающих эти названия в полевых условиях, «контекст обнаруживает **сакральность** живых источников, ср. *Живой ключик* «к ему ходили за водичкой лечебной», ср. также ручей *Святой Колодчик* «из-под земли как ключи бьет, считали, что вода святая, она живая там, шевелится» (Березович 2003: 23), ср. также значение прилагательного *святой* в русских диалектах 'отличающийся жизненной силой, здоровьем' (*святой дождь, святой ключ, святой огонь* Костром., Орл., Смол., СРНГ 37: 6).

Эта «живительная» символика воды имплицитно представлена в именах, в которых исчезновение воды осмысливается как губительное для здоровья человека (ср. *истекать* 'худеть, слабость' Tobол., СРНГ 12: 253 // 'становиться хуже' Перм., Поздеева 2005: 11; *сохнуть* 'худеть от болезни' Перм., Поздеева 2005: 11), «как недостаток тела и жизненной субстанции» (ср. *сухой* 'больной, высохший' Перм., противоположное *сырой* 'здоровый, крепкий физически' Арх., Толстая 2004: 386).

С семантикой движения *живого* связаны и количественные названия, указывающие на **скорость**, быстроту движения (ср. *живёхочко* 'живехонько' Перм.: *Я живёхочко к нему сбегаю* СРНГ 9: 149; *живецко* 'очень быстро' Свердл., СРНГ 9: 150; *живоглядник* 'тот, кто обладает живым, быстрым взглядом' Олон., СРНГ 9: 153; *живо-два* 'скоро, быстро' Tobол., Вят., Свердл., Челяб., Том., СРНГ 9: 153; *живой ногой* 'очень скоро' Твер.: *Я до него живой ногой добегаю* СРНГ 9: 153; Дон., БТСК: 154; *живородящий* 'быстро растущий (о растениях)' Урал., СРНГ 9: 156; *живорослый* 'быстро растущий' Олон.: *Живорослые деревья* СРНГ 9: 156; *животиночки* 'живо, быстро' Амур., СРНГ 9: 159; *сшить на живушку* 'сшить наскоро, кое-как' Влад., СРНГ 9: 161; *живочко* 'быстренько' Дон., БТСК: 154; *живчиком* 'быстро, скоро' Урал., Том., Свердл., Краснояр., СРНГ 9: 162).

Этим признаком может наделяться и человек, отличающийся **необыкновенной подвижностью** (ср. *живжик* 'худощавый подвижный человек' Курск., СРНГ 9: 149; *живень* 'о быстром, резвом человеке' Смол., ССГ 4: 21), отрицание же этого признака ведет к противоположной номинации (ср. *неживуля* 'вялый человек' Смол., СРНГ 21).

В семантическом ряду с корнем *жи(-в)-*, связанным с идеей движения, находятся и имена, в которых живое осмысляется не только как движущееся, но и как **действующее**, т. е. противоположное состоянию покоя (ср. *живой* ‘не спящий, бодрствующий’ Арх., Перм., Краснояр.: *Приехать на живых*, т. е. застать не спящими СРНГ 9: 153; *живый* ‘не спящий, бодрствующий’ Арх., СРНГ 9: 162), тогда как в названиях с корнем *мер(-тв)-* актуализируется признак ‘неподвижный’ (ср. *мертвущий* ‘неподвижный и очень ленивый’ Холм., Арх., СРНГ 18: 123).

Развитие этой идеи находит свое продолжение в именах, в которых корень *жи(-в)-* отсылает к социальной сфере общественных отношений (ср. *живой* ‘состоятельный’ Калуж.: *Нонче три-четыре человека живых осталось господ* СРНГ 9: 155; *живущий* ‘зажиточный, состоятельный’ Арх., СРНГ 9: 161; *живот* ‘материально обеспеченный человек’ Орл.: *У нас в деревне есть много животных* СОГ 3: 122; ср. также значения слов *живот* ‘имущество, пожитки’ Ряз., Ворон., Моск., Влад., Нижегород., Яросл., Новг., Петерб., Карел., Онеж., Печор., Север., Волог., Вят., Перм., Свердлов., Челяб., Заурал., Том., Тобол., Енис., Иркут., Забайк., Якут., Волог., СРНГ 9: 158; *живьё* ‘жилище’ Печор., СРГП 1: 207 и др.).

Семантика *живого* тесно связана и с витальностью, так как свойством *живого* определяется **жизненная сила** человека, его **здоровье** (ср. *живец* ‘живучий человек’ Онеж., Арх., СРНГ 9: 149; *живность* ‘полнота жизненных сил, подвижность’ Тул., Ворон., Саратов. // ‘живучесть’ Арх. // ‘способность к деторождению’ Костром., СРНГ 9: 152; *живокровый* ‘здоровый, энергичный человек’ Арх., СРНГ 9: 156; *живучий* ‘здоровый, выносливый’ Перм., Арх., Иркут., СРНГ 9: 161; *живущий* ‘здоровый, выносливый, крепкий’ Пск., Влад., Нижегород., Саратов., Пенз., Яросл., Костром., Твер., Новг., Калуж., Тул., Орл., Ворон., Курск., Дон., Иркут., Амур., СРНГ 9: 161; Новг., НОС 2: 130; *живить* ‘содействовать выздоровлению, иметь целительную силу’ Смол., Брян., СРНГ 9: 150; // ‘лечить’ Карел., СРГК 2: 54; *отживать, отжить* ‘выздоровливать’ Арх., СРНГ 24: 182; *отживлять* ‘вылечить’ Карел., СРНГ 24: 184), отсутствие же этого признака свидетельствует о болезненности, нежизнеспособности человека (ср. *неживокровный* ‘больной’ Пинеж., Арх., СРНГ 21: 42; *неживучий* ‘слабый, хилый, болезненный, нежизнеспособный’ Пск., Смол., Перм., СРНГ 21: 42; *неживущий* ‘то же’ Влад., Том., СРНГ 21: 42; *незаживный* ‘хилый, болезненный, нежизнеспособный’ Арх., СРНГ 21: 44, ср. в связи с этим обращение к выздоровевшему человеку: *с животом* ‘с выздоровлением’ Тул., СРНГ 9: 157).

Попутно отметим, что в диалектах у лексемы *живот* в значении ‘часть тела’ представлен целый спектр лексико-семантических вариантов, связанных непосредственно с жизненной силой человека, а также его способностью к продолжению рода (ср. *живот* 1) ‘подвздошная часть живота’ Твер.: *Живот болит?* — *Нет, не живот, а брюхо*; 2) ‘грудь’ Калинин. // ‘сердце’ Том., Твер., Перм., Арх., Сиб., Брян.; 3) ‘детородные органы (как женские, так и мужские)’ Челябин., Перм., СРНГ 9: 156).

Эта витальная семантика *живого* нашла продолжение и в обозначении **цельных, неповрежденных предметов** (ср. *живой* ‘целый, неповрежденный’ Печор., Онеж., Влад., Том., Тюмен., Ср. Урал.: *У нас стекло в окне живое живет* СРНГ 9: 153; Новг., НОС 2: 130; ср. в связи с этим значение глагола *заживлять* ‘накладывать заплатки’ (Твер., Кириллова 2005) на изношенную, т. е. поврежденную одежду).

В связи с этим невозможно не вспомнить значение глагола *исцелить*, во внутренней форме которого лежит признак целого, неповрежденного (ср. *исцелять* ‘делать целым’ Арх., СРНГ 12: 270), а значит — здорового. В названиях же больного или умирающего человека этот признак утрачивается, о чем красноречиво говорят глаголы *развалиться* ‘заболеть’ (Урал., СРНГ 33: 280) или *рассыпаться* ‘умереть’ (Осташк., Твер., Новг.: *В третьем году в больнице лежала, грыжу вырезали, могла бы рассыпаться, кое-как вылезла* Том., СРНГ 34: 240), так как цельность живого нарушается.

Корень *жи(-в)-* актуализирует также семантику ‘свежего’ (ср. *живой* ‘свежий’ Костром., СРНГ 9: 154 // Смол., ССГ 4: 21; *живига* ‘не высохший слой скошенной травы’ Перм., Свердлов., Ср. Урал., Краснояр., СРНГ 9: 150; *живика* ‘не высохший слой скошенной травы’ Симб., Тюмен., Ср. Урал., СРНГ 9: 150; *живико* нареч. ‘свежо, зелено’ Енис., СРНГ 9: 150; *живина* ‘свежее мясо’ Енис., СРНГ 9: 152; *живучин* ‘неиспортившийся, свежий’ Новг., СРНГ 9: 161; ср. противоположное значение *нежелъ* ‘прошлогодня высохшая трава’ Тул., СРНГ 21: 41), ‘сырого’, т. е. не потерявшего еще свойства живого, не подвергшегося гниению смерти (ср. *живком* ‘в сыром виде’: *Он яйца живком глотает* СРНГ без указ. места 9: 151), а также ‘горячего’ (ср. *живой* ‘горячий’ (об углях) Печор.: *Я самовар поставила, живых угольков спустила* СРГП 1: 207, ср. противоположное значение у прилагательного *мертвый* ‘остывший’ (о самоваре, чайнике): *Не пыхтит чайник-то, мертвый уж* Сыктывкар., СРНГ 18: 123).

Свойство *живого* как высшей формы проявления жизни становится основой для образования названий с квантитативным значением, указывающим на меру или высокую степень интенсивности признака, отсюда значения ‘очень’ (ср. *живо* ‘очень, сильно’ Курск., Тул.: *А мне живо жалко* СРНГ 9: 153; *животы вымотать* ‘очень сильно устать’ Самар., СРНГ 9: 157), ‘сразу’ (*одним живком* ‘сразу, в короткий срок’ СРНГ без указ. места 9: 155).

Интересно, что корни *мер(-тв)-* и *смерт-* также могут давать квантитативы со значением ‘очень’ (ср. *мертво* нареч. ‘очень, сильно’// ‘крепко’, *мертво спать* ‘крепко спать’ Перм., СРНГ 18: 123; *смертно* ‘накрепко, очень прочно’ Амур.: *Цепи такой толщины были, смертно привязаны* СРНГ 38: 361; *на смерть* нареч. ‘крепко, прочно’ Приангар., СРНГ 38: 366; *смертельно* ‘прочно, накрепко’ Хабар., СРНГ 38: 360; *до смерточки* (любить, скучать) ‘очень, сильно’ Том., Тюмен., Обь, СРНГ 38: 364; *до смерти* ‘очень сильно’ Ряз., СРНГ 38: 366; *у смерти конец* ‘очень сильно’ Курган., СРНГ 38: 365; *смёртно* ‘крепко, прочно’ Дон БТСК: 496), и в этом отражается биполярность категорий жизни и смерти как крайних, предельных в своем проявлении состояний человека (ср. русскую поговорку: *От смерти ни крестом, ни пестом; от смерти и под камнем не укроешься* и др. (Даль, Пословицы).

Вместе с тем следует отметить, что только корни *мер(-тв)-* и *смерт-* могут актуализировать такие значения, которые не свойственны корню *жи(-в)-*, а именно ‘чрезмерный’ (ср. *мертвецко* ‘сильно, чрезмерно’ (пьян) Яросл., СРНГ 18: 122; *смертённый* ‘предельный в своем проявлении’ Дон: *Смертенный пьяный* СРНГ 38: 360) или ‘безнадежный’ (ср. за *мертвецкую* ‘в безнадежном состоянии, замертво’ Арх., СРНГ 18: 122).

Эта способность передавать значение признака, проявляющегося в высшей степени, своеобразно преломилась в обозначении людей пожилого возраста, где корень *жи(-в)-* имеет семантический компонент ‘долго’ (ср. *живушной* ‘старый, долго живущий (о человеке)’ Борович., Новг.: *Живушные люди помнят* СРНГ 9: 161), тем самым «живое» оказывается связанным с темпоральным признаком (ср. *живучи* 1) ‘прежде, раньше’ Новг., Ленингр., Калинин., Арх.: *Я живучи здоровая (полная) была*; 2) ‘никогда, ни разу в жизни’ Влад., Волог., Новг., СРНГ 9: 161; *живоминутно* ‘ежеминутно’ Пенз., СРНГ 9: 156; *на живую минуту* ‘на одно мгновение’ Саратов., СРНГ 9: 153).

Свойство *живого*, быстрого, развивающегося реализуется и в названиях, содержащих сему ‘молодой’ (ср. *живец* ‘молодая ветвь, побег, выросший за последний год’ Южн., СРНГ 9: 149; *животок* ‘молодое домашнее животное’ Волог., СРНГ 9: 160; *живуля* ‘грудной ребенок’ Калуж., СРНГ 9: 161), а также ‘красивый’ (ср. *живьем бы свел* ‘о красивой, желанной девушке’ Дон.: *Гля, какая красавица девка, живьем бы свел* БТСК: 154).

Несмотря на все эти многочисленные семантические оттенки *живого*, следует отметить, что семантической доминантой его лексико-словообразовательного гнезда является идея движения, а *мертвого* — идея неподвижности, причем, как видно из примеров, обе идеи реализуются в названиях, относящихся к сфере витального и социального.

Эту семантику *живого* как атрибутивного признака лица или предмета существенно дополняют глаголы с корнем *жи(-в)-*, которые говорят о том, что **все, что происходит в жизни человека, тоже живет** (ср. *Всякова-то с человеком живет* Великоуст., Ярослав.; *Живет нужда, да все не такая* Тамб., Курск.; *В один день по две радости не живут* Ворон.; *В нашем городе каждую неделю торги живут* Арх., СРНГ 9: 194; Печор., СРГП 1: 210).

Именно поэтому глагол *жить* может относиться не только к человеку, но и к предметам и явлениям окружающего его мира. Так, в частности, *жить* в значении ‘быть, существовать’ могут явления природы (ср. *жить* ‘быть, существовать’ по отношению к погоде: *Живет хорошая погода* Симб.; или *Ненастье мене живет* Том.; Енис.; к солнцу: *Зимой у них сроду не живет солнце* Свердл.; к дождю: *Без грозы-ти дождя-то не живет* Симб., Тобол., Перм.; к грозе: *Грозы-те живут, но не так страшны, гром живет, молонья живет* Печор., СРГП 1: 210; к временам года: *Год живет лето по зиме, год — зима по лету; Два раза лето не живет* Ярослав., Том., СРНГ 9: 194).

Жить могут и растения (ср. *Это лен растунец, он завсяды такой-то высокий и живет* Морш., Тамб.), поэтому *жить* — это ‘расти, произрастать’ (ср. *Тут грибы живут* Якут.; *На всех кедрах как усыпано. Только на низу не живет шишка* Том; *На овраге живет лес* Киров; *В тундре морошки много живет* Арх., Онеж., Карел.; Печор., СРГП 1: 210; Волог., СВГ 2: 89), а также ‘родиться, плодоносить’ (ср. *Живёт хлебушко хорош* Оренб.; *В нашем огороде капуста живет хорошая* Тамб., Волог.; *Черемуха не каждый год живет* Свердл., 1964).

Жить могут любые предметы, окружающие человека в быту или в природе (ср. *Давно сковородник живет у меня* Южн. р-ны Краснояр.; *Острога так и живет в лодке записана* Арх.; *Хохлушка — кура така, у ей на головушке такой хохолок живет, ту курку и зовут хохлушкой* Арх., СРНГ 9: 155), и в этом «оживлении» предметов и явлений внешнего мира проявляется включенность человека в окружающий его мир природы.

Убедительным свидетельством соприродности человека традиционной культуры является и то, что *жить* может **пространство** и **время** (ср. *Тут деревнюшка живет*, т. е. 'находится' Арх.; *Всегда 29 июля живет Петров день* Краснояр., СРНГ 9: 155).

Таким образом, *жизнь* во всех этих именах смысляется как окружающая человека реальная действительность, как **бытие**.

Такая яркая метафоризация жизненного процесса является следствием сохранения в языке традиционной духовной культуры глубинной связи *живого* с духом, а точнее с *душой* (напомню, что одним из значений этого слова в старославянском языке и в языке древнерусских памятников письменности было значение 'жизнь'), т. е. налицо о-душ-евление природы в самых разных ее проявлениях.

Семантическая корреляция *живого* и *мертвого* прослеживается и в антропоморфных названиях. Причем здесь наблюдается следующая интересная закономерность: корни, входящие в семантическую сферу жизни, участвуют в номинациях человека, как правило, либо с нейтральной, либо с положительной оценкой, тогда как корни, относящиеся к полю смерти, дают в основном названия с отрицательной оценкой, ср., например, следующие **аксиологически нейтральные названия лиц** с корнем **жи(-в)-** (*живалка* 'жилица' Пск., СРНГ 9: 149; *живец* 'живой человек в противоположность мертвому' Волог., СРНГ 9: 149; *живко* 'о том, кто еще живет, существует' Ворон., Курск., СРНГ 9: 150; *живой* 1) 'не спящий, бодрствующий' Арх., Перм., Краснояр.; 2) 'состоятельный' Калуж., СРНГ 9: 155; *живжик* 'худощавый, подвижный человек' Курск., СРНГ 9: 150; *животан* 'принятый в дом зять' Сев.-Двин., СРНГ 9: 158; *животник* 'то же' Арх., Сев.-Двин., Волог., СРНГ 9: 158; *живуля* 'грудной ребенок' Калуж., СРНГ 9: 161; *живушной* 'старый, долго живущий' Борович., Новг., СРНГ 9: 161; *живущий* 'зажиточный, состоятельный' Арх., СРНГ 9: 161; *живый* 'бодрствующий, не спящий' Арх., СРНГ 9: 162); **жи(-т)-** (*житейник* 'житель' Волог., СРНГ 9: 189; *жителка* 'уроженка, жительница' Смол., Новосиб., СРНГ 9: 189; *житель* 1) 'старожил' Том.; 2) 'нищий-

приживальщик при церкви' Вят.; 3) 'зажиточный, состоятельный человек' Саратов., Нижегород., Орл., Тобол.: *Все нищие стали, какой был житель Иван Гаврилыч, теперь водой разговляется* СРНГ 9: 189; *жительство* 'люди, живущие где-л.' Новг., Новосибир., СРНГ 9: 189; *житный* 'богатый, зажиточный' Южн., Тул.: *Какой жених житен* СРНГ 9: 192); **жи(-л)**- (*жило* 'обитатели, жильцы' Арх., СРНГ 9: 175; *жилой* 1) 'живой, живущий' Челябин., Свердлов.; 2) 'не спящий, бодрствующий' Арх., СРНГ 9: 176); **жир-** (*жировый* 'бодрствующий, не спящий' Олон., СРНГ 9: 186); **век-** (*вековщик* 'человек, живущий на одном месте' СРНГ без указ. места 4: 102) и др.).

Среди имен с положительной оценкой выделяются следующие: с корнем **жи(-в)**- (*живалый* 'опытный, бывалый' Олон., Свердлов., Ср. Урал.: *Живалый мужик, поможет вам* СРНГ 9: 149; *живатый* 'гостеприимный' Холм., Арх., СРНГ 9: 149; *живец* 'живучий человек' Онеж., Арх., СРНГ 9: 149; *живоглаз* 'расторопный человек' Пск., Твер., СРНГ 9: 153; *живущий* 'здоровый, выносливый' Влад., Нижегород., Саратов., Пенз., Ярослав., Костром., Твер., Новг., Калуж., Тул., Орл., Ворон., Курск., Дон., Иркут., Амур., СРНГ 9: 161; *заживный* 'сильный, крепкий, здоровый' Арх., Сев.-Двин., Волог., Сиб., СРНГ 10: 84); с корнем **жи(-т)**- (*житор*, *житорь* 'обходительный, общительный человек' Сиб., СРНГ 9: 193; *жительский* 'домовитый, хозяйственный' (о человеке) Печор., СРП 1: 209); с корнем **жи(-зн)**- (*жизненок* 'дорогой, милый, любимый' Южн.-Сиб., Ярослав. // 'возлюбленный' Ярослав., Волог., СРНГ 9: 172); с корнем **жи(-л)**- (*жилой* 'бывалый, опытный' Пск., СРНГ 9: 176); с корнем **бы(-т)**- (*бытой* 'здоровый, крепкий' Пск., СРНГ 3: 352; *бытой* 'здоровый, дюжий' Петерб., СРНГ 3: 352).

И только лишь корень **жир-** дает имена с отрицательной коннотацией (ср. *жирун* 'любитель вести бездельную, веселую жизнь' Курск., СРНГ 9: 187; *жирок* 'ребенок, рожденный вне брака' Ряз., СРНГ 9: 186; *зажиреть* 'разбогатев, зазнаться' Смол., СРНГ 10: 87).

Названий с корнями **мер(-тв)**- и **смерт-** значительно меньше, причем в большинстве своем они дают отрицательную оценку человеку (ср. *мертвущий* 'неподвижный и очень ленивый' Арх., СРНГ 18: 122; *мертвяк* 1) 'о бесполезном члене общества' Ставроп.; 2) 'о том, кто работает на сторону' Ср. Урал., СРНГ 18: 123; *смертельник* 'ненавистник' СРНГ без указ. места 38: 359; *смёртный* 'худой, тщедушный, бледный (о человеке)' Пск., Твер. // 'больной' Пск., Твер., СРНГ 38: 361).

Среди аксиологически нейтральных имен можно выделить лишь единичные названия с корнем *мер(-त्व)*- (ср. *мертвель* 'мертвец' Калуж., СРНГ 18: 122; *мертвень* 'мертвец' Брян., Орл., СРНГ 18: 122; *мертвяк* 'мертвец' Онеж., СРНГ 18: 123; *мертвяц* 'мертвец' Зап.-Брян., СРНГ 18: 123; *мертвячок* 'мертвый ребенок' Свердлов., СРНГ 18: 123).

Такое распределение корней и семантических компонентов в антропоморфных номинациях мотивировано, несомненно, аксиологией, в частности тем, что именно жизнь — самая большая ценность человека, поэтому в этих именах отразились те положительные качества и свойства человека, которые ценятся в жизни, а именно — **гостеприимность, общительность, расторопность, опытность, выносливость.**

О ценностном осмыслении жизни свидетельствует и тот факт, что лексемы *жизнь* и *душа* используются в коммуникативном регистре при обращении к любимому или просто приятному человеку (ср. в литературном языке: *душа моя* разг. 'дружеское фамильярное обращение': *Ши, моя душа, сегодня очень хороши*, — сказал Собакевич СРЯ I: 456; *жизнь моя* 'обращение к кому-либо, самому дорогому, являющемуся для кого-л. источником счастья' СРЯ I: 485; или и в диалектах: *жизненок* 'дорогой, милый, любимый' Яросл., Волог., Юж.-Сиб., СРНГ 9: 172; *жисточка* 'ласковое обращение к любимой девушке' Волог., Костром., СРНГ 9: 188; *душаль* 'милый, любимый, возлюбленный' Брян., СРНГ 8: 281; *душенный* 'такой, в котором души не чают, дорогой, любимый' Калуж., Смол., СРНГ 8: 282; *душенья* 'милый, возлюбленный' Олон., СРНГ 8: 283; *душонок* 'милый, возлюбленный' Пск., СРНГ 8: 287; *задуша, задушлина* 'милая, любимая' Олон., Твер., СРНГ 10: 73 и т. д.).

Смысловая соотнесенность понятий «жизни» и «смерти», повторяющаяся многократно в разных вариациях, говорит о том, что в языке традиционной русской культуры они связаны глубинными антонимическими отношениями. Эта коррелятивность нарушается только в одном случае — в способности к образованию имен с экспрессивно-оценочным значением: слова, входящие в семантическое поле жизни, таких названий практически не дают (ср. единичные: *жизничка* экспр. 'жизнь' Печор., СРГП 1: 208), тогда как в семантическом поле смерти их огромное множество (ср. *смерёдушка* Твер., Петерб., Пск., Новг., Олон., Арх., Горьк.; *смеретка* Север., Новг., Пушк., Смол.; *смереточка* Пск., Север.; *смеретушка*; *смертенька, смертечка* Том.; *смертка* Олон., Арх.; *смертонька* Перм., Костром., Волог.; *смерточка* Волог. Курск., Костром., Арх., Сиб., Ворон., Иркут., Орл., Тюмен.; *смертушка* Волог., Среднеобск., Прииртыш. ласк. 'смерть' СРНГ 38: 357—365).

Объяснить эту ситуацию можно, по-видимому, явлением эвфемизации, стремлением «задобрить» смерть, отложить ее приход (характерно, что все эти слова встречаются в контекстах ожидания смерти, ср.: *Ты закрыла бы окошечко, заложила бы воротичка, не пускала бы смереточки; Устрашились, видно, скорой вы смеретушки; Ай же ты, смертка, дай мне строку хоть на три года* СРНГ 38: 360—362), тогда как жизнь в этом не нуждается, хорошая ли, плохая, но она *есть*, и уже в этом проявляется ее ценность (об этом говорят и русские пословицы: *Жить горько, да умереть не сладко; Как жить ни тошно, а умирать тошней; Жить мучиться, а умереть — не хочется* Даль, Пословицы).

Эта, на первый взгляд, смысловая несоотнесенность понятий «жизни» и «смерти» является, по сути дела, выражением их глубинной связи. Язык русской традиционной культуры говорит о том, что смерть является логическим продолжением жизни (ср. *до жизни, до жизноти, до жизни веку* ‘до смерти’ Вят., Самар., СРНГ 9: 172)⁹. Поэтому загробный мир — это *иное живленьце* (Олон., СРНГ 9: 151), а смерть — только лишь *переменение света* (Арх., СРНГ 26: 156)¹⁰, ср. также: *переметнуться* ‘умереть’ (Перм., СРНГ 26: 162), т. е. в диалектах сохраняется религиозное осмысление смерти как необходимого условия жизни и вера в вечную жизнь (ср. *жизнь вечная* ‘смерть’ Перм., СРНГ 9: 172), в которой смерть — лишь начало этой жизни.

Поэтому умереть в этом (земном) мире означало родиться в другом (ср., например, название загробной жизни в похоронных причитаниях: *второе вековое живленьце*). Не случайно в словах *кон* ‘смерть’ (Калуж., Пск., СРНГ 14: 242) и *покон* ‘смерть’ (Арх., Нижегород., СРНГ 28: 394) совмещаются значения ‘начала’ и ‘конца’ (ср. *кон* 1) ‘конец, предел’ Краснояр.; 2) ‘начало’ Куйбыш., Киров.; СРНГ 14: 242; *сложить концы* ‘умереть’ Дон., БТСК: 488; *покон* 1) ‘начало’ Тамб., Нижегород., Том.; 2) ‘конец’ Арх., Нижегород., СРНГ 28: 394).

Смерть, таким образом, воспринимается не просто как неизбежность, но как своеобразный по-ряд-ок жизни (ср. *ряд* ‘смерть’ Смол.; *Ряд умирать* ‘время, срок смерти, пора умирать’: *Вроде мне уж ряд умирать* Ворон., СРНГ 35: 339). Отсюда становится понятным и название гроба — *домовина, домовище* (1) ‘гроб’ Курск., Ворон., Орл., Брян., Тамб., Тул., Калуж., Смол., Дон., Самар., Казан., Саратов., Симб., Новг., Петерб., Волог., Костром., Влад., Вят., Перм., Сиб., Амур.; 2) ‘сооружение, сруб в виде гроба над могилой’ Свердл., СРНГ 8: 119), *домовё* (Пск., Смол., Костром., Новг., Влад., Арх., СРНГ 8: 121) как нового дома *успишего* (а не умершего).

Эта сокрытая в слове идея другого мира и вечной жизни открывает нам истину бытия и смысл человеческой жизни в языке русской традиционной духовной культуры, в которой, как говорит русская пословица, «человек рождается на смерть, а умирает на живот» (Даль IV: 233). Так физическая смерть становится способом обретения культурного бессмертия — вечной жизни.

Таким образом, в языке русской традиционной культуры сохраняется мотивация бессмертия души человека, а значит и самой жизни, смысл которой человек видит не только в ней самой, но и вне ее, в жизни в Боге (ср. русскую пословицу: *Жить — Богу служить*).



Итак, несмотря на некоторые трансформации, которые пережили категории бытия — небытия, обусловленные секуляризацией русской культуры, связь времен не оборвалась.

Сохранилось, в частности, осмысление жизни как *движения* (ср. в связи с этим глагол *оживить*, в семантической структуре которого присутствует сема ‘сделать подвижным’), а следовательно, и как *пути* человека от рождения к смерти. При этом в восприятии пути по-прежнему присутствуют темпорально-динамическая и этическая составляющие (так как *путь* нагружен культурными смыслами и трактуется и как поведенческий принцип, и как мораль). «Акцент на динамике движения и связь с движущимся объектом (человеком) придает метафоре *пути* значение внутренне-го, духовного становления личности... В этой метафоре как бы объединяются убеждения, заветы, вера, этические правила и действия, поступки, поведение человека (Арутюнова 1999: 9). Метафора *пути* человеческой жизни с неизбежностью предполагает и ее цель, смысл которой язык видит в обретении духовных ценностей (ср. *праведный путь*), в возможности воскресения в новой жизни (ср. глаголы *воскреснуть*, *возродиться*), т. е. в этих образных и символических составляющих *пути* и сегодня ощущается христианская идеология.

Сохранилось также и осмысление жизни как *труда* и *страдания*, т. е. жизнь (в соответствии с святоотеческими писаниями)¹¹ воспринимается как путь скорби и страданий, в которых очищается человеческое сердце и преобразуется его душа. Лишь таким, «тесным путем» ведет Господь человека по жизни. И эта «оппозиция: *тесный путь* — ‘путь праведной

жизни' и *широкий путь* 'путь греховной жизни' устойчиво проходит через всю нашу книжность вплоть до поэзии XIX в.» (Черепанова 2005: 180).

Несмотря на то что каждая из эпох наложила свой отпечаток на разработку понятий «жизни» и «смерти», в них в том или ином виде до сих пор сохраняется внутренняя языковая связанность, о чем красноречиво свидетельствует зеркальность их композиционного устройства, общность мотивов и семантических моделей, дошедших к нам из глубины веков (ср., например, следующие антонимические пары: *жизнь как душа, смерть как передача души Богу* (ср. отдать Богу душу); *жизнь как движение, путь, смерть как окончание земного пути и переход к новой, вечной жизни* (ср. отправиться к Богу на небеса); *жизнь как труд и страдание, смерть как покой и успокоение в Боге* (почить в Бозе) ср. в связи с этим также русские пословицы: *Отдохнешь, когда издохнешь; Помрешь, так отдохнешь; Без поры душа не выйдет, кто вложил душу, тот и вынет* и др. Даль, Пословицы).

Вместе с тем хотелось бы особо отметить тот факт, что в языке русской традиционной духовной культуры как культуры более консервативной значительно лучше сохранилась христианская преемственность в восприятии этих категорий, чем в культуре элитарной, и соответственно те глубинные смыслы, которые были унаследованы этой культурой из предшествующих эпох и глубоко укоренились в архаике ее патриархальности (ср., например, сохранившееся восприятие жизни как юдоли страданий, постоянного труда и борьбы за выживаемость).

Об этом свидетельствует и судьба слов *жизнь* и *живот*: если в современном русском литературном языке семантическое поле «жизни» организуется вокруг лексемы *жизнь*, в то время как лексема *живот* потеряла практически все существовавшие у нее ранее значения, то в диалектах таким организующим центром стала лексема *живот*, которая не только сохранила свои старые значения, но и приросла новыми, расширив, таким образом, свой семантический диапазон.

В целом же следует отметить, что в самой концептуализации понятия «жизнь» в русском языке не утратилось главное — мотивация бессмертия души человека. Более того, проведенный анализ убедительно свидетельствует о том, что в языке, пусть и в имплицитной форме, но сохраняется следование евангельской формуле Христа *азъ есмь пять и истина и животъ*, в соответствии с которой жизнь — это путь к Истине, а это значит — к Свету¹².

В связи с этим невозможно не вспомнить пушкинское стихотворение «Странник», написанное им незадолго до смерти и являющееся своеобразной духовной автобиографией. Предчувствуя смерть, поэт описывает смятение своей души («...я позван в суд загробный... к суду я не готов, и смерть меня страшит»). В поисках пути к спасению он обращается к посланнику небес, который открывает ему духовное зрение («...я вижу некий свет») и наставляет на путь истинный: «... Иди ж... держись сего ты света, пусть будет он тебе единственная мета, пока ты тесных врат спасенья не достиг».

Примечания

¹Ср. в связи с этим слова Л. Фейербаха, который, отрицая данное свыше предназначение человека, определяющее смысл его жизни, говорил: «Особым назначением... человек обладает лишь как существо моральное, т. е. социальное, гражданское, политическое... Тот, кто сам не назначает себя для чего-то, тот и не имеет назначения к чему-либо» (Фейербах 1955: 343).

²В связи с этим заслуживают внимания наблюдения Е. М. Верещагина над синтагматикой и значением лексем *жизнь*, *животъ*, *житик* в Ильиной книге, из которых явствует, что *житик* может быть *англьскок*, *англообразнок*, *добродѣтельнок*, *вспаѣтънок*, *чисток*, а *жизнь* — *вѣчная*, *вждоущая*, *всконьчъная*, *всѣсмъртъная*, *чистая* (Верещагин, Костомаров 2005: 264).

³Именно такими угодниками Божиими предстают Борис и Глеб (Житие Бориса и Глеба, л. 32) и Феодосий Печерский (Житие Феодосия, л. 1). А Кирилл Туровский в послании игумену Василию так говорит: «*Стажаютьъ ѹгоженіємъ свѣтлости; Добродетельми сщцными блстающеи, яве Богу ѹгажающеи, на небеса вошла естъ*», — читаем в Минее 1096, л. 128 (Черная 1999: 88).

⁴Справедливости ради следует отметить, что значение 'сожительствовать' фиксируется у глагола *жити* в словаре древнерусского языка XI—XIV вв.

⁵Ср. в связи с этим определение временной границы зарождения жизни в человеке: «В народном представлении ребенок начинает существовать в тот момент, когда у него появляется душа: по одним поверьям — в момент зачатия, по другим — в момент первого шевеления плода в утробе матери. Поэтому не только нормы христианской морали, но и более древние по происхождению представления лежат в основе осуждения искусственного прерывания беременности, что подтверждает следующий пример, в котором в ряду самых страшных грехов орловская крестьянка называет колдовство, разрушение чужого брака и аборт: «*Три греха большихъ есть на свете: законъ разлучать, спарину из зерна вынимать и детей во чреве губить. Кто делаетъ это — нетъ тому прощенья ни на этом, ни на томъ свете*»» (Костромичева 2005: 216).

⁶Сходное значение префикса *о-* просматривается в глаголах *опалиться* 'разгневаться, разгорячиться' Курск., Перм., Арх., СРНГ 23: 232; *опузыреть* 'растолстеть' Перм., СРНГ 23: 310; *опытывать* 'разузнавать, расспрашивать' Смол., Волог., СРНГ 23: 324 и др.

⁷ Ср. в связи с этим обычаем, существовавший на Вологодчине: умирающего клали на пол вдоль половиц, *чтобы ему по путям было* (Толстая 1999: 232). На Тамбовщине лапти, в которых хоронили крестьян, назывались *лапти в легкий путь* или *в один след* (Щербак 2006).

⁸ Особенно отчетливо это проявляется в текстах похоронных причитаний и плачей, где нередко содержится описание пути души умершего, ср.: «Уж ты пойдешь, сердечно дитятко, пойдешь по тем путям-дороженькам, по лесам да по дремучим, по болотам по седучим, по ручьям по прегрубым, пойдешь по узеньким тропиночкам, пойдешь по часту вересинничку...» (Чрепанова 2005: 173).

⁹ Ср. в связи с этим следующий текст, записанный в конце XX в. в вологодских говорах: *Вот нас тятя учил: когда человек помрёт, он с телом расстанется, как одежду скинет, а душа — вот она — к дитям переходит... Как одно зерно в соломку уходит, а потом опять целый колос* (Тутунджан 2005: 54).

¹⁰ Русские духоворцы кончину христианина не называют смертью, но *изменением*, а потому и не говорят, что брат наш умер, но брат наш *изменился* (Толстая 1999: 234).

¹¹ Ср. в связи с этим слова священника Игнатия Брянчанинова, в которых раскрывается вся глубина падения человека, обличается власть зла в земном мире: «...Земля после согрешения праотцев наших проклята Создателем и непрестанно выражает это проклятие в своих смятениях и своем нестроении... Человечество, живущее на ней, находится в непрестанной борьбе, и частной, и общественной, представляя собой обширное зрелище разнообразного страдания, неумолкающего труда, бесчисленных грехов, страшных преступлений, вавилонского столпотворения. Добродетель едва находит на ней тесный и скорбный приют... На земле все сражается, все страдает, все стремится к взаимному уничтожению. Какое грозное и непрерывное смятение! Какое повсеместное и ожесточенное столкновение!.. Если же земля, проклятая Богом, — изгнание наше, страна бедствий, обольщений, злодеяний, смерти, обреченная Богом на сожжение, имеет красоты свои, нас восхищающие, то каков должен быть рай, уготованный Богом для возлюбленных его в вечном жилище» (Игнатий Брянчанинов 1991: 85).

¹² Эта мысль созвучна многочисленным наставлениям святых отцов, ср., например, слова Григория Богослова: «Ты здесь странник и пришелец, пресмыкающийся по чуждой тебе земле. Отсюда восставит тебя Бог в отечество твое. Подвиги твои недолговременны, а награда выше трудов» (Григорий Богослов 2002: 462); или Тихона Задонского: «...Мы, христиане, от дня рождения нашего до дня смерти путники есмь, по пути жития сего шествуем...к желанному своему отечеству...»; «Христианин от небесного отечества удаленный и в многобедственном мире сем живущий, есть пришелец и странник» (Тихон Задонский 1994: 36, 47).

Глава 3

Труд

*Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные,
и Я успокою вас,
Возьмите иго мое на себя и научитесь от Меня:
Ибо Я кроток и смиренен сердцем;
И найдите покой душам вашим:
ибо иго мое благо, и бремя мое легко*
(Мф 11: 28)

Представления о труде входят в базисный семантический инвентарь любой культуры, так как труд является константой человеческой жизни, сопровождающей и наполняющей ее особым смыслом и содержанием. Будучи «генетически запрограммированным императивом» (Кармин 2003: 313) жизни человека, когда стремление к действию было наследственным, передаваемым от поколения к поколению признаком, труд и, шире, трудовая деятельность явились продолжением этих инстинктивных форм поведения (ср. известный афоризм «труд создал человека»). Однако свое ценностное обоснование труд получил только в культуре, когда наряду с биологической, он приобрел культурную мотивацию, превратившись в форму осознанного существования человека.

Понятно, что в разных культурах он получает свое осмысление: в одних он воспринимается как проклятие человеческой жизни, как мука и страдание, в других — как призвание человека и его предназначение, в третьих — как условие служения Богу и достижения разумной, достойной жизни, а значит — как добродетель и средство очищения души, нравственного совершенствования личности. Однако нередко даже в одном и том же языке культуры эти мотивы сливаются, порождая сложное взаимодействие смыслов.

При этом ни в одной культуре нет отрицания трудовой деятельности человека, даже в тех, которые исповедуют отрешенность от мира с его повседневными заботами и суетой. В учениях крупнейших религий трудовое начало является основой спасения и внутреннего благополучия

человека. Жизнь человека как «путь» осмысливается как труд и движение к достижению жизненной цели.

Каждая культура вплетает эту понятийную категорию в систему своего языка, где она обрастает смысловыми связями с другими категориями, что создает своеобразие языка культуры и позволяет увидеть эту категорию глазами того или иного народа.

В связи с этим было интересно проследить, как осмыслился *труд* в старославянском языке и в языке средневековой Руси, какое ментальное содержание вкладывалось в эту категорию каждым языком? Это позволило понять, ЧТО из книжно-христианской этики Средневековья было усвоено русской культурой и получило отражение в ее языке, КАК в языке культуры нового времени живет старое, связанное с вековыми духовными и нравственными традициями кирилло-мефодиевского наследия?

Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся сначала к материалу старославянского языка.



Старославянский язык говорит о том, что понятия «трудиться» и «работать» различались в языковом сознании средневекового человека, поскольку их концептуализация оказывается разной.

Отношение к труду в средневековом обществе было неоднозначным, так как труд дифференцировался в зависимости от того, был ли это свободный труд или труд подневольный.

Свободный труд был связан с работой «на себя», о чем красноречиво свидетельствуют возвратные глаголы, обозначающие действие, направленное на себя или совершаемое в своих интересах (ср. *потроудити сѧ* 'потрудиться' СС: 489; *троудити сѧ* 'трудиться' СС: 702; *троуджати сѧ* 'трудиться' СС: 703), т. е. инициатором трудового процесса был сам человек. Труд соотносился с каким-то конкретным или абстрактным делом, с усилиями, прилагаемыми человеком к его исполнению (ср. *троуджаникъ земьнокъ* 'труд на земле, земледелие' СС: 703; *дѣланикъ* 'труд, усилие' СС: 204).

Свободный труд был неотъемлемой жизненной необходимостью человека, о чем говорит хотя бы тот факт, что в языковом сознании средневекового человека понятия «жизнь» и «труд» были связаны между собой (ср. *теченикъ* 'движение' // перен. 'труд' // перен. 'жизненный путь' СС: 694): оба концепта соотносились с идеей движения (ср. *ходженикъ* 1) 'ход, движение'; 2) 'образ жизни' СС: 763; *двизати сѧ* 'трудиться' СС: 185). И в этом проявлялась «плотская» мотивация труда.

Работа же имела социальную мотивацию. Сам корень и значение этого слова отсылает нас к идее принудительного, подневольного труда (ср. **рабо̀та** ‘рабство, неволя’ СС: 563; **рабо̀тати** ‘тяжело работать на кого-л.’ СС: 563), связанного со служением кому-либо, т. е. с ущемлением свободы человека (ср. **рабо̀таник** ‘служба, служение’ СС: 563; **слоу̀жба** ‘услужение, помощь’ // ‘служба’ // ‘работа’ СС: 614; **рабо̀тънь** 1) ‘рабский’; 2) ‘подвластный’ СС: 564; **рабо̀тати** ‘находиться в рабстве, быть рабом’ СС: 563; **пора̀ботати** ‘стать слугой’ // ‘окончить рабский труд’ СС: 480).

Однако и в том, и в другом случае труд соотносился с т я ж е с т ь ю от прилагаемых человеком усилий (ср. **та̀жькь** ‘тяжкий, трудный’ СС: 717; **нѐта̀жаньнь** ‘не требующий усилий, труда’ СС: 377; **троу̀днь** ‘трудный, тяжелый’ СС: 703), с мучением и страданием (ср. **бѣднь** ‘трудный, нелегкий’ СС: 106; **страда̀ти** ‘трудиться, работать (тяжело, до изнеможения)’ СС: 626; **рабо̀тати** ‘трудиться, тяжело работать на кого-л.’ СС: 563; **троу̀дити сѧ** 1) ‘работать, трудиться, прилагать усилия’; 2) ‘устать, изнемогать’ СС: 702; **мьноготроу̀днь** ‘многострадальный, многотрудный’ СС: 336) и расценивался как неизбежное жизненное зло (Пс. 9, 10, 28, 139).

Именно поэтому труд как преодоление этого зла во имя христианских идеалов и прежде всего во имя Божие, ради спасения души воспринимался как мученический подвиг (ср. **троу̀дъ** ‘труд’ // ‘аскетическая жизнь, мученический подвиг’ СС: 702). И в этом смысле он получал своеобразную духовную мотивацию, ибо **троу̀ждающе сѧ** стремится к тому, чтобы встать над страданиями труда, утверждая самого себя и силу своего духа.

При этом «смысл трудовой деятельности христианство видело не в созидании земных благ, ибо земные блага рисовались ничтожными, труд оказывался ценностью потому, что он воспитывал в человеке дисциплину и самоуничтожение, способствовал преодолению лени, рождающей всевозможные пороки¹, и в конечном счете подготавливал человека к будущей жизни» (Каждан 2000: 164). Эта духовная мотивация труда отражена и в Священном писании: **добраа бо дѣ̀ннѣ троу̀домь съ̀ннискажѣт сѧ** (СС: 702). Однако такое осмысление труда было характерно лишь для праведников, «оглашенные» же видели в труде наказание (именно поэтому **троу̀дникъ** в их глазах — это ‘подвижник’ СС: 702).

Попутно отметим, что в словаре старославянского языка нет существительного со значением ‘лентяй, лодырь’, а есть лишь прилагательное со

значением 'ленивый', которое выступает в качестве определения к существительному *рабъ* (ср. *злыи рабе* и *лѣнныи* СС: 314), и это понятно, так как в языковом сознании средневекового человека ленивым мог быть только несвободный человек, свободный же человек не мог себе позволить лениться, это противоречило бы не только божественному принципу, но и принципу выживаемости, ср. в связи с этим слова св. апостола Павла из послания к фессалоникийцам: *Если кто не хочеть трудити сѧ, тотъ и не ешь* (Фес. 3: 10). Старославянский глагол со значением 'лениться' имел скорее морально-оценочное, чем собственно процессуальное значение, и относился, по-видимому, к состоянию души, нежели тела (ср. *лѣннити сѧ* 'лениться, быть нерадивым' СС: 314; *облѣннити сѧ* 'облениваться, стать равнодушным' СС: 394), ибо ленивый человек — это «тот, который дремлет, когда надо делать добро» (Флоря 2000: 164).

Итак, наличие в старославянском языке разных глаголов со значением 'трудиться' и 'работать' говорит о неоднозначном отношении средневекового человека к труду. А поскольку старославянский язык представляет идеационную культуру² с религиозной ментальностью, то уместно было бы рассмотреть отношение к труду церкви. Однако и здесь мы сталкиваемся с противоречием, поскольку позиция церкви в моральной оценке труда была также неоднозначной.

С одной стороны, труд в глазах церкви получал низкую оценку, поскольку он являл собою кару господню за грехопадение Адама и Евы: Бог обрек род человеческий добывать себе хлеб в поте лица. «Эта библейская оценка труда как наказания вошла составной частью в этику христианского Средневековья. Безгрешное состояние человека, как и пребывание его возле Бога, не предполагало труда: Христос не трудился» (Гуревич 1984: 269). Верность этого суждения А. Я. Гуревича доказывает употребление глагола *двизати сѧ* 'трудиться': *господь не движи сѧ* СС: 185, т. е. с точки зрения христианской этики, человек должен заботиться не о хлебе насущном, а о своей душе (вспомним следующие слова из Экклезиаста: «Оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их, и вот все суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем» (Экклезиаст 2: 11).

С другой стороны, оценка труда в христианской теологии явно положительная, и это хорошо прослеживается в Новом Завете, где труд — это «труд любви» (Евр. 6: 10; Фес. 1: 3). И апостолы трудятся неустанно, пребывая в трудах, бдениях, постах, изгнаниях. Отсюда и наставления ап. Павла «Труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15: 58), вспомним

в связи с этим притчу о сеятеле, а также образ земледельца, который часто присутствует в святоотеческих писаниях³. «Труд обуздывает плоть, вырабатывает самодисциплину и прилежание» (Гуревич 1984: 270), ср. в связи с этим слова Антония Великого, который говорит в своих «Духовных наставлениях»: «Тело надобно поработать и утомлять трудом, ибо труд изгоняет праздность и обуздывает похоть» (Антоний Великий 1998: 157). А Фома Аквинский позднее так скажет о назначении труда в своем «Своде богословия» (1265—1273): «Труд имеет четыре цели. Прежде всего и главным образом он должен дать пропитание; во-вторых, должен изгонять праздность; в-третьих, должен обуздывать похоть; в-четвертых, он позволяет творить милостыни» (Ле Гофф 1992: 209).

И мы видим, что в старославянском языке труд находит свое морально-религиозное обоснование, поскольку он рассматривается как «подвиг», являя собой составную часть аскезы. Об этом говорят глаголы **трудоути сѧ** и **трудоудати сѧ**, одно из значений которых 'вести аскетический образ жизни, претерпевать мученический подвиг' (СС: 702), а также их дериват **трудоудникъ** 'подвижник' (СС: 702). В старославянском языке просматривается даже своеобразная теология труда как занятия угодного Богу, который сам в течение шести дней был Творцом, «архитектором мира».

Таким образом, материалы старославянского языка свидетельствуют о разном отношении к труду средневекового человека в зависимости от его социального статуса:

с позиции «властвующих» и «сражающихся», труд, а точнее работа, «добывание материальных благ, грязные и тяжелые заботы о хлебе насущном были делом грубой черни» (Гуревич, 1984: 268), об этом говорят лексемы **работуникъ** 'слуга' СС: 564; **робичиць** 'слуга' СС: 582; **тужатель** 'работник' СС: 717; **навати** 'нанять' СС: 358; **наимуникъ** 'наемный рабочий': **коликоу наимуникъ отца моего избывають хлѣбн** СС: 358, внутренняя форма которых отсылает к указанию на то, что труд этот был не свободный, а подневольный⁴;

с позиции «молящихся», труд — это «аскетический подвиг» (ср. лексемы **трудоудати сѧ** 'вести подвижническую, аскетическую жизнь' СС: 703; **трудоути сѧ** 'вести аскетический образ жизни' СС: 703; **трудоудникъ** 'подвижник' СС: 703);

с позиции «трудящихся», труд — это страдание и мучение (ср. **страда-ти** 'трудиться, работать (тяжело, до изнеможения)' СС: 626; **трудоути сѧ** 1) 'трудиться, прилагать усилия'; 2) 'устать, изнемогать' СС: 702).

Поэтому, мечтая о вечной жизни в раю, средневековый человек представлял ее как жизнь, в которой нет страданий и мучений, и прежде всего земных страданий труда, связанных с ежедневной заботой о хлебе насущном (ср. *чловѣка породнааго гражданина безъ земаааго троужданна живжшга* СС: 481).

Понятно, что при таком отношении к труду особую значимость приобретала помощь в труде (ср. *помощь* ‘помощь’ СС: 476; *поможеник* ‘помощь’ СС: 475), которая рассматривалась как совместное действие (ср. *сѣдѣство* ‘содействие, помощь’ СС: 648; *сѣдѣствовати* ‘содействовать, помогать’ СС: 648; *сѣпомогати* ‘помогать’ СС: 666) и как добровольное услужение (ср. *слоуженик* ‘услужение, помощь’ СС: 613; *слоужьба* ‘услужение, помощь’ СС: 614).

В труде ценилась не только помощь, но и усердие, старание, с которым человек исполнял свою работу (ср. *поспѣшеник* 1) ‘содействие, помощь’; 2) ‘усердие’ СС: 484; *спѣшеник* ‘усердие, старание’ СС: 620; *подвизаник* ‘старание, усердие’ СС: 461). Только в этом случае можно было рассчитывать на успех и извлечение хоть какой-нибудь пользы для человека (ср. *спѣхъ* 1) ‘усердие, старание’; 2) ‘польза’ СС: 620).

Таким образом, одним из критериев оценки труда становилась польза.



В языке средневековой Руси осмысление понятия трудовой деятельности усложняется как за счет приращения новых смыслов, так и за счет втягивания в это семантическое поле новых слов (ср. *трѣдъ* ‘труд, работа’ Срезн. III: 1007; *трѣжденик* ‘труд’ Срезн. III: 1010; *трѣжаник* ‘труд’ Срезн. III: 1009; *тѣагость* ‘труд’ Срезн. III: 1098; *тѣагота* ‘труд’ Срезн. III: 1098; *тѣжаник* ‘труд, работа’ Срезн. III: 1100; *страда* ‘труд, работа’ Срезн. III: 530; *страдааник* ‘труд’ Срезн. III: 531; *работа* ‘труд, работа’ Срезн. III: 2; *работина* ‘работа’ Срезн. III: 5; *дѣло* ‘труд, работа’ Срезн. I: 786; *дѣлание* ‘труд, работа’ СРЯ XI—XVII 4: 203). Вместе с тем концептуальное противопоставление *труда* и *работы* в целом то же, что и в старославянском языке.

Работа по-прежнему ассоциируется с подневольным трудом как следствием порабощения человека (ср. *работа* 1) ‘рабство, неволя’; 2) ‘пленение, увод в плен’; 3) ‘порабощение’ Срезн. III: 2; *работати* ‘находиться в рабстве, в неволе’; 2) ‘быть порабощенным’; 3) ‘трудиться’ Срезн. III: 3;

работити ‘поработать’ Срезн. III: 5). И в этом проявлялась социальная мотивация работы, которая подтверждается также значениями ‘служить’ в глаголе **работати** и ‘служба’ в существительном **работаник**. В любом случае и имена, и глаголы с основой **работ-** говорят о том, что эта трудовая деятельность была несвободной, подневольной, поэтому **работъникъ**, **работалгъ** — это ‘раб, невольник’ Срезн. III: 5⁵.

Идея несвободного труда, а точнее работы, присутствует в глаголах **жити** (‘принадлежать кому-л., работая на него’ СРЯ XI—XVII 5: 114⁶) и **тажатити** (‘работать на кого-л., быть в рабстве’ Срезн. III: 1101). Социальная мотивация работы находит продолжение и в производном **тагость** ‘дань’ (Срезн. III: 1098).

В социальную сферу мотивации трудовой деятельности человека втягивается и лексема **дѣло**, обозначающая подневольный труд (ср. **дѣло** 1) ‘обязательная работа, повинность’; 2) ‘судебный процесс’ СРЯ XI—XVII 4: 206; ср. также производные с корнем **дѣл-**: **дѣловець** 1) ‘работник, выделенный преимущественно для выполнения повинностей’; 2) ‘должностное лицо, исполнитель’ СРЯ XI—XVII 4: 208; **дѣлательница** ‘работный дом, фабрика’ ПЦСС: 168).

Интересно, что в Русской правде содержатся и первые сведения о вознаграждении за работу, что еще раз подтверждает, что работа — это несвободная трудовая деятельность, которая совершается за особую плату (ср. **страда** 1) ‘труд, работа’; 2) ‘плата за работу’: **А жонка съ дчерью, тѣмъ страды на 12 лѣтъ по гривнѣ на лѣто** Срезн. III: 530).

Сопоставление лексико-понятийного поля ‘труда’ и ‘работы’ красноречиво свидетельствует о том, что разработка концепта ‘работы’ не привлекала особого внимания древнерусских книжников (собственно значение ‘работа’ представлено лишь в существительном **работина**, которое проиллюстрировано одним примером: **Домоу бо гнѣ съднѣти на престолѣ, рабыни тькоутъ, а дроугыя прядоутъ, рабъ же къждо свою работиноу творити** Златостр. XII в. Срезн. III: 5). Несомненно, что их основной лексикологический интерес был сосредоточен на *труде*, и прежде всего на его духовно-нравственной мотивации.

Не случайно в древнерусской литературе тема труда занимает исключительное место, а в некоторых текстах (например, в «Житии Феодосия Печерского»), по выражению В. Н. Топорова, она является «смысловой доминантой»: слова с корнем **трѣд-** образуют обширную лексическую группу и как бы пронизывают весь текст, составляя его лексическую кан-

ву. «Труд в русском языковом сознании не просто работа, некое занятие, выполнение определенной задачи, предполагающее субъект, цель и средства ее достижения. Труд прежде всего *труден* и мучителен (время его — *страда* — своим обозначением отсылает к теме страдания), он понимается как нечто вынужденное, принудительное (*нужда, нудить*), и в этом смысле он, конечно, не просто бремя, но и проклятие человеческой жизни. Происхождение этого слова обнаруживает именно эти мотивы... в конечном счете от и-е. *ter-, огрубленно и сугубо профанично — «тереть» (ср. «жизнь потеряла его», «тертый человек», «тертый калач» о человеке же и т. п. Топоров 1995: 704).

Материалы древнерусских памятников письменности во многом подтверждают это тонкое наблюдение В. Н. Топорова, ибо Труд — это работа, выполненная с особым **радением, старанием** (ср. **трьдъ** 1) 'труд, работа'; 2) 'старание' Срезн. III: 1008; **трьжаник** 'труд, старание' Срезн. III: 1009; **трьдити сѧ** 'стараться' Срезн. III: 1009; **страда** 1) 'трудиться'; 2) 'радеть' Срезн. III: 531).

Следует, однако, отметить, что в русской средневековой книжности происходит постепенное сближение понятий «труд» и «работа», о чем свидетельствует тот факт, что оба слова часто встречаются в одних и тех же контекстах, а в соответствующих словарных статьях они используются как синонимы (ср. **трьдъ** 'труд, работа' Срезн. III: 1007; **рабо**та 'труд, работа' Срезн. III: 2; **страда** 'труд, работа' Срезн. III: 530; **тажаник** 'труд, работа' Срезн. III: 1100; **дѣло** 'труд, работа' Срезн. I: 786).

Вместе с тем при внимательном изучении словарных материалов обнаруживается интересная закономерность: там, где фиксируется только значение 'труд' или 'трудиться', появляется указание на тяжесть и мучение труда, т. е. труд предполагает такие усилия, которые значительно превышают возможности субъекта (ср. **трьждати сѧ** 1) 'трудиться'; 2) 'изнуряться' Срезн. III: 1011). Поэтому именно труд связан с идеей **тяжести** (ср. **тагость** 1) 'труд'; 2) 'тяжесть' Срезн. III: 1098; **тагота** 1) 'труд' 2) 'тяжесть' Срезн. III: 1098), **страдания и мучения** (ср. **страданик** 1) 'труд'; 2) 'мучение' Срезн. III: 530). Вместе с тем именно труд, а не работа осмысливается как подвиг (ср. **страданик** 1) 'труд'; 2) 'подвиг' Срезн. III: 530).

«Плотская» мотивация трудовой деятельности человека реализуется в значениях 'болезнь', 'недуг', 'скорбь', 'горе', которые устойчиво повторяются в лексемах, обозначающих «труд» (ср. **трьдъ** 1) 'болезнь, недуг'; 2) 'скорбь, горе' Срезн. III: 1008; **тагота** 1) 'труд'; 2) 'беда, несчастье' Срезн. III: 1098).

Эта оценка труда присутствует и в церковнославянском языке, в котором **трудъ** — это ‘страдание, мучение, болезнь, беспокойство, горе, трудность, тяжесть, подвиг’ (ПЦСС 2: 736).

Попутно заметим, что в этой сопряженности труда и болезни просматривается своеобразная идеология языка в его отношении к болезни: средневековым языковым сознанием болезнь воспринималась как наказание за грехи или как предостережение человеку от Бога. Поэтому больной должен «потрудиться», чтобы искупить свои грехи, и только тогда он выздоровеет. «Для иноков болезнь могла считаться и благом; существовал своеобразный “культ болезни”, поскольку считалось, что мучительная болезнь открывает путь к искуплению грехов, а иногда... становится условием мистических прозрений» (Найденова 2003: 107).

Следует отметить, что в сознании средневекового человека идея страдания имела особое значение. Страдание осмыслялось как своеобразный залог спасения человека, так как через страдание он стремился уподобиться Богу (ср. **дѣло** 1) ‘труд, работа’; 2) ‘образ, образец, подобие’ Срезн. I: 786), отсюда восприятие физических страданий и мучений труда как **подвижничества** и духовного **подвига**, повторяющего подвиг Христа (ср. **страдьба** 1) ‘труд’; 2) ‘страдание’; 3) ‘подвиг’ Срезн. III: 532; **трьдъ** 1) ‘труд, работа’; 2) ‘подвиг’ Срезн. III: 1008; **трьждати сѧ** 1) ‘трудиться’; 2) ‘совершать подвиг’ Срезн. III: 1011; **дѣло** 1) ‘труд’; 2) ‘подвиг’ Срезн. I: 786; **страдьникъ** 1) ‘работник’; 2) ‘подвижник’ Срезн. III: 532; **трьждати сѧ** 1) ‘трудиться’; 2) ‘подвижничать’ Срезн. III: 1010; **трьдьникъ** 1) ‘труженик’; 2) ‘подвижник’ Срезн. III: 1009; **трьдовьный** 1) ‘трудный, тяжелый’; 2) ‘подвижнический’ Срезн. III: 1007)⁷.

Образцом такого восприятия труда являются «Наказания» митрополита Даниила, для которого «трудолюбие — это и высокая христианская добродетель, и способ в земной жизни уподобиться Христу», ибо «никтоже бѹде тѹнеядецъ, никтоже бѹден праздниъ, празднисть всемъ злым ходатайственна естъ. Вего ради преже въ ран повелеа Богъ Адамѹ делати и рай хранити, по изгнании же отгѹда въ трьде и поте лица хлѣвъ ясти повеле емѹ Господь, а яже ко Адамѹ реченная, ко всемъ речена быша. И Инсѹс везъ лености мест от места пешъ преходя трьжася нашего ради спасения, образ далъ намъ. И пречистая Богородица никогдаже бездельна бываше» (цит. по Найденова: 2003: 120). Таким образом, в этом наставлении просматривается религиозная мотивация труда как основы жизни.

Производные с основой **работ-** таких смыслов не развивают, что и понятно, так как работа — это труд подневольный, принудительный, свободный же труд есть благословение, ибо человек «труждает себя» во имя Господне, поэтому вектор «труда» устремлен вверх, от жизни тела (через страдания и мучения) к жизни духа.

В многочисленных житиях святых присутствует тема «праведной, т. е. трудовой жизни святого со всем, что из этого вытекало (строгий и скромный образ жизни) и что над этим надстраивалось (отзывчивость на нужды людей труда, помощь советом и делом, нравственная взыскательность... Для большинства житийных повестей характерно изображение святых как тружеников, занимающихся крестьянским хозяйством, т. е. в крестьянских понятиях подлинный нимб святого — это ореол труженика» (Клибанов 1996: 58—59).

Именно таким предстает Сергей Радонежский в житийной повести, написанной Епифанием Премудрым: он не только земледelec, но и дровосек, плотник, швец, сапожник, мукомол, пекарь, повар. Эта тема широко разрабатывается и в агиографических сочинениях, в которых Христос или его апостолы рисуются как пахари, помогающие крестьянину возделывать поле («Как Христос плугом ора!»), «Хождение апостолов Петра, Андрея, Матфея, Руфа и Александра»).

В языке древнерусских памятников письменности расширяется и сфера референции труда, поскольку это не только сельскохозяйственный труд (ср. **дѣлати** 'возделывать, обрабатывать землю' Срезн. I: 785; **тѣжати** 'пахать' Срезн. III: 1101, **страдаѣти** 'обрабатывать землю' Срезн. III: 531), поэтому пашня, поле называются **тѣжаник** (Срезн. III: 1100), **тѣжарь** (Срезн. III: 1101), **страдамаа земля** (Срезн. III: 532), но и строительные, ремесленные работы (ср. **дѣлати** 'строить, изготовлять что-л.' Срезн. I: 785, СРЯ XI—XVII 4: 203), а также военная служба (ср. **дѣло** 1) 'труд'; 2) 'сражение' Срезн. I: 786; 3) 'военное предприятие, поход' СРЯ XI—XVII 4: 206).

Поэтому подвижничеством был не только собственно труд, но и ратный подвиг воина (ср. **трьдѣловникъ** 'борец, боец, воин' Срезн. III: 1007; **трьдѣлоположникъ** 'боец, защитник' Срезн. III: 1007; ср. также **ратан** 'пахарь, земледelec' Срезн. III: 104 и **ратъникъ** 'воин' Срезн. III: 108).

В «Наказаниях» митрополита Даниила перечисляются все, призванные «трьжатиася Господу: властель, судия, воин, послушник, купец, рудоделник, земледелатель, ловец, вортник, каменосечец, кузнец, швец, древодел, писец, зодчий, философ и прочии вси, приемиши отъ Господа художество, трьжайтися, делайте не яко рудоделню и мамоне, но яко Богу рабо-

тающе и внимающе, и еще отъ труда своего по силе Божественной церкви, и нищим, и странным, и на всепотребы и проторы издающе». Таким образом, и земледельец, и философ равны в значимости своего труда перед Господом и трудиться должны не ради самой работы или прибыли, но ради Господа» (Найденова 2003: 122).

О религиозно-нравственном подходе к осмыслению труда свидетельствует и наличие в его понятийной парадигме таких значений, как 'ценность' (ср. дѣло 1) 'труд, работа' 2) 'ценность' (Срезн. I: 786) и 'добродетель' (ср. дѣтель 'добродетель' Срезн. I: 793).

Таким образом, труд несмотря на все его тяготы воспринимался в средневековой русской культуре как нравственный императив человеческой жизни, регламентирующий все стороны бытия. Сам язык говорит о том, что труд — это испытание на силу духа, одна из форм подвижничества и нравственного деяния, которое ведет к спасению души, а значит — богоугодное дело. Таким образом, труд рассматривался не в системе человеческих отношений, а в системе отношений человек ~ Бог. Интересно, что св. Тихон Задонский, говоря о великой цене спасения человека, пишет: «**О вонстинѹ великая цена, бесценная цена дана за нас! Вонстинѹ несмы свон, но купленные рабы Христовы!**» Поэтому «Христу ѹбо, яко Господу нашему, купившему нас, работать должны, волю Его творить и заповеди Его исполнять» (Тихон Задонский 1994: 16). Примечательно, что в этом контексте он употребил именно глагол *работать*, а не *трудиться*, ибо человек осознавал себя «рабом Божиим» на земле.

Отсюда идея ценности труда: страдания и мучения труда воспринимались как самоутверждение личности, которая, преодолевая их, укрепляла силу своего духа и стремилась уподобиться в своих деяниях Христу. Вспомним знаменитые слова Оригена, христианского теолога и философа ранней патристики: «Бог создал человека существом, нуждающимся в труде, с целью дать ему возможность всюду упражнять свои познавательные силы», силы своего духа.

Поэтому чтобы заслужить вечное блаженство, человек должен был прожить «жизнь в Боге», т. е. в соответствии с Божиими заповедями, и прежде всего — в труде. Осилев боль, страдания и мучения труда, он надеялся обрести жизнь вечную, ибо как говорилось в «Почении ленивым», «никто весь труда спастися можетъ, но всякъ по деломъ прииметъ Богу нашему» (Клибанов 1972: 166)⁸. И в этой тяжелой трудовой жизни язык видел не просто жизненный удел человека, но и залог его спасения (ср. трудникъ 'труженик' и 'подвижник'; трудъ 'подвиг' Срезн. III: 1007—1008; страдникъ 'работник' и 'подвижник'; страдѣва 'подвиг' Срезн. III: 532—533).



Для современного русского литературного языка то смысловое разделение *труда* и *работы*, которое существовало в старославянском и русском языке XI—XVII вв., в целом не актуально. Если в прошлом *труд* осмыслялся с позиций веры и тех христианских заповедей, которые составляли ее основу, то идеологические потребности секуляризованной культуры, новые культурные ориентации привели к развитию иных значений и переносу смысловых акцентов.

Вместе с тем следует признать, что в некоторых производных именах до сих пор сохраняются следы смыслового противопоставления этих категорий, хотя и лишь в имплицитной форме (ср. *заработок* ‘плата за работу’ или *заработная плата* ‘плата за работу по найму’ СРЯ I: 564: значение этих слов прямо указывает на то, что *работа* предполагает трудовую деятельность за вознаграждение).

Среди имен, входящих в лексико-семантическую парадигму *труда*, таких однословных номинаций нет, хотя синтагматика лексемы *труд* не исключает подобных сочетаний (ср. *плата* ‘вознаграждение за труд по найму’ СРЯ III: 135; *наемный труд*, *оплата труда рабочих*), особенно в тех случаях, когда речь идет о профессиональной деятельности.

В процессе исторической эволюции словарного состава русского языка происходило постепенное сближение лексем *труд* и *работа*, и они превратились в синонимы (в академическом словаре русского языка, в словарной статье *синонимы* они приводятся в качестве примера синонимии: СРЯ IV: 96).

Несмотря на то что в словарных дефинициях обоих имен, имеются общие моменты (ср. *работа* ‘деятельность, занятие, труд’ СРЯ III: 575; *труд* ‘целенаправленная деятельность, требующая умственного или физического напряжения, работа’ СРЯ IV: 417), а их синтагматика, как и у любых синонимов, предполагает взаимную заменяемость (ср. *умственный труд* и *умственная работа*, *физический труд* и *физическая работа*), в семантической структуре лексем *труд* и *работа* существуют тонкие различия, которые отражаются на их сочетательных возможностях, не допуская полной взаимозаменяемости (ср. *сделать что-либо с трудом*, но не *с работой*, *приступить к работе*, но не *к труду* и т. д.). Понять эти тонкие различия можно, лишь учитывая древнее смысловое противопоставление этих слов.

Из приведенных дефиниций видно, что труд предполагает **цель**, поскольку это «целенаправленная деятельность» (ср., например, определение труда в энциклопедическом словаре: *труд — это целенаправленная деятельность человека, направленная на сохранение, видоизменение и приспособление среды обитания, предметов природы для удовлетворения своих потребностей* СЭС: 1369), что подтверждается и синтагматикой *цели* (ср. *трудная цель*), отсюда связь с **результативностью** (ср. *результат труда*), порождающей такие значения, как «произведение, сочинение» (ср. *труды отдела древнерусской литературы* или *главный труд его жизни* СРЯ IV: 417). И эта связь труда с целью наполняет жизнь человека смыслом.

Однако главное, что отличает труд, это идея напряжения, «**усилия** (умственного или физического)», необходимого для достижения поставленной цели (ср. *трудиться* разг. ‘прилагать усилия, стараться сделать что-л.’ СРЯ IV: 417), ср. также *стоило огромного труда* (но не работы) *что-л. сделать*, соответственно *без труда* ‘легко, не напрягаясь’, поэтому только *труд* может быть *подвижным*, т. е. ‘самоотверженным, беззаветным’ (СРЯ III: 179).

Эта идея **тяжести труда** хорошо просматривается в глаголах *трудить* и *затруднять*, в семантическую структуру которых входят семы ‘отягощать’ и ‘обременять’ (ср. *трудить* 1) устар. ‘отягощать трудом’; 2) ‘обременять, затруднять’: *мы не хотели вас трудить этим* СРЯ IV: 417; *затруднять* ‘доставлять затруднение кому-л.’: *затруднять заботами и уходом за собой* СРЯ I: 586).

Следствием этого перенапряжения сил субъекта становится его плохое физическое самочувствие (ср. *трудно* ‘о плохом физическом самочувствии кого-л.’ СРЯ IV: 418).

При этом смысловое пространство, покрываемое лексемами с корнем *труд-*, обладает способностью расширяться и характеризовать состояние субъекта не только с соматической точки зрения (ср. *трудный* ‘сопряженный с физическими страданиями, болью’: *трудная мучительная смерть* // разг. ‘находящийся в тяжелом, опасном положении’: *трудный больной*; *натрудить* ‘довести до болезненного состояния продолжительной работой’ СРЯ II: 407), но и с психологической и нравственной (ср. *трудно* ‘о тяжелом нравственном состоянии, в котором находится кто-л.’: *Что же мне так больно и так трудно?* — М. Ю. Лермонтов; *трудный* ‘полный тяжелого труда, лишений и горя’, ср. *трудная жизнь*).

Характерно, что именно *труд*, а не *работа* имеет в русском языке религиозно-нравственную ориентацию, поскольку труд включает в себя духовное начало (ср. *духовный труд*, но не *работа*). Об этом говорят и такие сочетания, как *праведный труд* (в котором *праведный* — это ‘благочестивый, строго соблюдающий правила религиозной морали’ СРЯ III: 352), *самоотверженный труд* (где *самоотверженный* — это ‘готовый жертвовать собой для блага других’ СРЯ IV: 21) или *подвижнический труд*. Поэтому *труженик* — это не просто трудящийся, а ‘тот, кто много и усердно трудится’ (СРЯ IV: 419). Лексемы *работник* или *рабочий* таким семантическим компонентом не обладают (ср. *рабочий* ‘трудящийся, занятый производительным трудом’ СРЯ III: 576; *работник* ‘тот, кто работает, трудится’ СРЯ III: 575).

Этический аспект в осмыслении труда в немалой степени способствовал тому, что труд, несмотря на все его тяготы, становится не просто социальной нормой, но духовной ценностью русской культуры. Не случайно любой воспитатель ставит своей целью *привить* ребенку *привычку* и *любовь к труду* (невольно вспоминаются слова Н. А. Некрасова: *Эту привычку к труду благородную нам бы не худо с тобой перенять* — «Железная дорога»), *приучить к труду*, ср. также *трудолюбие*, *трудовое воспитание* (при невозможности подобного сочетания с *работой*).

И это сопряжение противоречащих друг другу семантических черт — тяжести и страданий, с одной стороны, и духовной ценности — с другой — составляет одну из особенностей концептуализации *труда* языком русской культуры.

Морально-этическая мотивация труда, а главное идея ценности, предполагающая безвозмездный труд на благо общества или во имя какой-либо идеи способствовали тому, что именно лексема *труд* стала активно использоваться в различных идеологических текстах советской эпохи — лозунгах, газетной публицистике, художественной литературе (ср. характерные для этого периода сочетания *ударник коммунистического труда* ‘звание, присваиваемое участнику массового движения *трудящихся СССР* за коммунистическое отношение к *труду*’ СРЯ IV: 465; *встретить пятилетку ударным трудом*, *почетный труженик*, *трудящиеся массы* и т. д.), что отвечало идеологической установке социалистического общества — утверждению идеи бесплатного труда в качестве нормы жизни.

Работа в отличие от труда имеет иные понятийные связи. Ее характеризует прежде всего социальная ориентированность, о чем, пожалуй, убедительно свидетельствует семантический компонент ‘вознаграждение’,

присутствующий в словах *заработок* 1) ‘плата за работу’: *месячный заработок*; 2) ‘работа по найму, обычно временная и вне места постоянного жительства’: *уходить на заработки* СРЯ I: 564; или *заработать* ‘получить за работу’ СРЯ I: 564). И хотя *труд* тоже может быть оплачиваемым (ср. *оплата труда*), однако, что характерно, в русском языке нет однословной номинации для данного явления.

Поэтому именно *работа* связана с идеей ‘наемного труда’ (ср. *работодатель* ‘тот, кто предоставляет работу, нанимает рабочую силу’ СРЯ III: 576). Она предполагает трудовую деятельность на каком-либо предприятии, в учреждении (ср. *поступить* или *принять на работу*; *уволить* или *снять с работы*; *проводить до работы*; *работать на заводе*), с указанием должностных обязанностей субъекта, а также сферы его деятельности (ср. *работать слесарем, наладчиком, комбайнером* или *партийный работник, работники тяжелой промышленности* т. д.). Во всех этих контекстах употребление лексемы *труд* невозможно.

Социальность *работы* проявляется и в том, что она стала символом «успешности» человека в обществе, предметом его устремлений и залогом его уважения (ср. *престижная работа, стоящая работа, высокооплачиваемая работа*).

Наконец, социальность работы подтверждается и тем, что в семантической структуре глагола *работать* имеются семы ‘действовать’, ‘функционировать’ (об организациях, учреждениях), поэтому в русском языке возможны только такие сочетания, как *магазин (библиотека, ателье) работает, но не трудится*.

Работа обладает способностью конкретизировать трудовую деятельность (ср.: *строительные, ремонтные, полевые работы*), обозначая овеественный продукт труда (ср.: *печатные работы*).

Работа, но не *труд* способна характеризовать качество продукта труда, а также способ его изготовления (ср. *вещь была итальянской работы, ручная работа, топорная работа* и т. д.), с указанием орудий труда (ср. *работать лопатой, молотом, веслами, работать со словарем, с микроскопом* и т. д. СРЯ III: 575).

В отличие от *труда* *работа* имеет разветвленную сеть синтагматических связей, характеризующих ее с самых разных точек зрения, например, с точки зрения протекания ее во времени (ср. *поденная работа, летняя работа, временная работа, работа в ночную смену* и т. д.) и пространстве (ср. *домашняя работа, канцелярская работа, внеклассная ра-*

бота, школьная работа и т. д.), с точки зрения субъекта деятельности (ср. *партийная работа, ученическая работа, комсомольская работа* и т. д.), наличия или отсутствия у него желания работать (ср. *работаться: весь день она просидела за письменным столом, но работалось плохо* СРЯ III: 575).

Способность *работы* (но не *труда*) иметь временные рамки (*сезонная, ночная, почасовая работа*), указывать на фазы ее протекания во времени (*работа начинается и заканчивается, имеет начальный, конечный, промежуточные этапы, работу можно довести до конца*) является еще одним свидетельством ее социальной ориентированности, поскольку труд составляет онтологическую сущность жизни человека и не может иметь каких-либо временных пределов (ср. невозможность сочетаний типа *труд начинается или кончается в 9 час.*).

Соотнесенность работы с социальным миром человека, вынужденного трудиться, чтобы зарабатывать себе на хлеб, особенно ярко проявляется в его отношении к работе, о чем говорит эмоциональный «модус» имени *работенка* уничиж. прост. к *работа* как к занятию, деятельности (СРЯ III: 575), в семантической поле *труда* подобных имен не наблюдается.

Если труд характеризует идея напряжения, «усилия» (в связи с чем *труд* может быть только *нелегким*), то работа не обязательно предполагает усилие: это может быть и *легкая, пустячная работа*. И эта особенность *работы* соотносится с идеей нормы с точки зрения вложенных в нее усилий способствует тому, что она может восприниматься и в количественном аспекте (ср. *много или мало работы*), в то время как *труд* имеет постоянную константу «много», ср. *много (или немало) труда стоило уговорить кого-л.*, ср. также прилагательное *трудоемкий* ‘требующий больших затрат труда’ (СРЯ IV: 418).

Вместе с тем нельзя не отметить и ряд общих признаков, объединяющих *труд* и *работу*. К таким связующим моментам относится идея **интенсивности затраченных усилий**, о чем говорит тот факт, что и труд, и работа могут сочетаться с определениями, квалифицирующими трудовую деятельность с точки зрения **значительности затраченных усилий** (ср. *тяжелый, нелегкий, каторжный, непосильный труд, работа*).

Итак, если *работа* имеет в русском литературном языке социальную ориентацию, то *труд* скорее экзистенциальную, так как *труд* является неотъемлемой составляющей жизни человека, оценка которой часто осуществляется именно через труд (ср. *трудная жизнь*).

В этом отношении чрезвычайно показательным является тот факт, что представления о *труде* являются не только процессуальными, но и атрибутивными (именно *труд*, а не *работа* имеет соответствующее прилагательное, наречие и имя качества: *трудный*, *трудно*, *трудность*, что позволяет этим именам **определять жизнь человека** с самых разных точек зрения — с биологической, пространственной, временной, ментальной, психологической и проч., ср.: **трудные роды, годы, дни, моменты, минуты, вопросы** и т. д., **трудный возраст, характер, ребенок, период, час, путь, трудный для понимания** и т. д., **трудное время, решение, детство, счастье, путешествие, дело** и т. д., **трудная жизнь, любовь, старость, дорога, судьба** и т. д.; **трудно понять, осмыслить, решить, представить, переносить, дышать, говорить, молчать, разобраться, идти, бежать, выбраться, вынести, вытерпеть** и т. д.). Примечательно, что именно *работа* атрибутируется *трудом* (ср. *трудная работа*), а не наоборот, что говорит о том, что *труд* выполняет в языке функцию родового термина.

Попутно отметим, что в русском языке существуют два имени качества от существительного *труд* — *трудо*вой и *труд*ный. И это не случайно: если прилагательное *трудо*вой целиком относится к семантической сфере труда (ср. *трудо*вой 1) ‘связанный с трудом’: *трудо*вая дисциплина // ‘наполненный трудом’: *трудо*вые будни; 2) ‘живущий своим трудом’: *трудо*вой народ СРЯ IV: 418), то прилагательное *труд*ный «целиком выпадает из данного семантического поля и актуализирует и усиливает те (исторически исконные) значения, которые для современного *труд* и *труд*иться являются периферийными, а именно значения усилий, напряжения, утомления, изнурительности, препятствий и т. п., т. е. значения, сопряженные с отрицательной оценкой самого процесса труда» (Толстая 1998: 23), ср. *труд*ный 1) ‘требующий большого труда, усилий, напряжения для своего осуществления’: *труд*ный экзамен // ‘с трудом поддающийся воспитанию, доставляющий много забот’: *труд*ный ребенок // ‘совершаемый с трудом, затрудненный’: *труд*ное дыхание; 2) ‘переносимый с трудом, затруднительный, обременительный’: *труд*ная обстановка // ‘полный тяжелого труда, забот, лишений, горя’: *труд*ная жизнь // ‘неприятный, тягостный’: *труд*ная исповедь; 3) ‘сопряженный с физическими страданиями, болью, мучительный’: *труд*ная, *мучительная* смерть // ‘серьезный, тяжелый (о болезни)’: *труд*ная болезнь СРЯ IV: 418).

Экзистенциальная ориентация труда, его связь с идеей существования имеет выход в природную сферу, т. е. *труд* — это деятельность, которая

разворачивается в плоскости человек и природа (ср. в связи с этим слова Д. И. Писарева: «Труд есть борьба человека с природой» СРЯ I: 130). Об этом же говорит и сочетание *плоды труда* (но не работы), в котором актуализируется идея естественного, «природного» протекания процесса трудовой деятельности. Работа же полностью ориентирована на мир социальных отношений.

Таким образом, несмотря на секуляризацию русской культуры, в ее языке сохраняется глубинная мотивация *труда* как духовного (что лежит в основании жизни человека) и *работы* как социального понятия.

Вместе с тем следует признать, что утрата религиозного содержания в осмыслении *труда* повлекла за собой сужение семантической сферы его этического восприятия, в частности, утрату таких значений, как ‘мученический подвиг’, ‘аскетическая жизнь’, ‘подвижник’, которые присутствовали в старославянском и русском языке XI—XVII вв. Соответственно оказалась невостребованной и идея *страдания* и *мучений* труда, преодоление которых и составляло сущность христианского подвига (в связи с этим из лексико-семантического поля *труда* выпали лексемы *страданиѣ*, *тѣжаннѣ*).

И это понятно: новое время потребовало и нового отношения к труду. Формула *товар — деньги — товар* выдвинула на первый план идею вознаграждения трудовой деятельности. Поэтому в современном русском литературном языке в отличие от языка средневековой Руси, именно *работа* оказалась в центре внимания. И это повлекло за собой детальную разработку ее понятийного пространства. Несмотря на отсутствие некоторых значений, относящихся к сфере социальных отношений (а именно ‘рабство’, ‘неволя’, ‘порабощение’, ‘услужение’, существовавших ранее), *работа* стала еще больше нагружена социальными смыслами, втянув в свою семантическую сферу и лексему *дело* ‘работа, занятие, деятельность’ (СРЯ I: 382).

Причем *дело* оказалось полностью ориентировано на «земные» интересы *делового* человека, оценка которых в современном русском языке явно отрицательная (ср. *делец* ‘предприимчивый человек, ловко и с большой выгодой для себя ведущий дела, преимущественно коммерческие’ (СРЯ I: 382), *деляга* ‘тот, кто в своих делах преследует личные цели, из узко практических соображений забывает о принципиальной стороне дела’, *делячество* ‘узкий практицизм, при котором упускается из виду принципиальная, общественно-политическая сторона дела’ СРЯ I: 384).



В языке традиционной духовной культуры, в отличие от литературного языка в концептуализации трудовой деятельности человека прочерчиваются те же смысловые линии, которые существовали в древности, т. е. слова *труд* и *работа* несут на себе, по выражению М. М. Бахтина, «груз тех контекстов», в которых они встречались ранее.

Это проявляется в том, что в языковом сознании крестьянина *труд* и *работа* по-прежнему противопоставляются, хотя их противопоставление не всегда бывает четким и осознанным, что объясняется внутриязыковыми связями обоих слов. Не случайно в диалектной лексикографии (так же, как и в словарях литературного языка) *труд* и *работа* воспринимаются как синонимы, во всяком случае во многих словарях в соответствующих словарных статьях они подаются часто вместе, нерасчлененно (ср. *волоки́та* ‘труд, работа’ Пенз., Твер., СРНГ 5: 52; *изде́лье* ‘работа, труд’ Влад., СРНГ 12: 127; *лаже́нье* ‘работа, труд’ Твер., Пск., СРНГ 16: 231 (< *ладить* ‘делать что-л. в лад’); *ма́т* ‘труд, работа’ Волог., СРНГ 18: 20; *огоро́д* ‘работа, труд’ Краснояр., СРНГ 22: 346 и т. д.) или же одно определяется через другое (ср. *рабо́та* ‘труд, занятие, дело’ Даль IV: 5; *тру́д* ‘работа, дело’ Даль IV: 457).

Вместе с тем нельзя не заметить, что в русских диалектах в глаголах с основой *работ-* до сих пор сохраняется семантика подневольного, наемного труда (ср. *работнича́ть* ‘работать по найму, батрачить’ СРНГ без указ. места, 33: 241; *рабствова́ть* ‘рабски служить кому-л.’ Моск.: *Барину рабствовали* // ‘работать’ Тул., СРНГ 33: 242; *работа́ть за присево́к* ‘работать у хозяина только за пропитание’ Хабар., СРНГ 33: 239; *в рабы пойти* ‘наняться на работу’ Онеж., СРНГ 33: 242; *идти в работу* ‘отхожий промысел’ Костром., Калуж., Смол., СРНГ 33: 238; *по людям работа́ть* ‘работать по найму, переходя от одного хозяина к другому’ Тобол., Том., Сиб., СРНГ 17: 242 и др., ср. также русские пословицы: *Чей хлеб ем, на того и работаю* Даль IV: 5).

На это указывает и синтагматика глагола *работа́ть*: требуя часто предлога *на*, он передает значение либо ‘работать на кого-л.’ (ср.: *работа́ть на кого-л.* ‘ухаживать, заботиться о ком-л.’: *На Лукерью двое оне работали* Краснояр., СРНГ 33: 239), либо указывает на профессиональную деятельность субъекта (ср. *работа́ть на гребях* ‘работать перевозчиком на реке’ Том.; *работа́ть на зверях* ‘работать на звероферме’ Том.;

работать на конях ‘работать конюхом’ Новосиб., СРНГ 33: 239; а также *работать всякой работой* ‘работать разнорабочим’ Новосиб., СРНГ 33: 239; *работать в обозе* ‘работать перевозчиком клади на лошадях’ Новосиб., СРНГ: 33: 239 и т. д.).

Социальная мотивация *работы* проявляется и в том, что в именах, образующих ее лексико-семантическую парадигму, в том числе и в родовидовых присутствует компонент ‘денежное вознаграждение’, чего не наблюдается в дериватах с корнем *труд-* (ср. *заработка* ‘оплачиваемая работа’ Иван., Твер., СРНГ 10: 376; *изделье* ‘всякая работа как источник заработка’ Волог., Новг., СРНГ 12: 127; *выробить* ‘заработать что-л.’ Север., Арх., Сиб., Новг., СРНГ 5: 342; *зарабатывать* ‘уплачивать долг работою, отрабатывать’ Самар., Волог., СРНГ 10: 376; *отрабливать* ‘возмещать долг трудом’ Тюмен., Онеж., Арх., СРНГ 24: 287; *завозить* ‘заработать извозом’ Олон., Пск., СРНГ 9: 329; *загонять* ‘заработать, паяся стадо’ Ряз., СРНГ 10: 20; *закосить* ‘заработать косью’ Вят., СРНГ 10: 157; *налесовать* ‘заработать охотой в лесу’ Волог., СРНГ 20: 12; *жить за дурочку* ‘живя у кого-л. и работать на него бесплатно’ Прииртыш., СРНГ 9: 196 и т. д.; ср. также следующий текст: *Я у него дурно* (т. е. даром) *поработал, ничего не заплатили* Южн., Дон., Краснодар., Калуж., СРНГ 8: 267). Все эти примеры говорят о том, что в самом понятии «работа» присутствует идея наемного труда, а, следовательно, и вознаграждения, заработка.

Таким образом, *работа* рассматривается прежде всего в социальной плоскости. Об этом косвенно свидетельствует и тот факт, что именно *работа*, а не труд характеризуется с точки зрения протекания во времени (ср. *аминить* ‘кончать работу’ Пск.: *Довольно, будем аминить* СРНГ 1: 251; *обробиться* ‘завершиться (о полевых работах)’ Волог., СРНГ 22: 207; *отступиться* ‘завершить трудовую деятельность, перестать работать’ Арх.: *Она в прошлом году хотела отступиться, да не пускают, говорят — замены нет* СРНГ 24: 328; *отгорбачиться* ‘кончить работать на тяжелой работе’ Том., СРНГ 24: 154; *взять работочку в руки* ‘приняться за работу’ Арх., СРНГ 33: 241). Труд же каких-либо временных пределов не имеет, ибо он является неотъемлемым атрибутом всей жизни человека.

Интересно, что и видовая таксономия характерна именно для *работы*, а не труда, который имеет более абстрактную семантику (ср. *бессоники* ‘день 23 июля, когда начинается напряженная работа по уборке хлеба, так что спать приходится мало’ Перм., СРНГ 2: 227; *быкам хвосты крутить* ‘выполнять различную грязную работу’ Краснодар., СРНГ 3: 342;

ломанина 'умственная работа' Смол., СРНГ 17: 116; *ломовщина* 'физически тяжелая, грязная работа' Олон., Свердл., СРНГ 17: 123; *обиход* 'домашняя работа' Олон., СРНГ 22: 68; *облог* 'полевая работа' Калуж., СРНГ 22: 105; *денищина* 'поденная работа' Орл., Вят., Влад., СРНГ 7: 222 и т. д.).

Однако ярче всего социальная ориентация работы проявляется в названиях, относящихся к коллективной трудовой деятельности, так называемой «помочи» («не для себя, для мира»), т. е. взаимопомощи, которая является важной составляющей деревенской жизни, когда крестьянские семьи оказывают друг другу помощь в сельскохозяйственных делах, требующих концентрации больших усилий в короткий промежуток времени (ср. *мирищина* 'работа миром, общая работа в деревне' Моск., Новг., Черепов., СРНГ 18: 174; *позовушка* 'совместная работа соседей в помощь кому-л.' Яросл., Волог., Перм., СРНГ 28: 368; *помога, помоча* 'коллективная работа в помощь соседям за угощение' Омск., Пенз., СРНГ 29: 226; *пособлянка* 'коллективная работа в помощь кому-л.' Яросл., Перм., СРНГ 30: 190; *потолока* 'коллективная работа в помощь кому-л. за угощение' Моск., СРНГ 30: 290 и т. д.).

Характерно также, что именно *работа*, а не труд оказывается связана с понятием нормы, поскольку она может оцениваться человеком с точки зрения интенсивности прилагаемых усилий.

Причем вербальное выражение получает чаще всего идея превышения нормы, т. е. обозначение **трудной, тяжелой работы** (ср. *битва* 'трудная, тяжелая работа' Якут., Колым., Калин., СРНГ 2: 297; *ломовщина* 'физически тяжелая грязная работа' Олон., Свердл., СРНГ 17: 123; *мятка* 'тяжелая работа' Сев.-Двин., СРНГ 19: 91; *надлом* 'трудная, непосильная работа' Пск., Твер., СРНГ 19: 309; *обрыва* 'тяжелая, непосильная работа' Ряз., СРНГ 22: 217; *петка* 'тяжелая, трудная работа' Волог., Арх., Сев.-Двин., Пск., Смол., СРНГ 26: 327 (< *петать* 'выполнять тяжелую работу' Курск., Арх., Саратов., Пинеж., СРНГ 26: 325); *работать до убитого глаза* 'работать до изнеможения' Орл., СРНГ 6: 186; *работать допяна* 'до крайней усталости' Моск., СРНГ 8: 129; *гибеть* 'работать до изнеможения' Иркут., СРНГ 6: 168; *ложить работу* 'много и тяжело работать' Арх., СРНГ 17: 109; *мять работу* 'работать много, не покладая рук' Арх., Перм., СРНГ 19: 93 и т. д.) и значительно реже — **легкой** (ср. *поделушки* 'легкая, несложная работа' Пск., Твер., СРНГ 27: 400; *лапти плести* 'о легкой работе' Омск., СРНГ 27: 119 и др.).

Труд же сам по себе предполагает тяжесть и усилия и не нуждается в каком-либо соотношении с нормой. Показательно, что и отрицательная оценка опять же характерна для *работы*, а не *труда* (ср. *задницу тянуть* 'лениво работать' Перм., СРНГ 10: 59; *лядничать* 'лениво работать' Калуж., СРНГ 17: 268).

Интересно, что синтагматика *работы и труда* с точки зрения сферы их референции тоже разная: у *работы* она значительно шире, так как покрывает различные виды деятельности, характеризуя их с самых разных точек зрения, например:

— с точки зрения интенсивности, тяжести (*грызная работа* 'тяжелая работа' Урал., СРНГ 7: 117; *гулевая работа* 'легкая, нетяжелая работа' Смол., СРНГ 7: 139; *збойная работа* 'непосильная работа' Смол., СРНГ 9: 263; *майная работа* 'утомительная работа' Твер., Пск., СРНГ 17: 305; *натужная работа* 'трудная, тяжелая работа' Ленингр., СРНГ 20: 234; *неподружная работа* 'слишком тяжелая работа' Ср. Урал., СРНГ 21: 114; *невсклонная работа* 'непрерывная работа, не разгибая спины' СРНГ 20: 362; *нудная работа* 'трудная, непосильная работа' Яросл., СРНГ 21: 311 и т. д.);

— с экономической точки зрения (*дармовая работа* 'бесплатная, даровая работа' Твер., Пск., Калуж., Орл., Курск., Пенз., Тул., Смол., СРНГ 7: 176; *отрядная работа* 'сдельная работа' Волог., СРНГ 24: 308; *поряжная работа* 'случайная сдельная работа по подряду' Забайкал., СРНГ 30: 130 и т. д.);

— с точки зрения сферы трудовой деятельности (*земная работа* 'земледельческая работа' Арх., СРНГ 11: 261; *каменная работа* 'работа каменщика' Нижегор., СРНГ 13: 19; *ковальная работа* 'кузнечная работа' Тул., СРНГ 14: 25; *мурная работа* 'строительная работа, связанная с кладкой кирпича' Пск., СРНГ 18: 358 и т. д.);

— с точки зрения способа ее исполнения различными орудиями труда (*клиновая работа* 'разработка горных пород с помощью клина' Урал., СРНГ 13: 298; *крючная работа* 'работа носильщика, перетаскивающего тяжести с помощью крюка' Яросл., СРНГ 15: 360; *саморушная работа* 'ручная работа' Ворон., СРНГ 36: 100 и т. д.);

— с точки зрения времени, затраченного на ее исполнение (*одноночная работа* 'работа, выполненная за одну ночь' СРНГ без указ. места 23: 46; *коповатая работа* 'работа, требующая много времени' Арх., Север., Новосиб., СРНГ 14: 292 и т. д.);

— с аксиологической точки зрения (*аляповая работа* ‘грубая, топорная работа’ Саратов., СРНГ 1: 249; *лебезная работа* ‘тонкая, мелкая работа, требующая особой сноровки’ Перм., СРНГ 16: 304; *неудалая работа* ‘плохо сделанная работа’ Ярослав., Калуж., Волог., Арх., СРНГ 21: 187; *неукорная работа* ‘безупречная работа’ Урал., СРНГ 21: 192 и т. д.).

Подобные сочетания не встречаются с лексемой *труд*. В связи с этим невозможно не привести тонкого наблюдения А. П. Чехова, подметившего однажды, что «крестьяне, которые больше всего трудятся, не употребляют никогда слова *труд*» (Чехов. Соч. 17: 33).

Объяснение этого явления кроется, как представляется, с одной стороны, в смысловом объеме лексемы *труд* (имея более абстрактную семантику, она определяет потребности людей вообще, тогда как *работа* более конкретна и связана с потребностями отдельного человека), а с другой — в самом устройстве семантической сферы языка традиционной культуры с характерным для него вниманием к деталям, в которых запечатлелись все оттенки и нюансы конкретного крестьянского опыта, т. е. к видовым названиям при отсутствии часто интереса к обобщающим, родовым названиям.

В процессе исторического развития языка *работа* в глубинах своей семантической структуры прирастала новыми смыслами и постепенно, вторгаясь в пространство *труда*, стала использоваться и для обозначения свободной трудовой деятельности, совершаемой в своих интересах (ср. *колодельная работа* ‘какое-л. занятие на досуге в свободное от работы время, для себя (не для заработка)’ Ряз., СРНГ 14: 155; *обиход* ‘домашняя работа’ Олон., СРНГ 22: 67; *поправа* ‘домашняя работа’ Свердлов., СРНГ 29: 339; *порядна* ‘домашняя работа’ Карел., СРНГ 30: 123 и др.).

Однако, несмотря на такую разветвленную лексико-семантическую парадигму *работы*, следует признать, что именно *труд*, являясь культурной формой жизнедеятельности человека, выполняет в диалектах роль родового термина. Через *труд* (а не работу) человек определяет свое существование во времени и пространстве (ср. следующие характерные сочетания со словами, имеющими корень *труд-* при невозможности подобных сочетаний с основой *работ-*: *У нас попадеж плохой, попасть к нам трудно, дорога плохая* Арх., СРНГ 29: 295; *Такому бухлу (лентяю) и передвигаться-то трудно* Свердлов., СРНГ 3: 322; *С варевом трудно, а с печевом еще труднее* Влад., СРНГ 4: 48; *В бедность как-то трудно ввадиться, особенно после богатства* Волог., СРНГ 4: 80; *Легко другого виноватить, да трудно свои вины признавать* Саратов., СРНГ 4: 287 и т. д.).

Труд, в отличие от работы, имеет экзистенциальную мотивацию, он воспринимается как неотъемлемая составляющая жизни человека, его естественное состояние. Будучи глубинной основой бытия человека, труд обеспечивает его выживание, поэтому является константой человеческой жизни, наполняя ее смыслом.

Отличие *труда* от *работы* связано и с тем, что в его семантической структуре присутствует указание на тяжесть, количество затраченных усилий, т. е. *труд* предполагает такое напряжение сил человека, которое значительно превышает его возможности, порождая **страдания, мучения** (ср. *трудоуждаться* 'мучиться, долго страдать' Волог., Даль IV: 437; *нудиться* 1) 'выполнять трудную продолжительную работу, выбиваться из сил' Яросл., Ленингр.; 2) 'мучиться, томиться' Смол., СРНГ 21: 210; *страдать* 'трудиться, заниматься уборкой хлеба и сена' Арх., Опыт 1852: 217 // 'усиленно трудиться, работать' Сев., Даль IV: 334) и **болезни** (ср. *трудиться* 'долго быть больным, страдать какой-либо тяжкою болезнью' Волог., Пск., Опыт 1852: 233 // 'мучиться долго, страдая в болезни перед смертью' Волог., Даль IV: 437; *затрудниться* 'захворать' Ряз., СРНГ 11: 107; *притрудать* 'заболеть' Дон.: *Притрудаю, кому я нужен буду* БТСДК: 83; *трудный* 'сильно больной' Дон.: *Митюшка мой сильно трудный* БТСДК: 533; *трудоватый* 'больной, недужный человек' Симб., Даль; *трудноватый* 'больной' Симб., Опыт 1852: 233; *трудно лежать* 'болеть' БТСДК: 442; *пооболеться* 'привыкнуть к труду' Новг., СРНГ 29: 283; *ломаться* 1) 'много и тяжело трудиться' Костром., Арх., Ряз., Твер., Пск., Смол., Урал.; 2) 'страдать, быть в тяжелом состоянии (о больном)' Смол., СРНГ 17: 118; *натрудить, натружать* 'привести в болезненное состояние'; *садовый труд* 'тяжелый, изнурительный труд' Пенз., СРНГ 36: 24 и *садить* 'болеть, ныть' Новг., Иркут., Арх., Перм., Свердл., Ворон., СРНГ 36: 27).

Интересно, что с темой *труда* (а не работы) связаны такие глубинные смыслы человеческой жизни, как **рождение и смерть** (ср. *ходить в трудные поносы* 'быть беременной' Дон., СРНГ 29: 269; *трудоуждение* 'болезнь, муки родов' Смол.: *По рождению, по трудоуждению ты нам родная мать* Добровольский 1914; *трудиться* 'мучиться родами' Смол.: *Купчиха трудилась родами целную неделю* Добровольский 1914; *мучиться* 1) 'много трудиться' Смол.; 2) 'рожать' Смол., СРНГ 19: 41, ср. также *помереть в муках* 'умереть во время родов' Ачин., Енис., СРНГ 18: 338; *притрудать* 1) 'устать' Дон.; 2) 'заболеть' Дон.; 3) 'умирать' Казаки-некрасовцы, СРНГ 32: 26; *страдавать* 1) 'усиленно трудиться, работать' Сев. Вост., Даль IV: 334 // 'заниматься жатвой' Вят., Перм., Опыт 1852: 217; 2) 'отхо-

дить, умирать, кончаться, лежать в агонии' Влад., Даль IV: 334). «По обычаю русских крестьян Владимирщины, повитуха со словами "*помогай, Бог, трудиться*" расплетает роженице косы, развязывает пояс, велит отпереть все замки для облегчения родов. В вологодской губернии было поверье, что младенец *трудится*, т. е. долго не умирает за грехи родителей» (Толстая 1998: 25).

Все эти имена говорят о том, что *труд* в языке русской традиционной культуры имеет и «плотскую» мотивацию, так как именно труд связан непосредственно с идеей выживания. Лексемы, образующие лексико-семантическую парадигму *труда*, «покрывают» своей семантикой весь жизненный путь человека от его рождения в трудах и мучениях (ср. *родильница в труде* 'в родах' Даль IV: 437) через непрерывный и тяжелый труд всей его жизни, рождающий болезни и страдания (ср. *затрудиться* 'измучиться от страданий, от болезни' Смол.: *Затрудился наш старик — помрет скоро* СРНГ 11: 107), до последних смертных мук (ср. *потруднеть* 'быть при смерти' Калуж.: *Потруднел отец, потребовал батюшку* СРНГ 30: 309).

Однако кроме «плотской», *труд* обладает и духовной мотивацией, поскольку в языке традиционной культуры именно *труд*, а не работа нагружен религиозно-этическими смыслами (ср. *потрудиться* 'исполнить обет, сделать доброе дело' Ряз.: *Потрудиться Богу* СРНГ 30: 309) и рассматривается в нравственной плоскости (ср. *трудники* 1) 'монастырские работники, работающие на монастырь по обету, бесплатно' Новг.; 2) 'отшельники' Даль; *трусеничатъ* 'идти по обету в трусеники' Вят., Даль IV: 436). Интересно, что и *трудный* в русских диалектах — это не только 'тяжкий, удручающий' но и 'недостижимый' (Даль IV: 437).

Эта этическая составляющая *труда* во многом объясняется отношением к труду христианства, в соответствии с которым труд воспринимается как способ самоуничтожения и дисциплины.

Ценность *труда* в русской традиционной культуре мотивирована и верой человека в то, что трудом праведным люди творят добро, завоевывая тем самым благословение Божие: *добраа бо дѣлннѣ трудоу съни- скажтъ сѧ* (СС: 702). Об этом говорят и русские пословицы: *Без труда нет добра; Бог труды любит; Богу молись, крепись, да за соху держись; без дела жить — только небо коптить* и др. (Даль, Пословицы).

При этом язык русской традиционной духовной культуры говорит о том, что труд не должен превращаться в средство наживы и удовлетворения жадности (ср. *омежной* 1) 'жадный, скупой' Ряз.; 2) 'много работающий ради накопительства, из жадности' Ряз., СРНГ 23: 199; *казно-*

дей 'человек, много работающий из-за денег' Твер., СРНГ 12: 321), ибо христианство предписывает больше заботиться о спасении души, чем о труде ради материальной обеспеченности, ибо «не хлебом единым жив человек».

Таким образом, труд в языке русской традиционной культуры получает религиозно-нравственную мотивацию, поэтому деньги как источник собственности подвергаются нравственному суду (ср. русские пословицы: *когда деньги говорят, тогда правда молчит; деньги, что камень, тяжело на душу ложатся* Даль, Пословицы). Об этом красноречиво говорит и тот факт, что деньги воспринимаются как зло (ср. *злыдни* экспр. 'деньги' Новг.: *Раньше ведь деньги злыднями называли, потому что все зло от них* НОС 3: 99; *злыдень* 'последние деньги' Чита, СРНГ 11: 293). В старообрядческих говорах Урала они до сих пор называются *прелесть*, т. е. то, что прельщает человека, вводит в него в грех (в этом названии, в его внутренней форме сохраняется старославянское осмысление слова *прѣльсть* 'обман, заблуждение' СС: 544), поэтому 'истратить деньги' — это *облегчиться* (Пск., Смол., Ленингр., СРНГ 22: 90).

В связи с этим следует отметить, что и земные блага, богатство в языковом сознании русского народа в целом не имеет высокого статуса (ср. русскую пословицу, говорящую о ничтожности и скоротечности богатства: *богатство — что вода, пришла и ушла* Даль, Пословицы), и в этом смысле в русских диалектах сохраняется то же отношение к богатству, которое существовало еще в XVII в.: «Богатство еще течет не прилагаете сердце сиречь не любите его ниже наденетесь на нь» (Найденова 2003: 127). Поэтому в «Домострое» отец поучает сына: «Потщися дети оставити наказаны в заповедях Господних лучше неправедного богатства: еще и в праведном убожестве неже бы в неправедном богатстве. И ты, чадо, блюдиися неправедного имения, а твори добрая дела» (Домострой 1985: 160).

Поэтому богатый человек, наживший свое богатство нечестным путем, ростовщичеством или взяточничеством, в русских диалектах до сих пор расценивается как злой (ср. *злodyга*, *злodyрь* 'ростовщик' Ряз., СРНГ 11: 290; *кожедер* 1) 'злой человек' Сиб., Том., Иркут.; 2) 'взяточник' Том., Арх., СРНГ 14: 51).

Не случайно неправедная, добытая «лихим» путем собственность (ср. *мытарные деньги* 'обманные, добытые неправдой деньги, т. е. нетрудовые' Пск., Осташк., Твер., СРНГ 19: 64) воспринимается как грех («Бога забыли...», ср. также русские пословицы: *пусти душу в ад, будешь богат*;

лучше хлеб с водой, чем пирог с бедой Даль, Пословицы) и возбуждает «социальный вопрос», т. е. православное языковое сознание, ориентированное на «честную бедность» в противовес «неправедному богатству», не приемлет духа стяжательства и наживы (ср. русские пословицы: *заработанный ломоть лучше краденого каравая*). Поэтому «к богатству и богачам, к накопительству русский человек относился недоброжелательно и с большим подозрением (*Богатство перед Богом — большой грех*). Как трудовой человек он понимал, что “от трудов праведных не наживешь палат каменных”» (Платонов 2000: 79)⁹.

В этом отношении традиционная духовная культура остается верной церковно-христианской этике Средневековья, когда в бедности видели состояние угодное Богу, а потому избранничества, ибо «Он нищенствовал нищетой, создающей богатство, стараясь, чтобы мы обогатились его божественностью», — говорил мудрый Дионисий Ареопагит (1994: 83). Поэтому православие всегда обращалось с укором к богатым и с утешением к бедным, и, приводя слова из Евангелия — *оудовѣ ко естъ вельбждоу сквозѣ и глѣннѣ оуши проити неже богатоу въ цѣсарствѣе божие вѣнити* (СС: 111, Мф 19: 24), давало им надежду на спасение.

Именно этим нравственным отношением к богатству социологи объясняют трудность и мучительность тех коренных преобразований в хозяйственном укладе нашего государства, которые происходят сегодня, см. Гуревич 2003: 162)¹⁰.

Кроме духовной, труд имеет и ценностную мотивацию, ибо русская традиционная духовная культура — это культура прежде всего **хозяйственной деятельности**. Поэтому основой ее созидательных ценностей является труд. С точки зрения жизненных и поведенческих установок традиционной культуры, существование человека — это борьба за самосохранение и выживание, поэтому в иерархической структуре ценностных ориентаций труд является ее главной ценностью, ибо в языковом сознании человека традиционной культуры именно труд является смыслом его жизни.

И хотя труд — это мучение, а само время его — *страда* — своим обозначением отсылает к теме страдания, однако именно *труд* является культурной **нормой жизни**.

В представлениях языка традиционной культуры труд составляет основу не только благополучия, но и нравственности человека, ибо он формирует глубинный стандарт поведения, и человек, не обнаруживающий склонности к труду, т. е. нарушающий трудовую этику, отторгается социу-

мом как не отвечающий нравственным устоям общества (ср. следующую словарную иллюстрацию: *Труд да честность — вот и все наше богатство, а остальное все зряшное* (т. е. напрасное) Сарат., СРНГ 11: 352).

Поэтому человек оценивается прежде всего с точки зрения его отношения к труду, и *трудолюбие* является одной из ценностей русской культуры (ср. *У кого работа в руках родится, тот и первым у нас считается* Печор., СРНГ 35: 136). Ведь ценным является, как правило, то, что достигается трудом и страданиями¹¹.

Поэтому пословицы типа *одна работа не кормит, смотрю не на работу, а на солнышко* (т. е. не пора ли кончать) и др. (Даль, Пословицы) относятся именно к *работе* как к наемному, несвободному труду, отсюда становятся понятными и пословицы *работа не медведь, в лес не уйдет* или в другом варианте *работа не волк, в лес не убежит; работа дураков любит* и др. (справедливости ради следует сказать, что обе пословицы — продукт, по-видимому, советской эпохи, поскольку словарем Даля они не фиксируются), ср. также следующую словарную иллюстрацию: *работа не своя, ну и делай без пристали* (т. е. без усердия), Сарат., СРНГ 31: 409.

Эти пословицы говорят о том, что работа на кого-либо вела к морально-психологическому отчуждению от труда и воспринималась как повинность¹².

Итак, тема *труда* в русском языковом сознании тесно связана с темой страдания, мученичества. *Трудником, тружеником* в русских диалектах называется человек, добровольно обрекший себя на тяжкие труды, сподвижник, мученик, трудящийся неутомимо. Нести это бремя человеческой жизни легче сообща, всем вместе, и тот, кто уклоняется от этой ноши, заслуживает презрения.

В традиционном языковом сознании лень входит в противоречие не только с церковно-христианской этикой, для которой характерно понимание труда как источника и способа стяжания Божией благодати (ср. русские пословицы *Богу молись, а сам трудись; на Бога уповай, а без дела не бывай; труд человека кормит, а лень портит; ленивый и могилы не стоит* и др.), но и с принципами выживаемости, соборности, коллективности (ведь отлынивая от работы, человек перекладывал ее на другого).

Вот почему так много в русских диалектах названий ленивого, нерадивого человека, в которых отчетливо просвечивает отрицательное отношение к человеку пассивному, бездеятельному (ср. *безделой* 'бездельник' Пск., СРНГ 2: 187; *безработица* м. и ж. 'бездельник' Свердл., СРНГ 2:

198; *блудень* 'бездельник' Новг., СРНГ 3: 29; *болтень* 'бездельник' Костром., СРНГ 3: 81; *валек* 'бездельник' Волог., Костром., Перм., Свердл., СРНГ 4: 24; *висляй* 'лентяй, бездельник' Курск., Смол., Пенз., Казан., СРНГ 4: 297; *вихляй* 'лодырь, бездельник' Смол., Влад., Волог., Новг., СРНГ 4: 304; *залежень* 'лентяй' Новг., Тул., СРНГ 10: 197; *изленок* 'лентяй' Пск., Твер., СРНГ 12: 138; *легкобытник* 'лентяй' Краснодар., СРНГ 16: 312; *легкопар* 'лентяй' Тул., СРНГ 16: 313; *лежебочина* м. и ж. 'лентяй' Пск., Смол., Олон., Свердл., СРНГ 16: 331; *лентяк* 'лентяй' Сев.-Двин., Арх., Волог., Перм., Урал., Заурал., Курган., Иркут., СРНГ 16: 357; *ложбень* 'лентяй' Ворон., СРНГ 17: 107; *междвор* 'бездельник' Курск., Дон., СРНГ 18: 81; *невстань* м. и ж. 'ленивый человек' Пск., СРНГ 20: 362; *недея* м. и ж. 'ленивый человек' СРНГ без указ. места 21: 13; *недодвига* м. и ж. 'ленивый человек' Калуж., СРНГ 21: 19; *некудака* м. и ж. 'ленивый человек' Перм., Урал., СРНГ 21: 67; *неохота* м. и ж. 'ленивый человек' Арх., СРНГ 21: 106; *неработь* м. и ж. 'ленивый человек' Перм., Твер., Пск., Арх., СРНГ 21: 137; *неработяй* 'лентяй' Ряз., СРНГ 21: 137; *нетрудь* 'лентяй' Урал., СРНГ 21: 179; *нешевеля* м. и ж. 'лентяй' Волог., Сев.-Двин., СРНГ 21: 211; *облом* 'ленивый, нерасторопный человек' Влад., Волог., Арх., Орл., СРНГ 22: 108; *околотень* 'о большом лодыре, которого даже побоями не заставишь работать' Волог., Вят., Краснояр., СРНГ 23: 143; *потягуша* м. и ж. 'вялый, ленивый человек' СРНГ без указ. места 30: 327; *прилавень* 'лентяй' Пск., Твер., СРНГ 31: 268; *трутень* 'лентяй' Даль без указ. места IV: 438 и т. д.)¹³.

Это отрицательное отношение к лени в традиционной духовной культуре особенно рельефно выступает при сопоставлении с элитарной культурой, манифестируемой литературным языком. Речь идет о французской этнокультурной традиции, заимствованной поэтами золотого века из французской анакреонтики XVIII в., которая «с беспрецедентным успехом была привита русской культуре К. Н. Батюшковым и А. С. Пушкиным» (Левонтина 1999: 110). В их поэзии за словом *ленивец* (нередко рифмующимся со словом *счастливец*) встает человек, презревший соблазны богатства, карьеры, славы и отрешившийся от жизненной суеты ради поэтического вдохновения, мирного счастья любви и дружбы (ср. пушкинское наставление «сыну лени вдохновенный», обращенное к М. А. Дельвигу: «*Любовью, дружеством и ленью... живи под их надежной сенью*» или призыв К. Н. Батюшкова «*ленью жизни краткой продлить часы*» — Мои пенаты и т. д.)¹⁴.

Таким образом, сам диалектный материал свидетельствует против такого достаточно широко распространенного среди социологов мнения, что труд в системе ценностей нашей культуры занимает явно подчиненное место (см., например, монографию К. О. Касьяновой «О русском национальном характере». М., 1994: 152).

Мотивируя свою оценку труда, автор исходит из следующей логической посылки: «Сфера создаваемая и устраиваемая трудом, — это сфера земного, материального благополучия. Но поскольку сама эта сфера не котируется высоко, то и труд как средство созидания в этой сфере нигде не ставится в один ряд со спасением и терпением. И это сознание нашего народа полностью единодушно с православной религией, которая в отличие от протестантизма, видящего в труде смысл и предназначение человека в мире и главное средство очищения и созидания его души, отрицает за трудом такое значение» (Там же). И далее автор приводит цитаты из поучений святых отцов, как будто бы подтверждающих этот вывод, например: «Брат спросил авву Агафона: скажи мне, авва, что больше: телесный труд или хранение сердца? Авва ответил ему: человек подобен дереву: телесный труд — листья, а хранение сердца — плод. Поелику же, по Писанию, “Всякое дерево, еже не творит плода добра, посекаемо бывает и в огонь вметаемо” (Мф 3: 10), то очевидно, что мы все попечение должны иметь о плоде, т. е. о хранении ума. Впрочем, для нас потребно и листовенное прикрытие, и благоукрашение, т. е. телесный труд» (Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ея делателей. Изд. Валаамского монастыря, 1936, с. 152). И далее: «Преподобный Дорофей поучает свою братию: “Каково бы ни было дело, малое или великое, не должно пренебрегать им или не радеть о нем, ибо пренебрежение вредно, но не должно также предпочитать исполнение дела своему устроению”, т. е. состоянию души» (Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. М., 1866, с. 80).

Мы не будем здесь входить в рассуждения по этому вопросу и приводить другие высказывания отцов церкви, доказывающих полезность и ценность труда в духовном становлении личности (как мы уже отмечали выше, позиция церкви в моральной оценке труда в истории культуры была неоднозначной). Отметим только, что перед нами наглядный пример противостояния двух идеологий — идеологии языка и идеологии ученого.

Думается, что в самой аргументации автора содержится противоречие, ибо все дальнейшие рассуждения на эту тему, а также на тему страдания и терпения доказывают обратное, а именно то, что труд в русской куль-

туре является безусловной ценностью: ведь «хранение сердца» для крестьянина невозможно без труда. Более того, труд являет собой прекрасное средство «укрепления духа» в его страданиях и тяготах. А достоинство и моральная стойкость человека, умеющего терпеливо переносить страдания, признавалась во все века и во всех культурах. Приводя высказывания Иоанна Лествичника («*Терпеливый есть непадающий делатель*») и о. А. Ельчанинова («*Мужественная душа инстинктивно ищет жертвы, случая пострадать, и духовно крепнет в испытаниях*»), автор подчеркивает ценность терпения и страдания. Но так же, как без терпения, нет личности, так нет ее и без труда. Не случайно русская пословица ставит *труд* в один ряд с *терпением* (ср. *терпение и труд все перетрут*).

Заканчивая свои рассуждения, автор совершенно справедливо отмечает: «В нашей культуре умение переносить страдание имеет огромное значение, определяющее почти все поведение и мировоззрение человека, ибо, по словам о. Ельчанинова, *“становясь православными, мы становимся все отчасти аскетами”*. Это наш способ делать дело, наш способ ответа на внешние обстоятельства, наш способ существования в мире — и основа всей нашей личности» (с. 113).

Таким образом, сам логический силлогизм, выстраиваемый автором — *страдание и терпение — ценность, а труд — это страдания и мука* (и об этом говорит сам язык) свидетельствует о том, что **труд — это такая же ценность нашей культуры, как терпение и страдание.**

Диалектный материал позволяет критически воспринять и некоторые оценки характера русского народа, связанные прежде всего с указанием на его лень, пассивность, отсутствие активности, ср., например, следующее рассуждение: «Западное мышление предполагает отделение человеком себя от природы, не признание себя ее частью. В результате вырабатывается прагматично-материалистический подход к окружающему миру, исключающий наличие души и других нематериальных нравственных категорий. Это приводит к трансформации функции человека в западной культуре в активность, д е я т е л ь н о с т ь. Незападное мышление, присущее в основном русским людям, в философском плане исходит из неразделимости человека и природы, из признания себя ее частью. Следовательно, и функция человека трансформируется в с у щ е с т в о в а н и е и гармонию, слияние с природой» (Шиверских 1997: 363).

Верное в своей первой посылке утверждение (находящее поддержку, в частности, в том факте, что среди производных имен, связанных с семантической сферой «Растительный мир», практически нет таких, в которых актуализировалась бы эстетическая оценка, что как раз и доказывает спаянность человека с миром природы, поскольку отсутствие

дистанции между человеком и миром природы не позволяет взглянуть и оценить ее как бы «со стороны») оно является, как представляется, ошибочным в своем заключении, так как речь может идти скорее не о созерцательном отношении русского человека к природе, а о постоянной борьбе с ней за выживаемость.

Это подтверждают и мотивационные признаки многочисленных производных имен, относящихся к миру природы: эстетическое любование природой уходит в данной номинативной сфере на задний план, тогда как на переднем оказываются хозяйственные приоритеты, прагматические цели и интересы человека, ср., например, названия леса: *дровяник* 'лес, идущий на дрова' Пск., Твер., Моск., Калуж., Арх., Перм., Свердл., СРНГ 8: 194; *избняк* 'лес, идущий на строительство домов' ЛАРНГ; *кровельник* 'лес, идущий на постройку крыш' Твер., Пск., СРНГ 15: 267; *мостовильник* Урал.; *мостовинник* Свердл.; *мостовняк* Моск., СРНГ 18: 291—293 'лес, употребляемый на настил моста'; *полозняк* 'лес, годный для полозьев' Забайкал., СРНГ 29: 106 и т. д.).

Такое же деятельное отношение к природе прослеживается и в номинациях *земли*, отвоеванной у леса и расчищенной под пашню (ср. *валок* Нижегород., Волог., СРНГ 4: 29; *выжига* Яросл., СРНГ 5: 279; *дерюга* Волог., СРНГ 8: 28; *драка* Волог., Яросл., СРНГ 8: 170; *зачисток* Костром., СРНГ 11: 179; *паленище* Яросл., Перм., СРНГ 25: 166), а также в многочисленных названиях непаханой земли (ср. *непах* Южн. Урал.; *непахоть* Влад.; *непахотина* Свердл.; *непашка* Урал., Горьк.; *непашь* Саратов., Ряз., Горьк., СРНГ 21: 108) и паханой (ср. *оранина* Сиб., Свердл., СРНГ 23: 327; *ораница* Новг., Олон., Сев.-Двин., Петерб.; *оранка* Новгород., СРНГ 23: 328; *пахань* Смол.; *паханина* Вят., Арх., Перм., Ворон., Дон., СРНГ 25: 286; *пахотина* Перм., СРНГ 25: 294; *пашнина* Яросл., Костром., СРНГ 25: 307; *пашурица* Арх., СРНГ 25: 308), а также лугов (ср. *косьба* 'скошенный луг' Яросл., СРНГ 15: 95) и полей (ср. *жатье* 'сжатое поле' Арх., СРНГ 9: 87; *попашка* 'засеянное поле' Пск., Твер., СРНГ 29: 300).

В основе всех этих имен лежит акторный мотивационный признак, т. е. все они предстают как объект деятельности человека, что и понятно, поскольку суровая природа срединной России, а тем более Русского Севера требовала упорного труда, настойчивой и постоянной энергии, способствуя тем самым формированию деятельного характера русского человека (см. Бестужев-Рюмин 1872: 471; Соловьев 1959: 78; Ключевский 1956: 66).

Все эти имена являются убедительным доказательством трудовой активности русского народа, особенно если учесть тот факт, что среди них довольно много тех, которые обозначают тяжелую, непосильную работу, значительно превышающую физические возможности человека (ср. *битвина* 'трудная тяжелая работа' Якут., Колым., Калинин., СРНГ 2: 297; *надлом* 'трудная, непосильная работа' Пск., Твер., Осташк., СРНГ 19: 238; *обрыва* 'тяжелая, непосильная работа' Ряз., СРНГ 22: 217; *ломка* 'тяжелая, трудоемкая работа' Пск., Твер., Ряз., Костром., СРНГ 17: 121; *мука* 'тяжелая изнурительная работа' Пск., Смол., Тамб.: *На свои руки везде найдешь муки* СРНГ 18: 338; *мятка* 'тяжелая изнурительная работа' Сев.-Двин., СРНГ 19: 91 и т. д.), при том, что имена с противоположным значением встречаются крайне редко.

Особенно поражает обилие глаголов, обозначающих трудовую деятельность человека, т. е. это категория в языке русской традиционной культуры (в отличие, например, от категории Добра) осмысливается как категория процессуальная, деятельностная, важным смысловым компонентом которой является семантика «значительности вложенных усилий» (ср. *бесстужиться* 'усердно, напряженно трудиться без отдыха' Арх., СРНГ 2: 279; *горбачить* 'много и тяжело работать' Брян., СРНГ 7: 17; *дубасить* 'много и энергично работать' Свердл., Новосиб., СРНГ 8: 232; *жухаться* 'много и тяжело работать' Брян., СРНГ 9: 233; *запрягаться во весь хомут* 'делать самую трудную работу' Калуж., Боров., СРНГ 10: 362; *клетчатеть* 'изнурять себя трудом' Ворон., СРНГ 13: 290; *горбушку ломать* 'тяжело работать до изнеможения' Приобье СРНГ 17: 118; *мосалить* 'работать, трудиться, не покладая рук' Калуж., СРНГ 18: 284; *ломить* 'делать тяжелую работу' Волог., Яросл., Костром., Иванов., Вят., СРНГ 17: 120; *мять работу* 'много работать, не покладая рук' Арх., Перм., СРНГ 19: 93; *наворачивать* 'тяжело работать' Пенз., СРНГ 19: 183; *накататься* 'нарабатываться до усталости' Свердл., СРНГ 19: 309; *натискаться* 'нарабатываться до изнеможения' Свердл., СРНГ 20: 220; *нахлестаться* 'нарабатываться' Сарат., СРНГ 20: 261; *нести труд лапой* 'трудиться изо всех сил' Ворон., СРНГ 21: 165; *переломить* 'переделать много тяжелой работы' Арх., Пинеж., СРНГ 26: 149; *горбить* 'усиленно, тяжело трудиться' Курск., СРНГ 7: 17; *коробить* 'усиленно тяжело работать' Перм., СРНГ 14: 246; *корячить* 'тяжело работать' Калуж., СРНГ 15: 43; *мучиться* 'много и тяжело трудиться' Смол., СРНГ 19: 41; *майкаться* 'заниматься изнурительным трудом, изнемогая от непосильной работы' Перм., СРНГ 17: 304; *ломаться* 'много и тяжело работать' Костром., Арх., Ряз., Твер., Пск., Смол., Ср. Урал., СРНГ 17: 118 и др.).

Интересно, что трудовая деятельность часто осмысливается как «битва», субъектом которой является человек (ср. *битвина* ‘трудная тяжелая работа’ Якут., Колым., Калинин., СРНГ 2: 297; *ботать* ‘усиленно работать, бить’ Курск., СРНГ 3: 132; *петать* 1) ‘бить, колотить’ Зап., Южн., Твер.; 2) ‘выполнять тяжелую работу’ Курск., Арх., Саратов., Пинеж., СРНГ 26: 325; *мочалить* 1) ‘бить, колотить’ Смол.; 2) ‘работать’ Смол., СРНГ 18: 316).

И как результат этой «битвы» человека с природой — **истощенность, усталость, изнеможение и упадок сил** (ср. *гибеть* ‘работать до изнеможения’ Иркут., СРНГ 6: 168; *набухаться* ‘устать от работы’ Кемер., СРНГ 19: 141; *напластаться* ‘перетрудиться’ Новосибир., Свердлов., Перм., Костром., СРНГ 20: 78; *отбиться* ‘надорваться от труда’ Север., СРНГ 24: 116; *пересилиться* ‘перетрудиться, надорваться’ Арх., СРНГ 26: 219; *перетузиться* ‘надорваться от тяжелого труда’ Арх., СРНГ 26: 247; *пересякнуться* ‘надорваться от непосильной работы’ Карел., СРНГ 26: 237; *пластаться* ‘тяжело работать’ Краснояр., СРНГ 27: 28; *работать до крови, до поту* ‘до крайнего утомления’ Дон., СРНГ 30: 260; *работать в при-труд* ‘работать через силу’ Новосибир., СРНГ 32: 26 и т. д.). Ср. также следующие иллюстрации к отдельным словам: *Как ребят растили, сколь работы переломили — страх один, все работали, работали, свету белого не видели* СРНГ 26: 149; *Господи, и в воскресенье все мычимси, все работаем, прозренного дня* (т. е. свободного от работы) *нету, все кудый-то бягем* Ряз., СРНГ 32: 142; *День стоит на работе, а вечер на воркоте* (т. е. на соре) Смол., СРНГ 5: 100; *Работать надо трудом, а не легким языком* Дон., БТСДК: 442.

Все эти имена говорят о том, что человек традиционной духовной культуры хорошо знает, что такое тяжелый, изнурительный труд¹⁵.

* * *

Итак, история понятий *труд* и *работа* в языке русской культуры свидетельствует о том, что их концептуализация была во многом предопределена средневековой книжно-христианской традицией. Ее влияние прослеживается прежде всего в том, что в устройстве этих концептов наблюдается та же **дихотомия** — небесного и земного (духовного и плотского), которая была характерна для старославянского (церковнославянского) языка.

Следы ее в той или иной форме до сих пор присутствуют и в литературном языке, и в диалектах. Несмотря на постоянное движение смыслов, утрату одних и появление других, семантическая доминанта *труда* за прошедшее тысячелетие в целом не изменилась ибо в его осмыслении до сих пор сохраняется духовно-христианская направленность. Это превратило *труд* в этическую регулятивную категорию, которой определяются моральные нормы человеческого общежития. Социум выносит свой вердикт, оценивая значимость каждого своего члена по-прежнему через *труд* (а точнее *трудолюбие*) как форму социально ответственного поведения.

Влиянием христианских традиций можно объяснить и тот факт, что *труд* в языке русской культуры воспринимается как социальная ценность, которая служит ориентиром в оценке действий индивидов.

В связи с этим уместно напомнить, что «ценность определяется не столько свойствами объекта, сколько свойствами человека — его отношением к объекту., сложившимися в культуре представлениями о нем» (Кармин 2003: 256). В самом выборе стратегии осмысления той или иной категории культуры, в наборе языковых средств, актуализирующих эту стратегию, просматривается этический выбор субъекта.

Формирование же этой стратегии в русской культуре происходило в русле тех идей, которые исповедовало христианство и которые получили свою реализацию в старославянском и русском языке XI—XVII вв. Эти языки говорили, что только в *трудоде* (а не в работе) происходит одухотворение природных сил человека, испытание силы его духа. Именно поэтому труд осмыслялся как мученический подвиг (ср. ст.-сл. *трудоудъ* ‘труд’ // ‘аскетическая жизнь, мученический подвиг’ СС: 702), как порыв к действию, возводящему к Богу.

И хотя ни в литературном языке, ни в диалектах труд больше не воспринимается как мученический подвиг, однако ценность его определяется именно этой этической мотивацией (ср. *добродетельный труд*, *трудо-вые подвиги* при невозможности подобных сочетаний с *работой*). Ярче всего об этом говорит композит *трудолюбие* ‘любовь к труду, усердие’ (СРЯ 4: 419), содержащий корень *люб-*. Это уважение к бескорыстному труду, несмотря на все тяготы его и страдания, составляет основу нравственности человека, формирует глубинные основы его отношения к жизни (интересно, что в современном разговорном слове *трудоголик* оказалась востребована именно основа *труд-*, а не *работ-*).

В этом сочетании противоречащих друг другу семантических черт — любви и страдания — проявляется одна из особенностей концептуализации *труда* языком русской культуры (попутно заметим, что такое двой-

ственное отношение к предмету любви является характерной чертой русской культуры, достаточно вспомнить лермонтовскую любовь к Отчизне: *Люблю отчизну я, но странною любовью, не победит ее рассудок мой... или некрасовское: так глубоко ненавижу, так бескорыстно люблю*)¹⁶.

Имея более абстрактную семантику по сравнению с работой, *труд* оказался способен к развитию таких духовно-нравственных смыслов, которые свидетельствуют о том, что труд — это **этически значимая деятельность**, которой до сих пор определяется русская ментальность (особенно хорошо эта религиозно-этическая оценка труда сохранилась в диалектах, ср. *потрудиться* ‘исполнить обет, сделать доброе дело’: *Потрудиться Богу* Ряз., СРНГ 30: 309).

И здесь прежде всего следует сказать о том, что идея труда по-прежнему связана с «труждением» себя, о чем красноречиво говорят возвратные глаголы, обозначающие действие, направленное на себя или совершаемое в своих интересах, т. е. инициатором трудового процесса является сам человек, поэтому «труд — это всегда самовыражение субъекта деятельности» (Левонтина 1999: 310), в то время как работа может стимулироваться и внешними обстоятельствами (в том числе и другим субъектом, ср. *поручить работу*).

«Труд на себя» имеет иную по сравнению с работой мотивацию, а именно — этическую: из средства воспроизводства жизни он превратился в форму реализации физических, умственных и духовных способностей субъекта, что породило установку к *самоотверженному* труду. Работа же имеет социальную мотивацию, поскольку в ней всегда присутствует идея вознаграждения.

Понять это глубинное различие *труда* и *работы* помогает притча о рабочих на винограднике (Евангелие от Матфея: 20), повествующая об уравнительной оплате труда наемных работников: когда пришел вечер, все они (и те, кто работал весь день на винограднике, и те, кто работал только час) получили за свой труд по пенязю, что вызвало, естественно, недовольство тех, кто работал весь день. Однако Хозяин резонно ответил им: «Разве я вас обижаю? Ведь вы же со мной договаривались получить по пенязю, вот возьмите свое и идите...»

В чем же причина их недовольства и обиды? Она кроется в самом основании работы как наемного труда, и об этом говорит «ропот» наемных работников: ведь оказывается, что можно было работать меньше, а получить столько же. «Откуда следует, что ни содержание работы, ни результат ее не имеют для них никакой ценности, ценность имеет только вознаграждение, только то, что они получают и используют затем для

себя. Поэтому Хозяин и говорит им: «Вот возьмите *свое* и идите». И Христос заканчивает притчу словами: «Мнози бо суть звании, мало же избранных». Эти старательные наемники не могут быть «избранными», потому что они не свободны, они не преодолели своего эгоцентризма до конца, у каждого из них свои цели и планы..., не имеющие никакого отношения к виноградику. Они и могут работать хорошо только в должности наемников» (Касьянова 1994: 209). И только «избранные», будучи свободными в своем выборе, «труждают себя» ради самого труда, ценность которого для них не только в его содержании и результатах, но и в их самоактуализации.

Таким образом, этический аспект труда во многом определяется тем, что *труд*, в отличие от работы, имеет в центре своего семантического поля *субъекта*, для которого труд является смыслом жизни (ср. выражение: *труд всей моей жизни*, но не *работа всей моей жизни*). Работа же больше ориентирована на *объект* (поэтому можно говорить о *сделанной работе*).

Несмотря на тяжесть и обременительность труда он воспринимается как духовная потребность человека, свидетельствующая о его высоких нравственных качествах (поэтому именно труд является *праведным* и *благородным*). Возникая на основе биологических предпосылок (чтобы выжить, человек должен был трудиться), труд достигает своей вершины, когда он одухотворяет творческие импульсы человека, способствуя его творческой реализации (ср. *духовный труд* при невозможности подобных сочетаний с *работой*).

Не случайно слово «труд вообще очень часто употребляется именно в том случае, когда требуется выделить моральный аспект ситуации, когда важен не внешний результат, а внутренний долг или потребность личности (*труд облагораживает человека, воспитание трудом, честным трудом искупить свою вину*) (Левонтина 1999: 310), т. е. *труд* в языке русской культуры сохранил ту духовную мотивацию, которая существовала в культуре Средневековья, в которой труд — это победа жизни духа над жизнью тела¹⁷. И в этой победе духовность выходит за пределы плоти.

Обладая более абстрактной семантикой, *труд* характеризует деятельность человека в экзистенциальном аспекте, безотносительно ко времени его протекания, в то время как *работа* определяет деятельность человека как процесс, разворачивающийся во времени и ориентированный социально.

Поэтому *труд* в языке русской культуры — это этически нечто более значимое по сравнению с *работой*, поскольку он определяет не только сущность бытия каждого человека, но и является культурной нормой жизни, формирующей личность. Составляя основу нравственности человека, он определяет глубинный стандарт его поведения в обществе.

Итак, несмотря на то что за прошедшее тысячелетие представления о трудовой деятельности человека изменились, однако много в ее осмыслении оказалось довольно устойчивым: в ходе культурной трансмиссии в языке русской культуры прочно утвердились морально-этический, социальный и экзистенциальный аспекты. Более того, на примере этой категории можно видеть, как в процессе ее эволюции происходило репрессивное подавление витальных сил человека духовностью. И истоки этой идеологии лежат, несомненно, в христианской этике Средневековья, исповедовавшей победу духовного начала над плотским.

Примечания

¹ Характерно, что в «Житии Климента Охридского» говорится о том, что он «никогда не был праздным, ведь он знал, что лень есть наставница всех зол» (Флоря 2000: 197). В религиозном сознании средневекового человека лень и бездействие рассматривались как худшее из зол, как источники низости и лицемерия человека, переводившие его на уровень вещи.

² Термин «идеационная» восходит к английскому слову *ideation*, означающему способность формирования и восприятия идей. Говоря о типологии культур, крупнейший социолог XX в. П. А. Сорокин выделяет два главных критерия: 1) представления о природе реальности; 2) представления о природе человеческих потребностей и способах их удовлетворения. Для идеационной культуры реальность имеет сверхчувственную природу, т. е. в основе окружающего человека мира лежит божественное начало, а среди человеческих потребностей и желаний на первом месте находятся духовные. Способ их удовлетворения — не столько изменение внешней среды, сколько трансформация личности, добровольная минимизация физических нужд, аскетизм. Эту культуру, таким образом, можно охарактеризовать как «жизнь по вере». А для чувственной (или, по терминологии П. А. Сорокина, сенсативной) культуры реальность обладает чувственной природой, потребности и стремления людей носят главным образом материальный, физический характер. Способ их удовлетворения — приспособление и эксплуатация внешней среды, т. е. для этой культуры характерна «жизнь по разуму» (подробнее см.: Сорокин П. А. Человек, цивилизация, общество. М., 1992).

³Ср., например, этот образ у Тихона Задонского в «Сокровище духовном»: «У земледельцев есть сеятва и жатва: тако и у христиан есть своя сеятва и жатва... Христиане трудятся и сеют с надеждой духовного плода <...>, пожнут по кончине века и в воскресении из мертвых» (Тихон Задонский 1994: 63).

⁴На эти слова, говоря метафорически, «падает как бы “тень” рабовладельческого прошлого (как хорошо известно, рабовладельческий уклад, перестав быть определяющим фактором жизни общества в целом, не только не исчезает из быта, но может еще в Византии времен Македонской династии укрепить свои позиции настолько, что отзовется на законодательстве)» (Аверинцев 1997: 15).

⁵Интересно соотношение этих двух лексем в таком древнерусском памятнике, как «Домострой»: по наблюдениям историков, «слова *труд* и *работа* присутствуют на пространстве текста одного памятника, но в разных контекстах: труд — *праведный*, а работа — *видома миру*, т. е. публично унижающая» (Найденкова 2003: 135).

⁶Ср. в связи с этим следующий контекст, в котором употребляется этот глагол: *А которые крестьяне староруского ѹѣзда съ пашень разошлись жити за воярь и за дворянъ и за дѣтей воярскихъ тѣхъ крестьянъ вывозити за государя въ староруской ѹѣздъ на старые ѹчастки СРЯ XI—XVII 5: 114.*

⁷Отблеск этого смысла лежит на всех употреблениях слова *труд* в самых разных контекстах книжной, христианской культуры, ср., например, выражение *трудоная земля* в духовном стихе «Плач Адама»: «... Не велит Господь Бог / Земным в раю жити. / Послал нас Господь Бог / На трудную землю / Велел нам Господь Бог / Трудами кормиться» (Толстая 1998: 24).

⁸«В данном случае “по деломъ”, — комментирует А. И. Клибанов, — значит не по заслугам, а “по трудѹ”, труд есть универсальный закон, Богом указанная основа и условие бытия» (Клибанов 1972: 166).

⁹«Об устойчивости этого стереотипа в национальном самосознании русских свидетельствуют и современные представления россиян о богатстве и его приобретении. Исследования показывают, что... значительная часть наших граждан убеждена в том, что в нынешней России люди становятся богатыми исключительно за счет “воровства, разграбления страны” (41%), а также “злоупотребления своим служебным положением, взяток, коррупции” (40%) или “жульничества, обмана других” (39%) и другими нечестными путями. Одновременно с представлениями о несправедности богатства российское сознание по-прежнему отказывается верить в возможность существования “трудолюбивых, талантливых и удачливых богачей”. Способных в это поверить среди опрошенных оказалось только 9%» (Джидарьян 2001: 9).

¹⁰Ср., например, «заверения современных российских консерваторов в том, что в России невозможно построить рыночную экономику по западному образцу, ибо стремление к материальному благополучию и жизненный прагматизм внутренне не присущи русским» (Сикевич 1996: 58).

¹¹«То похвально, что человеку трудно дается; что непреложно и трудно, то называет он добром; а что из крайней нужды вынуждает — самое редкое, самое трудное — нарекает он священным» (Ницше 1990: 42).

¹² Характерно, что «традиционное сознание отрицательно маркирует работу на отхожих промыслах и работу по найму (ср. *бурлака* 'лентяй, бездельник' и 'человек, работающий по найму на отхожих промыслах' Арх., Онеж., СРНГ 3: 292), что свидетельствует о низкой оценке этой работы, сводящей к минимуму личную заинтересованность и ответственность, предполагающей, как правило, частую смену деятельности или работу время от времени» (Еремина 2003: 16).

¹³ Интересно, что в традиционном языковом сознании в осмыслении лени просматриваются причинно-следственные отношения (ср. следующие логические пары: *толстяк* > *ленивый человек* (*бубень* 'о толстом ленивом человеке' Яросл., СРНГ 3: 233), *вялый, хилый, унылый человек* > *ленивец* (*кислух* 'вялый, ленивый, унылый человек' СРНГ 13: 233), *лентяй* > *обманщик, хитрец* (*варлыжник* 'обманщик и ленивый человек' Вят., СРНГ 4: 55), *лентяй* > *пьяница* (*висленя* 'забудыга, лентяй' Волог., СРНГ 4: 296), *лентяй* > *гуляка* (*гулеван* 'бездельник, гуляка, волокита' Енис., Том., Сиб., Иркут., Урал., СРНГ 7: 139), *лентяй* > *неряха* (*колобёна* 'ленивая неопрятная хозяйка' Яросл., Костром., СРНГ 14: 143) и т. д. Подробнее см. Еремина 2003: 12.

¹⁴ Справедливости ради следует отметить, что эта идея родилась не на пустом месте. «Для поздней средневековой культуры было характерно воспевание неподвижности, ассоциируемой с "величавостью". Человек, позволяющий себе "ничего неделание", наполняющий свой день негой и ленью, был негласным идеалом русского общества» (Черная 1999: 129).

¹⁵ Об отношении русского народа к труду красноречиво свидетельствуют и этнографические данные: «В 1854 г. священник с. Давшино Пошехонского уезда Ярославской губернии А. Архангельский, отвечая на вопросы программы Этнографического отдела Географического общества, писал: "Кроме того, здешний народ весьма деятелен и трудолюбив, так что без какого-нибудь дела, хотя бы самого неважного, не может пробыть даже в воскресные дни. Поэтому после каждого праздника он очень скучает о том, что несколько дней сряду был в праздности и бездействии"... Духовным основанием традиции трудолюбия служило прочно укоренившееся в крестьянской среде христианское представление, что труд благословлен Богом. В повседневности оно проявлялось, в частности, в пожеланиях, которые адресовали работавшему: "Бог в помочи!" или "Помогай Господь!"... Труд как таковой в глазах верующего, каким, без сомнения, был русский крестьянин, выступает одним из главных средств к спасению души и обретению Царства Божия, а христианская мораль, без сомнения, носит трудовой характер» (Громыко, Буганов 2000: 317—318).

¹⁶ Ср. также двойственное отношение к справедливости или к жалости (Левонтина 1997; Левонтина, Шмелев 2005).

¹⁷ Попутно отметим, что эта идея является чрезвычайно продуктивной в русской культуре. Именно она легла в основу многих произведений соцреализма, прославляющих победу силы духа над телесными страданиями человека. Ярким примером могут служить такие ставшие классическими произведения советской литературы, как роман Н. Островского «Как закалялась сталь» или «Повесть о настоящем человеке» Б. Полевого, герои которых через преодоление физических страданий закаляют свой характер и утверждают силу своего духа (подробнее см. Куренная 2005: 143).

Глава 4

Истина, Добро, Красота

Истина, Добро, Красота — эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. — Это одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая — есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемое третьим, как вне лучающаяся — Красота

(Столп и утверждение истины. Письмо четвертое. Свет истины. Флоренский 2002: 75)

Истина и Правда

Понятие «истины» в языке русской культуры было во многом определено его концептуализацией в старославянском языке, где оно предстает как категория религиозная и этическая.

Истина как религиозное понятие — это «Истина откровения», даваемая религиозной верой и касающаяся Бога и Царства Божия. С нею были связаны определенные жизненные принципы, правила, находящиеся в полном соответствии с «истым», а это значит — божественным, ибо человек Средневековья несомненно знал слова Христа: *азъ есмь пѣть ѿ истина ѿ животъ* СС: 104; ср. также *истина* 'правила монашеской жизни' СС: 271.

Соотнесенность истины с Божественным освещает жизненный путь человека «светом истины». Истина, возделываемая разумом, приобщает его к истинному знанию (ср. *свѣтъ* перен. 'свет истины' СС: 596; *вѣ свѣтъ истинны* *же просвѣщаетъ всѣкого чловѣка* СС: 271).

Истина как этическое понятие в языковом сознании средневекового человека — это прежде всего Правда (ср. *истина* 'правда, истина' СС: 271; *правѣда* 'истина, правда' СС: 496; *рѣснота* 'истина, правда' СС: 587; *рѣсьнь* 'истинный' ПЦСС II: 564), а это значит, что она имеет отношение ко всему правильному (ср. *правѣднь* 'истинный, правильный' СС: 497),

и, следовательно, справедливому (ср. **истиныйъ** ‘справедливый’ СС: 271; **правдыньъ** ‘справедливый’ СС: 497), тем самым сакральное переводилось в мир профанного, в мир этических норм и правил поведения человека.

Об этом говорит сама внутренняя форма имени **правьда**, отсылающая нас к дольному миру, к идее пространства (**prav-*), которое уже в старославянском языке осмыслялось в категориях этики (ср. **правъ** 1) ‘прямой, ровный’; 2) ‘справедливый’ СС: 496).

Таким образом, в старославянском языке смысловое пространство Истины пересекалось с Правдой, хотя в целом не перекрывало его, ибо Истина — это Бог, Правда, справедливость и свет (герс. познания, разума). Истина осмыслялась в сакральном, этическом и эпистемическом аспектах, т. е. Истина — это не только познание, свет разума, но и отражение справедливости, а это значит, что Истина — это духовное знание. И стремление к Истине является свидетельством духовного начала в человеке.

Правда же была обращена прежде всего к человеческой жизни, установлению в ней справедливости (ср. **правьда** 1) ‘справедливость’; 2) ‘установление, принцип’ СС: 496), т. е. она была нагружена в основном социально-этическими смыслами, ибо **правдыньъ** — это не только ‘справедливый’, но и ‘надлежащий, правильный’, а потому и ‘истинный’ (СС: 497). Вмещающая в себя идею нравственности, она апеллировала не только к совести человека, но и к чувству (ср. **правдыно** ‘правдиво, искренне’ СС: 497), являясь выражением его моральной силы.



В языке средневековой Руси звучат те же религиозно-этические мотивы в осмыслении Истины, что и в старославянском. Вместе с тем отчетливо прослеживается дальнейшая детализация и конкретизация этого понятия, ибо оно «прирастает» новыми словами и новыми смыслами.

Развитие ментального поля Истины происходит прежде всего за счет втягивания в него новых слов: Истина в русской средневековой книжности осмысляется уже как вера (ср. **вѣра** 1) ‘истина’; 2) ‘верование, поклонение истинам, догматам’ СРЯ XI—XVII 2: 79). Крупнейший теоретик догматического богословия XVI в., Максим Грек определял христианскую веру как единственно возможную Истину, полнота которой — сам Христос, отсюда «любые, даже малейшие изменения в вере хрис-

тианской, т. е. в истине, данной Божьими заповедями, апостольскими и священными правилами — не что иное, как измена самому Богу» (Юрганов 1998: 54).

«Разработка» смыслового пространства Истины идет путем его постепенного расширения: Истина все активнее вторгается в мир человеческих отношений, определяя их этику. Об этом свидетельствует наличие у нее таких значений, как **‘верность’**, **‘правдивость’**, **‘справедливость’** (ср. истина **‘то, что верно, справедливо’** СДЯ XI—XIV IV: 171; истина 1) **‘правда’**; 2) **‘верность кому- или чему-л.’**; 3) **‘справедливость’** СРЯ XI—XVII 6: 319; ср. также **истинникъ** **‘тот, кто говорит правду’** СРЯ XI—XVII 6: 321; **истинновати** 1) **‘говорить правду’**; 2) **‘быть верным’** СРЯ XI—XVII 6: 321; и даже **‘искренность’** (ср. **истинно** **‘искренне, от всего сердца’** СДЯ XI—XIV IV: 172; **истиннѣ** **‘искренне, непритворно’** СРЯ XI—XVII 6: 331).

Это ценностное осмысление Истины, ее «гуманизация» приводит к тому, что она становится атрибутом человека, который, в представлении древнерусских книжников, достоин уважения (ср. **истинноименный** **‘почтенный, достойный почестей’** СРЯ XI—XVII 6: 331; **истинство** **‘истинное достоинство, звание’** СРЯ XI—XVII 6: 321).

«Укоренение» Истины в мире человека, в мире действительном и реальном (ср., например, наличие в ее лексико-семантической парадигме таких значений, как **‘подлинный’**, **‘настоящий’**, **‘действительный’**, а также **‘реальность’**, **‘действительность’**: истина **‘то, что подлинно, то, что есть в действительности’** СДЯ XI—XIV IV: 171; **истиньныи** **‘действительный, настоящий’** СДЯ XI—XIV IV: 173; **истинный** **‘действительный, настоящий, подлинный’** СРЯ XI—XVII 6: 319; **истинность** **‘реальность, действительность’** СРЯ XI—XVII 6: 321) свидетельствует о том, что Истина понималась средневековым человеком как подлинная, настоящая суть вещей. Это, по-видимому, и создало предпосылки для развития у нее значений, относящихся к сугубо практической, экономической сфере жизнедеятельности человека (ср. истина **‘основной капитал, подлинное имущество’** СДЯ XI—XIV IV: 171; истина 1) **‘действительное положение дел’**; 2) **‘подлинное, действительное количество товара, денег’** // **‘стоимость чего-либо’** СРЯ XI—XVII 6: 319)¹.

Позднее, в «Арифметике» Л. Магницкого (1703 г.) появится и первый намек на возможность познания Истины (ср. **истинствоватися** **‘быть познанным’** СРЯ XI—XVII 6: 321).

«Гуманизация» Истины приводит, таким образом, к смысловым приращениям этого понятия: постепенно она все больше нагружается социальными и эпистемическими смыслами, превращаясь из «Истины сокрытой» в «Истину разума».

Что касается Правды, то ее смысловое пространство также существенно расширяется, ибо она постепенно закрепляется в мире правовых отношений, ассоциируясь с человеческим судом и мирскими делами (ср., например, такие значения слова **правда** в «Словаре русского языка XI—XVII вв.», как ‘справедливость, отсутствие вины, свод законов, правил, договор, условие договора, присяга, клятва, права, признание прав, право суда, суд, судебные издержки, оправдание, свидетель, пошлина за призыв свидетеля, правосудие, закон, доказательство’ (СРЯ XI—XVII 18: 96), ср. также **правдати** ‘свидетельствовать’ СРЯ XI—XVII 18: 99; **праведный** в знач. сущ. ‘суд, тяжба, судебное дело’ СРЯ XI—XVII 18: 103; **праведство** 1) ‘право’; 2) ‘правовой статус’ СРЯ XI—XVII 18: 104; **праведнословати** ‘оправдываться, защищать свои права’ СРЯ XI—XVII 18: 103; **праведчикъ** ‘судебный исполнитель’ СРЯ XI—XVII 18: 104 и др.).

Вместе с тем Правда не утрачивает и своей соотнесенности с миром этики, поскольку этика и уголовное право в языке древнерусской письменности были долгое время не разделены. Более того, в дериватах с корнем **правд-** настойчиво подчеркивается мотив справедливости, честности в поступках и межличностных отношениях (ср. **правда** 1) ‘справедливость’; 2) ‘правдивость, честность’ СРЯ XI—XVII 18: 96; **правдиво** ‘честно’ СРЯ XI—XVII 18: 99; **праведливость** ‘справедливость’ СРЯ XI—XVII 18: 102).

Правдой определяется не только то, что благопристойно, прилично в обществе (ср. **праведно** ‘прилично, пристойно’ СРЯ XI—XVII 18: 102), но и то, чему необходимо следовать в жизни (ср. **правдотворение** ‘соблюдение правды, справедливости в поступках’ СРЯ XI—XVII 18: 101; **праведно** в сост. сказ. ‘следует, необходимо’ СРЯ XI—XVII 18: 102). И этот высокий статус Правды поддерживается ее связью с миром божественного, а потому праведного (ср. **правда** ‘справедливость как свойство божественной сущности’; по **божьей правде** ‘справедливо’ СРЯ XI—XVII 18: 96; **правдиво** ‘благочестиво’ СРЯ XI—XVII 18: 99; **правдивствие** ‘праведность’ СРЯ XI—XVII 18: 99; **правдодѣяние** ‘благочестивое дело’ СРЯ XI—XVII 18: 100; **праведно** ‘благочестиво’ СРЯ XI—XVII 18: 102).

Таким образом, Правда в древнерусских памятниках письменности имеет довольно широкую «сферу компетенции, поскольку ею определяются едва ли не все деяния человека: Правду можно было да т ь, т. е.

отнестись справедливо, либо принести клятву; Правду можно было в з я т ь, например, в суде, если бросают жребий, надеясь на волю Божию; Правду можно было з а т е р я т ь, утратив представление о добре и зле; ее можно было и м е т ь, относясь справедливо, и п о г у б и т ь — собственной виной; человек мог ж и т ь п о п р а в д е, потому что она — Божьи заповеди и церковные правила; и мог с у д и т ь с я по ней, потому что Правда — суд, а также судебные испытания и даже пошлина за призыв в суд свидетеля» (Юрганов 1998: 44).

Правда является и мерой оценки подлинности, истинности, разумности, а потому и правильности (ср. **п р а в д а** ‘правда, истина’ СРЯ XI—XVII 18: 96; **п р а в д и в ы й** 1) ‘верный, правильный’; 2) ‘настоящий, подлинный’ СРЯ XI—XVII 18: 99; **п р а в е д н о** ‘истинно, разумно, правильно’ СРЯ XI—XVII 18: 102), т. е. она превращается в категорию аксиологии.

Интересно, что атрибутом Правды в языке является Истина, о чем свидетельствуют древнерусские тексты (см., например, «Закон судный людям» или «Мерило Праведное»), в которых различаются понятия «Правда Истинная» («Истинная Правда Христос есть,— говорит Иван Пересветов,— сияет на все небесные высоты и на земные широты и на преисподняя глубины»), «Правда Божия» и «всякая правда»: «Правду Истинную», Слово Божие следует исполнять (воплощать в дела), и само это исполнение — тоже правда («всякая правда»), а «Божия Правда» отождествляется с христианской верой, которой противопоставляются «требы и присяги поганьски» (Юрганов 1998: 49).

При этом язык настойчиво призывает человека «любить правду» (ср. **п р а в д о л ю б е с т в о** ‘любовь к правде’ СРЯ XI—XVII 18: 101), «жить по правде», а значит — поступать по справедливости (ср. **п р а в д о д ѣ й с т в о в а т и** ‘поступать по справедливости’ СРЯ XI—XVII 18: 100; **п р а в д о т в о р е н и е** ‘соблюдение правды, справедливости в поступках’ СРЯ XI—XVII 18: 101), говорить всегда правду (ср. **п р а в д о с л о в и т ь с я** ‘говорить правду’ СРЯ XI—XVII 18: 101), совершать добрые, благочестивые дела (ср. **п р а в д о д ѣ л ь с т в о** ‘добрые, благочестивые дела’ СРЯ XI—XVII 18: 100; **п р а в д о д ѣ я н и е** ‘благочестивое дело’ СРЯ XI—XVII 18: 100), т. е. Правда становится социальным императивом, формирующим человека.

Таким образом, язык средневековой Руси по-своему концептуализировал понятия Истины и Правды, разделив их глубинные смыслы: если Истина соотносилась прежде всего с миром сакрального, божественного и тем самым оказывала влияние на формирование этических сущностей «дольнего» мира, то Правду язык рассматривал преимущественно в отно-

шении к человеку, о чем красноречиво свидетельствует сочетание в ней нравственных и социальных смыслов, что делало эту категорию земной, которая, однако, соответствовала высшим понятиям идеального бытия, связывавшим человека с Богом.

* * *

Секуляризация русской культуры не могла не оказать влияния на осмысление Истины, что отразилось на разработке этого понятия современным русским литературным языком. Несмотря на то что он многое воспринял из религиозно-книжной христианской этики Средневековья, однако, как показывает материал, немало и утратил, что вызвало сужение семантического пространства не только Истины, но и Правды.

Отделение культуры от веры сделало неактуальными такие мотивы в осмыслении Истины, как *вера, вероисповедание, поклонение истинам, догматам*. В понимании современного русского литературного языка *истина* — это 1) ‘то, что соответствует действительности, действительное положение вещей, правда’ // ‘подлинность, правдивость’ // ‘нравственный идеал, справедливость, добро’; 2) филос. ‘достоверное знание, правильно отражающее реальную действительность в сознании людей’; 3) ‘положение, утверждение, суждение, установленное наукой, проверенное практикой, опытом’ СРЯ I: 952): в этом определении, данном академическим словарем, утрачен религиозный аспект осмысления Истины, а в связи с этим и ее персонифицированное представление, что говорит о том, что Истина превратилось в категорию сугубо эпистемическую. На ее былую связь с религиозной сферой указывает лишь то, что процесс познания, ориентированный на получение Истины, по-прежнему связан с моральной категорией справедливости, поэтому Истина — это духовное знание. Кроме того, об этом говорят и библейские истины, а также синтагматика этого имени (ср., например, традиционный ряд русской культуры — *Истина, Добро, Красота* или выражения *наставить на путь истины*, где и Путь и Истина являются символами Христа, *принести жертву на алтарь истины*) и просторечное значение вводного слова *истинно* ‘действительно, верно’.

Утрата религиозного компонента в семантической структуре лексемы *истина* привела к тому, что с течением времени оказались выветрены и этические смыслы Истины, в частности, такие, как ‘верность’, ‘справедливость’, в связи с чем это понятийное пространство было занято Правдой.

Значительно сузилось и словообразовательное гнездо Истины (в современном русском литературном языке оно формируется прилагательным, наречием и именем качества — *истинный, истинно, истинность*, — в которых содержится указание на соотнесенность с истиной), вследствие чего она утратила свою былую словообразовательную потенцию, и лексико-понятийная парадигма имен с этим значением стала беднее.

Существенным изменениям подверглось и осмысление Правды. Хотя литературным языком Правда по-прежнему трактуется как этическая, регулятивная категория, однако ее соотнесенность с правом уже полностью утрачена, на ее былую связь с юридической сферой указывает лишь значение с пометой ист. ‘название средневековых сводов законов: Русская Правда’ (ср. *правда* 1) ‘то, что соответствует действительности, истина’ // ‘то, что представляется кому-л. правдивым, верным с точки зрения морали’; 2) ‘правдивость, правильность’; 3) ‘справедливость, порядок, основанный на справедливости’; 4) ист. ‘название средневековых сводов законов: Русская Правда’ СРЯ III: 481).

Более того, «несмотря на живое присутствие однокоренных слов круга права и на прямую оппозицию в паре *о-правд-ание* ~ *о-сужд-ение*, Правда не только утратила значение закона, но даже ассоциацию с понятиями, относящимися к праву. Это показали письменные опросы. Поле Правды заполняется такими словами, как *ложь, неправда, кривда, жизнь, известие, откровенность, искренность, чистота, честность, прямота, горькая, высшая, святая* и т. п. Прямые вопросы о возможности смысловых пересечений между полями Правды, с одной стороны, и закона и суда — с другой, получали отрицательный ответ даже от филологов» (Арутюнова 1999: 565). Так моральное пространство Правды в истории русского языка стало шире правового.

Чем же объяснить это выветривание смыслов, относящихся к сфере правовых отношений в концепте Правда?

Причина, как представляется, кроется в том, что в русском обществе традиционно противопоставлялись законы и моральные нормы, авторитет которых, как правило, выше закона². Именно этим объясняется негативное отношение человека к государству, находящемуся в постоянном конфликте с народом, а потому воспринимаемому как источник зла (см.: Лурье 1998: 125). «В системе русской ментальности один из важнейших способов действия, ведущий к победе добра над злом, — не закон, устанавливаемый «врагом»-государством, а милосердие. Отражением этого

является и отмеченное Ю. М. Лотманом устойчивое стремление русской литературы увидеть в законе сухое и бесчеловечное начало в противоположность таким неформальным понятиям, как милость, жертва, любовь» (Стефаненко 2003: 148)³.

Другой, не менее важной причиной разрыва смысловых связей между Правдой и социальным правом (судом) является, по мнению Н. Д. Арутюновой, фактор оценки: «Правда может быть святой, человеческий суд — никогда. Мирской суд ассоциируется со страхом, расправой, пыткой, несправедливостью... Правда в аксиологическом плане ассоциируется со светом, солнцем, сиянием, святостью, Царствием Божиим, идеалом, подлинностью, высшей справедливостью, милосердием, милостью Божией. Все эти ассоциации относятся только к Божиюму суду — *правде Божией* и восходят к библейским текстам. Таким образом, утрата именем *правда* первичного значения 'закон' и отчуждение ассоциаций с правом произошли под прямым воздействием религиозных концепций, противопоставляющих высшую справедливость людскому беззаконию. Правда стала мыслиться как некий идеал праведности и совершенства» (Арутюнова 1999: 565).

Так с течением времени Правда утратила соотнесенность с законом и правом и стала одним из символов этических ценностей русской культуры.

Как идеал и нравственная ценность Правда снискала любовь русского народа (ср. *правдолюб, правдолюбец, правдолюбивый, правдолюбие*), она стала восприниматься как нечто самое близкое, дорогое, сродни родной матери (ср. *правда-матушка*). Это ценностное осмысление Правды усиливалось еще и потому, что человек ощущал ее отсутствие в реальной жизни, и в этом смысле русский язык выносил приговор земной действительности как «неправедной» (ср. русскую пословицу: *Правда прежде нас померла* Даль III: 273). Не случайно «в народных утопиях, начиная с древних времен и по XIX в. включительно, мы встречаемся с представлениями об «островах блаженных», разных «далеких землях», где царит Правда» (Клибанов 1996: 75).

Отсюда стремление человека отыскать Правду как утаенную справедливость. Следствием этого является мотив *правдоискательства* в русской культуре, в которой всякий *правдоискатель* воспринимается как человек *праведный* (достаточно вспомнить такие классические образы русской литературы, как Даниил Заточник, протопоп Аввакум, Иван Карамазов и др.).

Несмотря на то, что литературный язык говорит о том, что в жизни правды нет, существует лишь некое подобие правды (ср. *правдоподобный, правдоподобие, полуправда*), человек взыскует именно Правду, а не Истину⁴. Не находя ее на земле, он уповает на небеса, отсюда народные сентенции: *Правда у Бога, а кривда на земле; Истина от земли, а правда с небеси; Господь оправданье мое, Его закон и правда* (поэтому «церковный закон, заповеди и названы *оправданьем*» — Даль II: 683)⁵.

Синтагматика обоих имен говорит о том, что «в современном русском употреблении... о Божественном мире и его аналогах говорят в терминах *истины*. Это же слово используется в эпистемических контекстах. Ему отдается предпочтение и тогда, когда речь идет о человечестве, его идеалах и конечных целях, между тем как проекция Божественного мира на жизнь и речевую деятельность людей обозначается словом *правда*. Правда — это отраженная Истина, истина в зеркале жизни, преломившаяся в бесконечных его гранях» (Арутюнова 1999: 551).

Таким образом, в языке элитарной культуры различаются два рода Истин: «Истина откровения», это Истина сокрытая, она связана с миром сакрального и касается Бога и Царства Божия, и «Истина разума», она открывается с помощью философии и науки и относится к природе, к земному, чувственному миру человека. Истина же, «укорененная» в реальной жизни человека, в его нравственных императивах, — это Правда.



Такова ситуация в литературном языке. А как откликнулся на эти этические и религиозные тонкости язык традиционной духовной культуры?

Прежде всего следует отметить, что в русских диалектах по-прежнему сохраняется христианская дихотомия Истины и Правды, хотя нельзя не признать, что и здесь смысловое пространство Правды значительно шире ментального поля Истины. Более того, понятие Истины в языке русской традиционной культуры оказалась вытесненным на периферию Правдой. Об этом свидетельствует тот факт, что лексико-семантическая парадигма Истины является практически «не проработанной»: сама лексема *истина* обладает очень небольшим словообразовательным гнездом (имеющиеся дериваты являются производными преимущественно от корня *ист-* или основы *истов-*, а не *истин-*), смысловой потенциал которого довольно ограничен. Сакральная сущность Истины обнаруживает себя лишь слабым мерцанием в слове *истинник* 1) 'набожный человек' Кемер.; 2) 'справедливое решение' Яросл. (СРНГ 12: 255)⁶.

В традиционном языковом сознании Истина превратилась в видовое понятие Правды. Об этом косвенно свидетельствует внутренняя форма лексемы *истина*, а именно ее соотношенность с «истым», в конфигурации значений которого наряду с семами ‘верный’, ‘настоящий’ (ср. *истовой* ‘настоящий, истинный’ Печор., СРНГ 1: 295), представлена и сема ‘правдивый’ (ср. *истый* ‘верный, обязательный, точный в слове, правдивый’ Твер., СРНГ 12: 266; *истовый* 1) ‘правильный, верный’: *истовый вес* Вят.; 2) ‘правдивый’: *Истовый человек* Влад., Пск., Твер., СРНГ 12: 257), тогда как в семантической структуре дериватов с корнем *правд-* сема ‘истинный’ не повторяется (ср. *правдешный* ‘настоящий, действительный’ Вят., Свердл., Барнаул., Сиб., Костром., Ворон., СРНГ 31: 51; *правдовый* ‘настоящий’ Арх., СРНГ 31: 51). И в литературном языке *правдивый* — это 1) ‘любящий правду, склонный говорить правду’; 2) ‘содержащий в себе правду, основанный на правде’ СРЯ III: 481. Об этом же говорит и синтагматика обоих имен, в частности тот факт, что именно Правда атрибутируется Истиной (ср. *истинная правда*), а не наоборот.

Как категория этики Правда в языке традиционной культуры стоит выше Истины, о чем свидетельствуют слова *праведник* и *праведный*, указывающие на то, что святость достигается не Истиной, а Правдой, сопряженной с добрыми делами и справедливостью (не случайно именно Правда, а не Истина называется *святой* или *божьей*, а *по правде* для русского человека — это *по-божьему* Курск., Яросл., Ворон., СРНГ 27: 199).

Вместе с тем диалектный материал говорит о том, что в языковом сознании русского народа Истина как христианская ценность не умерла, что подтверждают такие лексемы, как *слово* ‘истина, премудрость’ Даль IV: 222; *свет* ‘истина’ Даль IV: 156; а также лексемы со значением ‘истинно, действительно’: *взаль* Пск., Север.; *взаболь* Ряз., Твер., Смол., Пск., Арх., Волог., Новг., Олон., Яросл., Перм., Ср. Урал, Том., Енис., Иркут., Якут., Амур; *взабыль* Твер., Ряз., Пск., Петерб., Новг., Яросл., Печор., Олон., Север., Арх., Перм., Сиб., Иркут., Якут., СРНГ 4: 230—232; *совестно* Вят., СРНГ 39: 181). Нельзя, однако, не признать, что связь Истины с верой, существовавшая ранее, в языке традиционной культуры уже утрачена, ср. *вера* 1) ‘желание, намерение’ Арх., Олон., Север., Сев.-Двин., Волог.; 2) ‘понятие, умение’; 3) ‘обычный традиционный порядок’ Сиб., Иркут., Якут., Tobол., Перм., Казан., Костром., Волог., Беломор., Смол. // ‘поверье, примета, передаваемая из поколения в поколение’ Арх., СРНГ 4: 119). На их былую соотношенность указывает лишь

прилагательное *неверный*, являющееся синонимом ложного или не-истинного, часто по отношению к вере (ср. *неверная вера* или *сила неверная* ‘люди, чужой религии’; *неверная земля* ‘страна, где господствующей является нехристианская религия’ СРНГ 20: 332).

Что касается Правды, то в ее интерпретации языком русской традиционной культуры прослеживается целая этическая философия, связанная с осмыслением жизни человека, ее нравственных ценностей.

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что Правдой определяется не только земная жизнь человека, но и окружающий его мир: хотя этих имен довольно немного, однако их объединяет яркая отличительная особенность — все они относятся к солнцу (ср. *правденное* сущ. ‘солнце’ Волог., СРНГ 31: 52; *правденнышко* Волог.; *праведимо* Беломор., *праведно* Олон. ‘солнце’ СРНГ 31: 52). Эти имена говорят о том, что Правда в языковом сознании русского народа является символом света, своеобразной метафорой солнца, которое как символ небесной духовности в старославянском языке входило в число сущностных атрибутов Бога⁷ (ср. *слъньце* перен. ‘Иисус Христос’: *слъньце праведное христось богъ нашъ* СС: 615). Об этой божественной сущности правды свидетельствуют и дериваты *по-божьему* ‘по правде’ Курск., Яросл., Ворон., СРНГ 27: 199; *отбаживаться* ‘оправдаться, побожившись в невинности’ Даль II: 709).

Однако в целом Правда в тексте русской традиционной культуры полностью обращена к миру человека, к тем событиям, которые имеют или имели место в его жизни (ср. *былица* ‘правда’ Олон., СРНГ 3: 345; *быльщина* ‘правда, то, что было в действительности’ Влад., СРНГ 3: 347; *забыль* ‘правда’ Сев., Сиб., Даль I: 556).

Главным «субъектом» языка Правды является сам человек, поэтому в диалектах так много антропоморфных номинаций с корнем *правд-*, в которых дается этическая оценка человека (ср. *правдак* ‘справедливый человек’ Костром., СРНГ 31: 50; *правдик* Вост.-Казах.; *правдок* Костром. ‘правдолюбивый человек’ СРНГ 31: 50; *правдуха* ‘справедливый человек’ Яросл. // ‘правдолюбивый человек’ Яросл., СРНГ 31: 51; *праведушный* ‘правдивый, честный’ Терск., СРНГ 31: 52). Во всех этих номинациях Правда выступает как атрибутивная, нормативно-оценочная категория, с помощью которой определяются нравственные качества человека⁸.

В отличие от языка элитарной культуры, в традиционной духовной культуре Правда осмысливается как некая экзистенциальная сущность, о н а

есть, более того с ней связана вся жизнь человека как существа биологического и социального (ср. *правдать* ‘выращивать, кормить’: *Чем тогда ребятишек правдать* Дон., Курск. // ‘лечить, ухаживать’ Сталингр., СРНГ 31: 50; *правдить* ‘кормить’ Ряз., СРНГ 31: 51; *оправдывать* ‘давать средства к жизни, содержать кого-либо’ Калуж., Моск., Ряз., Ворон., Курск., Ленингр., Арх., СРНГ 23: 290; *оправдаться* ‘кормиться, питаться’ Моск., Калуж., Ряз., Иркут., СРНГ 23: 290).

Вместе с тем русский народ понимает, что Правдой сыт не будешь (ср. *правдаться* ‘перебиваться кое-как, едва сводить концы с концами’ Ростов., СРНГ 31: 51; ср. также русские пословицы: *Правда в лаптях, а кривда, хоть и в кривых, да в сапогах; Правда ходит по миру Христа ради* — Даль III: 273) и др.

Однако, несмотря на это действия и поступки человека в обществе (в том числе и его речевое поведение) определяются именно Правдой (ср. *в правде состоять* ‘делать что-л. честно, справедливо’ Костром.; или *на правду сказать* ‘сказать честно, правдиво’ Том., СРНГ 31: 50). Не случайно Правда работает даже в коммуникативном регистре, ср. приглашение к столу в олонецких говорах: *правдайтесь, любящие гости* (СРНГ 31: 51).

Глаголы с корнем *правд-* характеризуют чаще всего социальные действия человека (ср. *правдать* ‘управлять честно, по справедливости’ Ворон., СРНГ 31: 50; *правдеть* ‘править’ Перм., СРНГ 31: 51; *правдить* 1) ‘действовать правильно, по справедливости’: *Бог велит правдить* Смол.; 2) ‘управлять’ Тамб., СРНГ 31: 51; *оправдать* ‘справляться с чем-л.’ Ворон.: *Он пчеловод, небось, в колхозе оправдае пчел* СРНГ 23: 289; *оправдаться* ‘выполнить обещание’ Пск., Смол., СРНГ 23: 290). При этом можно заметить, что во многих номинациях присутствует элемент оценки (ср. *правдить* ‘делать что-л. хорошо’: *Я ему указал, как пахать, теперь он сам могёт это правдить* Тамб., СРНГ 31: 51).

Социальный характер действий, связанных с Правдой, проявляется и в том, что ею определяется отношение человека к труду (ср. *неправдешный* ‘отлынивающий от работы’ Яросл., СРНГ 21: 124), а также его положение в семье, ср. *правдатель* ‘старший в доме, хозяин’ Тамб., СРНГ 31: 50; *праведники* ‘умершие родители’ Север., СРНГ 31: 52).

Эта соотнесенность Правды с реальным миром человека делает ее предметом особой любви русского народа, о чем говорит эмоциональный «модус» имен типа *правдица* Терск.; *правдонька* Смол.; *правдышка* Калуж. ласк. ‘правда’ СРНГ 31: 51–52.

Таким образом, в языке традиционной духовной культуры лексико-семантическая парадигма Правды «проработана» значительно шире и детальнее, чем парадигма Истины.

Объективное содержание Истины в русских диалектах безотносительно к природе человека, тогда как в Правде отражены интересы субъекта, «правда одухотворена человеческим чувством, характеризуется свободой воли, в отличие от предопределенной истины, слишком объективной, чтобы человеческая воля могла ею управлять» (Колесов 1999: 127). Поэтому именно Правда, а не Истина становится нормативно-оценочной категорией, определяющей нравственность человека. Не случайно духовным эквивалентом Правды является совесть (ср. *В нем правды нет* 'нет совести' Даль III: 379; *совестно* 'правдиво' Вят., СРНГ 39: 181). Истина в языке традиционной культуры — это всего лишь атрибут, тогда как Правда — еще и предикат (ср. глаголы *правдать*, *правдить*, *правдеть*).

В отличие от языка элитарной культуры с ее мотивом *правдоискательства*, в языке традиционной духовной культуры Правда присутствует как некая экзистенциальная сущность: перед нами разворачивается своеобразное «повествование» о *правде жизни*. Предметом его является не только социальная жизнь человека, но и все его бытие. Это повествование о человеческих деяниях и человеческой душе, преломленное сквозь призму этической оценки. А настойчивое повторение во многих дериватах с корнем *правд-* мотива справедливости говорит о том, что нравственным императивом русской культуры является требование справедливости как Божьей Правды.

Итак, концепт Истины на всем протяжении своей истории был неразрывно связан с концептом Правды. Правда являла собой свет Истины, тепло Добра, полноту справедливости. При этом если язык «смирился» с правдоподобием, то «подобия Истине он не допускает... истина уходит в мир вечной Истины, оставляя человеку правду» (Арутюнова 1999: 632).

С течением времени, Правда, «отделившись от понятия истины и от понятия закона, которое было первоначально близко ей, гуманизировала их, «очеловечила», приблизила к миру жизни, отразив тем самым специфику русского менталитета и русской социальной психологии» (Арутюнова 1999: 639).

Добро и Зло

Если попытаться определить константу любой духовной культуры, то совершенно очевидно, что это будут представления прежде всего о Добре и Зле как древнейших формах понятий, регулирующих социальные отношения, формирование которых началось с осознания Добра и Зла.

Как свидетельствует Библия, именно осознание Добра и Зла становится поворотным моментом в истории человечества: «Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, — говорит змей Адаму и Еве, — откроются глаза ваши, и вы будете, как Боги, *знающие добро и зло*» (Быт. 3: 5) и далее: «И сказал Господь Бог: вот Адам стал как один из нас, *зная добро и зло*» (Быт. 3: 22).

Пронизывая все бытие человека, Добро и Зло образуют базовые оппозиции культуры, которые обуславливают не только поведение человека и его деятельность, но и предопределяют оценки, даваемые им себе и окружающему миру. Эта этическая оппозиция отражается в языке любой культуры в виде мерцающей сети смыслов, которые образуют аксиосферу культуры. Именно поэтому представления о Добре и Зле, их источниках, локусе, о способе их существования в мире, способе их действия, при котором Добро побеждает Зло, а также осмысление самой вероятности победы Добра над Злом этнопсихологи выделяют в качестве центральной зоны ментальности этносов, существующей как на уровне сознания, так и на уровне коллективного бессознательного (см. Лурье 1998: 225, Стефаненко 2003: 139).

Понятно, что в разных культурах бытует различное понимание Добра и Зла, предпосылок их возникновения. Н. А. Бердяев, много занимавшийся философской онтологией Добра, так пишет о различиях в восприятии Добра в эллинском и христианском мире: «Греки утверждали необходимость добра, разумность добра. Они понимали добро как разумную необходимость, как победу разума... В добре есть закономерность, действуют необходимые для разума начала. Противоположные ему начала случайны, нерациональны... Христианство же утверждает свободу добра. Оно утверждает, что добро есть продукт свободы духа и что только то добро, которое есть результат свободы духа, обладает истинной ценностью и является настоящим добром. Принудительную, разумную необходимость добра христианство отвергает. Это — существенный признак христианского мирозерцания» (Бердяев 1969: 132).

Мы не будем далее входить в философские тонкости онтологической сущности Добра, а обратимся к данным языка и попытаемся выяснить, что думает каждый из исследуемых языков об этой категории.

Добро

Как свидетельствуют материалы старославянского языка, средневековое представление о Добре было во многом персонифицированным, ибо оно ассоциировалось прежде всего с Богом. «Само Божество есть Добро по существу, и все сущее причастно Добру, как творения — солнцу», — говорит один из крупнейших философских и богословских теоретиков Средневековья Дионисий Ареопагит (Дионисий Ареопагит 1994: 89). Добро, таким образом, было сущностным атрибутом Бога, поэтому *доброчьстивъ* это не просто 'набожный' (СС: 192), но чтущий Бога.

Однако Добро могло соотноситься и с человеком, но, как указывает старославянский язык, оно не было его сущностным атрибутом, ибо человек был сопричастен не только Добру, но и Злу.

В старославянском языке было довольно глубоко проработано понятие «добра», причем в разных аспектах — этическом, социальном, эстетическом и даже витальном.

Д о б р о в языковом сознании средневекового человека — это прежде всего б л а г о (само прилагательное *благо* (*благам*), выступающее в функции существительного, имело значение 'добро' СС: 90, ср. также *благость* 'доброта, милость' СС: 90; *благостыни* 'доброта' СС: 90; *благыни* 'добро, доброта' СС: 91). Естественно поэтому, что Добро в средневековом сознании соотносилось прежде всего с этическим понятием (прилагательное *добръ* имело значение 'хороший, добрый' СС: 192) и в первую очередь с религиозным, поскольку с Добром связывалась набожность и благочестие человека (ср. *доброчьстник* 'благочестие, набожность' СС: 192).

Дериваты с корнем *добр-* говорят нам о том, ч т о понималось под Добром в средневековом обществе, какое ментальное содержание вкладывалось в это понятие:

Д о б р о — это б л а г о е д е я н и е (ср. *доброчьтворник* 'добродеяние' СС: 191; *доброчьтворити* 'сделать добро' СС: 192). Истинное добро исходит от Бога (ср. *добродѣвъ* 'делающий добро': *любивын чьстемь добро дѣвштинимъ христось* СС: 191), но оно может плодиться и усилиями человека, в побуждении его воли к добрым делам, когда оно является творческим актом свободной личности, поэтому способность творить

добро рассматривалась как одна из добродетелей человека (ср. **добродѣлникъ** ‘добрые дела, добродетель’ СС: 191; **добродѣланъ** ‘добродетельный’ СС: 191; **добрость** ‘добродетель’ СС: 191; **докрота** ‘добродетель’ СС: 191);

Добро — это и стремление следовать в своей жизни принятым нормам, образцам, правилам поведения (ср. **доброобразынь** ‘добропорядочный’ СС: 191 < **образъ** ‘пример, образец’ СС: 396);

Добро — это разум, знания (ср. **доброразоумивъ** ‘очень сведущий, знающий’ СС: 191). В этой препозиции корня **добр-** содержится указание на аксиологический характер категории добра, количественное осмысление которой получит развитие в русском языке XI—XVII вв.

Старославянский язык говорит нам о том, что Добро в средневековом обществе было понятием социологизированным, ибо с Добром связывалось имущество человека (ср. **добро** ‘имущество’ СС: 192), а также его социальное происхождение (в частности, его знатность, ср. **добродик** ‘знатность’ СС: 191; **доброродынь** ‘знатный, благородный’ СС: 191, поэтому знатный человек, наставляя язык, по определению должен был быть добрым).

Добро в средневековом обществе рассматривалось и как эстетическая категория, т. к. Добро — это красота (ср. **добръ** ‘красивый’ СС: 192; **доброта** ‘красота’ СС: 191; **доброличынь** ‘красивый’ СС: 191).

Наконец, Добро могло ассоциироваться с витальностью человека (ср. **добропримати** ‘быть здоровым, сильным’ СС: 191), так как здоровым, по мнению старославянского языка, человек мог быть лишь тогда, когда в душе своей он «принимал» Бога.

Таким образом, категория Добра в старославянском языке работала практически во всех сферах жизни средневекового человека — от витальной до социальной и религиозной, от этической до эстетической, оказывая влияние на формирование многих абстрактных понятий мира христианских сущностей.

* * *

В языке средневековой Руси существовало свое осмысление этой философской категории.

Прежде всего следует отметить, что Добро в древнерусских памятниках письменности оказывается связанным не только с человеком, но и с окружающим его миром. Присутствуя на земле (ср. **доброплодный** ‘плодородный’: **Земля плодовиная и доброплоднаа** СРЯ XI—XVII 4: 265;

доброродный 'плодородный' СРЯ XI—XVII 4: 266; доброводный 'имеющий чистую, светлую воду' СРЯ XI—XVII 4: 259; добролиственный (сад) 'сад с хорошей листвой' СРЯ XI—XVII 4: 263; доброовощной 'с хорошими плодами': Садовне доброовощное СРЯ XI—XVII 4: 264; добропогодный 'благоприятный по погоде' СРЯ XI—XVII 4: 265) и на небесах (ср. небесная доброта 'благоприятный климат' СРЯ XI—XVII 4: 267), оно как бы «разлито» в пространстве и во времени (ср. доброденство 'счастливое, благополучное время' СРЯ XI—XVII 4: 261; доброгодие 'подходящее время' СРЯ XI—XVII 4: 260; доброгодь 'своевременно' СРЯ XI—XVII 4: 260; дворе время 'благоприятное время' СРЯ XI—XVII 4: 271).

Вместе с тем Добро осмысливается и как некая сакральная сущность (ср. добродавецъ 'творящий, дарующий добро (о Боге)': Добродавецъ во вѣхъ сын, всемү добру делатель есь СРЯ XI—XVII 4: 260; добродарий 'подающий добро'(о Боге) СРЯ XI—XVII 4: 260), и вследствие этого оно интерпретируется прежде всего как категория этики (ср. добро 'все хорошее, доброе, честное' СРЯ XI—XVII 4: 258; добрость 1) 'добродетель'; 2) 'доброта' СРЯ XI—XVII 4: 267; добрын 1) 'доброе отношение'; 2) 'добродетель' СРЯ XI—XVII 4: 271), как должное и нравственно положительное благо (ср. благо 'добро' СРЯ XI—XVII 1: 191). Причем это не только благочестие (ср. доброчестие 'благочестие' СРЯ XI—XVII 4: 270), как в старославянском языке, но и доброжелательность (ср. доброхотѣние 'доброжелательность' СРЯ XI—XVII 4: 269), отзывчивость (ср. добросердие 'отзывчивость' СРЯ XI—XVII 4: 266), послушание (ср. доброчинство 'послушание' СРЯ XI—XVII 4: 270), благородство (ср. доброноровие 'благородство' СРЯ XI—XVII 4: 264), т. е. все то, что вызывает уважение в человеке (ср. доброговѣние 'уважение' СРЯ XI—XVII 4: 257).

Добро получает развитие и как эстетическая категория (ср. доброта 'красота' // 'привлекательность и миловидность' СРЯ XI—XVII 4: 267; доброзрачние 'миловидность, красота' СРЯ XI—XVII 4: 262; доброуѣние 'красота' СРЯ XI—XVII 4: 263), которая конкретизируется в самых различных сущностях прекрасного. Корень добр- активно используется в создании «портрета» человека, в котором особо выделяется красота лица (доброликний 'с красивым лицом' СРЯ XI—XVII 4: 263; доброличный 'красивый, миловидный' СРЯ XI—XVII 4: 263), волос (ср. доброкосый 'с красивыми косами': жены доброкосыя СРЯ XI—XVII 4: 263), бороды (добробрадый 'с красивой бородой' СРЯ XI—XVII 4: 258), носа (доброносый 'имеющий красивый нос': Минелось низокъ крѣпокъ, рүмянь, добронось, доброликъ, гүстобрадъ СРЯ XI—XVII 4: 264), глаз (ср. доброокий

‘имеющий красивые глаза’ СРЯ XI—XVII 4: 264), роста человека (**добро-растный** ‘рослый, высокий’ СРЯ XI—XVII 4: 266), вообще всей его осанки (ср. **добросанный** ‘имеющий красивую осанку’ СРЯ XI—XVII 4: 266), а у женщины и красота груди (ср. **добрососый** ‘с пышной грудью’ СРЯ XI—XVII 4: 267).

Добро в языке средневековой Руси воспринимается и как социальная категория, так как, с одной стороны, оно указывает на социальное происхождение человека (ср. **доброродство** ‘родовитость, знатность, благородное происхождение’ СРЯ XI—XVII 4: 266; **добророжденный** ‘знатного происхождения’ СРЯ XI—XVII 4: 266; **доброруженный** ‘знатного происхождения’ СРЯ XI—XVII 4: 268), а с другой — на его имущество (ср. **добро** ‘имущество, богатство’ СРЯ XI—XVII 4: 258).

Наконец, Добро осмысляется и как количественная категория, служащая своеобразной «мерой» проявления действия или признака (ср. **добрѣ** ‘очень, весьма’ СРЯ XI—XVII 4: 257; **добрѣ добро** ‘весьма хорошо’ СРЯ XI—XVII 4: 257; **добрыи** ‘полномерный, неурезанный (о мерах)’ СРЯ XI—XVII 4: 270; **добренький** ‘значительный, большой по количеству’ СРЯ XI—XVII 4: 257; **добрити** ‘уравнивать пахотные земли в соответствии с нормами сошного письма’ СРЯ XI—XVII 4: 257).

Все это делает Добро категорией аксиологической (ср. **добродѣтель** ‘хорошие отношения’ СРЯ XI—XVII 4: 261; **доброжителный** ‘хорошей, правильной жизни, поведения’ СРЯ XI—XVII 4: 262; **доброподовный** ‘хорошего образа жизни’ СРЯ XI—XVII 4: 265; **добротный** ‘прекрасный, хороший’ СРЯ XI—XVII 4: 268; **доброславный** ‘замечательный, превосходный’ СРЯ XI—XVII 4: 267) и даже прагматической, так как материализованной ипостасью Добра становится польза (ср. **добро** ‘полезно, похвально’ СРЯ XI—XVII 4: 258; **добротворенне** ‘польза’ СРЯ XI—XVII 4: 268; **доброродный** ‘удобный, подходящий, полезный для чего-либо’ СРЯ XI—XVII 4: 260).

Дериваты с корнем **добр-** (а число их в «Словаре русского языка XI—XVII вв.» превышает цифру 200) рисуют нам целую картину, в центре которой находится человек. Именно он формирует текст Добра в языке русской средневековой культуры. Что же осмыляется в человеке как Добро, какой человек, с точки зрения этой культуры, является добрым?

Конечно, это прежде всего человек **набожный**, **благочестивый** (**доброчестивый** ‘благочестивый, набожный’ СРЯ XI—XVII 4: 258; **доброчестивый** ‘благочестивый’ СРЯ XI—XVII 4: 269; **доброчестный** ‘благочестивый’ СРЯ XI—XVII 4: 270), отстаивающий свою веру и побеждаю-

щий в этой борьбе (добр^оповѣдникъ ‘одержавший победу (в борьбе за веру)’ СРЯ XI—XVII 4: 265), б о г о б о я з н е н н ы й (добр^оговѣйный ‘богобоязненный, почтительный’ СРЯ XI—XVII 4: 260), про п о в е д у ю щ и й и т в о р я ш и й Д о б р о (добр^оповѣдатель ‘проводник добра’ СРЯ XI—XVII 4: 265; добродѣецъ ‘тот, кто делает добро’ СРЯ XI—XVII 4: 260; добродѣи ‘благодетель’ СРЯ XI—XVII 4: 260; добродѣтельный ‘добродетельный’ СРЯ XI—XVII 4: 261; добротворецъ ‘тот, кто делает добро’ СРЯ XI—XVII 4: 268), м о р а л ь н о у с т о й ч и в ы й (добродушный ‘устойчивый в добром поведении и взглядах’ СРЯ XI—XVII 4: 262), д у ш е в н ы й, о т з ы в ч и в ы й ч е л о в е к (добренький ‘душевный, отзывчивый’ СРЯ XI—XVII 4: 257; добросердный ‘отзывчивый’ СРЯ XI—XVII 4: 266; добролюбивый ‘склонный к добру’ СРЯ XI—XVII 4: 263), б л а г о ж е л а т е л ь н ы й (добр^ожелательный ‘благожелательный, добропорядочный’ СРЯ XI—XVII 4: 262; добр^охотимый, добр^охотный ‘доброжелательный’ СРЯ XI—XVII 4: 269), а п о т о м у л ю б и м ы й в с е м и (добр^опрѣлюбивый ‘тот, кто сопровождает любовью’ СРЯ XI—XVII 4: 265), о п ы т н ы й, у м е л ы й (добр^онскүсный ‘опытный, умелый’ СРЯ XI—XVII 4: 263; добр^оратный ‘искусный в военном деле’ СРЯ XI—XVII 4: 266), м у д р ы й, з д р а в о м ы с л я щ и й (добр^омүдрый ‘умный, здравомыслящий’ СРЯ XI—XVII 4: 264; добр^осүмнивый ‘разумный’ СРЯ XI—XVII 4: 267), б л а г о р а з у м н ы й (добр^омысленный ‘рассудительный, благоразумный’ СРЯ XI—XVII 4: 264; добр^оразүмный ‘благоразумный’ СРЯ XI—XVII 4: 266; добр^орассүдливый ‘благоразумный, рассудительный’ СРЯ XI—XVII 4: 266; добр^ок^омыслящий ‘благоразумный’ СРЯ XI—XVII 4: 257), б л а г о н р а в н ы й (добр^онравный ‘добродетельный, благонравный’ СРЯ XI—XVII 4: 264), в е д у щ и й п р и м е р н ы й о б р а з ж и з н и (добр^ообразный ‘примерного образа жизни’ СРЯ XI—XVII 4: 264), д о б р о п о р я д о ч н ы й (добр^оправый ‘добропорядочный’ СРЯ XI—XVII 4: 265), о т з ы в ч и в ы й (добр^оприсүпный ‘благосклонный, всем доступный’ СРЯ XI—XVII 4: 265), и с п о л н и т е л ь н ы й (добр^ослүжный ‘исполнительный’ СРЯ XI—XVII 4: 267).

Интересно, что древнерусский язык так же, как и старославянский, настойчиво призывает человека «творить» Добро (ср. добр^оствовати ‘совершать добро’ СРЯ XI—XVII 4: 270), о чем свидетельствуют многочисленные дериваты, опорная основа которых содержит глаголы *творить* и *делать* (добр^отворити ‘делать добро’ СРЯ XI—XVII 4: 268; добр^отворение ‘доброе дело’ СРЯ XI—XVII 4: 268; добр^отворение ‘благодеяние’ СРЯ XI—XVII 4: 268; добродѣяти, добродѣти ‘делать добро’ СРЯ XI—XVII 4: 262; добродѣтель ‘хорошие отношения’ СРЯ XI—XVII 4: 261).

Однако чтобы творить добро, нужно не только его любить (**добролюбивый** ‘склонный к добру’ СРЯ XI—XVII 4: 263; **добропрѣлюбивый** ‘сопровожаемый любовью’ СРЯ XI—XVII 4: 265; **добролюбительный** ‘весьма расположенный’ СРЯ XI—XVII 4: 263), но и желать (ср. **доброжелательный** ‘благожелательный’ СРЯ XI—XVII 4: 262; **доброхотати** ‘желать добра кому-л.’ СРЯ XI—XVII 4: 269; **доброхотствовать** ‘проявлять доброжелательность к кому-л.’ СРЯ XI—XVII 4: 269), а для этого необходимо усилие воли (ср. **добровольство** ‘благожелательность’ СРЯ XI—XVII 4: 259; **доброволение**, **доброволенство** ‘хорошее отношение’ СРЯ XI—XVII 4: 259). А это значит, что Добро осмыслялось как категория активная, которая «изволяется» вовне, плодится усилиями человека, побуждая его волю к добрым делам и тем самым развивая и совершенствуя его характер.

Таким образом, категория Добра в языке средневековой Руси рассматривалась как бы в трех ракурсах — в отношении к Богу, к природе и к человеку. В ней причудливо сочеталось нравственное, эстетическое, социальное и прагматическое, что делало эту категорию земной, которая, однако, соответствовала высшим понятиям идеального бытия, связывавшим человека с Богом.



Современный русский литературный язык многое воспринял из этой философии Добра, однако немало и утратил (число дериватов с корнем *добр-* в нем вдвое меньше, чем в древности).

Утрачено прежде всего космическое осмысление Добра, в том числе и сакральное, в связи с чем оно является категорией сугубо антропоцентрической. Сами существительные *добро* и *доброта* апеллируют к межличностным отношениям (ср. значение слова *доброта* ‘отзывчивое, сочувственное, дружеское расположение к людям’ СРЯ I: 555). Сузилась и сфера этического осмысления Добра (ср. существительное *добро*, в котором выделяются значения: 1) ‘все положительное, хорошее’; 2) ‘хорошее, доброе дело’ СРЯ I: 552), хотя и сохранилась мысль о том, что Добро может плодиться усилиями человека, направляя его волю к добрым делам (ср. *добровольность* ‘собственная воля как основное побуждение к действию’), и в этом русский язык видит одно из положительных нравственных качеств человека (ср. *добродетель* ‘высокая нравственность, моральная чистота’; *добропорядочность* ‘положительные качества человека’), особо выделяя **доброжелательность** (ср. *доброжелательность* ‘проявление участия, расположения’; *доброхотство* устар. ‘доброжелательное

отношение'), **мягкость**, **отзывчивость** (ср. *добродушие* 'мягкосердечность, доброта'; *добросердечие* 'отзывчивость, мягкость'), **кротость характера** и **скромность поведения** (ср. *добронравие* устар. 'скромное поведение, кротость характера, благонравие'), способность **честно** и **старательно** выполнять свои обязанности (ср. *добросовестность* 'честность, старательность, тщательность, усердность', т. е. все то, что **вызывает одобрение в обществе** (ср. *добрпорядочность* свойство по знач. прил. *добрпорядочный* 'приличный, достойный одобрения' (СРЯ I: 552—555)).

Однако, пожалуй, самым важным, является то, что в современном русском литературном языке отсутствует религиозно-философская основа осмысления Добра: если старославянский и древнерусский языки говорили о том, что истинным субъектом Добра является Бог, который «изволяет», дарует Добро человеку (ср. ст.-сл. *добродѣя* 'делающий добро (о Боге)' СС: 191; др.-рус. *добродавецъ* 'творящий, дарующий добро (о Боге)' СРЯ XI—XVII 4: 260; *добродарни* 'подающий добро (о Боге)' СРЯ XI—XVII 4: 260), человек же лишь получатель Добра, поэтому его богатство и благополучие — это лишь дар Божий (ср. *добрполучие* 'благополучие' СРЯ XI—XVII 4: 264), то для языкового сознания современного человека этот смысл является уже не актуальным, его слабый отблеск присутствует лишь в некоторых словах (ср. *благополучие*, *благодарность*, *благодать*, *дарование*, *одаренность*, *бездарный* и др.).

Отсутствует и эстетическое осмысление Добра. Сопряженность эстетики с этикой в языке русской средневековой книжности в современном русском языке привела к победе этики, и даже в устаревшей народно-поэтической формуле *добрый молодец* на первый план вышло этическое понимание Добра — 'обладающий положительными качествами, достойный уважения' СРЯ I: 555 (ср. также обращение: *люди добрые* или *добрый человек*).

Трансформировалось осмысление Добра и как социальной категории: хотя существительное *добро* сохраняет значение 'имущество' (приобретая в ироническом употреблении значение чего-то 'негодного, мало нужного', ср. *этого добра у нас хватает*), однако указание на социальное происхождение человека в нем уже не актуализируется, зато сочетание с корнем *сосед-* (*добрсоседствовать*, *добрсоседский*) переводит Добро в область общежитийных отношений.

Значительно сузилась и сфера количественной интерпретации Добра, которая сохранилась лишь в разговорном языке у прилагательного *добрый* в значении 'целый, полный, в полной мере (о количестве)' СРЯ I: 555, ср. *прождать добрый час*.

Существенные изменения произошли и в осмыслении Добра как этической категории, о чем, пожалуй, ярче всего свидетельствуют субъектные номинации. Добрый человек в представлении языка элитарной культуры — это ‘очень хороший человек’ (*добряк*), ‘обладающий добродетелями’ (*добродетельный*), ‘отличающийся скромным поведением’ (устар. *добронравный*) и вообще ‘положительными качествами’ (*добропорядочный*), ‘отзывчивый’ (*добрый*), ‘мягкий, расположенный к людям’ (*добродушный*), ‘обладающий добрым сердцем’ (*добросердечный*), ‘желающий им добра’ (*доброжелательный*, устар. *доброхот*), ‘честно, старательно выполняющий свои обязанности’ (*добросовестный*), СРЯ I: 553—555.

Сопоставление этих субъектных номинаций с именами лица в старославянском языке и в языке древнерусских памятников письменности говорит о том, что современный русский язык в понятие ‘добрый’ не включает такие качества человека, как *богобоязненный*, *благочестивый*, *морально устойчивый*, *опытный*, *искусный* (в каком-либо ремесле), *здравомыслящий*, *благоразумный*, *доступный людям*, *любимый всеми*.

По-иному осмыслиется и понятие *добропорядочный*: если язык средневековой Руси связывал его с отношением к праву (ср. др.-рус. *доброправый* ‘добропорядочный’ СРЯ XI—XVII 4: 265), а старославянский — к «образу», т. е. примеру для подражания (ср. ст.-сл. *доброобразнь* ‘добропорядочный’ СС: 191), то современный русский язык соотносит его с порядком, устоями общества.

Изменения произошли и в осмыслении понятия *исполнительный*, характеризующего человека с точки зрения его отношения к службе: современный русский язык предпочитает здесь апеллировать к совести (ср. *добросовестный*), а не вообще к служению человека, как древнерусский (ср. др.-рус. *доброслужный* ‘исполнительный’ СРЯ XI—XVII 4: 267).

И еще одна особенность современного русского языка: в отличие от старославянского и русского языка XI—XVII в. он не призывает человека творить Добро. В современном языке присутствует лишь один глагол *доброжелательствовать*, апеллирующий к желанию человека, а не к самому процессу «творения добра», тогда как в языке древнерусских памятников письменности существовал особый глагол *добрствovati* ‘совершать добро’ (СРЯ XI—XVII 4: 270), а также целая вереница глаголов и имен с корнями *дѣяти* и *творити* (ср. ст.-сл. и др.-рус. *добротворити* ‘делать добро’ СС: 192; СРЯ XI—XVII 4: 268; ст.-сл. *добростворити* ‘сделать добро’ СС: 191; др.-рус. *добродѣяти*, *добродѣти* ‘делать добро’ СРЯ XI—XVII 4: 262; *добродѣтельствовати* ‘вести доброю подвижнице-

скую жизнь' СРЯ XI—XVII 4: 262; ср. также ст.-сл. добростьтворение 'благодеяние' СС: 191; др.-рус. добротворение 'доброе дело' СРЯ XI—XVII 4: 268; добротворне 'благодеяние' СРЯ XI—XVII 4: 268; добродѣлание 'совершенные добрых дел' СРЯ XI—XVII 4: 261; добродѣяние 'добро, благо, польза' СРЯ XI—XVII 4: 262; добродѣтель 'хорошие отношения' СРЯ XI—XVII 4: 261).

И даже в субъектных именах и в именах качества (свойства) в современном русском языке преобладает идея не активного «творения» Добра (ср. единичные *добродетель*, *добродетельный*, *добродетельно*), а только лишь пассивного его желания (ср. *доброжелатель*, *доброжелательность*, *доброжелательный*, *доброжелательствовать*, *доброхот*, *доброхотный*).

Здесь следует отметить, что русский язык избрал иной предмет «творения» Добра — б л а г о (не случайно многие древнерусские дериваты с инициальным корнем *добр-* утвердились в русском языке с начальным *благ-*, ср. *доброразумный* 'благоразумный', *доброродный* 'благородный', *добрѣдартствити* 'благодарить', *добродушествовати* 'благодушествовать', *доброразумие* 'благоразумие', *доброрухание* 'благоухание', *доброполучие* 'благополучие', *доброхотение* 'благожелательство', *доброчестие* 'благочестие', *доброчестивый* 'благочестивый', *доброруханный* 'благозвучный' и др.).

Говоря об этих трансформациях в осмыслении категории Добра современным русским языком, нельзя, однако, не отметить, что общая духовно-христианская установка этой категории сохранилась, ибо она по-прежнему апеллирует к этическим смыслам. Более того, «наибольшее число понятий, характеризующих человека, русский язык связывает с качествами, определяющими его отношение к другим людям, к добру и злу» (Шадриков 2001: 193).



Такова ситуация в языке элитарной культуры, а как адаптировал эту древнюю этическую категорию язык традиционной духовной культуры?

Прежде всего следует отметить, что в русских диалектах Добро (*добро*, *добрость*, *доброта*, *простота*) имеет универсальный характер, поскольку оно определяет не только реальный мир человека, но и мир ирреальный (ср. *доброхотушка* 'домовой' Волог., СРНГ 8: 80; *доброходница* Волог., *доброхотица* Волог., *доброходушко* Волог. 'по суеверным представлениям сверхъестественное существо, добрый или злой дух, живущий в доме' СВГ 2: 31—32; *доброхот* бран. 'черт' Калуж., Смол.: *Доброхот тебя возьми* СРНГ 8: 79). Думается, что в этом обращении к корню *добр-*

как к своеобразному эвфемизму в именовании нечистой силы проявляется вера человека в охранительную функцию Добра (ср. в связи с этим следующий текст, сопровождающий название лихорадки: *добрава* 'лихорадка' Твер., Симб.: *Чтобы не гневить иродовой сестрицы, называют ее так те, которым кажется мало честить ее дедюхой, кумахой, теткой, соседкой* и проч. СРНГ 8: 75).

Добрым для человека традиционной культуры является все, что находится в мире природы: **растения и грибы** (ср. *доброе дерево: от доброго дерева и добрый плод* Даль I: 443; *добрик* 'гриб подберезовик' Орл., СОГ 3: 60; *добрый гриб* 'гриб боровик' Курск., СРНГ 8: 80), **животные**, особенно лошади (ср. *доброход* 'хорошо бегающий, рысистый конь' Казан., СРНГ 8: 79; *доброта* 'ретивая лошадь' Пенз., Опыт: 48; *добродышка* 'здоровая, незапаленная лошадь' Даль I: 443; *добрый скот* 'дородный, сытный' Даль I: 443), **погода** (ср. *добролетье* 'теплое, солнечное лето' Печ., СРГП 1: 178; *добрый* 'теплый, солнечный' Печ., СРГП 1: 178), **время** (ср. *дobre* 'долго, давно' Калуж.: *Добре уж как ушел* СРНГ 8: 75; *добро* 'пора': *Аль уж добро иди* Даль I: 443; *задобро* 'вовремя' СРНГ 10: 60; *доброугодная пора* Даль I: 443), **место** (ср. *добросельное место* 'место удобное для поселения' Даль I: 443), **река** (ср. *доброточная река* 'богатая, обильная рыбой река' Даль I: 443; *добрая* 'название речки, не пересыхающей летом' Ржев., Твер., СРНГ 8: 78) и т. д.

Добром определяется и достоинство вещей, окружающих в быту человека (ср. *добрый* 'добротный' Семейск., СГС: 120; *добрина* 'прочность, достоинство вещи' СРНГ без указ. места 8: 76; *добристый* 'высокого качества' Пск., Твер., Смол., Олон. // 'красивый' Олон., СРНГ 8: 76; *доброта* 'хорошее качество чего-л.' Том., СРНГ 8: 78; Волог.: *Пироги-то вкусные, доброты-то там много* СВГ 2: 31), соответственно вещь низкого качества, сделанная недоброкачественно — *это недобрая вещь* (ср. *недоброть* 1) 'вещь сделанная недобротно, непрочно' Пск., Твер.; 2) 'плохое качество вещи' Пск., СРНГ 21: 15; *недобрый* 'недоброкачественный' Казаки-некрасовцы, СРНГ 21: 15).

С Добром связан особый жизненный модус человека, ибо оно приносит в его жизнь радость, довольство и благополучие (ср. *добрывать* 'жить в добре, в довольстве, в покое' Даль I: 443; *добродни* 'благополучие, достаток, довольство' Волог., СРНГ 8: 80; *доброхотно* 'зажиточно' Волог.: *Вон как доброхотно Иванович живет* СВГ 2: 32; *добрить* 'нежить, холить, ласкать' Арх., Новг.: *Уж так-то он ее добрил, а она, поди, другого полюбила* СРНГ 8: 76).

Добро для человека традиционной культуры является и социальной категорией. Добром он мерит свое имущество, движимое и недвижимое (ср. *доброе* в знач. сущ. 'имущество, добро' Яросл., Костром., Смол., Олон., Калуж., Ряз., Тул., Орл., Курск: *Все мое доброе пригорело* // 'приданое невесты' Тул., СРНГ 8: 78; *добрина* 'всякого рода движимое имущество' Арх., СРНГ 8: 76; *доброта* 'всякого рода движимое имущество' Арх.: *Было у него многой всякой доброты* СРНГ 8: 78; *добрыдни* 'пожитки, имущество' Курск., Орл., Тул., Калуж., Смол., СРНГ 8: 80), Добром он называет и свою одежду (ср. *добро* 'одежда, платье' Ворон., СРНГ 8: 76), особенно праздничную (ср. *добрая рубаха* 'самая лучшая, праздничная рубаха' Ворон., СРНГ 8: 80; *добрая понёва* 'особенно нарядная, праздничная понева, украшенная лентами, позументами' Орл., СОГ 3: 60; *добрая сорока* 'старинный, праздничный женский головной убор' Орл., СОГ 3: 60), с Добром он связывает социальное происхождение человека (ср. *доброродный* 'благородный' Олон., СРНГ 8: 78).

Но главное — Добром определяются отношения человека в обществе. Поэтому Добро осмыслиется и как регулятивная категория, устанавливающая нормы человеческого общежития (ср. *добрить* 'благодарить' Орл., СОГ 3: 60 // 'желать добра кому-л.' Даль I: 443; *доброедействие* 'доброжелательность' Арх., СРНГ 8: 77; *доброродство* 'доброжелательность' Арх., СРНГ 8: 78; *подобриться* 'проявлять доброту, щедрость' Арх., СРНГ 8: 108; *доброхотиться* 'быть гостеприимным, хлебосольным' Пск., СРНГ 8: 79; *добристо* 'радушно' Пск., Олон., СРНГ 8: 76; *добрословить* 'хвалить кого-л.' Даль I: 443).

В этом отношении чрезвычайно интересным является атрибутивное сочетание *простота евангельская* 'о добром, простом человеке' Волог. (СРНГ 32: 251), в котором отчетливо выражена оценка Добра с точки зрения христианской этики.

Эта соотнесенность Добра с реальным миром человека делает его предметом особой любви русского народа, о чем говорит эмоциональная окраска имен типа *добротушка* ласк. 'доброта' (Север, СРНГ 8: 79; Волог., СВГ 2: 31).

Интересно, что понятие Добра «работает» даже в коммуникативном регистре, украшая человеческое общение (ср., например, различные формулы благопожеланий или приветствий, включающих в себя лексику *добро*: *Доброго тебе добра* 'приветствие гостя' Яросл., ЯОС 4: 7; *доброжаловать* 1) 'благодарственный ответ на приветствие «Бог в помощь»' Перм.; 2) 'ответ на приветствие «Здравствуйте»' Урал.; 3) 'приглашение

войти' Перм., СРНГ 8: 78; Волог., СВГ 2: 31; *добраночь* 'пожелание доброй ночи при прощании' Смол., СРНГ 8: 75; *добро ехать* 'приветствие тому, кого встречают в пути' Вят., ОСВГ 3: 144; *добрыдень, добрывечер* 'приветствие при встрече' Южн., Зап., Смол., Пск., Калуж., СРНГ 8: 80; а также комплиментарное обращение: *добрик* 'ласковое обращение к собеседнику' Волог.: *Поговаривайте его, добрики, может согласиться* СВГ 2: 30; *доброхот* 1) 'ласковое обращение к собеседнику' Волог.: *Давай, доброхот, женись* СВГ 2: 30; 2) 'приветствие к прохожему' Арх., Олон., Север: *Что тебе, доброхот*; 3) 'ласковое обращение к отцу, к родителям' Арх., Волог., СРНГ 8: 79).

Добро в языке русской традиционной культуры осмысливается и как количественная категория, оно является мерилем признака или действия, находящегося в норме (отсюда значение 'достаточно', ср. *добро* 'достаточно' Костром., Яросл.: *Прибавить каши-то, али добро* СРНГ 8: 76) или достигнутого своего высшего проявления (отсюда значения 'очень', ср. *добро* 'очень' Арх.: *Добро хорошо живут* СРНГ 8: 76; *добре* 'очень, весьма' Перм., Волог., Пенз., Яросл., Казан., Твер., Моск., Ряз., Тамб., Тул., Калуж., Орл., Курск., Ворон., Самар., Куйбыш., Саратов., Астрах., Оренб., Перм., Тобол., Том.: *Добре платок хороший у тебе* СРНГ 8: 75; *Матушка добре дюже умирая* 'очень болеет' Тамб., Даль I: 443; *добреши* 'очень, весьма' Орл.: *Добреши у ней мужик-то хороши* СОГ 3: 60; *добрятко* Перм.; *добряцко* Перм.; *добряще* Тобол. 'очень хорошо': *Время провели добряще* СРНГ 8: 81; 'много', ср. *добре* 'много' Курск., Том.: *Добре мне присылают, добре, по сто рублей* СРНГ 8: 75; 'сильно', ср. *добром* 'очень сильно' Свердл.: *Он добром простыл* СРНГ 8: 78).

При этом в языковом сознании человека отчетливо оформлена следующая установка русской культуры: **Добра должно быть много, если же его мало, то это — Зло** (ср. *злун* 'немного, мало' Смол., СРНГ 11: 292; *злыдни* 'очень мало' Волог., Новг., Влад., Калуж., Вят., Перм., Байкал., Иркут.: *Вишь, какие злыдни дала пирога-то, не во что и влипать* СРНГ 11: 294), это говорит о том, что при уменьшении количества Добро переходит в другое качество — Зло, в то же время как бы много Добра не было сделано, оно всегда остается Добром, т. е. Зло рождается от недостатка Добра или, как говорил мудрый Дионисий Ареопагит, «зло представляет собой слабость и убывание добра» (Дионисий Ареопагит 1994: 179). И в этом проявляется удивительный максимализм русского языкового сознания, оставшегося верным христианской этике Средневековья.

Все это делает Добро в традиционной духовной культуре категорией не только аксиологической (ср. *добро* 'хорошо' Яросл., ЯОС 4: 7; Волог., СВГ 2: 30; Новг., НОС 2: 88; Перм., Урал, Том., Казан., Костром., Яросл., Волог., Арх., Новг., Пск., Смол., Орл., СРНГ 8: 76; *добре* 'хорошо, ладно' Тамб., Орл., Смол., Курск., Дон., Калуж., Новг., Яросл., Костром., Печор., Урал., Том., СРНГ 8: 75; *добристо* 'хорошо' Пск., Олон., СРНГ 8: 76; *добры* 'хорошо' Дон., СРНГ 8: 80; *добровитый* Дон; *добрячий* Верхн. Дон СРНГ 8: 77; *добряцкий* Тобол., Тюмен., Перм. 'хороший' СРНГ 8: 77; *добренный* 'очень хороший' Яросл., ЯОС 4: 7; Новг., НОС 2: 88), но и прагматической, жизненно необходимой для человека (ср. *добрый* 'полезный' Калуж., СРНГ 8: 80; *надобный* 'добрый' Пск., СРНГ 19: 241).

Главным действующим лицом «в тексте» Добра в языке традиционной культуры является человек, ибо Добро не только вне человека, но и в нем самом.

При этом добрый человек осмысливается в самых разных аспектах — в витальном, эстетическом, этическом, социальном. Понятно, что этическое восприятие Добра лучше всего проработано в диалектном лексиконе.

Добрый человек (*добруга* Перм., *добряга* Новг., *добрик* Орл., *добрыш* Онеж., СРНГ 8: 80) в представлении русского народа — это прежде всего человек **простой, бесхитростный** (ср. *добродиче* 'добрый, простой человек' Перм., СРНГ 8: 77; *простодуша* 'добродушный, бесхитростный, добрый человек' СРНГ 32: 245; *протящий* 'простой, добрый, бесхитростный' Уральск., Тюмен., Свердл., СРНГ 32: 258), стремящийся **сделать добро** другим людям (ср. *добродей* 'добродетельный человек' Волог., Север., СРНГ 8: 77; *добродетель* 'благодетель' Волог., СРНГ 8: 77), **радушный и приветливый** (*добролюбчивый* 'приветливый, радушный' Том., СРНГ 8: 78; *простосердечный* 'добрый, не злой, приветливый' Арх., СРНГ 32: 251), **отзывчивый** (ср. *простенький* 'добрый отзывчивый' Симб., СРНГ 32: 241), **гостеприимный**, хлебосольный (ср. *доброрадный* 'гостеприимный' Олон., СРНГ 8: 78; *доброхотный* 'хлебосольный, гостеприимный' Пск., Твер., СРНГ 8: 80), **щедрый** (ср. *простой* 'добрый, щедрый' Калуж., Вят., Волог., Карел., Арх., Твер., Моск., Ряз., Свердл., Новосиб., Иркут., СРНГ 32: 245; *протяга* Арх., *протыак* 'щедрый человек' Ворон., СРНГ 32: 257; *подобриться* 'проявить доброту, щедрость' Арх., СРНГ 28: 108), т. е. обладающий целым набором положительных качеств, ср. фольклорную формулу *раздобрый молодец* фольк. 'обладающий положительными человеческими качествами, достойный уважения, добрый молодец' (Терск., Урал, СРНГ 33: 328).

В этом отношении чрезвычайно интересен глагол *недобровать* 'быть плохим человеком' (Яросл., СРНГ 21: 15), в котором содержится прямое указание на то, что хороший человек в традиционном языковом сознании — это человек добрый.

Язык русской деревни устойчиво связывает Добро с семьей, с теми отношениями, которые в ней царят, о чем говорят обращения членов семьи друг к другу (ср. *добротушка* 1) 'матушка' Олон.; 2) 'ласковое слово по отношению к матери или женщине-родственнице' Север, Олон., СРНГ 8: 79), в которых подчеркивается идея «желания» Добра (ср. *доброхотница* 'ласковое обращение к матери' Олон., Арх., СРНГ 8: 79; *доброхотинка* 'ласковое обращение к брату' Север, СРНГ 8: 79; *доброхот* 'ласковое обращение к отцу' Арх., Волог., СРНГ 8: 79; *доброхотничек* 'ласковое обращение к родственнику' Север, СРНГ 8: 80; *добротинка* 'ласковое слово по отношению к дочери' Север, СРНГ 8: 79), поэтому кормилец и заступник семьи — это *доброхот* 'заступник, кормилец' Волог., СВГ 2: 32; *добропечный* 'заботливый' Даль I: 443).

Интересно, что Добро в основном ассоциируется с матерью, реже с отцом, т. е. с теми людьми, которые для каждого человека являются ближайшими, кровными родственниками, тогда как Зло устойчиво связывается либо с *отсутствием семьи* (ср. *злыдарь* 'сирота' Костром., СРНГ 11: 293), либо с *женой*, о чем, пожалуй, лучше всего говорят русские пословицы (ср. *злая жена злее зла*; *лучше хлеб есть с водою, чем со злою женою*; *всех злыдней злее злая жена*; *от злой жены одна смерть спасет* и др.; ср. также рус. *золовка* 'жена брата' < др.-рус. *зълъва* < * *zly*).

Социальное осмысление Добра проявляется в том, что добрый человек в языке русской традиционной культуры — это человек, получивший своеобразное признание в обществе как человек умный и дельный (ср. *добрый* 'умный, дельный' Самар., Калуж.: *Добрая голова сто голов кормит* СРНГ 8: 80; *доброумный* 'добрый, рассудительный человек' Даль I: 443; *добросовестный* субст. 'человек, избираемый крестьянами для разбора тяжб, споров' Вят., ОСВГ 3: 144), принимающий разумные решения (ср. *доброумиться* 'принимать разумные решения' СРНГ 8: 79), а потому достойный уважения (ср. *раздобрый* 'обладающий положительными человеческими качествами, достойный уважения' Орл., Урал, СРНГ 33: 328), не случайно к нему часто обращаются за советами (ср. *подобрумать* 'дать совет' Север., СРНГ 28: 108).

Социальность Добра выражается и в том, что добрый человек, с точки зрения традиционной духовной культуры, является богатым, зажиточным (ср. *добрый* 'богатый, зажиточный' Кузбас.: *Муж-то добрый, богато живут* СРГК: 67), не случайно одно из значений слова *добро* — 'имущество' (ср. также *доброта* 'имущество' Арх.: *Было у него многой всякой доброты* СРНГ 8: 78).

Вместе с тем нельзя не отметить, что в целом богатство в традиционном языковом сознании не имеет высокого статуса, поэтому богатый человек, наживший свое богатство *ростовщицеством* или *взяточничеством* расценивается как злой (ср. *злodyга, злodyрь* 'ростовщик' Ряз., СРНГ 11: 290; *кожедер* 1) 'злой человек' Сиб., Том., Иркут.; 2) 'взяточник' Том., Арх., СРНГ 14: 51). На это косвенно указывает и тот факт, что *деньги* в крестьянской культуре связываются со Злом (ср. *злыдни* экспр. 'деньги' Новг.: *Раньше ведь деньги злыднями называли, потому что все зло от них* НОС 3: 99; *злыдень* 'последние деньги' Чита, СРНГ 11: 293).

Добро в языке традиционной духовной культуры предстает и как витальная категория, являясь символом здоровья и силы, ярким воплощением которых может служить былинный герой Добрыня Никитич (ср. также *добрый* 'здоровый, сильный' Печор., СРГП 1: 177; *сдобровать* 'сохранить силы, здоровье' СРНГ без указ. места 37: 77; *подобреть* 'стать здоровее, сильнее, крупнее' Пск., Твер., СРНГ 28: 108).

Доброта человека воспринимается визуально, ибо красота его души отражается во внешности, она становится заметной, «видной» окружающим людям (ср. *добрovidный* 'миловидный' Олон., СРНГ 8: 77; *доброзрачный* 'красивый' Даль I: 443), отсюда эстетическое осмысление Добра, в котором этическое и эстетическое слиты воедино (ср. *добристый* 'красивый' Олон., СРНГ 8: 76; *доброликий, доброличный* 'красивый лицом, пригожий' Даль I: 443).

Это визуальное восприятие Добра позволяет нарисовать своеобразный портрет «доброго» человека: он должен быть непременно высокого роста (ср. *добророслый* 'высокий' Даль I: 443; *добрый* 'надлежащего роста' Смол., СРНГ 8: 80) и притом довольно плотным (ср. *добреть* 'тучнеть, плотнеть, жиреть', ср. здравицу, которую приводит В. И. Даль: *Жить да молодеть, добреть да богатеть* Даль I: 443; *подобреть* 'стать здоровее, сильнее, крупнее' Пск., Твер., СРНГ 28: 108; *подобрее* 'полнее, толще' Арх., СРНГ 28: 107 и рус. лит. *раздобреть*).

В языке традиционной народной культуры (так же, впрочем, как и в языке элитарной культуры) Добро предстает прежде всего как категория атрибутивная. И хотя глаголов, содержащих корень *добр-* здесь значительно больше, чем в литературном языке (ср. *добрить, добриться, доброумиться, доброхотиться, выдабриваться, задобриться, поддобрить, поддобриться, подобриться, подоброумить, придобрить, приудобриться, раздобреть, сдобриться*), однако среди них нет ни одного, который бы передавал идею доброго действия как состояния внутренне присущего человеку (все они имеют, как правило, адресат действия, ср. *выдабриваться* 'стараться угодить, задобрить кого-л.' Нижегород., Том., СРНГ 5: 270; *задобриться* 'показать себя добрым' Нижегород., СРНГ 10: 60; *поддабривать* 'склонять на свою сторону подарками, угощением' Курск., СРНГ 27: 383; *поддобриться* 'угодливостью входить в доверие кому-л.' Пск., Твер., СРНГ 27: 384; *придобрить* 'задобрить' Моск., СРНГ 31: 193; *придобриться* 'проявить доброту' Олон., СРНГ 31: 194; *приудобриться* 'раздобриться' Перм., Свердлов., СРНГ 32: 40; *сдобриться* 'сделаться добрым, снисходительным' Олон., Смол., СРНГ 37: 76; *раздобреть* 'неожиданно проявить щедрость' Арх., СРНГ 33: 328 и т. д.). Более того, на общем фоне номинативных образований эти глаголы в целом теряются, что свидетельствует о том, что Добро для русского языкового сознания — это скорее качественная категория, чем процессуальная.

В то же время нельзя не отметить, что в языке традиционной духовной культуры корень *добр-* сочетается прежде всего с глаголом *хотеть*, а не *желать*, как в языке элитарной культуры (ср. *доброхотиться, доброхот, доброхотинка, доброхотница, доброхотушка, доброхотный, доброхотно*). И дело здесь не только в разных стилистических регистрах этих глаголов в современном литературном языке (для глагола *желать* в утвердительных предложениях характерна стилистическая маркированность, указывающая на «неравенство социального статуса субъекта желания по сравнению со статусом его партнера» (Апресян 1999: 458), но и в их семантической противопоставленности: глагол *желать* «обозначает чистое желание без намека на действенную волю» тогда как глагол *хотеть* «указывает на действенность воли субъекта, т. е. помимо чистого желания он предполагает еще и готовность субъекта прилагать усилия для его реализации... И эта действенность в свою очередь мотивируется тем, что субъект ощущает нужность предмета желаний для поддержания нормальных условий своего существования» (Апресян 1999: 457—458). Думается, что это тонкое

наблюдение Ю. Д. Апресяна можно с полным основанием распространить и на язык традиционной духовной культуры, в которой «нужность» Добра материализована в десятках разных номинаций.

Таким образом, здесь выявляется тонкое различие в субъектах языка элитарной и традиционной культуры: если в элитарной культуре человек только лишь желает Добра, то в традиционной он проявляет готовность к его реализации в жизнь.



Из приведенного материала отчетливо видно, какое соцветие смыслов представлено в словах, соотносимых с понятием «добро». Такая детальная разработанность лексико-семантической парадигмы Добра свидетельствует о значимости этого концепта для языка русской духовной культуры. В многочисленных номинациях, материализующих различные признаки Добра, отразилась своеобразная философия языка, нравственный опыт человека, его внутренняя духовная сосредоточенность, которая помогает ему в выборе между Добром и Злом.

Будучи в старославянском языке отражением божественной сущности и осмысляясь прежде всего как категория этики, Добро и в языке русской духовной культуры воспринимается как этическая, регулятивная категория, которой определяются нравственные устои жизни, нормы человеческого общежития. Несмотря на некоторые трансформации, которые пережила эта категория, обусловленные секуляризацией русской культуры, в ней до сих пор сохраняется духовно-христианская направленность ее главных смыслов. И здесь прежде всего следует указать на сохранившуюся в русском языковом сознании соотнесенность Добра с **благом и волей** человека. Кроме того, Добро по-прежнему осмысляется как категория социальная, характеризующая имущественное положение человека, а в диалектах и его происхождение.

В связи с этим хотелось бы особо отметить тот факт, что в русской традиционной духовной культуре как культуре более консервативной значительно лучше сохранилась христианская преемственность в осмыслении этой категории, чем в культуре элитарной (с Добром по-прежнему связывается понятие красоты и ментальности человека). Более того, на основе базовых этических смыслов, дошедших к нам из глубины веков, здесь родились новые, такие, например, как, **радушие** (ср. *добристо* 'радушно' Пск., Олон., СРНГ 8: 76; *добролюбчивый* 'радушный' Том., СРНГ 8: 78),

щедрость (ср. *подобриться* ‘проявлять доброту, щедрость’ Арх., СРНГ 8: 108; *благодарить, благодариться* ‘давать кому-л. что-л. в подарок’ Алт., Перм.: *Хлебцом-то прошлого года Бог благодарил* СРНГ 2: 306), **гостеприимство** (ср. *доброхотиться* ‘быть гостеприимным, хлебосольным’ Пск., СРНГ 8: 79), вследствие чего эта категория расширила сферу своего концептуального осмысления.

Таким образом, «принимая новое, духовная культура в значительной степени сохранила и старое, установив своеобразные формы сосуществования нового со старым» (Толстой 1999: 37).

Зло

Зло так же, как и Добро, относится к числу конвенциональных категорий, во многом обусловленных не только жизненным и социальным опытом человека, но и его конфессиональным опытом.

Вопрос о происхождении Зла, его онтологической сущности является одним из сложнейших в богословской и философской литературе. «Что такое зло?» — задает вопрос мудрый Дионисий Ареопагит, и ответ его не однозначен, ср.: «Зло не происходит от Добра» (137). «Зло состоит в совершенном отсутствии добра» (153). «Добро и Зло происходят от разных начал и причины» (155). «Не в Боге зло, и зло не божественно» (157). «Зло есть лишь отпадение от добра» (165) и т. д. (Дионисий Ареопагит 1994). Приводя множество определений Зла (каждое из которых сопровождается глубокими аргументами), он заключает: «Остается считать, что зло представляет собой слабость и убывание добра» (179).

Мы не будем входить в разрешение этого сложного вопроса, а обратимся сначала к старославянскому языку, материалы которого позволяют нам утверждать следующее: если Добро исходит от Бога, то Зло не касается Бога, оно исходит от самого человека, являясь его конституирующим признаком.

Зло в языковом сознании средневекового человека рассматривалось прежде всего как категория этическая, апеллирующая к нравственности человека: само прилагательное *зълъ* имело значение ‘плохой, дурной’, а субстантивирываясь, обозначало ‘зло, злое дело’ или ‘плохого человека’ (СС: 241), причем не просто плохого, а такого, который заслуживает наказания (ср. *зълъосъмрътънь* ‘заслуживающий смерти человек’ СС: 240). Поэтому корень *зълъ-* представлен в именах, называющих нечто плохое, скверное (ср. *зълъоба* ‘скверна, пакость, все плохое’ СС: 239; *зълъобь* ‘скверность’ СС: 240).

Интересно, что средневековый человек стремился даже персонифицировать зло (ср. **пръвыи зълъ сотона** СС: 241), на что указывают дериваты с корнем **вѣс-** (ср. **вѣсъ** ‘злой дух’ СС: 107; **зълъбѣсьнъ** ‘одержимый злым духом’ СС: 240; **вѣсьнъ** ‘одержимый бесом, злым духом’ СС: 107). И эта одержимость злом расценивалась как ущербность, как болезнь человека, ибо «зло возникает не от силы, но от слабости» (Дионисий Ареопагит 1994: 185)

Итак, Зло расценивалось как порок человека (ср. **сквърньнолюбик** ‘тяготение к пороку’ СС: 606; **люто** ‘зло, мерзость’ СС: 318), поэтому беззлойбный — это прежде всего беспорочный человек (ср. **везълъбънъ** ‘беззлойбный, кроткий, беспорочный’ СС: 81; **везълъбик** ‘беззлойбность, невинность’ СС: 81; **незлова** ‘беззлойбность, беспорочность’ СС: 364).

Дериваты с корнем **зъл-** позволяют понять, что же являлось злом для средневекового человека. По-видимому, это было прежде всего:

- безбожие, безверие или неправедная вера, ересь, так как у неверующего человека сам дух тяготее к злему (ср. **зълъвѣрик** ‘безбожие’ СС: 240; **зълъвѣръство** ‘ложная вера, ересь’ СС: 240), тогда как истинная вера (**вѣра прѣмъдрости** ‘истинная вера’ СС: 547) связывалась с правоверием (ср. **правовѣрик** ‘истинная вера’ СС: 495);

- безнравственность (ср. **зълонравънъ** ‘дурного нрава, безнравственный человек’ СС: 240);

- коварство (ср. **зълъкъзнънъ** ‘злокозненный, коварный’ СС: 240; **лжквъство** ‘зло, коварство’ СС: 319; **проньръство** ‘лукавство, зло, подлость, вероломство’ < **проньрити** ‘достичь обманом, лукавством’ СС: 523);

- злословие (ср. **ржженик** ‘злословие’ СС: 588 < **ржгати сл** ‘глумиться, насмеяться’ СС: 588; **зълословити** ‘злословить, поносить’ СС: 240);

- унижение (ср. **зълъбити** ‘порочить, унижать’ СС: 240);

- мучения и страдания, причиняемые другому человеку (ср. **озълъбити** ‘измучить, причинить зло, страдания’ СС: 408).

Зло так же, как и Добро, было в средневековом обществе понятием социологизированным, однако в отличие от Добра, оно соотносилось не с социальным происхождением человека, а только с его деяниями (ср. **зълъдѣяник** ‘злодеяние, злодейство’ СС: 240; **зълъдѣство** ‘злодеяние, злодейство’ СС: 240; **зълъосѣтворити** ‘причинить зло’ СС: 240; **зълъотворити** ‘совершать зло, вредить’ // ‘порочить’ СС: 241).

Более того, дериваты с корнем **зъл-** указывают и на причину возникновения Зла, озлобленности человека. И здесь прослеживается интересная параллель с понятием «добра»: если Добро как добродетель человека вознаграждается имущественным благополучием, обладанием, обрете-

нием или владением чем-либо (ср. **добро** 'имущество' СС: 192), то Зло как один из его пороков наказывается отсутствием (неимением) чего-либо, поэтому оно порождается страданием из-за лишения этого чего-либо (ср. **неприазнь** 'зло' СС: 372; **неприазньство** 'зло, злоба' СС: 372; **озъялник** 'лишения, страдания' СС: 408; **озъялник** 'лишения, страдания' СС: 408; **зъялстрадати** 'испытывать страдания' СС: 240).

Материал старославянского языка, таким образом, полностью подтверждает слова Дионисия Ареопагита о том, что «зло есть лишь недостаток, отсутствие полноты свойственных нам благ» (Дионисий Ареопагит 1994: 169).

* * *

В языке средневековой Руси прослеживается тот же религиозный вариант осмысления Зла, вместе с тем наблюдается дальнейшая детализация и конкретизация этого понятия, ибо оно «прирастает» новыми словами и новыми смыслами. И здесь прежде всего следует отметить стремление языка осмыслить мир и человеческую жизнь с точки зрения проявления в них Добра и Зла.

В отличие от старославянского, древнерусский язык говорит нам о том, что Зло (**зло** 'зло' СРЯ XI—XVII 6: 15; **лихо** 'зло' СРЯ XI—XVII 8: 246; **лють** 'зло' СРЯ XI—XVII 8: 348) может существовать не только в мире людей, но и в мире природы, создавая угрозу человеческому существованию: это может быть и неблагоприятная погода (ср. **злогодиє** 'непогода' СРЯ XI—XVII 6: 28), и опасное, труднопроходимое место (ср. **злуптный** 'труднопроходимый' СРЯ XI—XVII 6: 29; **лютомѣстие** 'плохое, неудобное место' СРЯ XI—XVII 8: 346), и тяжелое в жизни каждого человека время (ср. **злогодиє** 'тяжелое время' СРЯ XI—XVII 6: 20; **зллютный часть** 'тяжелое, трудное время' СРЯ XI—XVII 6: 25; **лихолѣтне** 'пора бедствий (голода, мора)' СРЯ XI—XVII 8: 250).

Следует, однако, признать, что в целом этих имен немного, так как в представлении средневекового человека Зло несубстанциально, ибо все, что получило свое бытие от Бога, есть Добро.

Более определенной является и персонификация Зла: русская средневековая книжность прямо соотносит Зло с Сатаной (ср. **зъяльць** 'злодей (о сатане)' СРЯ XI—XVII 6: 15; **лихновець** 'дьявол' СРЯ XI—XVII 8: 246) как творцом и сеятелем зла (ср. **злѣи** 'о дьяволе' СДЯ XI—XIV III: 415; **злѣятель** 'сеятель зла (о дьяволе)' СРЯ XI—XVII 6: 18), поэтому **злѣбный** — это не просто 'безбожный', но 'ненавистный Богу' (СРЯ XI—XVII 6: 18).

В дериватах с корнем **зл(о)**- прослеживается стремление человека понять сущность Зла и ответить на вопрос о причинах его возникновения. Это философское осмысление Зла представлено в именах **зложитник** ‘несчастье, невзгоды, злополучие’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **зложизник** ‘злополучие’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **злоденство** ‘несчастье, невзгоды’ СРЯ XI—XVII 6: 22; **злосчастье** ‘злая доля, участь’ СРЯ XI—XVII 6: 33. Все они указывают на то, что страдания, несчастья и невзгоды в жизни человека — это не просто Зло (ср. **зло** ‘несчастья, беды, напасть’ СРЯ XI—XVII 6: 15; **злоба** ‘беда, несчастье’ СРЯ XI—XVII 6: 16; **лютю** ‘бедствие’ СРЯ XI—XVII 8: 346; **лютъѣ** межд. ‘горе’ СРЯ XI—XVII 8: 346), а воздаяние (ср. **злполучение** ‘злополучие, несчастная судьба’ СРЯ XI—XVII 6: 29), возмездие за грехи, за нарушение нравственного порядка.

И здесь прослеживается интересная параллель с Добром, на которую указывает внутренняя форма слова: если благополучие человека (ср. **доврополучие** ‘благополучие’ СРЯ XI—XVII 4: 264) — это дар Божий, так как Бог есть Добро, то **злполучение** ‘злополучие’ (СРЯ XI—XVII 6: 29) — это подарок Сатаны, так как Зло является именно его сущностным атрибутом.

Русская средневековая книжность дает и более четкую оценку Зла, которое воспринимается не просто как порок человека, а как его грех (ср. **зло** ‘грех’ СРЯ XI—XVII 6: 15; **злая** в знач. сущ. ‘грех’ СРЯ XI—XVII 6: 15; **зловик** ‘грех’ СРЯ XI—XVII 6: 17), и это оценочное значение хорошо прослеживается у прилагательных **злой** 1) ‘плохой, дурной’; 2) ‘губительный, пагубный’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **лихой** ‘плохой, дурной’ СРЯ XI—XVII 8: 249; **лютый** ‘плохой, дурной, предосудительный’ СРЯ XI—XVII 8: 347.

Как же осмыслялось Зло средневековой русской культурой? Что вкладывал человек в это понятие?

Прежде всего следует отметить, что Зло оценивалось с позиций веры и тех христианских заповедей, которые составляли ее основу, что и понятно, так как древнерусская культура — это «культура-вера» (А. М. Панченко). Поэтому злом являлось **отступничество от веры**, ересь (ср. **зло** ‘вероотступничество’ СРЯ XI—XVII 6: 14; **зловник** ‘вероотступничество’ СРЯ XI—XVII 6: 17; **зловѣрик** ‘язычество, ересь’ СРЯ XI—XVII 6: 19), соответственно и учения, противоречащие догматам веры, всякое **колдовство** и чародейство также воспринимались как Зло (ср. **зломудрик** ‘умствование, изощренность в суждениях, противоречащих догматам веры’ СРЯ XI—XVII 6: 26; **злоченик** ‘ересь, ложное, вредное учение’ СРЯ XI—XVII 6: 34; **злодѣйство** ‘чародейство, колдовство’ СРЯ XI—XVII 6: 21).

Евангельская основа этой позиции просматривается и в оценке тех межличностных отношений, которые не соответствовали этическим нормам общества, т. е. Злом в языковом сознании человека являлись:

предосудительные поступки, поведение (ср. **злочиненне** ‘дурные действия, поступки’ СРЯ XI—XVII 6: 36; **лютодѣянне** ‘предосудительное поведение, поступки’ СРЯ XI—XVII 8: 346);

злонамеренность, коварство, козни (ср. **злодумик** ‘злой умысел, злонамеренность’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **злонизволенник** ‘дурное желание, злонамеренность’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **злоковарство** ‘коварство, злой умысел’ СРЯ XI—XVII 6: 24; **злокозни** ‘козни’ СРЯ XI—XVII 6: 25; **зломыслик** ‘злой умысел’ СРЯ XI—XVII 6: 26; **зломышленик** ‘злоумышление’ СРЯ XI—XVII 6: 27; **злорадство** ‘недоброжелательный поступок, причиняющий вред’ СРЯ XI—XVII 6: 29; **злосовѣтие** ‘козни, заговор’ СРЯ XI—XVII 6: 31; **злохитрне** ‘коварство, козни’ СРЯ XI—XVII 6: 34; **злохитрство** ‘коварство, хитрость’ СРЯ XI—XVII 6: 34; **злочестие** ‘коварство’ СРЯ XI—XVII 6: 36; **злыднн** ‘коварство, плутовство, обман’ СРЯ XI—XVII 6: 36; **лихухитрство** ‘коварство, злой умысел’ СРЯ XI—XVII 8: 251);

клевета, злословие (ср. **злоглаголанник** ‘клевета’ СРЯ XI—XVII 6: 20; **злорѣчство** ‘клевета, злословие’ СРЯ XI—XVII 6: 30; **злогласованик** ‘хула, насмешки, издевательства’ СРЯ XI—XVII 6: 20; **злословие** ‘брань, оскорбления’ СРЯ XI—XVII 6: 31; **злослѣтье** ‘поношение’ СРЯ XI—XVII 6: 31);

жестокость (ср. **злостык** ‘жестокость, лютость’ СРЯ XI—XVII 6: 25);

корыстолюбие, скупость (ср. **лихонимѣник** ‘корыстолюбие’ СРЯ XI—XVII 8: 248; **лихонимствне** ‘корыстолюбие, скупость’ СРЯ XI—XVII 8: 249);

злорадство (ср. **лихорадство** 1) ‘злорадство’; 2) ‘злое дело’ СРЯ XI—XVII 8: 250);

злопамятность (ср. **злопамятство** ‘злопамятность’ СРЯ XI—XVII 6: 28).

Даже созерцание или вкушение чего-либо вредного, пагубного, т. е. бесовского, с точки зрения средневекового человека, тоже являлось Злом (ср. **зловидѣник** ‘созерцание чего-л. вредного, пагубного, бесовского’ СРЯ XI—XVII 6: 19; **зловкѣшеник** ‘вкушение чего-л. вредного в религиозно-нравственном понимании’ СРЯ XI—XVII 6: 19; **злообоняние** ‘восприятие дурного через обоняние’ СРЯ XI—XVII 6: 28).

Как Зло расценивалось и пустословие, излишняя многословность (ср. **лихословне** ‘пустословие’ СРЯ XI—XVII 8: 251; **лихословесне** ‘пустословие’ СРЯ XI—XVII 8: 251; **лихоглаголати** ‘говорить лишнее’ СРЯ XI—XVII 8: 247; **лихословити** ‘говорить много, излишне’ СРЯ XI—XVII 8: 251).

Совершенно очевидно, что в представлении языка основная сфера распространения Зла — это мир человеческих отношений. При этом Зло не просто соотносится с миром людей, оно осмысливается как качество, внутренне присущее человеку, предрасположенного ко злу (ср. **злонравик** ‘расположение ко злу’ СРЯ XI—XVII 6: 27; **злонравникъ** ‘человек, расположенный ко злу’ СРЯ XI—XVII 6: 27; **злокозник** ‘склонность к козням’ СРЯ XI—XVII 6: 25; **лютонравие** ‘жестокый, суровый нрав’ СРЯ XI—XVII 8: 347). И это свойство природы человека расценивалось как грех (ср. **злонравик** ‘грех’ СРЯ XI—XVII 6: 27), ибо злобность (ср. **злобость** ‘злобность’ СРЯ XI—XVII 6: 18; **злобство** ‘злобность’ СРЯ XI—XVII 6: 18), подозрительность человека (ср. **зломнительство** ‘подозрительность’ СРЯ XI—XVII 6: 26) часто являются причиной многочисленных обид, нанесенных людям (ср. **зло** ‘обида’ СРЯ XI—XVII 6: 15; **злоба** ‘обида’ СРЯ XI—XVII 6: 16).

Вместе с тем следует отметить, что добровольное самоистязание, сознательное обречение себя на страдания воспринимались языком как **подвижничество** (ср. **злостраданик** ‘самоистязание, подвижничество’ СРЯ XI—XVII 6: 32).

Зло в языке древнерусских памятников письменности осмыслялось и в социальном аспекте, так как с ним связывалось **социальное происхождение** человека (ср. **злородик** ‘низкое происхождение’ СРЯ XI—XVII 6: 30), в частности, его восприятие в обществе (ср. **лихое** ‘дурная молва о ком-л.’ СРЯ XI—XVII 8: 247), оценка его деяний, нарушающих этические нормы (ср. **злодѣйство** ‘злодеяние, преступление’ СРЯ XI—XVII 6: 21; **злобство** ‘злодеяние, злодейство’ СРЯ XI—XVII 6: 18; **злотворение** ‘злодеяние’ СРЯ XI—XVII 6: 33; **зловосдѣланик** ‘злодеяние’ СРЯ XI—XVII 6: 18).

Как Зло воспринимались и существующие в обществе порочные традиции или обычаи (ср. **злообычай** ‘дурной обычай’ СРЯ XI—XVII 6: 28), в частности, такой порок всякого общества, как **взятничество** (ср. **злоемство** ‘взятничество’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **зломаник** ‘лихоимство, взятничество’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **лихонаник** ‘взятничество’ СРЯ XI—XVII 8: 248).

Как Зло расценивалось и **ростовщичество** (ср. **лихонмствене** ‘ростовщичество’ СРЯ XI—XVII 8: 249), так как всякая прибыль, избыток в представлении средневековой книжности, является Злом (ср. **лихо** 1) ‘избыток, прибыль’; 2) ‘зло’ СРЯ XI—XVII 8: 246).

Интересно также, что любое неотложное дело человека, с точки зрения средневекового языкового сознания, также являлось Злом (ср. **злоба** ‘неотложное дело, забота’ СРЯ XI—XVII 6: 16), ибо человек «отвлекался» от самого главного дела своей жизни — служения Богу, его Заветам

(ср. **Не пцѣтесе ѹво на ѹтрѣи, ѹтрѣини во днѣ собою печетесе довѣлѣть во дни злоба своя**).

Социальность Зла проявлялась и в том, что оно осмыслялось в экономическом аспекте, так как с ним связывались бедность и нищета человека (ср. лишение 'бедность, нужда' СРЯ XI—XVII 8: 261; **лиховатьси** 'терпеть лишения, бедствия' СРЯ XI—XVII 8: 247).

Наконец, зло оценивалось и с витальной точки зрения, так как в представлении языка Зло разрушало человека, становясь причиной его болезней (ср. **лихость** 'все, что способствует болезни или является болезнью' СРЯ XI—XVII 8: 251).

Будучи категорией нормативно-оценочной, понятие «зла» оказалось способно к развитию значения интенсивности, проявление которой могло осуществляться в разной степени. Это послужило основой для использования этой категории в качестве количественного определителя, причем не только в мире конкретных, но и в мире абстрактных сущностей, т. е. Зло осмыслялось как количественная категория, указывавшая на высшую меру проявления действия или признака (ср. **злѣ** 'сильно, в высокой степени' СРЯ XI—XVII 6: 15; **злѣхитрый** 'очень хитрый, коварный' СРЯ XI—XVII 6: 15; **злогорький** 'очень тяжкий, жестокий' СРЯ XI—XVII 6: 20; **злодерзие** 'крайняя дерзость, наглость' (СРЯ XI—XVII 6: 22). Само прилагательное злой обладало значением 'очень сильный по степени проявления': **Зажьжесе пожаръ Новѣгородѣ и вяше пожаръ зълѣ съгорѣша церкѣви три и много домовъ добрыхъ** СРЯ XI—XVII 6: 23; Ср. также: **лихо** 'зло' СРЯ XI—XVII 8: 246 и **лихо** 'много' СРЯ XI—XVII 8: 246; **лихое** 1) 'зло'; 2) 'что-л. излишнее, чрезмерное' СРЯ XI—XVII 8: 247;

лютый 1) 'жестокий, злобный'; 2) 'сильный чрезмерный': **приспѣяше зима и мрази лютин** СРЯ XI—XVII 8: 348.

Отсюда становится понятным, почему всякое излишество, неумеренность в чем-либо языком осмыслялось как Зло (ср. **лихосытне** 'неумеренность в еде, пресыщение' СРЯ XI—XVII 8: 251; **лихоядие** 'неумеренное употребление пищи, обжорство' СРЯ XI—XVII 8: 251; **лихопитие** 'неумеренность в питье, пьянство' СРЯ XI—XVII 8: 250).

В этом смысле чрезвычайно интересными являются слова **лихновица** 1) 'излишек, избыток'; 2) 'превосходство'; 3) 'распутство' (СРЯ XI—XVII 8: 246), **лихновение** 1) 'излишек'; 2) 'преступление, вина' (СРЯ XI—XVII 8: 246) и **лихнѹти** 1) 'превзойти, превысить'; 2) 'согрешить' (СРЯ XI—XVII 8: 246). Их семантическая структура говорит о том, что всякое преступание нормы, излишество греховно.

Поэтому в «Домострое» отчетливо звучит тема осуждения тех, кто «ест и пьет без воздержания, и во объядении и в пьянстве и не в подобно время чрез естество и чрез закон или от жены блудят». «Не реку не пити, — говорит Сильвестр, — не буди то, но реку не упиватися в пьянство злое, аз дара Божию не похуляю, но похуляю тех, нже пиящих без воздержания» (Домострой 1990: 44, 57). Поэтому основной жизненный принцип «Домостроя» — установить во всем меру: «и в пици, и в питии, и в ризахъ, и в сапозехъ, и в беседахъ, и в прочиыхъ вещахъ».

Таким образом, язык рисует нам целую картину, позволяющую понять философское осмысление Зла средневековым обществом.

Какой же человек в представлении этого общества являлся злым?

Субъектные номинации так же, как и *nomina abstracta* с корнем *зл(о)-*, распределяются на три группы: одна из них рисует нам портрет злого человека с позиций **веры**, другая — с позиций средневековой **этики**, а третья — с **социальной** точки зрения.

В отношении к вере злой человек — это человек **безбожный** (ср. злобожрый ‘безбожный’ СРЯ XI—XVII 6: 18), **неправедный**, **нечестивый** (ср. злой ‘неправедный, нечестивый’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **злочестникъ** ‘нечестивец’ СРЯ XI—XVII 6: 36), **вероотступник** (ср. злобѣсникъ ‘еретик’ СРЯ XI—XVII 6: 17; **зловѣрецъ** ‘вероотступник, еретик’ СРЯ XI—XVII 6: 19; **зловѣрный** ‘вероотступник, еретик’ СРЯ XI—XVII 6: 19; **зломудрецъ** ‘тот, кто слишком мудрствует, чьи суждения вступают в противоречия с догматом веры’ СРЯ XI—XVII 6: 26), и уже поэтому **грешный** (ср. злогрѣшный ‘имеющий тяжкие грехи’ СРЯ XI—XVII 6: 20).

В этическом плане злой человек — это прежде всего человек:

творящий зло (ср. злодѣивый ‘творящий зло’ СРЯ XI—XVII 6: 21; **злодѣй** ‘злодей’ СРЯ XI—XVII 6: 21; **злодѣлатель** ‘тот, кто творит зло’ СРЯ XI—XVII 6: 22; **злодѣлательный** ‘склонный ко злу’ СРЯ XI—XVII 6: 22; **злотворецъ** ‘злодей’ СРЯ XI—XVII 6: 33; **злочинецъ** ‘тот, кто творит зло’ СРЯ XI—XVII 6: 36; **лиходѣй** ‘злодей’ СРЯ XI—XVII 8: 247);

строящий козни, **коварный**, **злоумышленник** (ср. **злочинатель** ‘зачинщик зла’ СРЯ XI—XVII 6: 27; **злохитрецъ** ‘злой, коварный человек’ СРЯ XI—XVII 6: 34; **злохитрый** ‘коварный, строящий козни’ СРЯ XI—XVII 6: 35; **зловивый** ‘лукавый, коварный’ СРЯ XI—XVII 6: 17; **злокозвенникъ** ‘тот, кто строит козни’ СРЯ XI—XVII 6: 25; **зломысль** ‘тот, кто желает кому-л. зла, враг’ СРЯ XI—XVII 6: 26; **злоумный** ‘коварный’ СРЯ XI—XVII 6: 33; **злоухищенный** ‘коварный’ СРЯ XI—XVII 6: 34; **злохитренный** ‘коварный’ СРЯ XI—XVII 6: 34; **злохитрый** ‘коварный, исполненный жестокости, ве-

роломства' СРЯ XI—XVII 6: 35; **злочестивый** 'бесчестный, коварный' СРЯ XI—XVII 6: 35; **злосовѣтникъ** 'злоумышленник' СРЯ XI—XVII 6: 31; **злоядрый** 'злой, коварный' СРЯ XI—XVII 6: 36; **злурядивый** 'старающийся причинить зло' СРЯ XI—XVII 6: 36);

злобный и **недоброжелательный** (ср. **зловникъ** 'злобный, недоброжелательный человек' СРЯ XI—XVII 6: 18; **зловивый** 'злобный, недоброжелательный' СРЯ XI—XVII 6: 17; **зловивый** 'злобный, недоброжелательный' СРЯ XI—XVII 6: 18; **зловный** 'злобный, недоброжелательный' СРЯ XI—XVII 6: 18; **злой** 'недоброжелательный' СРЯ XI—XVII 6: 23);

злозязыкник, **клеветник** и **ругатель** (ср. **злословець** 'тот, кто злословит' СРЯ XI—XVII 6: 31; **злословникъ** 'тот, кто злословит' СРЯ XI—XVII 6: 31; **злоустный** 'злозязычный' СРЯ XI—XVII 6: 34; **злоглагольникъ** 'тот, кто злословит, клеветник' СРЯ XI—XVII 6: 20; **злогласникъ** 'ругатель, крикун' СРЯ XI—XVII 6: 20);

жестокий (ср. **злой** 'свирепый, жестокий' СРЯ XI—XVII 6: 23; **злосердный** 'жестокий, бессердечный' СРЯ XI—XVII 6: 30; **злодушный** 'злой, жестокий' СРЯ XI—XVII 6: 23; **лютоостный** 'злобный, жестокий человек' СРЯ XI—XVII 8: 347; **лютообразный** 'жестокий' СРЯ XI—XVII 8: 347; **лютосердный** 'жестокосердный' СРЯ XI—XVII 8: 347);

злорадствующий (ср. **злорадующийся** 'злорадствующий' СРЯ XI—XVII 6: 29; **лихорадный** в знач. сущ. 'злорадствующий' СРЯ XI—XVII 8: 250);

злопамятный (ср. **злопамятникъ** 'тот, кто злопамятен' СРЯ XI—XVII 6: 28; **злупомнивый** 'злопамятный' СРЯ XI—XVII 6: 28);

хитрый (ср. **злообразный** 'хитрый' СРЯ XI—XVII 6: 28);

обманщик (ср. **злупрелестникъ** 'обманщик, соблазнитель' СРЯ XI—XVII 6: 29; **лихотманъ** 'обманщик' СРЯ XI—XVII 8: 250);

завистник (ср. **злонзвольный** 'завистник' СРЯ XI—XVII 6: 23).

В социальном отношении злой человек — это:

преступник (ср. **злонихотматель** 'особо опасный преступник' СРЯ XI—XVII 6: 25; **злупышленникъ** 'тот, кто имеет злой умысел, преступник' СРЯ XI—XVII 6: 34; **злудѣй** 'преступник' СРЯ XI—XVII 6: 21; **злупвитель** 'преступник' СРЯ XI—XVII 6: 20; **злоступникъ** 'тот, кто преступил чью-л. волю' СРЯ XI—XVII 6: 32; **лихот** 'преступник' СРЯ XI—XVII 8: 250);

имеющий дурную славу, отверженный обществом (ср. **злонименный** 'имеющий дурную славу, дурное имя' СРЯ XI—XVII 6: 23; **лишеникъ** 'отверженный, пропащий человек' СРЯ XI—XVII 8: 260);

вор (ср. **лихотаникъ** 'вор, похититель' СРЯ XI—XVII 8: 247);

ростовщик (ср. **лихварь** ‘ростовщик’ СРЯ XI—XVII 8: 246; **лихонманникъ** ‘ростовщик’ СРЯ XI—XVII 8: 248; **лихонматель** ‘ростовщик’ СРЯ XI—XVII 8: 248; **лихонмѣтель** ‘ростовщик’ СРЯ XI—XVII 8: 248; **лихонмець** ‘ростовщик’ СРЯ XI—XVII 8: 248; **лихонмникъ** ‘ростовщик’ СРЯ XI—XVII 8: 248; **лишевникъ** ‘ростовщик’ СРЯ XI—XVII 8: 259);

бездельник (ср. **злопразднѣный мѹжъ** ‘бездельник, тунаецъ’ СРЯ XI—XVII 6: 29);

колдун (ср. **лютодѣй** ‘колдун’ СРЯ XI—XVII 8: 346).

В отличие от старославянского языка, где Зло не характеризовалось с эстетической точки зрения, ибо уродливое в душе человека вызывало суеверный страх, и его происхождение приписывалось вмешательству демонических сил (дериваты с корнем **жрд-**: **жродьнѣ**, **жродникъ** **жродство**, **жродно** и др. имели в старославянском языке не эстетическое, а ментальное значение, а именно ‘неразумный’, ‘глупый’ или ‘глупость’ и ‘безрассудство’ СС: 805—806), древнерусский язык дает Злу и эстетическую оценку, ибо безобразное расценивается им как Зло (ср. **злоликнѣй** ‘некрасивый лицом’ СРЯ XI—XVII 6: 25; **злообразнѣй** ‘некрасивый, безобразный’ СРЯ XI—XVII 6: 28; **зловиднѣй** ‘имеющий страшный вид’ СРЯ XI—XVII 6: 19; **злосрачнѣй** ‘имеющий устрашающий вид’ СРЯ XI—XVII 6: 23).

Кроме того, подробно описываются и действия, совершаемые злым человеком, причем кроме глаголов, передающих общую идею злого действия или состояния как внутренне присущего человеку (ср. **лютитисѣ** ‘злобствовать, неистовствовать’ СРЯ XI—XVII 8: 346), в языке имеется немало глаголов, в которых эти действия конкретизируются. Среди них, в частности, такие, как:

совершати злодеяние (ср. **злѹдѣйствовати** ‘совершать преступление’ СРЯ XI—XVII 6: 22 и в СДЯ XI—XIV вв. ‘прелюбодействовать’ III: 416; **злѹдѣяти** ‘творить зло, совершать злодеяния’ СРЯ XI—XVII 6: 22; **злообразити** ‘безобразничать’ СРЯ XI—XVII 6: 28; **злотворити** ‘совершать злодеяние’ СРЯ XI—XVII 6: 33);

клеветати, злословити (ср. **злѣсловесити** ‘порочить, говорить дурное’ СРЯ XI—XVII 6: 15; **злоглаголати** ‘злословить’ СРЯ XI—XVII 6: 20; **злорѣчити** ‘злословить, оскорблять кого-л.’ СРЯ XI—XVII 6: 30; **злославити** ‘порочить’ СРЯ XI—XVII 6: 30; **злословити** ‘злословить, порицать, осуждать кого-л.’ СРЯ XI—XVII 6: 30; **лихувати** ‘оговаривать’ СРЯ XI—XVII 8: 247);

строить козни (ср. **зломыслити** ‘иметь злой умысел против кого-л.’ СРЯ XI—XVII 6: 27; **злосовѣтовати** ‘сговариваться с целью причинить зло’ СРЯ XI—XVII 6: 32);

обижать (ср. *зловити* ‘причинять зло, притеснять, обижать’ СРЯ XI—XVII 6: 17; *лихвовати* ‘обижать’ СРЯ XI—XVII 8: 246; *лиховати* ‘обижать’ СРЯ XI—XVII 8: 247);

отнимать, лишать чего-либо (ср. *лиховати* ‘лишать, отнимать’ СРЯ XI—XVII 8: 247; *лишати* ‘лишить, отнять’ СРЯ XI—XVII 8: 258; *лишевати* ‘отнимать что-л.’ СРЯ XI—XVII 8: 259);

вредить (ср. *злововати* ‘причинять вред, зло’ СРЯ XI—XVII 6: 18; *зловредити* ‘причинять вред’ СРЯ XI—XVII 6: 20);

враждовать (ср. *зловствовати* ‘враждовать, ссориться’ СРЯ XI—XVII 6: 18);

ожесточать (ср. *злосердити* ‘ожесточать’ СРЯ XI—XVII 6: 30);

обманывать (ср. *лихвомати* ‘обманывать с корыстной целью’ СРЯ XI—XVII 8: 248; *лихомствовати* ‘обижать, обманывать с корыстной целью’ СРЯ XI—XVII 8: 249).

Интересно, что в отличие от имен, глаголы характеризуют эти действия в основном с точки зрения их отношения к этической норме, и лишь иногда в социальном плане (ср. *злостраждовати* ‘пребывать в нужде, в лишениях’ СРЯ XI—XVII 6: 22; *злостраждати* ‘терпеть лишения, переносить тяжкие страдания’ СРЯ XI—XVII 6: 32) и в отношении к вере (ср. *злочествовати* ‘поступать богопротивно’ СРЯ XI—XVII 6: 35; *зломудрствовати* ‘умствовать, изощряться в суждениях, противоречащих догматам веры’ СРЯ XI—XVII 6: 27).

Если проанализировать весь этот «текст» лексико-понятийной парадигмы Зла в языке средневековой Руси, то нетрудно заметить тщательность проработки этого понятия: человек как бы стремился обозначить все, что могло ввергнуть его во Зло, и тем самым привести к греху, поэтому, детализируя и конкретизируя в многочисленных дериватах понятие «зла», он как бы стремился оградить себя от него.

Обращает на себя внимание и тот факт, что и имена, и глаголы при всем различии их семантики указывают часто на одни и те же атрибуты Зла, а именно: **вероотступничество, хитрость, коварство, обман, клевету, злословие, жестокость, недоброжелательство**. Повторяемость словообразовательных моделей с первым компонентом *зло-* свидетельствует о том, что Зло для средневекового человека — это не только **ДЕЛО** (ср. *злодѣйство* ‘злодеяние, преступление’ СРЯ XI—XVII 6: 21; *злотворение* ‘злодеяние’ СРЯ XI—XVII 6: 33; *злотворецъ* ‘злодей’ СРЯ XI—XVII 6: 33; *злочинецъ* ‘тот, кто творит зло’ СРЯ XI—XVII 6: 36; *злодѣивый* ‘творящий зло’ СРЯ XI—XVII 6: 21; *злодѣй* 1) ‘злодей, преступник’; 2) ‘враг’ СРЯ XI—

XVII 6: 21; **злодѣйный** ‘дурно поступающий’ СРЯ XI—XVII 6: 21; **злодѣлатель** ‘тот, кто творит зло’ СРЯ XI—XVII 6: 22; **злодѣлательный** ‘склонный ко злу’ СРЯ XI—XVII 6: 22; **злодѣйство** ‘чародейство, колдовство’ СРЯ XI—XVII 6: 21; **злодѣяник** ‘грех, святотатство’ СРЯ XI—XVII 6: 22; **зловосдѣланик** ‘злодеяние’ СРЯ XI—XVII 6: 18), но и **СЛОВО** (ср. **злословие** 1) ‘ересь, богохульство’; 2) ‘брань, оскорбления’ СРЯ XI—XVII 6: 31; **злѣсловесити** ‘порочить, говорить дурное’ СРЯ XI—XVII 6: 15; **злословити** ‘злословить, порицать, осуждать кого-л.’ СРЯ XI—XVII 6: 30; **злословець** ‘тот, кто злословит’ СРЯ XI—XVII 6: 31; **злословникъ** ‘тот, кто злословит’ СРЯ XI—XVII 6: 31; **злоглаголанник** ‘злословие’ СРЯ XI—XVII 6: 20; **злоглаголати** ‘злословить’ СРЯ XI—XVII 6: 20; **злоглагольникъ** ‘тот, кто злословит, клеветник’ СРЯ XI—XVII 6: 20; **злорѣчство** ‘клевета, злословие’ СРЯ XI—XVII 6: 30) и даже **МЫСЛЬ** (ср. **злодуми** ‘злой умысел, злонамеренность’ СРЯ XI—XVII 6: 23; **зломысли** ‘злой умысел’ СРЯ XI—XVII 6: 26; **зломышленик** ‘злоумышление’ СРЯ XI—XVII 6: 27; **зломыслити** ‘иметь злой умысел против кого-л.’ СРЯ XI—XVII 6: 27; **зломыслъ** ‘тот, кто желает кому-л. зла, враг’ СРЯ XI—XVII 6: 26).

И еще одна особенность древнерусского языка, отличающая его от старославянского, — множество глаголов, передающих общую идею Зла (ср. **злодѣйствовати** ‘совершать преступление’ СРЯ XI—XVII 6: 22 и в СДЯ XI—XIV вв. ‘прелюбодействовать’ III: 416; **злодѣяти** ‘творить зло, совершать злодеяния’ СРЯ XI—XVII 6: 22; **злотворити** ‘совершать злодеяние’ СРЯ XI—XVII 6: 33; **зловити** ‘причинять зло, притеснять, обижать’ СРЯ XI—XVII 6: 17; **злововати** ‘причинять вред, зло’ СРЯ XI—XVII 6: 18; **зловествовати** ‘враждовать, ссориться’ СРЯ XI—XVII 6: 18; **зловредити** ‘причинять вред’ СРЯ XI—XVII 6: 20; **лихнѹти** ‘согрешить’ СРЯ XI—XVII 8: 246; **лютитися** ‘злоствовать’ СРЯ XI—XVII 8: 346).

Это обилие глаголов не может не наводить на мысль о том, что средневековый человек ощущал действенность Зла в окружающем его мире, т. е. если Добро осмыслялось им как атрибутивная категория, то Зло — как категория процессуальная, деятельностная.



Секуляризация русской культуры не могла не оказать влияния на осмысление категории Зла, семантический объем которой стал значительно уже.

Прежде всего следует отметить, что в современном русском литературном языке отсутствует религиозный аспект определения Зла, а в связи с этим и его персонифицированное представление, вследствие чего Зло превратилось в категорию сугубо антропоцентрическую.

Отделение культуры от веры сделало неактуальным и такие мотивы в оценке Зла, как *вероотступничество, язычество, ересь, порок и грех*.

В современном русском языке Зло трактуется в основном как этическая и социальная категория, хотя нельзя не признать, что и здесь произошли существенные изменения, вследствие чего практически все группы этой лексики количественно редуцировались.

В понимании современного человека, Зло — это прежде всего категория аксиологическая, нормативно-оценочная. И здесь так же, как и в древности, оно ассоциируется с *несчастливой судьбой, бедой, несчастьем* (ср. *зло* ‘несчастье, беда’ ССРЛЯ 4: 1238; *злоклучение* ‘несчастный случай, беда’ ССРЛЯ 4: 1254; *злополучие* ‘несчастье, беда’ ССРЛЯ 4: 1256; *злосчастие* ‘несчастливая доля, судьба, несчастье’ ССРЛЯ 4: 1261; *лихо* устар. и прост. ‘зло, беда, несчастье’ СРЯ II: 255), хотя языковым сознанием современного человека это философское осмысление Зла уже не улавливается.

Как категория этики понятие «зла» в современном русском литературном языке включает в себя следующие смыслы:

недоброжелательность, враждебность (ср. *злость* ‘чувство враждебности, недоброжелательности’ ССРЛЯ 4: 1261; *злоба* ‘чувство недоброжелательности, враждебности’ ССРЛЯ 4: 1240; *злобность* ‘враждебность, недоброжелательность’ ССРЛЯ 4: 1242; *зложелательство* ‘недоброжелательство’ ССРЛЯ 4: 1250; *лихота* ‘злоба, недоброжелательство’ ССРЛЯ 6: 281);

коварство, злой умысел, злопамятность (ср. *злокозненность* ‘коварный, злой умысел, злые происки’ ССРЛЯ 4: 1254; *злонамеренность* ‘злой умысел’ ССРЛЯ 4: 1255; *злонамеренный* ‘основанный на злом умысле’ ССРЛЯ 4: 1255; *злостность* ‘злое намеренье, злой умысел’ ССРЛЯ 4: 1260; *злумышление* ‘злой умысел’ ССРЛЯ 4: 1262; *злопамятность* ‘свойство долго помнить зло’ ССРЛЯ 4: 1257);

злословие, сплетни (ср. *злословие* ‘пересуды, сплетни, порицания’ ССРЛЯ 4: 1259; *злоречие* ‘привычка, склонность зло, язвительно говорить отзываться о других’ ССРЛЯ 4: 1259; *злозязычие* ‘привычка, склонность к сплетням, злые пересуды’ ССРЛЯ 4: 1264; *злозязычность* ‘склонность к злословию, сплетням’ ССРЛЯ 4: 1265);

зловредность (ср. *зловредность* ‘то, что причиняет зло’ ССРЛЯ 4: 1257).

В отличие от древнерусской письменной традиции, в современном литературном языке понятие «зла» соотносится не с социальным происхождением человека, а с нарушением им социальных норм общества (ср. *злодейство* ‘злодейский поступок, преступление’ ССРЛЯ 4: 1249; *злодеяние* ‘причинение вреда, тяжкое преступление’ ССРЛЯ 4: 1249; *злоупотребление* ‘незаконное, преступное использование своих прав и возможностей’ ССРЛЯ 4: 1262; *лиходейство* ‘лихое дело, злодейство’ ССРЛЯ 6: 275), в том числе со **взятничеством** и **ростовщицеством** (хотя и только у дериватов с корнем *лих-*, ср. *лихоимство* ‘взятничество, ростовщицество’ ССРЛЯ 6: 276).

Значительно сузилась сфера количественной интерпретации категории Зла: она отмечена лишь в разговорном языке у прилагательного *злой* в значении ‘**сильный**’ (ср. *Кони, фыркалая, вихрем летели, злой мороз пробирал до костей* — Н. А. Некрасов «Кому холодно, кому жарко!», СРЯ 1: 841), хотя следы количественного значения просматриваются у существительных **излишек** ‘чрезмерное количество чего-л.’ (ср. *излишек воды в почве* СРЯ II: 889), **излишество** ‘слишком большое количество чего-л.’ (СРЯ II: 889), **лишек** прост. ‘то, что превышает какую-л. норму, меру’ (...*может и есть тут теперича лишку, да вот, поди ты, махнули рукой* — Н. А. Некрасов «Железная дорога», СРЯ II: 259).

Существенные изменения произошли и в осмыслении Зла как антропоцентрической категории, о чем красноречиво свидетельствуют субъектные номинации литературного языка.

Прежде всего необходимо отметить, что современный русский язык в понятие «злой» уже не включает такие качества человека как *неправедный, нечестивый, имеющий тяжкие грехи, вероотступник, еретик, грешник, безбожник, богоненавистник*, т. е. религиозная основа осмысления Зла полностью утрачена.

Однако в представлении литературного языка **злой человек**, как и прежде, — это человек, нарушающий этические нормы общества, а именно:

исполненный недоброжелательства, вражды, злопыхатель (ср. *злой* ‘исполненный чувства вражды, недоброжелательности’: *Злых людей везде много, а добрых не скоро найдешь* — И. А. Гончаров. «Обыкновенная история», ССРЛЯ 4: 1250; *злбный* ‘исполненный недоброжелательства, вражды’ ССРЛЯ 4: 1242; *злождатель* ‘недоброжелатель’ ССРЛЯ 4: 1250; *злопыхатель* ‘исполненный злопыхательства человек’ ССРЛЯ 4: 1257; *злыдарь* ‘злой, недоброжелательный человек’ ССРЛЯ 4: 1265);

имеющий злые намерения (ср. *злонамеренный* 'имеющий злые намерения, преследующий дурную цель' ССРЛЯ 4: 1255; *злостный* 'имеющий дурную цель, злонамеренный' ССРЛЯ 4: 1260);

злоречивый, сплетник (ср. *злоречивый* 'склонный зло, язвительно говорить о других' ССРЛЯ 4: 1258; *злоречивый* 'дурно говорящий о других, склонный к злословию, сплетням, пересудам' ССРЛЯ 4: 1265);

коварный, хитрый (ср. *злословный* 'коварный, хитрый' ССРЛЯ 4: 1254; *злословный* 'коварный' ССРЛЯ 4: 1250);

злопамятный (ср. *злопамятный* 'не забывающий причиненного зла' ССРЛЯ 4: 1257).

При этом язык подчеркивает, что Зло может быть изначально заложено в человеке, в его характере (ср. *злонравие* 'расположение ко злу, дурной нрав, характер' ССРЛЯ 4: 1255; *злонравный* 'обладающий дурным характером' ССРЛЯ 4: 1255).

В социальном отношении **злой человек** по-прежнему оценивается с нормативно-правовой точки зрения (ср. *злодей* 'преступник, разбойник, убийца' ССРЛЯ 4: 1247; *лиходеи* 'злодей' устар. и поэт. СРЯ 2: 255), а также с точки зрения отношения к материальным благам, где он ассоциируется с **взяточником** и **ростовщиком** (ср. *лихоимец* 'взяточник, ростовщик' ССРЛЯ 6: 275). В то же время такие значения, как 'человек низкого происхождения', 'бездельник', 'заговорщик' современным русским языком в этих дериватах не актуализируются.

Отсутствует также эстетическое и витальное осмысление Зла, существовавшее у него в памятниках древней русской письменности, хотя появилось прилагательное **злочастливый**, имеющее в своей семантической структуре компонент 'опасный, представляющий угрозу для жизни' ССРЛЯ 4: 1253.

Таким образом, современный русский литературный язык как будто бы утратил «интерес» к категории Зла, поскольку лексико-понятийная парадигма имен с этим значением значительно сузилась.

Вместе с тем сам «текст» этой парадигмы свидетельствует о том, что в языковом сознании современного человека Зло по-прежнему является производным от **ДЕЛА** (ср. *злодей* 'преступник, разбойник, убийца' ССРЛЯ 4: 1257; *злодейство* 'злодейский поступок, преступление' ССРЛЯ 4: 1249; *злодействовать* 'совершать злодейские поступки, преступления' ССРЛЯ 4: 1249), **СЛОВА** (*злословить* 'зло, дурно говорить о ком-л., чем-л., сплетничать, клеветать, порицать, осуждать кого-, что-л.' ССРЛЯ 4: 1259; *злословие* 'пересуды, сплетни, порицания' ССРЛЯ 4: 1259) и **МЫСЛИ** (*злоумышленный* 'совершенный со злым намерением, преступный' ССРЛЯ 4: 1262; *злоумышленник* 'преступник' ССРЛЯ 4: 1262).

При этом в отличие от средневекового человека, современный человек стал более коварным, ибо он не просто **желает зла** или **употребляет что-либо во зло** другому (ср. *зложелатель* 'недоброжелатель' ССРЛЯ 4: 1250; *зложелательство* 'недоброжелательство' ССРЛЯ 4: 1250; *злоупотребить* 'употребить во зло, во вред другому' ССРЛЯ 4: 1262), но и **испытывает от содеянного радость** (ср. *злорадствовать* 'проявлять злорадство' ССРЛЯ 4: 1258; *злорадство* 'чувство удовлетворения при неудаче, несчастье другого' ССРЛЯ 4: 1258).



Такова ситуация в современном русском литературном языке, а как осмысляется Зло в языке традиционной духовной культуры?

Прежде всего следует отметить, что категория Зла в русских диалектах имеет довольно сильный энергетический потенциал, что позволяет ей втягивать в свое эмоционально-ценностное пространство самые разные слова и обрастать новыми смыслами.

Так, в частности, в лексико-семантическом поле Зла в русских диалектах представлены лексемы с корнями: **благ-** (ср. *благо* 'зло, все плохое и вредное' Ряз., СРНГ 2: 305), **бед-** (ср. *бедовущий* 'злой' Арх., СРНГ 2: 173), **враг-/враж-** (ср. *враговатый* 'злой' СРНГ без указ. места 5: 182; *вражной* 'злой, злобный' Арх., Свердлов., СРНГ 5: 184; *вражить* 'делать зло' Арх., СРНГ 5: 183), **дурн-** (ср. *дурно* 'что-л. дурное: зло, беда' Ср. Урал., СРНГ 8: 269; *дурнота* 'зло, вред' Иван., СРНГ 8: 271), **зел-** (ср. *зело* 'зло' Перм., СРНГ 11: 253), **лих-/лиш-** (ср. *лих* 'злоба, зависть Пск., Твер. // 'зло, беда' Пек., Твер., СРНГ 17: 75; *лиха* 'зло, беда, несчастье' Зап. Брян., СРНГ 17: 75; *лихое* 'зло' Волог., Орл.: *Лихое споро, не забудешь скоро* СРНГ 17: 78; *лишечко* 'зло, беда, несчастье' Курск., СРНГ 17: 91), **лют-** (ср. *лютый* 'злой' Пск., Вят., Нижегород., Калуж., СРНГ 17: 249), **худ-** (ср. *худо* 'зло, бедствие' Даль IV: 568).

В отличие от языка элитарной культуры, язык традиционной духовной культуры не только не утратил интереса к этой категории, но и по-своему ее развил, ибо Зло в нем предстает как многомерное явление с множеством дефиниций.

В русских диалектах, в частности, присутствует то же персонифицированное восприятие Зла, которое существовало в прошлом, так как оно по-прежнему соотносится с нечистой силой, чертом, дьяволом (ср. *благо* 'зло' Ряз., СРНГ 2: 305 и *благая* 'нечистая сила' Костром., СРНГ 2: 306;

вражней ‘злой, злобный’ Арх., Свердл., СРНГ 5: 184 и *вражина* ‘черт’ Новг., СРНГ 5: 183; *вражня*, *вражбина* ‘нечистая сила’ Иркут., СРНГ 5: 184; *дурно* ‘зло, беда’ Ср. Урал, СРНГ 8: 269 и *дурной* ‘злой дух, нечистая сила’ Тул., Ворон., СРНГ 8: 269; *злыдня* ‘черт’ Саратов. // ‘существо олицетворяющее беспросветную нужду’ Смол.: *Злыдня просится на три дня, а увяжется на весь век* СРНГ 11: 295; *зляна* ‘нечистая сила’ Калуж., СРНГ 11: 297; *лихое* ‘зло’ Волог., Орл., СРНГ 17: 78; *лих*, *лихо* ‘злой дух, нечистая сила’: *лих вошел* ‘злой дух вселился’ Перм., Смол., СРНГ 17: 75; *лихач* ‘нечистая сила, черт, леший’ Смол., СРНГ 17: 75; *лихой* ‘нечистая сила, домовый, злой дух’ Калуж., Ряз., Тул., Моск., Нижегород., Самар., СРНГ 17: 78; *лихоман* ‘дьявол, черт’ Курск.: *Лихоман его понес на эту свадьбу* СРНГ 17: 79; *лютый* 1) ‘злой’ Ярослав., Пск., Вят., Нижегород., Куйбыш., Калуж., Костром., Новг., Перм.; 2) ‘злой дух’ Тамб., СРНГ 17: 249; *худо* ‘зло’ и *худой* ‘злой дух, черт’ Сиб., Даль IV: 568).

В языковом сознании человека традиционной культуры Зло не субстанциально, его нет в мире природы, и только иногда, когда определяется характер **животных** или **свойства грибов, растений** (как правило, ядовитых, сорных или непригодных для употребления), в языке появляются дериваты с корнями зл- (ср. *зlobач* ‘злой пес, идущий по крупному зверю’ Ярослав., ЯОС: 4: 123; *зlobeц* ‘злая собака’: *Сходите, при дворе осмотрите, на кого мои зlobцы притухают!* СРНГ без указ. места 11: 288; *злокорень* ‘ядовитое растение’ Ярослав., СРНГ 11: 291; *злая трава* ‘ядовитое растение сем. кирказоновых’ Казан., СРНГ 11: 290; *злые ягоды* ‘ядовитая ягода воронец’ Казан., СРНГ 11: 290), **благ-** (ср. *благун* ‘ядовитый гриб’ Костром., СРНГ 2: 309; *благуши* ‘поганки’ Смол., СРНГ 2: 310), **дур-** (ср. *дурь* ‘название сорных или ядовитых растений’ Сиб., СРНГ 8: 273), **лих-/лиш-** (ср. *лиховни* ‘дикие яблоки’ Пск., СРНГ 17: 77; *лиха трава* ‘сорная трава’ Арх., Саратов, СРНГ 17: 78), **худ-** (ср. *худая* ‘змея’ Даль IV: 568).

Аксиологический характер категории Зла проявляется и в осмыслении **места**, **времени** и **погоды** как неблагоприятных или опасных для человека (ср. *благая пашня* ‘плохая, неудобная земля’ Твер.; *благое место* ‘нечистое место, связанное со злым духом’ Твер., СРНГ 2: 306; *лишина* ‘сухое, голое место’ Пск., СРНГ 17: 91; *лихотина* ‘голое место на засеянной пашне’ Вят., СРНГ 17: 84; *благой час*, *благая минута* ‘неблагоприятное, приносящее беду время’ Пск., Смол., Моск., СРНГ 2: 306; *злыдни* ‘бедовое время, година бедствий’ Смол., Орл., Южн.-Сиб., Том.: *Пришли злыдни погостить на три дня, а выжили целый век* СРНГ 11: 294; *лютые дни* ‘тяжелые дни’ Перм., Уфа, СРНГ 17: 249; *благая погода* ‘непогода’

Влад., СРНГ 2: 306; *лихолетье* 'непогода' Брян., СРНГ 17: 79; *лихота* 'жара' Том., СРНГ 17: 84; *лють* 'сильный мороз' Влад., Калуж., Моск., СРНГ 17: 250).

В языке русской традиционной культуры хорошо прослеживается и философский аспект осмысления Зла, ибо злом для человека по-прежнему является его *несчастливая судьба*, *доля* (ср. *злочасть* 'несчастливая судьба, доля' Сиб., Tobол., СРНГ 11: 292; *злочась* 'несчастливая судьба, доля': *Эка злочась случилась* Перм., Вят., Иркут., Сиб., СРНГ 11: 292; *злочась* 'несчастливая судьба' Перм., Вят., Арх.: *Наше счастье и наше злочась* (поговорка). СРНГ 11: 292; *злыди* 'злая, жестокая участь, судьба' Киров.: *На злыдах остались дома* СРНГ 11: 294; *злыдни* 'злая судьба' Киров., СРНГ 11: 294; *лихо* 'злая судьба' Пск., Смол., СРНГ 17: 76) и проистекающие отсюда *несчастья* и *беда* его жизни (ср. *злочасть* 'беда' Сиб., Tobол., Том., СРНГ 11: 292; *злыдня* 'горе, несчастье' Краснодар., СРНГ 11: 295; *лих* 'беда, зло, несчастье' Пск., Твер., СРНГ 17: 75; *лихота* 'беда, несчастье, напасть' Арх., Пск., Смол., Волог., Урал., СРНГ 17: 84; *лишечко* 'беда, несчастье' Курск., СРНГ 17: 91).

Поэтому человек, наделенный такой судьбой, это несчастный человек, *горемыка* (ср. *злой* 'имеющий несчастную судьбу' Олон.: *Меня, горьку, злу, несчастну, одним вздохом наградил* СРНГ 11: 290; *злорадный* 'несчастный' Костром.: *Ты оставил... на меня-то на злорадную тяготу-то великую* СРНГ 11: 291; *злочасть* 'о несчастливом человеке' Иркут.: *Злочасть ты этакий!* СРНГ 11: 292; *злочасый* 'несчастный, кому в жизни ни разу не улыбнулось счастье' Перм., Вят., СРНГ 11: 292; *злочась* 'о несчастном человеке' Перм.: *Злочась ты, злочась! Как ты и век-то скоро-таеешь?* СРНГ 11: 292; *злодарный* 'несчастный' Костр., СРНГ 11: 289; *злыдень* 'несчастливый человек, неудачник' Волог., СВГ 2: 172; *злыдник* 'бедный, несчастный человек, горемыка' Пск., Смол., СРНГ 11: 295; *лихостной* 'несчастливый' Вят., СРНГ 17: 83).

Причем в социальном плане это, как правило, человек *бедный*, *нищий* (ср. *злодарь* 'крайне бедный человек' Смол.: *Не человек, а злодарь* СРНГ 11: 289; *злыдарь* 'нищий, попрошайка' Забайк., Ряз., Тамб., Костром., Волог., СРНГ 11: 293; *злыденный* 'нищий, бедняк' Курск.: *Ах ты, злыденный* СРНГ 11: 293; *злыдень* 'бедный, нищий человек' Курск., Орл., Калуж., Зап. Брян., Смол., Волог., Вят., Перм., СРНГ 11: 293; *злыдота* 'беднота' Курск., СРНГ 11: 295; *лихой* 'бедный, неимущий человек' Волог.: *Лихого-то и надобно найти с поклоном* СРНГ 17: 78; *лихомарец* 'бедняк' Байкал.: *Ой ты, старец мой, лихомарец мой* СРНГ 17: 80; *худак*

‘бедняк’ Зап., Даль IV: 568), часто не **имеющий своей семьи** (ср. *злыдарь* ‘сирота’ Костром., СРНГ 11: 293), а потому вызывающий к себе сочувствие (ср. *злыдарь* ‘бедный, несчастный человек, горемыка’ Пенз., Саратов., Тамб., Костром., СРНГ 11: 293).

Понятие «зла» в народном сознании осмысливается и как этическая, регулятивная категория, которая определяет нормы человеческого общежития. Социум выносит свой вердикт, оценивая через Добро и Зло характер отношений между людьми. В этом плане чрезвычайно интересным является прилагательное *божегневный* ‘злой, дерзкий’ (Орл., Курск., СРНГ 2: 62), в котором отчетливо выражена оценка Зла с точки зрения христианской этики. В представлении языка традиционной духовной культуры Злом в мире человеческих отношений являются:

недоброжелательность (ср. *злбство* ‘враждебность, недоброжелательность’ Моск., СРНГ 11: 288; *лихота* ‘недоброжелательность’ Южн.-Сиб., Краснояр., Том., Перм., Самар., СРНГ 17: 84);

обман, коварство, хитрость, (ср. *злдарство* ‘обман, козни’ Тамб., СРНГ 11: 289; *злыдарство* ‘обман’ Перм., СРНГ 11: 293; *злыдни* ‘коварство, интриги’ Том., СРНГ 11: 294; *злокоманно* ‘хитро, лукаво’ Олон., СРНГ 11: 290);

зависть (ср. *лих* ‘зависть, злоба’ Твер., Пск., СРНГ 17: 75; *лихость* ‘зависть’ Пск., Твер., СРНГ 17: 82);

неблаговидные поступки (ср. *худоба* ‘дурной поступок, порок’ Даль без указ. места IV: 568);

клевета, злословие (ср. *злбайство* ‘злословие’ Моск., СРНГ 11: 288);

злорадство (ср. *злоньрство* ‘злорадство’ Тамб., СРНГ 11: 291).

Будучи категорией этической, Зло «работает» и в коммуникативном регистре, поскольку именно к нему человек апеллирует в проклятиях и брани (ср. *лихая тебя источи* Смол., Калуж., Брян., СРНГ 17: 75; *лихой тебя измучь* Орл., Ряз., СРНГ 17: 78; *чтоб тебя лихорадка по животу порола* Орл., СРНГ 17: 81; *лихорад* ‘бранное слово’ Вят.: *Какого ты там лихорада делал* СРНГ 17: 81; *Благое тебя поברי* бран. ‘чтоб ты с ума сошел’ Смол., СРНГ 2: 306).

В представлениях языка традиционной культуры Зло — это качество внутренне присущее злему человеку (ср. *злбливость* ‘свойство злого человека’ Терск., СРНГ 11: 288; *злондравный* ‘имеющий злой нрав’ Олон., СРНГ 11: 291), оно локализуется в его сердце (ср. *сердце* ‘о злом человеке’ Урал.: *Такое он сердце* СРНГ 37: 194; *насердьё* ‘по злобе, в сердцах’ Сев.-Двин., СРНГ 20: 158; *насердка* ‘злоба, ненависть’ Новосиб., Свердлов.,

Иркут., Яросл., Новг., Твер., Пск., Смол., Олон., Север., СРНГ 20: 158), поэтому для такого человека Зло является нормой жизни (ср. *злообычность* 'привычка делать зло' Яросл., СРНГ 11: 291; *злообычный* 'злой' Арх., Яросл., СРНГ 11: 291).

Зло в языке русской традиционной культуры «вторгается» и в сферу витальности человека, ибо одержимость Злом разрушает его, порождая **болезни** (ср. *лихость* 'болезнь' Волог., СРНГ 17: 82; *лихая* 'лихорадка' Саратов., СРНГ 17: 75; *лишеть* 'усиливаться о болезни' Пск., Твер., Тул., СРНГ 17: 91; *зlobен* 'лихорадка' Арх., СРНГ 11: 288; *злодейка* 'лихорадка' Арх., СРНГ 11: 288; *злыдарка* 'лихорадка' СРНГ без указ. места 11: 293; *злокоманка* 'падучая' Олон., Арх. // 'лихорадка' Олон., СРНГ 11: 293; *худая* 'падучая или венерическая болезнь' Сиб., Вост., Даль IV: 568; *худобище* 'падучая болезнь' Перм., Даль IV: 568) и даже **смерть** (ср. *злодей-горе* 'смерть' Север., СРНГ 11: 289). Поэтому *благой* — это не только 'злой' (Ряз., Нижегород., Влад., Костром., Пск., Перм., Челябин.), но и 'слабый здоровьем, немощный' (Твер., Курск., Орл., Пенз., СРНГ 2: 306), ср. также *недобрый* 'больной, нездоровый' Перм., СРНГ 21: 15; *пропастной* 1) 'злой' Пск., Волог., Свердлов.; 2) 'больной' Пск., СРНГ 32: 201. Нередко в этих названиях содержатся и указания на источник, причину болезни (ср. *лихач* 'болезнь от нечистого' Брян., СРНГ 17: 75; *лихой* 'кожная болезнь, причиненная домовым' Костром., СРНГ 17: 79).

В русских диалектах имеется множество имен, в которых через категорию Зла описываются различные физиологические состояния человека (ср. *лихоматно* 'неприятно, тошно' Тюмен., СРНГ 17: 80; *лихостить* 'тошнить' Перм., СРНГ 17: 82; *лихонько* 'больно, тяжело' Пск., Волог., Вят., СРНГ 17: 81; *лишенько* 'больно' Пск., Новг., Твер., Влад., СРНГ 17: 91).

Интересно, что эта категория используется и при оценке некоторых психологических состояний человека, а именно его **тоски** и **печали** (ср. *злыдни* 'печаль, слезы' Перм., Арх., Сев., Зап., СРНГ 11: 294; *злодей-горе* 'тоска, слезы' Север., СРНГ 11: 289; *лихо* 'печаль' Арх., Волог., Ворон., Курск., СРНГ 17: 76; *лихота* 'тоска' Смол., Краснояр.: *Такая лихота на сердце* СРНГ 17: 84; *лихотка* 'скорбь, печаль' Волог., СРНГ 17: 84), а также **страха** (ср. *зляка* 'страх, ужас' Калуж., СРНГ 11: 296; *злякаться* 'пугаться' Зап. Брян., СРНГ 11: 296; *лихонько* 'страшно' Новг., СРНГ 17: 81; *лишенько* 'страшно' Пск., Новг., Твер., Влад., СРНГ 17: 91).

Это чувственное восприятие Зла особенно явно прослеживается в именах, в которых оно осмысливается как **вкусовая категория** (ср. *благой* 'слишком острый по вкусу' Костром.: *Благой какой-то лук у тебя* СРНГ 2: 306; *блажь* 'что-л. горькое или кислое' Костром., Волог.,

СРНГ 2: 313; *лихой* 1) ‘острый, резкий, крепкий (о приправах, напитках)’ Южн. Урал.; 2) ‘неприятный на вкус’ Свердл., СРНГ 17: 78).

В языке русской традиционной культуры Зло осознается и как социальная категория, ибо Зло так же, как и Добро, может соотноситься с имуществом, пожитками человека (ср. *злыдень* ‘последнее жалкое имущество’ Иркут., СРНГ 11: 293; *лихорадки* ‘пожитки’ Пск.: *Его лихорадки утащили с телеги на рынке* СРНГ 17: 81), а точнее с их отсутствием, поэтому **нищета** и **бедность** в сознании человека ассоциируются со Злом (ср. *злыдень* ‘нищета, бедность’ Зап. Брян., СРНГ 11: 293; *злыдни* ‘нужда, крайняя бедность’ Сев., Зап., Волог., Ряз., Калуж., Смол., СРНГ 11: 294; *злыдота* ‘беднота’ Курск., СРНГ 11: 295; *худоба* ‘бедность, нищета’ Олон., Даль IV: 568).

Социальность Зла в языке традиционной культуры проявляется и в том, что злой человек оценивается с точки зрения его отношения к труду, поскольку он ассоциируется с **лентяем** (ср. *злыдень* ‘лентяй’ Олон., Саратов., Ворон., Калуж., Пск.: *Отроду злыдень все бы на чужой шее жил* СРНГ 11: 294; *злыга* ‘лентяй’ Перм., СРНГ 11: 292; *злыдня* ‘ленивая женщина’ Смол., СРНГ 11: 295; Ярослав., ЯОС 4: 123), **нерадивым** и **бесхозяйственным** человеком (ср. *недобрый* ‘нерадивый, бесхозяйственный’ Казаки-некрасовцы, СРНГ 21: 15).

Таким образом, причину бедности и жизненной неустроенности человека язык видит в его праздности и **лени** (ср. *лихо* ‘лень’ Перм., Арх., Олон., Печор., СРНГ 17: 76; *лихость* ‘лень’ Арх., СРНГ 17: 82; *лихота* ‘сонливость’ Якут., СРНГ 17: 84; *злыдарство* ‘тунеядство’ Перм., СРНГ 11: 293).

Производным от Зла в понимании языка традиционной культуры является и **взятничество** (ср. *лихоимка* ‘лихоимство’ Пск., СРНГ 17: 78), а также вообще **деньги** (ср. *злыдни* экспр. ‘деньги’ Новг., НОС 3: 99), отсутствие которых (ср. *злыдень* ‘последние деньги’ Чита, СРНГ 11: 293) порождает в семье **скандалы** и **ссоры** (ср. *злыдни* ‘скандалы, ссоры’ Орл., СОГ 4: 116).

Зло в языке русской деревни предстает и как аксиологическая категория, ибо с ним связывается все тяжелое, **плохое** (ср. *лихонько* ‘плохо, тяжко’ Смол., Пск., СРНГ 17: 76; *лихостно* ‘плохо, худо’ Ряз., Перм., СРНГ 17: 82; *лишенько* ‘плохо’ Пск., Новг., Твер., Влад., СРНГ 17: 91; *благой* ‘плохой, негодный’ Петерб., Новг., СРНГ 2: 306; *худой* ‘плохой, негодный’ Даль IV: 568), а также **вредное** для человека (ср. *лихость* ‘вред’ Казан., СРНГ 17: 82).

В связи с этим небезынтересно отметить, что в русском языковом сознании некоторые признаки действия, в частности, такие как **быстрота** и **громкость** имеют отрицательную оценку (ср. *лихоматом* 'быстро, опрометью' Якут., Иркут.: *А люди бегом бегут на этот трамвай, лихоматом бегут* СРНГ 17: 80; *лихотски* 'стремительно' Перм., СРНГ 17: 84; *лихоматичко* Свердлов., *лихоматичком* Иркут., *лихоматично* Свердлов., Ср. Урал, *лихоматно* Тобол., Свердлов., Перм., Иркут., *лихоматом* 'громко' Колым., Якут., Амур., Байкал., Иркут, Свердлов., Перм., Пск., СРНГ 17: 80; *блажно* 'очень громко' Том.: *Блажно орет* СРНГ 2: 311; *лютый* 'скорый, быстрый' Свердлов., Ульянов., СРНГ 17: 249). В этих именах присутствует то количественно-оценочное восприятие Зла, которое существовало и в русском языке XI—XVII вв.

Эта способность выступать в роли количественного атрибутива особенно ярко выражена в именах, в которых Зло выполняет роль своеобразного интенсификатора, определителя «меры» проявления действия или признака.

В отличие от Добра, которое также способно передавать идею количества, Зло никогда не воспринимается как норма, т. е. императивом русской культуры является Добро. Кроме того, Зло охватывает неизмеримо большее поле сознания, чем представления о Добре, о чем свидетельствует тот факт, что шкала его признаков более расчлененная по сравнению с категорией Добра, ибо со Злом оказываются связаны не только такие значения, как **очень** (ср. *зло* 'очень' Калуж., Курск., Яросл., Влад.: *Вино зло пьет* СРНГ 11: 288), **много** (ср. *злагоре* 'большое горе' СРНГ без указ. места 11: 285), **очень много** (ср. *до злыдня* 'очень много' Том.: *Народу понаехало до злыдня* СРНГ 11: 293), **сильно** (ср. *зло* 'сильно' Волог.: *А он все зляя пьет, зляя курит* СВГ 2: 172; *злой* 1) 'обладающий каким-л. свойством в сильной степени' Пск., Смол.: *Я дюже зла забувать*; 2) 'сильно любящий что-л.' Смол., Пск.: *Ох, я зла до молока* СРНГ 11: 290), **очень сильно** (ср. *во злу головушку кричать, плакать* 'очень сильно кричать, плакать' Уральск., Перм., СРНГ 11: 290), но и **мало** (ср. *злун* 'немного, мало' Смол., СРНГ 11: 292), **очень мало** (ср. *злыдни* 'очень мало' Волог., Новг., Влад., Калуж., Вят., Перм., Байкал., Иркут.: *Хлеба-то злыдни остались* СРНГ 11: 294), **усердно, прилежно** (ср. *зло* 'усердно, прилежно, с рвением' Влад., Калуж., Курск., Новосиб.: *Зло парень работает, недаром хлеб ест* СРНГ 11: 288), **хорошо** (ср. *лихо* 'хорошо, славно' Волог., СРНГ 17: 77; *лихонько* 'хорошо' Костром., СРНГ 17: 81) и даже **очень хорошо, превосходно** (ср. *злой* 'очень хороший' Арх.: *У ей такая память*

злая СРНГ 11: 290; *лихо* ‘превосходно’ Вят., Сиб., Яросл., Пск., Твер., СРНГ 17: 77), т. е. категория Зла в языке русской традиционной духовной культуры воспринимается и как квантор, обладающий способностью выражать общую идею количества (**много, мало**), и как интенсификатор, указывающий на высокую степень интенсивности проявления признака (**очень, сильно, очень сильно, очень много, очень хороший**).

Эта способность категории Зла указывать на высокую степень интенсивности признака явилась основой для образования имен с положительной оценкой (ср. *лихарь* ‘удалой, ловкий’ Ряз., Арх., СРНГ 17: 75; *лихой* 1) ‘строгий, взыскательный’ Ворон., Калуж.: *У меня матушка такая лихая*; 2) ‘хорошо осведомленный в разных вопросах человек’ Костром., СРНГ 17: 78).

Таким образом, если Добро в языке русской традиционной духовной культуры как количественная категория воспринимается в целом нерасчлененно, то Зло может дробиться на части, передавая градацию признака самой разной степени интенсивности, от нулевой до очень высокой.

«Сфера компетенции» Зла как количественной категории и соответственно набор втянутых в это поле лексем в русских диалектах также значительно шире, чем у Добра, что и понятно, так как Зло многолико и нуждается во множестве дефиниций.

Причем здесь выявляется следующая интересная особенность — все эти имена также обладают способностью передавать квантитативные значения, ср. лексемы с корнями *бед-* (ср. *бедовуций* ‘злой’ Арх., СРНГ 2: 173 и *большая беда* ‘много’ Новг., СРНГ 2: 173), *благ-* (ср. *благой* ‘злой, сердитый’ Ряз., Нижегород.: *Муж-от, знаешь, какой у меня благой* СРНГ 2: 306; Орл., СОГ 1: 76; *благонько* ‘много’ Арх., Новг., Барнаул., СРНГ 2: 308; *благощко* ‘много’ Арх., СРНГ 2: 309), *враг-/враж-* (ср. *враговатый* ‘злой’ СРНГ без указ. места 5: 182; *до врага* ‘много’ Орл.: *Сейчас вдов до врага, мужики долго не живут* СОГ 2: 93; *вражной* ‘злой, злобный’ Арх., Свердл. СРНГ 5: 184; *вражая* ‘много’ Волог., СРНГ 5: 183), *дурн-* (ср. *дурно* 1) ‘что-либо дурное: зло, беда’ Ср. Урал; 2) ‘очень много’ Твер., СРНГ 8: 269), *зел-* (ср. *зело* ‘зло’ Перм., СРНГ 11: 253 и *зельно* ‘очень’ Перм., Пск., Тамб., Орл., СРНГ 11: 254), *нароч-* (ср. *нарочить* ‘делать зло кому-л.’ Том., СРНГ 20: 133 и *нароче* ‘очень’ Новг., СРНГ 20: 133; *нароце* ‘много’ Волог.: *Ой, девка, у тя нароце платей-то* СВГ 5: 66), *лих-/лиш-* (ср. *лихо* 1) ‘злая судьба’ Пск., Смол.; 2) ‘горе, печаль’ Арх., Волог., Ворон., Курск.; 3) ‘очень’ Пск., Волог., Ворон., Орл., Тул., СРНГ 17: 77; *лишечко* ‘зло, беда, несчастье’ Курск., СРНГ 17: 91; *лишний* ‘худ-

ший' Смол.: *Лишняя хвороба на него навалилась* СРНГ 17: 92 и *лишку* 'очень' Арх., СРНГ 17: 92), *лют-* (ср. *лютый* 'злой' Яросл., Пск., Вят., Нижегород., Куйбыш., Калуж., Костром., Новг., Перм., СРНГ 17: 249; *люто* 1) 'много' Яросл., Перм., Вят., Урал., Волог., Арх., Новг.: *Побегла даве в очередь, а там народу люто*; 2) 'очень сильно' Новг., Волог., Яросл.: *Люто кричит* СРНГ 17: 249).

Набор количественных значений в приведенных лексемах достаточно широк, однако чаще всего они выступают либо как кванторы (**много**, **немного**), либо как интенсификаторы (**очень**, **очень много**, **сильно**), ср.:

— **много** (ср. *большая беда* 'много' Новг., СРНГ 2: 173; *благонько* 'много' Арх., Новг., Барнаул.: *Зазорно же, небось, что у него денег-то благонько* СРНГ 2: 308; *благошко* 'много' Арх., СРНГ 2: 309; *вражая* 'много' Волог., СРНГ 5: 183; *нарочито* 'много' Терск., Волог., СРНГ 20: 133; *нароче* 'много' Сев.-Двин., Волог., СРНГ 20: 133; *нарочь* 'много' Новг., СРНГ 20: 133; *лишко* 'много, сверх меры' Новосибир., Север., СРНГ 17: 92; *лишка* 'много, с избытком' Перм., Киров., Свердлов., Урал., Волог., Арх., СРНГ 17: 91; *через лишек* 'сверх меры' Перм.: *Катя у нас слишком бойка, через лишек* СРНГ 17: 92) и **очень много** (ср. *бедна беда* 'очень много' Олон.: *Народу того собралось бедна беда, видимо невидимо* СРНГ 2: 173; *неуборная беда* 'очень много' (о большом урожае) Петерб., СРНГ 2: 173; *дурно* 'очень много' Твер.: *Сапогов дурно просит* СРНГ 8: 269);

— **очень** (ср. *зельно* 'очень' Перм., Пск., Тамб., Орл.: *Рожь была зельно хороша* СРНГ 11: 254; *нароче* 'очень' Новг., СРНГ 20: 133; *лихо* 'очень' Пск., Волог., Ворон., Орл., Тул.: *Лихо б дождю надо* СРНГ 17: 77; *лишку* 'очень' Арх.: *Сама баба не лишку порядочна* СРНГ 17: 92);

— **сильно** (ср. *лихоманкой* нареч. 'сильно' Иркут., СРНГ 17: 79), **очень сильно** (ср. *таку беду* 'очень сильно' Перм., Свердлов., СРНГ 2: 173; *бедовуще* 'очень сильно' Арх.: *Бедовуще Ванька пьет, ужю околеет с перепю* СРНГ 2: 177; *лихо* 'очень сильно' Яросл.: *Она его лихо куснула* СРНГ 17: 77; *лихонько* 'очень сильно' Пск.: *Я лихонько напужался, ведь медведя встретил* СРНГ 17: 81);

— **немного** (ср. *лишок* 'немного' Тул., СРНГ 17: 92).

Все эти имена говорят о том, что Злом в русской культуре является всякое отступление от нормы — как в сторону уменьшения, отсюда значения **мало**, **очень мало** (так появляются значения 'нищета бедность', ср. *злыдни* 'очень мало' Яросл., ЯОС 4: 123; Волог., Новг., Влад., Калуж., Вят., Перм., Байкал., Иркут. // 'нищета, крайняя бедность' Даль I: 686, СРНГ 11: 294), так и в сторону увеличения, отсюда значения **много**, **очень**

много, излишество (ср. *лихое* ‘зло’ Волог., Орл., СРНГ 17: 78; *лишко* ‘много, сверх меры’ Новосиб., Север., СРНГ 17: 92; само слово *излишек* отсылает к идее о том, что всякое превышение нормы — это Зло (*лихо*).

Отсюда скрытая установка этики традиционной духовной культуры, в которой излишества плоти расцениваются как зло. В связи с этим невозможно не вспомнить небольшую работу А. Попова, посвященную влиянию православия и древнерусской духовной письменности на миро-созерцание русского народа, в которой он писал: «Что унижает человека как существо, созданное по образу Божьему, то порок. А унижает человека обыкновенно излишество — в питии, в пище, излишество во сне, смехе, веселье, гневе, в сознании своего достоинства — все это порицается в словесных народных произведениях (Попов 1883: 395).

Итак, Зло в традиционной духовной культуре предстает как много-мерное явление, способное реализовываться в жизни в самых разных аспектах. При этом главным носителем Зла по-прежнему остается человек.

С точки зрения народной этики **злой человек** (*злец* Волог., *злюб* Брян., *злудень* Сверд., *злокоман* Смол., *злыдня* Яросл.; *озол*, *озлобок* Влад.; *ехид*, *ехидник* Волог.; *кожседер* Сиб., Том., Иркут.; *жабина* Влад.; *крысак* Калинин.; *лютич* Ряз.; *нелюдь* Влад. и т. д.) — это прежде всего:

недоброжелатель и враг (ср. *злокоман* ‘недоброжелатель, злой человек, делающий вред другим’ Карел., СРГК 2: 253; *злокоманник* ‘недоброжелатель, враг’ Олон., СРНГ 11: 290; *злоственник* ‘недоброжелатель’ Смол., СРНГ 11: 291; *злостливый* ‘злой, недоброжелательный’ Смол., СРНГ 11: 291; *злыдня* ‘злой, недоброжелательный’ Тул.: *Этот злыдня увесь день ругается* СРНГ 11: 295; *злыдень* ‘злой, недоброжелательный человек’ Арх., Волог., Сев.-Двин., Онеж., КАССР, Омск., Твер., Тул., Орл., Ворон., Курск., Пенз., Ср. Урал., Хакасс.: *Злыдень злом живет* СРНГ 11: 293; *злюга* ‘злой, недоброжелательный человек’ Вят., Иркут., СРНГ 11: 296; *злюха* ‘злой, недоброжелательный человек’ КАССР, СРНГ 11: 296; *врагун* ‘злой, недоброжелательный человек’ Тамб., СРНГ 5: 183; *затопляй*, *затопила* ‘недоброжелательный, злой человек’ Ряз., СРНГ 11: 100; *лихой* ‘враг, зложелатель’ Ворон., СРНГ 17: 78; *лихорадный* ‘злостный, недоброжелательный’ Вят., СРНГ 17: 81; *насердим* ‘недоброжелательный человек, враг’ Тамб., СРНГ 20: 158; *невзгодник* ‘недоброжелатель’ Пск., СРНГ 20: 339; *пакостюх* ‘злой недоброжелательный человек’ Пск., СРНГ 25: 161);

злодей (ср. *злудюжка* ‘злодей’ Зап. Брян., СРНГ 11: 290; *лихоманник* ‘злодей’ Вост., СРНГ 17: 80; *лютич* ‘злодей’ Ряз., СРНГ 17: 248);

неверующий, нечестивый человек (ср. *злочесливый* 'неверующий, нечестивый' Урал, СРНГ 11: 292);

колдун (ср. *лихарь* 'колдун' Краснояр., СРНГ 17: 75; *вражный* сущ. 'тот, кто знается с нечистой силой, колдун, способный навести порчу' Тобол., Перм., Свердл., СРНГ 5: 184; *еретик* 1) 'колдун' Арх., Волог., Вят., Калуж., Перм., Пенз., Казан., Пск.; 2) 'злой человек' Арх., Костром., Перм., СРНГ 9: 22);

ненавистник (ср. *злыга* 'очень злой человек, ненавистник' Яросл., ЯОС 4: 123; *ненавидчик* 'злбный, питающий ко всем ненависть человек' Пск., Твер., СРНГ 21: 91; *ненавидный* 'злой, недоброжелательный' Ряз., СРНГ 21: 91);

нелюдимый человек (ср. *лишник* 'нелюдимый человек' Пск., СРНГ 17: 92; *недоброхотный* 'злой, необщительный' Пск., СРНГ 21: 15);

хитрый и пронырливый (ср. *злой* 'умный, хитрый' Ворон. // 'смышленный' Влад. // 'пронырливый' Тобол., СРНГ 11: 290; *злокоманный* 'хитрый' Север, СРНГ 11: 291; *ехитный* 'злой, хитрый' Ворон., СРНГ 9: 47);

сварливый, придиричивый (ср. *злюга* 'сварливый, придиричивый человек' Яросл., ЯОС 4: 123; *благой* 'злой, сварливый' Ряз., Нижегород., Влад., Костром., Пск., Перм., Челябин.: *Муж-от, знаешь, какой у меня благой* СРНГ 2: 306; *враговатый* 'злой, сварливый' СРНГ без указ. места 5: 182; *ерестливый* 'злой, сварливый' Сиб., Камч., Перм., Свердл., Волог., СРНГ 9: 21; *лихостливый* 'злбный, придиричивый' Перм., Свердл., Вят., Пск., Твер., СРНГ 17: 82; *лихотка* 'злая, придиричивая женщина' Перм., СРНГ 17: 84);

завистник (ср. *злыдарь* 'злой, завистник' Вят., Пенз., Ряз., Костром., Тул., Твер., СРНГ 11: 293; *изведучий* 'завистливый, злой' Пск., Твер., СРНГ 12: 177; *лихостливый* 'завистливый' Пск., Твер., СРНГ 17: 82; *лихостной* 'завистливый' Тамб., Ряз., Пенз., Пск., Твер., СРНГ 17: 83; *лихощавый* 'завистливый' Твер., СРНГ 17: 84);

злбзычник (ср. *лютенький* 'злой на язык' Урал, СРНГ 17: 248);

злопамятный (ср. *зломысленный* 'злопамятный' Новг., НОС 3: 99; *лихостливый* 'злопамятный' Свердл., Вят., СРНГ 17: 82);

злорадный (ср. *злокоманный* 'злорадный' Тамб., СРНГ 11: 291);

скряга, скупой человек (ср. *злыда* 'очень скупой человек' Курск., СРНГ 11: 292; *злыдарь* 'скряга' Яросл., ЯОС 4: 123; Влад., Волог., Яросл., СРНГ 11: 293; *злыдень* 'злой, скупой человек' Арх., Волог., Сев.-Двин., Омск., Твер., Тул., Орл., Ворон., Курск., Пенз., СРНГ 11: 294; *злыдня* 'скряга' Яросл., ЯОС 4: 123; Волог., СРНГ 11: 295; *злыня* 'скупец, скряга' Яросл.,

СРНГ 11: 295; *лютый* ‘жадный’ Урал.: *Лютый старичок был, все копил и копил* СРНГ 17: 249);

обманщик, мошенник, вор (ср. *злыдарь* ‘обманщик’ Ряз., СРНГ 11: 293; *злыдень* ‘мошенник’ Ср. Урал, СРНГ 11: 293; *ересь* 1) ‘злой, мстительный человек’ Арх.; 2) ‘ловкий обманщик’ Новг., Арх., Астрах., СРНГ 9: 22; *лихоман* ‘обманщик’ Вост., СРНГ 17: 79; *лихоманник* ‘обманщик, мошенник’ Яросл., СРНГ 17: 79; *худок* ‘вор’ Арх., Даль IV: 568).

При этом социальный статус его разный: чаще всего он является **бедным** человеком (ср. *злыдарь* ‘нищий, попрошайка’ Забайк., Ряз., Тамб., Костром., Волог., СРНГ 11: 293; *злыдота* ‘беднота’ Курск., СРНГ 11: 295 *лихой* ‘бедный, неимущий человек’ Волог., СРНГ 17: 78), но может быть и богатым, нажившим свое несправедливое богатство **ростовщицеством** (ср. *злodyга, злodyрь* ‘ростовщик’ Ряз., СРНГ 11: 290) или **взяточничеством** (ср. *кожедер* 1) ‘злой человек’ Сиб., Том., Иркут.; 2) ‘взяточник’ Том., Арх., СРНГ 14: 51).

В традиционном языковом сознании Зло осмысливается и как эстетическая категория, символизирующая **безобразие** и **уродство** (ср. *уродивый* ‘злой’ Твер., Рж., Даль IV: 508; *худоба* ‘безобразие наружное’ Волог., Даль IV: 568; *благой* ‘некрасивый, безобразный’ Пск., Симб., Влад., Нижегород.: *Невеста благая, а жених хороший* СРНГ 2: 306; *дурничка* ‘некрасивая женщина’ (ср. *дурно* ‘вред, зло’ Ср. Урал, СРНГ 8: 270).

И здесь снова прослеживается параллель с Добром как символом красоты (ср. *добрый* ‘красивый’ Олон., СРНГ 8: 76; Волог., СВГ 2: 30): если **красивый**, с точки зрения народной эстетики, — это **полный, дородный** (ср.: *дородница* ‘красивая девушка, женщина’ Орл., Бахвалова, 1996; Курск., Дон: *Да сама дородница, красивая, как намалевана* СРНГ 8: 133 < *дородный* ‘красивый, пригожий, видный’ Орл., Олон., Волог., Костром., Пск., Курск., Нижегород., Перм., СРНГ 13: 134; *красуля* ‘красавица, румяная и полная женщина’ Твер., Влад., Костром., Калуж., СРНГ, 15: 202 // Волог.: *Девки-то какие красули* СВГ 3: 122; *лепота* ‘красивая внешность, дородность’ Арх., Север.: *Да где ж твоя лепота?* СРНГ 16: 366; *ладистый* ‘красивый, полный’ Краснояр.: *Ладистая у кумы дочка* СРНГ 16: 230; *клевый* ‘красивый, статный, дородный’ Твер., Ряз., Костром., Волог., Калуж., Влад., Тамб., СРНГ 13: 273), то **некрасивый, безобразный** — это **худой** (ср. *злыдни* ‘худая, тощая’ Твер., СРНГ 11: 295; *лихорадка* ‘болезненный, худой человек’ Твер., Пск., СРНГ 17: 81). Таким образом, в традиционном языковом сознании «безобразное» существует не само по себе, а в связи с нравственным злом.

Глаголы только лишь дополняют портрет злого человека, который не только **злится** (ср. *зловать* 1) ‘сильно сердиться на кого-л., злиться’; 2) ‘долгое время питать к кому-л. злые чувства’: *Ен теперь долго на меня зловать будет* Смол., СРНГ 11: 289; *лиховаться* ‘злостовать’ Нижегород., Влад., СРНГ 17: 77; *гордиться* ‘злиться’ Нижегород., Олон.: *Не гордись на меня* СРНГ 7: 27; *дуреть* ‘злиться’ Волог., СРНГ 8: 266; *лютиться* ‘злиться’ Перм., СРНГ 17: 248; *ненавидствовать* ‘злостовать’ Моск., СРНГ 21: 91), но и **вредит, пакостит** кому-либо (ср. *злыдарить* ‘причинять кому-л. зло, неприятности; пакостить, вредить’ Волог.: *Он только нам злыдарит* СРНГ 11: 292; *злыдничать* ‘причинять кому-л. зло, вредить’ Новг., НОС 3: 99; *вороговать, вражить* ‘делать кому-л. зло’ Арх., СРНГ 5: 108, 183), **завидует, желает другим зла** (ср. *злыдарить* ‘желать зла другим, завидовать чужому счастью’ Нижегород., СРНГ 11: 292), **занимается интригами, сплетничает** (ср. *злыдничать* ‘заниматься интригами, сплетнями’ Пск., Твер., СРНГ 11: 295), **клеветает** (ср. *ереститься* 1) ‘злиться’ Перм., Волог., Сиб., Камч., Колым., Краснояр., Том., Оренб.; 2) ‘клеветать’ Олон., СРНГ 9: 20), **обманывает** (*злыдарить* ‘плутовать, обманывать ради ничтожной выгоды’ Курск.: *Злыдарить на копейке* СРНГ 11: 292; *злыдарничать* ‘плутовать, обманывать’ СРНГ 11: 293; *лихоманиться* ‘обманывать, изменять’ Горьк., СРНГ 17: 79), **отлынивает от работы, бездельничает** (ср. *злыдарить* ‘лентяйничать, лодырничать’ Пск.: *Ен злыдарит теперь, а там есть будет нечего* СРНГ 11: 292; *злыдни творить* ‘отлынивать от работы, бездельничать’ Олон.: *Злыдни творит у меня мужик* СРНГ 11: 295), **скушится** (ср. *злыдарить* ‘скупиться’ Терск., Пск., СРНГ 11: 292; *лихорадничать* ‘чрезмерно скупиться’ Самар., СРНГ 17: 81), **крадет** (ср. *зловредничать* ‘красть’ Перм., СРНГ 11: 289), **нищенствует, попрошайничает** (ср. *злыдарничать* ‘нищенствовать, попрошайничать’ Волог., Забайкал., СРНГ 11: 293).

Все эти глаголы, в которых по-разному актуализируется проявление Зла в поведении человека, говорят о его процессуальности, т. е. в языке традиционной культуры Зло предстает как категория деятельностная, активная. Об этом же свидетельствует и тот факт, что в русских диалектах существует целая вереница глаголов, передающих идею злого действия или **состояния как внутренне присущих человеку**, при том что глаголы с противоположным значением отсутствуют (ср. *злобляться* ‘злиться’ Яросл., ЯОС 4: 123; *благоваться* ‘злиться’ Костром., Яросл., СРНГ 2: 305; *борзиться* ‘злиться’ Яросл., СРНГ 3: 98; *вражиться* ‘злиться’ Ленингр.,

СРНГ 5: 184; *дуреть* ‘злиться’ Волог., СРНГ 8: 266; *жабиться* ‘злиться’ Яросл., СРНГ 9: 50; *козлиться* ‘злиться’ Яросл., СРНГ 14: 68; *крыситься* ‘злиться’ Смол., Влад., СРНГ 15: 349; *лихостовать* ‘злостововать’ Калуж., СРНГ 17: 83; *лютиться* ‘злиться’ Перм., СРНГ 17: 248; *мурзиться* ‘злиться, сердиться’ Тамб., СРНГ 18: 355; *наторбучиться* ‘разозлиться, выйти из себя’ Курск., СРНГ 20: 225; *ненавидствовать* ‘злостововать’ Моск., СРНГ 21: 91; *пиять* ‘злиться, злоститься, язвить’ Ряз., Новосибир., СРНГ 27: 63 и т. д.).

Доказательством этой действительности Зла является и тот факт, что в языке традиционной культуры корень *зл-* сочетается, как правило, с глагольной основой *деж-* (ср. *злодей, злодейка, злодейный, злодейня, злодий*), т. е. Зло апеллирует чаще всего к **действию**, тогда как Добро — прежде всего к **желанию** человека (ср. *доброхотиться, доброхот, доброхотинка, доброхотница, доброхотушка, доброхотный, доброхотно*) и лишь потом — к действию (ср. единичные *добродей, добродейство, добродетель, добродетельный*).

Все это наводит на мысль, что противоречивый в своем многообразии мир земной реальности язык традиционной духовной культуры воспринимает как «мир, лежащий во зле» (о чем говорит и русская пословица), отсюда народная сентенция — «*доброе слово не уймёт злого*» (Даль I: 686). Об этом же косвенно свидетельствуют и семантические трансформации лексем с корнем *прост-*, в которых излишняя доброта человека осмысляется как качество со знаком минус (ср. *простой* 1) ‘добрый, щедрый’ Калуж., Вят., Волог., Карел., Арх., Твер., Моск., Ряз., Свердл., Новосибир., Иркут.; 2) в знач. сущ. ‘дурачок’ Твер., Тамб., СРНГ 32: 245; *простуда* ‘простой, бесхитростный человек’ Пск. // ‘дурак, простофиля’ Пск., СРНГ 32: 254; *простодыра* ‘чересчур добрый человек, простофиля’ Краснодар.: *Ну что за простодыра! Взяла да и отдала сковороду, чай она деньги стоит* СРНГ 32: 245; *простуха* 1) ‘добрая отзывчивая женщина’ Калуж.; 2) ‘простофиля’ Ср. Урал., СРНГ 32: 256).

Итак, из приведенного материала отчетливо видно, что в языке русской традиционной духовной культуры лексико-семантическая парадигма Зла имеет значительно больший объем, чем в языке элитарной культуры: здесь лучше сохранилась и духовно-христианская преемственность в осмыслении языком этой категории, поскольку до сих пор остается актуальным такое восприятие Зла, которое существовало в прошлом (ср., например, оценку Зла с позиции веры, в соответствии с которой без-

верие считалось Злом: ст.-сл. *зълѡвъѣръство* 'ложная вера, ересь' СС: 240; др.-рус. *зло* 'вероотступничество' СРЯ XI—XVII 6: 14; *зълѣвъѣрик* 'язычество, ересь' СРЯ XI—XVII 6: 19; диал. *злочесливый* 'неверующий, нечестивый' Урал, СРНГ 11: 292; или сохранение персонифицированного восприятия Зла, носителем которого является Дьявол: ст.-сл. *зълѡвъѣсьнь* 'одержимый злым духом' СС: 240; др.-рус. *зълѣць* 'злодей (о сатане)' СРЯ XI—XVII 6: 15; *лѣхновець* 'дьявол' СРЯ XI—XVII 8: 246; диал. *злыдня* 'черт' Саратов, СРНГ 11: 295; *зляна* 'нечистая сила' Калуж., СРНГ 11: 297).

Сохранился и сам принцип осмысления этой категории в этическом и социальном аспектах, в связи с чем в языковом сознании и современного, и средневекового человека как Зло воспринимаются злодеяния (в том числе преступления) и даже просто злонамерения, **недоброжелательство, враждебность, злословие, клевета, коварство, злокозненность**, а с социальной точки зрения — **нищета и бедность**, с одной стороны, и **ростовщичество и взяточничество** — с другой.

Вместе с тем здесь появились и новые смыслы, которые свидетельствуют об актуальности этой категории для языка традиционной духовной культуры (ср., например, характеристику Зла в психологическом аспекте, в частности, оценку таких душевных состояний человека, как *печаль, тоска, страх*; более глубокую «проработанность» Зла в социальном аспекте, в частности, восприятие *лени* и *денег* как Зла; оценку некоторых признаков действия, таких, например, как *быстрота* и *громкость* как не соответствующих норме и потому воспринимающихся как Зло).

Таким образом, языковой материал свидетельствует о том, что секуляризация русской культуры не затронула глубинных основ ее национальной модели, которая сложилась в претшествующее тысячелетие.



Итак, христианская этика Средневековья, отразившаяся в понимании сущности Добра и Зла, была глубоко осмыслена языком русской культуры, что во многом определило нравственные устои жизни общества, его этические и даже эстетические идеалы. Судьба этих концептов в истории русского языка, сама логика выстраивания их смыслов свидетельствует о глубоком интересе человека к философским основам его бытия.

Добро и Зло в языке русской духовной культуры образуют своеобразный «текст», в котором заключены нравственные императивы русской культуры. Этот «текст» построен по определенным жанровым зако-

нам. В нем прослеживается зеркальность композиции, строгая симметричность идей и конфигурации смыслов, что проявляется прежде всего в общих принципах толкования этих категорий, идущих из глубины веков, — этическом, социальном, эстетическом и даже витальном, т. е. обе категории «работают» практически во всех сферах жизни человека — от витальной до социальной, от этической до эстетической, оказывая влияние на формирование многих абстрактных понятий мира духовной культуры.

В многочисленных номинациях, актуализирующих идею Добра и Зла, представлена своеобразная философия языка русской культуры, которая объясняет устройство мира и, указывая на нравственные ориентиры, подсказывает способы выживания в нем.

Вместе с тем нельзя не признать, что понятие «зла» покрывает значительно большую часть семантического пространства, чем понятие «добра», и этот факт, как представляется, говорит об известном пессимизме языка русской духовной культуры («Я все ищу добро и нахожу лишь зло» — А. А. Фет «Ничтожество»).

Выступая в форме дуальной оппозиции, Добро и Зло как нормативно-оценочные категории по-разному осмысляются этим языком, поскольку являются неоднородными образованиями. Если Добро воспринимается как нечто цельное, обобщенное, нерасчлененное, пронизывающее все бытие человека (в том числе и окружающий его мир), то Зло предстает как многомерное явление, способное реализовываться в жизни с разной степенью интенсивности, в связи с чем оно может передавать такие значения как **много, очень много, сильно и очень сильно**, т. е. сам языковой материал свидетельствует о том, что Зло многолико, оно сильно, и его в мире много.

Особенно пессимистичен в этом отношении язык элитарной культуры, который говорит нам о *реальности зла, его неизбежности*, поскольку Зло «укоренилось» в нашей жизни (ср. *корень зла*), оно имеет свои пространственные координаты (ср. *ось зла*), и даже государственность (ср. *империя зла*), а главное — силу (ср. *силы зла*), с помощью которой оно и утверждается в мире (ср. *мировое зло*). Заявляя о себе силой, оно столь прочно утвердилось в нашей жизни, что приобрело атрибут величия (ср. *великое зло*). Вместе с тем в душе человека живет вера в доброе, светлое начало, поскольку *добро разлито в мире*, и хорошего в нем тоже много, и эта вера в Добро позволяет ему преодолевать пессимизм языка?

Красота

Красота так же, как и Добро, относится к древнейшим культурным понятиям. Она является неотъемлемой частью восприятия человеком мира, поскольку она ощутима, осязаема и очевидна. Не случайно основатель эстетики как науки немецкий философ просветитель А. Баумгартен определял красоту как «совершенство чувственного познания». Поэтому красота гносеологична, так как она всегда соотнесена с субъектом, ее воспринимающим.

Пронизывая все бытие человека, Прекрасное и безобразное образуют базовые оппозиции культуры, которые во многом обуславливают оценки, даваемые человеком себе и окружающему миру. Поэтому понятие «красоты» лежит в основании аксиосферы любой культуры (примечательно, что в английском и французском художественном течении эстетизма красота признавалась абсолютной ценностью, а наслаждение ею — смыслом жизни).

Представление о красоте во многом субъективны, и в разных культурах они будут различаться (достаточно обратиться к языковым метафорам, передающим значение 'красивый', чтобы убедиться в том, что в каждом языке существует своя поэтизация прекрасного)¹⁰.

Вместе с тем нельзя не отметить тот факт, что во многих культурах эстетическое существует в неразрывном единстве с этическим, и в этом выражается ценностная установка культуры: прекрасным является то, что отвечает нравственности, что возвышает и облагораживает человека (знаменательно, что античность создала даже особую категорию прекрасного — *калокагатию*, — означавшую единство прекрасного и нравственного, т. е. эстетически прекрасное воспринималось и как этически нравственное). Существующие же противоречия между эстетическим и этическим объясняются несовершенством человеческих отношений.

Мы не будем здесь входить в философское обоснование онтологической сущности Красоты как предмета эстетической рефлексии (тем более что единого мнения по этому вопросу нет, достаточно сказать, что только в отечественной науке существуют три подхода к ее осмыслению — природная теория красоты, общественная и трудовая Гуревич 2003: 298), а обратимся к данным языка и попытаемся выяснить, как трактует это понятие каждый из исследуемых языков.



Будучи долгое время религиозной ценностью, красота осмыслялась прежде всего как категория этики, о чем красноречиво свидетельствуют факты старославянского языка.

В старославянском языке существовало несколько имен со значением 'красота' (ср.: *лѣпота* 'красота' СС: 314; *благата лѣпота* 'красота' СС: 314; *доброта* 'красота' СС: 191; *красота* 1) 'красота'; 2) 'наслаждение' СС: 293), тогда как имен со значением 'уродство' или 'уродливое', а также 'безобразное' не было. Дериваты с корнем *жрод-* имели в старославянском языке не эстетическое, а ментальное значение, а именно 'неразумный', 'глупый' (ср. *жродъ*, *жродьнъ*, *жродивъ*) или 'глупость' и 'безрассудство' (ср. *жродьство* СС: 805—806).

Объяснение этому явлению следует искать, по-видимому, в самих основах языкового сознания средневекового человека, для которого мир, сотворенный Богом, а также сам человек, созданный по образу и подобию Божию, не могли быть безобразными.

Мир для средневекового человека был *чюдимъ* и вызывал восхищение (ср. *чюдимъ* прил.-прич. 'вызывающий восхищение, уважение' *тты во кси стътвориъ господи небо и земьж и все чюдимож подъ небесемь* СС: 785). Поэтому он не мог и не смел отрицательно оценивать творение рук Божьих¹¹.

Уродливое же в душе человека порождало суеверный страх, и его происхождение приписывалось вмешательству демонических сил.

В то же время нельзя не обратить внимания на тот факт, что понятие «прекрасного» передавалось в старославянском языке целым рядом синонимов. Такая богатая синонимика — явление не случайное, а вполне закономерное, если учесть дихотомический принцип структурной организации лексикона старославянского языка, в основе которого лежала идея противопоставленности *горнего* и *дольнего*, т. е. понятие «красоты» (как и многие другие абстрактные понятия старославянского языка) осмыслялось в двух ракурсах одновременно — «божественном» и «земном».

Понятие «божественной красоты» передавалось, по-видимому, словами с корнем *лѣп-*, о чем красноречиво говорят, с одной стороны, имена *великолѣпотик* 'великолепие' СС: 110; *вельлѣпота* 'великолепие' СС: 110; *вельлѣпъ* 'великолепный' СС: 111; *благолѣпнъ* 'красивый, прекрасный' СС: 88), а с другой — атрибутивное сочетание *благата лѣпота* 'красота' СС: 314 (ср.: *Гъсподь вьцѣсарі сѧ въ лѣпотж сѧ овлѣче* СС: 314).

Нетрудно заметить, что корень **лѣп-** в этих словах сочетается с основами — **велик-** и **благ-**, и это наводит на мысль о том, что Красота в языковом сознании средневекового человека соотносилась не только с категорией «добра» (ср. **доброта** 'красота' СС: 191), но и «великого» и «благого». Все эти имена являлись сущностными атрибутами Бога, а это значит, что Красота в христианской этике Средневековья осмыслялась как религиозный идеал. «Это Добро воспевается священными богословами и как Прекрасное, и как Красота, и как Любовь», — говорит Дионисий Ареопагит. А Максим Исповедник комментирует его слова следующим образом: «Красотой Он называется по причине того, что от Него всему придается очарование и потому, что Он все к Себе привлекает» (Дионисий Ареопагит 1994: 107).

Красота в сознании средневекового человека — это прежде всего понятие нравственное, выражение духовного в чувственном (не случайно корень **лѣп-** нагружен этическим смыслом «должного, подобающего», ср. **лѣпо ксть** 'должно, надлежит, уместно', **лѣпъ** 'приличный, уместный, надлежащий' СС: 314), поэтому красивый человек — это человек добрый (ср. **добръ** 'красивый' СС: 192). Об этом же говорит и прилагательное **воголѣпнъ** 'божеский, богоугодный' (СС: 96), внутренняя форма которого подсказывает, что это не просто божественная красота, а красота, которая «угодна» Богу (ср. **воголѣпно** 'богоугодно' СС: 96).

Что касается корня **велик-**, представленного в композите **великолѣпотик**, то здесь уместно напомнить, что средневековые представления о «великом» и «величии» были во многом персонифицированы, ибо они также являлись сущностными атрибутами Бога. Дионисий Ареопагит так объясняет величие Бога: «Великим же Бог называется как обладающий Своим особенным величием, которое передается от Него всем великим... Величие это и беспредельно, и неизмеримо, и неисчислимо; эта чрезмерность и соответствует абсолютному и сверхпростирающемуся излитию необъятного величия» (Дионисий Ареопагит 1994: 273). А Максим Исповедник дополняет его определение: «Великим Бога называют, так как написано: "Велик Господь наш и велика сила Его"» Пс. 146: 5 там же). Поэтому понятие «великий» в языковом сознании средневекового человека являлось не только количественным (ср. **великъ** 'большой' СС: 110), но и сакральным (ср. **дивлѣахъ же сѧ вси о величии божи** СС: 111). Соединяясь в сложных словах с основами **лѣп-** и **доуш-**, т. е., сочетаясь с «красотой» и «душой», «великое» умножало их (ср. **великолѣпотик** 'великолепие' СС: 110; **великодоушьнъ** 'великодушный' СС: 110).

Понятие же «земной красоты» в старославянском языке соотносилось, по-видимому, с корнем *крас-*. Именно с этим корнем связано чувственное восприятие красоты, так как красота осмыслялась средневековым человеком как наслаждение в жизни (ср. *красота* 1) ‘красота’; 2) ‘наслаждение’ СС: 293; *красити* *см* ‘наслаждаться чем-л.’ СС: 293; *красовати* *см* ‘наслаждаться чем-л.’ СС: 293), ибо красота «украшает» жизнь (ср. *красити* ‘украшать’ СС: 293) и уже этим приносит радость (ср. *оукрастити* 1) ‘украсить’; 2) ‘благоустроить, привести в порядок’; 3) ‘доставить радость, обрадовать’ СС: 733; *красьнь* ‘красивый’ // ‘приятный’ СС: 293).

Об этом же говорят и факты русской средневековой книжности, в которой представления о божественной и земной красоте получают свое дальнейшее развитие. Причем здесь прослеживается следующая интересная особенность: эволюция значений слова *красота* идет по линии все большего его «заземления», т. е. кроме тех значений, которые были представлены у него в старославянском языке, в древнерусских памятниках письменности встречаются такие значения, как ‘украшения, драгоценности, наряды’, ‘всевозможные земные блага’, а также ‘то, что полезно, нужно’ (СРЯ XI—XVII 8: 23); в семантическом развитии лексемы *лѣпота*, наоборот, усиливается духовное начало, о чем свидетельствует наличие таких значений, как — ‘честь, слава’, ‘приличие, благопристойность’, *въ лѣпоту* ‘по справедливости’ (СРЯ XI—XVII 8: 209).

Обращает на себя внимание и разная словообразовательная валентность корней *крас-* и *лѣп-*: если корень *крас-* активно участвует в образовании композитов и свободно сочетается с самыми разными основами, определяя свойства и качества либо предметных реалий (ср. *красогласование*, *красолюбие*, *красноглаголанне*, *красногласне*, *красножитье* и т. д.), либо самого человека (ср. *красовидный*, *красотописецъ*, *красноглагольник*, *краснолицый*, *красномолвный*, *красноперсецъ*, *краснопѣвецъ*, *краснословецъ* и др. СРЯ XI—XVII 8: 18–23), то корень *лѣп-* не дает таких образований, более того, он встречается в основном в постопозиции и в сочетании главным образом с тремя основами — *бог-*, *благ-* и *добр-* (ср. *боголѣпный*, *боголѣпый*, *благолѣпство*, *благолѣпие*, *благолѣпность*, *благолѣпость*, *благолѣпота*, *добролѣпие*, *добролѣпный* и др. СРЯ XI—XVII 1: 204, 261; 4: 263), являясь, по сути дела, определением Бога или его сущностных атрибутов.

Такая ситуация в языке средневековой Руси не могла быть случайной. Совершенно очевидно, что в нем существовал запрет на сочетаемость корня *лѣп-* с другими основами, и это было связано, по-видимому, с сакрализованностью передаваемого им понятия.

Об этом косвенно свидетельствует и семантика дериватов с корнем *лѣп-*: и в прилагательных, и в наречиях с этим корнем присутствует значение ‘подобающий’ (встает вопрос — кому? Богу?) и ‘надлежащий’ ср. *лѣпный* ‘подобающий, надлежащий’, *лѣпно* ‘прилично, достойно, почетно’ СРЯ XI—XVII 8: 208; *лѣпый* 1) ‘красивый’; 2) ‘хороший’; 3) ‘подобающий, надлежащий’, *лѣпо* 1) ‘надлежащим образом, красиво, хорошо’; 2) ‘прилично, подобает’ СРЯ XI—XVII 8: 208—210, причем этого значения нет у дериватов с корнем *крас-*. Наконец, об этом прямо говорит и прилагательное *воголѣпный*, имеющее значения 1) ‘подобный богу’; 2) ‘сияющий божественной красотой’ (СРЯ XI—XVII 1: 261).

После длительного, порожденного христианством отождествления понятий «добра» и «красоты» как разных проявлений божественной благодати языка этики и эстетики нового времени развели эти понятия, однако следы сакрализации «красоты» до сих сохраняются как в языке элитарной, так и в языке народной культуры.

И здесь прежде всего следует отметить процесс дальнейшей дифференциации этих понятий, результаты которого особенно хорошо видны в русском фольклоре, где «добро» как нравственная категория красоты закрепляется за мужчиной (ср. *добрый молодец*), а «красота» в ее чувственном восприятии — за женщиной (ср. *красна девица*).

В литературном русском языке как представителе элитарной культуры это божественное осмысление красоты в имени, в его внутренней форме практически не сохранилось (если не считать некоторых прилагательных — *безобразный*, которое прочитывается как «без Образа и Подобия Божьего», *великолепный*, в котором, учитывая сказанное выше, *лепое* является атрибутом Великого, а также прилагательного *нелепый*, которое отсылает нас скорее к сфере духовного, нежели эстетического, ср. *нелепый* ‘лишенный здравого смысла, бессмысленный’ СРЯ II: 624).

Однако следы его остались в синтагматике имени *красота*. Особенно заметна сакрализация красоты в поэзии романтиков, создавших *идеал небесной красоты*. Достаточно обратиться к поэзии В. А. Жуковского, чтобы восчувствовать «божественный образ прекрасного». Красота для поэта — идеальная субстанция, символ духовного инобытия — *ангел неземной, сон воздушный*. Опираясь на известный тезис Ж.-Ж. Руссо («прекрасно то, чего нет»), В. А. Жуковский решает его по-своему, считая прекрасным то, что «наш мир животворит», хотя это и не материальная, а духовная субстанция, ср.: *Ах! Не с нами обитает Гений чистой красоты, лишь порой он навещает нас с небесной высоты...* (Лалла-Рук)¹².

Дальнейшее развитие этой идеи наблюдается в поэзии А. С. Пушкина, который, хотя и десакрализует небесную красоту, спуская ее на землю, однако по-прежнему использует религиозно-мистические атрибуты, ср. пушкинские сочетания *небесное создание*, *святыня красоты* или *гений чистой красоты*.

В стихотворении А. С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный», стилизованном под жанр средневековой легенды, перед нами предстает идеал женственности и духовной красоты, олицетворением которой является Богоматерь. Куртуазная преданность бедного рыцаря «прекрасной даме» — избраннице его сердца является отражением средневекового сознания с характерной для него эротической экзальтацией католического культа Богоматери (подробнее об этом см.: Купреянова 1981: 317). А в стихотворении «Мадонна», посвященном, как известно, будущей жене А. С. Пушкина, мы наблюдаем слияние «земной» и «небесной» красоты. Поэт говорит о земной женщине, которая для него «чистойшей прелести чистойшей образец». Сам идеал Мадонны дехристианизирован, о чем свидетельствует слово «прелесть», связанное с чувственным изменением прекрасного.

Эта сакрализация «красоты» в поэзии романтиков¹³ — плод несомненного влияния западноевропейской поэзии, в поэтическом ряду, по-видимому, связанной с именем Петrarки.

Интересно, что в элитарной культуре присутствует и другое восприятие красоты, но красоты «земной», в которой нарушена гармония между внутренним и внешним обликом человека, когда красота соединяется со злом и пороками человека, его необузданными страстями и жестокостью: эту красоту М. Ю. Лермонтов называет «безобразной» (ср. «Но красоты их безобразной я скоро таинства постиг...» (В альбом С. Н. Карамзиной), а Ф. М. Достоевский «демонической красотой» («Тут дьявол с Богом борется и поле битвы — сердца людей», — говорит Дмитрий Карамазов).

В языке русской традиционной духовной культуры в осмыслении красоты сохраняется христианская дихотомия духовного и чувственного, хотя и наблюдается иное понимание божественности красоты, причем оно прослеживается не только в синтагматике, но, что особенно важно, в самой внутренней форме диалектного слова, в тех мотивационных признаках, которые легли в его основу.

— Как же осмысляется понятие «прекрасного» в языке народной культуры?

— Кто или что становится предметом осмысления «прекрасного», т. е. что атрибутируется в этой категории и закрепляется во внутренней форме слова в языке традиционной духовной культуры?

— Каким предстает «прекрасное» в языковом сознании русского народа, каким оно ему видится?

Прежде всего следует отметить, что в диалектах произошла своеобразная смысловая нейтрализация оппозиции лексем *лепота* и *красота*, поскольку наибольшее распространение получил корень *крас-*, вобравший в себя сакральную семантику корня *леп-*, благодаря чему он приобрел не только высокую словообразовательную потенцию, но и новое духовное осмысление (корень *леп-* встречается лишь в единичных дериватах, ср. *лепота* 'красота' Онеж.; *лепно* 'красиво' Краснояр.; *лепоть* 'красота' Арх., Сев.; *лепый* 'красивый, хороший' Перм., Урал, Олон., СРНГ 16: 361—368).

Вместе с тем диалектный материал говорит нам о том, что в языковом сознании русского народа «красота» как христианская этическая ценность не только не умерла (ср. *небесная красота* 'рай' Даль II: 503), но обогатилась новыми смыслами.

О том, что «красота» в традиционной духовной культуре сопряжена с этическими смыслами свидетельствует прежде всего тот факт, что именно это имя активно используется в свадебной терминологии, обозначая не только различные *с в а д е б н ы е а т р и б у т ы* (а именно: свадебную ленту, головной убор невесты, свадебный венок, цветы как украшение на голове невесты, бусы, ленты и проч.), но и саму *н е в е с т у* (ср. *красота* 'девушка перед венцом' Волог., СРНГ, 15: 199), которую жених обязан *в ы к у п и т ь* (ср. *прикрасы* 'в свадебном обряде выкуп деньгами или вещами, который жених платит за невесту' Вят., СРНГ 31: 261).

В вологодских говорах *красота* («*дивья красота*») является символическим воплощением девичества, образа жизни девушки, ее чести и непорочности (ср. в свадебном причете, записанном М. Б. Едемским: «*Моя дивья красота, честная непорочная; у моей дивьи красоты подольчики не ухлюпаны, у пояска-то шелкового да кончики не оступаны, а у шали семишелковы да кисточки не закатаны, мое платье не ленное, званьица не измятое*» (Смольников 2002: 267)). Интересно, что в тех же говорах замужество воспринимается как «убожество», «печаль великая» и «большая заботушка» (ср. «*Девицы — лебеди белые, да не оставьте, Христа ради,*

меня, молодешеньки, во горе да во кручине, в горюшке да в печалюшке, да в большой-то заботушке... Теперь мое убожество от меня не отвяжется... (Смольников 2002: 266).

Корень *крас-* представлен и в словах, соотносящихся с понятием «благого» или чего-то «хорошего» (ср. *краса* в знач. нареч. 'хорошо, благо' Сев.-Двин., СРНГ, 15: 171 // 'приятно, хорошо' Новг., НОС 4: 135; *на красоту* 'очень хорошо' Курск., СРНГ 15: 200; *красно солнышко* 'честное слово' Пск., СРНГ 15: 196). Тогда как понятие «безобразного» соотносится с представлением о чем-то «злом», «неприятном» и «плохом» (ср. *некрасиво* 'плохо, худо' Арх., СРНГ 21: 64; *некрасно* 'тяжело, неприятно' Киров., СРНГ, 21: 64; *небраво* 'некрасиво, нехорошо, неприятно' Перм., СРНГ 20: 321; *неряже* 'плохо, некрасиво' Новг., СРНГ 21: 148; *уродивый* 'злой' Твер., Рж., Даль IV: 508), т. е. уродству *зла* противостоит красота *добра* (ср. *добристый* 'красивый' Олон., СРНГ 8: 74).

Таким образом, в традиционной духовной культуре красота и безобразия предстают как аксиологические категории со знаками «плюс» и «минус». Само прилагательное *красивый* (так же, впрочем, как и прилагательное *лепый*) имеет в русских диалектах значение 'хороший' (ср. *красивый* 'хороший, удачный, благоприятный' Олон., СРНГ 15: 174, ср. также *хорошество*, *хоросьво* 'красота' Ниж.-сем. Даль IV: 562; *красно* 1) 'красиво' Арх., Перм.; 2) 'хорошо' Смол., СРНГ 15: 179; *лепо* 'красиво, хорошо' Калуж., Смол., Пск., СРНГ 16: 365; *лепый* 'красивый, хороший' Перм., Урал, Олон., СРНГ 16: 368; *баско* 'красиво, нарядно, хорошо' Иркут., Урал, Уфим., Арх., Печор., Олон., Вят., СРНГ 2: 131), тогда как *плохой* — это 'некрасивый, невзрачный' Ряз., Ворон.: *При хорошем-то уборе и плохая будет красивой, а в наше одень — и хорошая будет плохой* СРНГ 27: 157; *нехоровитый* 'некрасивый, невидный, непривлекательный' Курск, СРНГ 21: 204; *некрасивый* 'плохой, неприятный' Арх., СРНГ 21: 64; *небаско* 'некрасиво, неприятно, нехорошо' Пск., Арх., Киров., Урал., СРНГ 20: 315).

Понятия «красоты» и «безобразного» в народном сознании осмысляются и как социальные, регулятивные категории, которыми определяются нормы человеческого общежития. Социум выносит свой вердикт, оценивая именно через красоту характер отношений между людьми (ср. *клюдь* 'красота, порядок, приличие' Костром., Влад.: *Без клюди мы не люди* СРНГ 13: 318; *лепостный* 'хороший, приличный' Яросл., СРНГ 16: 366; *басить* 'вести себя хорошо' Олон., СРНГ 2: 130; *пригоже* 1) 'красиво'

Смол., Пск., Брян.; 2) 'прилично' Волог., Яросл., Пск., СРНГ 31: 166; *безобразица* 1) 'уродливость, отсутствие красоты'; 2) 'дурное поведение' Перм., СРНГ 2: 194; *непришло* 'некрасиво, непристойно' Смол.: *Не пришло тебе в воскресный день иди на хоту* СРНГ 21: 129; *нехорошество* 'дурное поведение' Даль IV: 562).

Интересно, что понятие «красоты» «работает» даже в коммуникативном регистре, моделируя этикетную формулу обращения (ср., например, комплиментарное приветствие: *Ой ты мое, красовитушко* Олон., Влад., СРНГ 15: 198; или *Приятная, скажи-ка мне, как пройти в магазин* Яросл., ЯОС 8: 96; СРНГ 32: 76; *Не тужи, красава, что за немилото попала* Калуж., СРНГ 15: 172; или формулу прощания в костромских говорах: *До приятного виду* 'до свидания' Костром., СРНГ 32: 76).

Красота является необходимой составляющей жизни человека, который не просто «принимает» красоту своим сердцем (ср. *приятно* 'красиво' Ворон., СРНГ 32: 76), но «творит» ее, украшая свой быт и свою жизнь (ср. *басить* 'украшать' Волог., Арх.: *Эту избу хочет басить, резочкой избу базили* СРНГ 2: 130; *красовать* 'придавать красивый вид, украшать' Арх., СРНГ 15: 197; *образить* 'придавать красивый вид, украшать' Тамб., Даль II: 613; *хорошить* 'украшать' Даль IV: 562), и в этом смысле красота предстает как прагматическая категория, способствующая эстетизации бытия человека, как то, что «годно», «пригодно» для его жизни (ср. *гожель* 'красота' Нижегород., СРНГ 6: 277; *гожиль* 'добро, все хорошее, красивое' Нижегород.: *В доме гожиль такая* СРНГ 6: 278; *пригожество* 'красота' Влад., Пск., Калуж., СРНГ 31: 166; *ражесть* 'красота' < *ражий* 'красивый, годный' Даль IV: 12).

«Безобразное» тоже воспринимается как прагматическая категория, но только со знаком «минус», человек отторгает его как «непригодное» для жизни (ср. *негодяй* 'некрасивый, неказистый, невзрачный' Ряз., СРНГ 20: 375; *непригожество* 'некрасивый на вид' Волог., СРНГ 21: 126).

При этом субъектом, творящим красоту, может быть не только человек, но и некая высшая сила, которая имеет характер неопределенности, неконкретности, поэтому красота может осмысляться и как категория безличная (ср. *прикрасить* безл. 'происходить чему-л. приятному, везти' Мурман.: *Что-то мне прикрасит сегодня* СРНГ 21: 261).

В связи с этим небезынтересно отметить, что «безобразное» в традиционном языковом сознании соотносится нередко с нечистой силой (ср. *небаской* 'некрасивый, неказистый' Пск., Вят., Урал, Перм., Печор., Костром., Арх., Смол., Новг., Волог., СРНГ 20: 315 и *небаское имя* 'черт,

нечистая сила' Волог., СРНГ 20: 315; или дериваты с корнем *дур-*: *дурняк* 'безобразно' Тамб., СРНГ 8: 271; *дурничка* 'некрасивая женщина' и *дурак* 'черт' Смол., СРНГ 8: 263; *дурной* 'злой дух, домовый' Тул., Ворон., СРНГ 8: 270; или *некошной* 1) 'некрасивый' Арх.; 2) в знач. сущ. 'нечистая сила, черт' Киров., Волог., Новг., Костром., Вост., Перм., Ср. Урал, Тобол., Иркут, Якут., СРНГ 21: 63).

Красота привносит в жизнь человека радость, довольство и благополучие (ср. *красованье* 'веселая беззаботная жизнь в довольстве и благополучии' Волог., Сев.-Двин., Арх., Смол. // 'роскошество, нега' Смол., СРНГ 15: 197; *красовка* 'жизнь в довольстве, в неге' Смол.: *Вернулся солдат домой. Теперь кончилась ее красовка* СРНГ 15: 198; *красоваться* 'жить хорошо, в достатке и радости' Волог., СВГ 3: 120; *красно* 'хорошо, в достатке, зажиточно' Волог., СВГ 3: 119; *накрасоваться* 'пожить в свое удовольствие' Смол.: *А уж моя душенька накрасовалась: напитков-наедков накушалась, хорошей одежды наносилась* СРНГ 19: 347). Безобразное же, напротив, несет с собой нужду и печаль (ср. *жить некрасно* 'жить в бедности' Перм., СРНГ 21: 64).

Наконец, Красота в традиционной духовной культуре предстает и просто как эстетическая категория, связанная с чувственным измерением «прекрасного», воспринимаемого визуально (ср. *взрачность* 'красота' Даль без указ. места I: 200), отражающая, по словам Н. О. Лосского, «биологическое цветение жизни». Кроме непроизводного севернорусского *баса* (СРНГ 2: 127), у которого М. Фасмер не исключает связь с др.-инд. *bhāsas* 'свет, блеск' (Фасмер I: 129), а также производных от него *басенька* 'красота' (Новг., СРНГ 2: 129), *басеть* 'красота' (Костром., СРНГ 2: 129), *басина* 'красота' (Перм., Тюмен., СРНГ 2: 130), в русских народных говорах представлены слова *лепота*, *лепета*, во внутренней форме которых звучит мотив «притягательной силы» красоты (этимологи восстанавливают следующую цепочку в семантическом развитии этого слова: *лепота*, *лепета* — первоначально 'прилегающий, липнувший', а затем 'подходящий, хороший, красивый' Фасмер II: 485, ЭССЯ 14: 225). Это красота, которая «ранит» сердце (ср. такие слова, как *клевость*, *клевета* 'красота' Калуж., СРНГ 13: 272 < *клевый* 'красивый' Твер., Ряз., Костром., Волог., Калуж., Влад., Тамб., СРНГ 13: 273). Само слово *красота* осмысляется как «цвет жизни», на что указывает его этимология (ср. *красота* < *krasa: семантически убедительно реконструируется как 'цвет жизни', откуда затем красный, цвет румянца, цветение, цвет растений и, наконец, более общее 'красота' ЭССЯ 12: 95).

Безобразное также оценивается как эстетическая категория, которая воспринимается прежде всего визуально (ср. *невзглядность* 'невзрачность' Калуж., Смол., СРНГ 20: 338; *невзора* 'неказистый, невзрачный человек' Горьк., СРНГ 20: 341).

Чувственное восприятие красоты и безобразия особенно явственно предстает в именах, в которых они осмысливаются как вкусовые категории (ср. *приятный* 1) 'красивый' Арх.; 2) 'вкусный' Арх., СРНГ 32: 76; *прикраса* 'приправа к кушанью (сало, сметана и др.)' Смол.: *Щи есть без прикрасы неохота* СРНГ 31: 261; *прикрасить* 'приправить, заправить (о кушанье)' Смол.: *Нечем прикрасить щи // Прикрасить горшок* 'положить в горшок приправу' СРНГ 31: 261; *нескусный* 1) 'невкусный' Волог., Арх., Пск., Смол., Перм.; 2) 'некрасивый' Арх.: *Фу, какой парень-то нескусный* СРНГ 21: 154).

Таким образом, понятия «прекрасного» и «безобразного» в традиционной духовной культуре предстают и как этические, и как социальные, и как прагматические, и как эстетические категории. При этом отчетливо видно, что «безобразное» существует не само по себе, а в связи с нравственным злом. Сама словообразовательная структура этих имен (большая часть которых имеет префиксы *не-* и *без-*) говорит о том, что оно является отрицанием «прекрасного», которое пронизывает все бытие человека, в том числе и окружающий его мир.

Что же осмысляется в традиционной духовной культуре в категориях «прекрасного» и «безобразного»? На этот вопрос, пожалуй, можно ответить однозначно — прежде всего человек (ср. *красотость* 'красивая, привлекательная внешность' Смол., СРНГ 15: 201; *нелицей* 'некрасивый, непривлекательный человек' Пенз., СРНГ 21: 72). Макрокосм очень редко атрибутируется с этой точки зрения. Причем здесь прослеживается интересная закономерность: если прекрасное может соотноситься с миром природы, то безобразное — нет, ибо, с точки зрения языка традиционной культуры, в мире, созданном Богом, все прекрасно и целесообразно.

Среди производных имен, в основе которых лежит эстетический мотивационный признак, связанный с категорией прекрасного, можно привести лишь названия некоторых грибов (ср. *красовик* 'подосиновик' Яросл., Калинин., Моск.: *Красивый гриб, потому и зовут красовик* СРНГ 15: 198; *красотка* 'гриб сыроежка' Тобол., Тюмен., СРНГ 15: 200; *красавка, красавица, красавичка* 'гриб сыроежка' Волог.: *Красавицы разного цвета бывают, вот красненькие* СВГ 3: 119) и определенного сорта яблок (ср. *красавица* Саратов.; *красавка* Омск, СРНГ 15: 172 'сорт яблок'), а среди зоонимов — чаще всего клички коров (ср. *красотка* 'кличка коровы рыже-красной масти' Ср. Урал, Твер., СРНГ 15: 200).

Это сравнительно редкое обращение к эстетической оценке в номинативном освоении мира природы объясняется, как представляется, спаянностью человека традиционной культуры с окружающим миром. Отсутствие дистанции между человеком и природой не позволяет взглянуть на нее как бы «со стороны». Эстетическое любование природой в номинативной сфере уходит на задний план, тогда как на переднем оказываются прагматические цели и прежде всего земледельческие приоритеты. «Привязанный к земле сельским хозяйством, поглощенный сельским трудом, человек воспринимал природу как интегральную часть самого себя» (Гуревич 1984: 58), отсюда внимание к маркированию тех признаков и свойств растений, которые имели для него хозяйственно важное значение.

Вместе с тем нельзя не отметить, что в сферу эстетической оценки входит ландшафт, о чем свидетельствуют следующие названия: *красуха* 'красивое и хорошее место' Калинин., СРНГ 15: 202; *на краси стоять* 'стоять на красивом месте' Нижегород., Орл., Костром.: *Будто ты, село, на краси стоишь, на краси стоишь, на крутой горе* СРНГ 15: 203; *краса* 'чистая, безлесная местность' Новгород., НОС 4: 135; *прекраса* 'красивое место' Том., Кубан., Влад., Яросл., Олон., СРНГ 31: 83; *прикраса* 'красивое место' Смолен., Вят., Ворон., Курск., Том.: *Дом выстроен на самой прикрасе* СРНГ 31: 261; Яросл., ЯОС 8: 88; *прикрась* 'то же, что прикраса' Воронеж., СРНГ 31: 262; *прикрасье* 'то же, что прикраса' Ряз., СРНГ 31: 262.

Особенно важное значение в этом контексте приобретают имена, обозначающие место, освещенное солнцем (ср.: *красиво* 'место, открытое лучам солнца' Волог., СРНГ 15: 174; *красивушко* 'то же, что красиво' Волог.: *Отойдите от дому-то да идите на красивушко-то* СРНГ 15: 174; *красота* 'освещенная солнцем поверхность воды' Волог.: *Мальки-то на красоту все и выползают* СВГ 3: 12; *красотка* 'место освещенное солнцем' Волог.: *Сядь на красотку-то* СРНГ 15: 200).

Все эти имена говорят о том, что красота в традиционном языковом сознании является символом света, своеобразной метафорой солнца¹⁴ (ср. *красить* 'светить (о солнце)' Волог.: *Солнце-то ныне не красит* СВГ 3: 119; Яросл., ЯОС 8: 85; *красавить* 'солнечно, ясно' Волог.: *Хоть красавить на улице, да не тепло* СВГ 3: 121; *краса* 'ясный закат солнца' Новгород., НОС 4: 135; *красиво* 'солнечно, ясно' Волог.: *Было бы красиво на улице, подоле бы погостила* СВГ 3: 119; *красно* 1) 'красиво'; 2) 'ясно, солнечно (о погоде)' Яросл., ЯОС 8: 85; 3) 'светло' Орл.: *Как красно становится, так уж и пастухи скотину гонят* СОГ 5: 107; *красный день* 'солнечный,

ясный день' Новг., НОС 4: 137), т. е. мир в восприятии человека традиционной культуры пронизан светом, и красота его — отблеск неземной, божественной красоты.

Эта связь локуса с красотой, его особая отмеченность заметна и в названии *красного угла* в крестьянской избе — самого почетного места, в котором вешались иконы и стоял стол (с церковным престолом). Именно в красном углу сажали почетных гостей, головой к красному углу клали на стол или на лавку покойника.

Сакрализация красоты прослеживается и в названии *Красная Горка* — воскресного дня, которым заканчивается Светлая Седмица, Пасха. Само название произошло от того, что в этот день совершался обряд встречи восхода солнца или «красной весны», который происходил на горе, освещенной солнцем. День этот считался особенно счастливым, поэтому именно в этот день справлялись свадьбы.

Итак, категории «прекрасного» и «безобразного» в традиционной духовной культуре «работают» прежде всего в сфере микрокосма, в номинации человека. При этом в эстетическом восприятии человека наблюдается следующая интересная поляризация оценок: эстетическая оценка со знаком «плюс», т. е. признак «красивый» относится чаще всего к женщине (ср. *красава, красавка, красанка, красовитка, краснушка, мазенка, пригожайка, пригожница, славенка, славница, славнуха, хорошава, хорошуля* и др.), само название женщины в тверских говорах является производным от прилагательного *милый* (ср. *милоха* 'женщина' Твер., СРНГ 18: 163), тогда как оценка со знаком «минус» встречается чаще всего в названиях мужчин (ср. обозначения некрасивого мужчины: *вахрюта* 'нескладный, некрасивый человек' Твер., СРНГ 4: 76; *дурносон* 'некрасивый человек' Курск., СРНГ 8: 271; *зауродье* 'урод' Ворон., СРНГ 11: 134; *изродок* 'урод' Пск., Твер., СРНГ 12: 168; *мухорко* 'о некрасивом, невзрачном человеке' Казан., Перм., СРНГ 19: 38; *мухорт* 'некрасивый человек' Яросл., СРНГ 19: 38; < *мухортый* 'некрасивый' Ряз., СРНГ 19: 39; *некарь* 'некрасивый человек, человек с корявым лицом' Вят., СРНГ 21: 62; *нехлюдок* 'урод' Арх., СРНГ 21: 202; *неухлюдок* 'урод' Арх., СРНГ, 21: 199; *невзора* 'невзрачный. неказистый человек' Горьк., СРНГ 20: 241; *некраса* 'некрасивый, невзрачный человек' СРНГ без указ. места 21: 64; *нескладыня* 'безобразный человек, урод' Арх., СРНГ 21: 52; *отеребок* 'невзрачный человек' Яросл., СРНГ 24: 176; *ошлепок* 'о невзрачном, некрасивом человеке' Перм., СРНГ 25: 91 и т. д.). Даже в тех редких случаях, когда эстетическая оценка внешности мужчины выступает со зна-

ком «плюс», она все-таки сопровождается отрицательной коннотацией (ср. *пригожник* ‘щеголь, кто любит свою красоту’ Даль без указ. места III: 408; *басёнка, басёнок* ‘красавчик’ СРНГ без указ. места 2: 129; *накрасавец* ‘красавчик’: *красавец-накрасавец* Влад., СРНГ 19: 346), но к ребенку, в том числе к мальчику, эта оценка вполне применима (ср. *красавёночек* ласк. ‘обращение к ребенку’ Влад., СРНГ 15: 172; *красавик* ‘красавец’ Калуж., Моск., Ряз., Костром., Курск., Тул.: *Ешь, ешь, красавик ты мой, расти большой* СРНГ 15: 172).

Интересно, что и в эстетическом восприятии человека выделяется несколько аспектов осмысления красоты — чувственный (визуальный), этический, социальный и даже сакральный.

Чувственное восприятие «прекрасного» и «безобразного», пожалуй, лучше всего «проработано» в диалектном лексиконе. Красивый человек в представлении традиционного языкового сознания — это прежде всего «видный» человек, заметный с первого взгляда (ср.: *взглядный* ‘видный, красивый’ Пск., Твер., СРНГ 4: 254; *взглядистый* ‘красивый, представительный’ Брян., Смол.: *Парень взглядист* СРНГ 4: 254; *взрачный* ‘красивый’ Даль без указ. места I: 200; *добровидный* ‘миловидный, имеющий приятную наружность’ Олон., СРНГ 8: 77; *милоглядный* ‘привлекательный, миловидный’ Яросл., СРНГ 18: 162; *казимый* ‘красивый’ Перм., СРНГ 12: 319 (< прич. от глагола *казить* ‘иметь вид’); *оказистый* ‘видный, красивый’ Север., СРНГ 23: 106 < *оказ* ‘внешний вид’ Олон., СРНГ 23: 106; *позорный* ‘видный, красивый’ Южн., Зап., Арх.: *позорная девка* СРНГ 28: 338).

Характерно, что названия некрасивого человека также соотносятся с этими корнями, но с префиксами *не-* или *без-*, поскольку некрасивый человек — это человек невидный (ср. *безвидный* ‘невзрачный, неказистый’ Перм., СРНГ 2: 182; *невидкой* ‘неказистый, невзрачный’ Калуж., СРНГ 20: 343; *невзглядный* ‘неприглядный, неказистый (о наружности)’ Калуж., Тамб., Смол., Влад., Пск., СРНГ 20: 338; *невзглядивый* ‘невзрачный, неказистый’ Калуж., СРНГ 20: 338; *незрачный* ‘невзрачный, неприглядный’ Влад., Арх., Перм., Костром.: *По-вашему пусть худенькая, а по-нашему — невзрачная* СРНГ 21: 53; *неказимый* ‘некрасивый’ Ветл., Костром., СРНГ 21: 57; *неприглядчивый* ‘некрасивый’ Костром., СРНГ 21: 126 и др.).

Особо выделяются красота или уродство лица (ср. *наличница* ‘красавица’ Тул.: *Наличница я была в старину* СРНГ 20: 20; *краснолицкий* ‘красивый’ СРНГ без указ. места 15: 183; *лицеватый* ‘красивый’ Яросл.,

СРНГ 17: 85; *личистый* ‘красивый лицом’ Пск., Смол.: *Чиста, личиста, да и говорить речиста* СРНГ 17: 88; *милорожий* ‘с приятным красивым лицом’ Помор.: *Миловидна, милорожа на все стороны глядит* СРНГ 18: 162; *немилорожий* ‘некрасивый лицом’ Арх., Олон., СРНГ 21: 79; *нерожистый* ‘некрасивый’ СРНГ без указ. места 21: 145; *несурожий* ‘некрасивый, безобразный’ Курск., Ворон., Казан., СРНГ 21: 168; *нелицой* ‘некрасивый, непривлекательный’ Пенз., СРНГ 21: 72; *дурнохарий* ‘некрасивый, безобразный’ Влад., СРНГ 8: 271).

При этом отдельно отмечается красота белого лица (ср. *лицевитый* ‘с белым чистым лицом, видный красивый’ Ряз., Калуж., Тамб., Яросл., СРНГ 17: 85; *личманистый* ‘с белым красивым лицом’ Ряз., Калуж., Тамб., Тул., Ворон., Яросл., СРНГ 17: 89; *личмяный* ‘с красивым чистым белым лицом’ Ряз., Калуж., Тамб., Яросл., СРНГ 17: 89; *беланушка* ‘добрая красивая женщина’ Казан., СРНГ 2: 207; *белонега* ‘красивая нежная девушка’ Оренб., СРНГ 2: 222), а также светлый цвет волос (ср. *белоголовица* ‘красавица’ Смол., СРНГ 2: 218), тогда как желтый или темный цвет лица ассоциируется с уродством (ср. *мухортый* 1) ‘желтый’; 2) ‘некрасивый’ Ряз. СРНГ 19: 39; *мухорый* 1) ‘невзрачный, некрасивый’; 2) ‘гнедой’ СРНГ 19: 39; ср. также следующий пример: *Уней рыло-то словно вспахано — рябищия, чернищия, дурнищия* Влад., Тамб., СРНГ 8: 269).

Таким образом, в традиционном языковом сознании красота входит в семантический спектр не только красного, но и белого цвета, тогда как уродство соотносится с *желтым* или темным (по-видимому, почерневшим) цветом лица.

Красота человека оцениваются и с витальной точки зрения, так как красивый — это прежде всего здоровый человек (ср. *красёха* ‘красивая здоровая женщина’ Пск., СРНГ 15: 174; *красень* ‘красавец, здоровяк’ Арх., СРНГ 15: 174; *красик* ‘здоровый, румяный красивый человек’ Ряз., Волог., Олон., СРНГ 15: 175; *красавый* ‘красивый, здоровый, видный собой’ Пск., Твер., СРНГ 15: 173; *красный* ‘здоровый, полный сил человек’ Волог.: *Ой, она и красна, здорова* СВГ 3: 120; *мазёха* ‘красивая, здоровая женщина’ Олон., СРНГ 17: 296; *прекрасный* ‘здоровый, крепкий’ Новосибир.: *Выходит так: жена прекрасная, а он уж износился* СРНГ 31: 83) и, кроме того, молодой (ср. *молодица* ‘молодая красивая женщина’ Твер., СРНГ 18: 224). Некрасивый же человек — это человек хилый, тщедушный, болезненный (ср. *мухрый* ‘невзрачный, хилый’ Сиб., СРНГ 19: 40; *мухорный* ‘невзрачный’ // ‘хилый, тщедушный, болезненный’ Перм., Свердлов., СРНГ 19: 38; *небравый* 1) ‘некрасивый, неказистый’ Перм.,

Краснояр.; 2) ‘нездоровый, болезненный’ Перм., СРНГ 20: 322) и к тому же нередко старый (ср. *коржевица* ‘безобразный человек (особенно о стариках) < *коржить* ‘смердеть’ Даль II: 164). Отсюда понятно, почему желтый или темный цвет лица становится символом уродства.

В языке традиционной духовной культуры существуют и своеобразные идеалы мужской и женской красоты.

Женская красота ассоциируется с дородностью тела, о чем говорит как внутренняя форма диалектных слов, так и их значения, ср.: *дородница* ‘красивая девушка, женщина’ Орл., Бахвалова 1996; Курск., Дон: *Да сама дородница, красивая, как намалевана* СРНГ 8: 133 < *дородный* ‘красивый, пригожий, видный’ Орл., Олон., Волог., Костром., Пск., Курск., Нижегород., Перм., СРНГ 13: 134; *дородушка* ‘полная, красивая девушка, женщина’ Курск., СРНГ 8: 134; *красуля* ‘красавица, румяная и полная женщина’ Твер., Влад., Костром., Калуж., СРНГ 15: 202 // Волог.: *Девки-то какие красули* СВГ 3: 122; *лепота* ‘красивая внешность, дородность’ Арх., Север: *Да где ж твоя лепота?* СРНГ 16: 366; *ладистый* ‘красивый, полный’ Краснояр.: *Ладистая у кумы дочка* СРНГ 16: 230; *клевый* ‘красивый, статный, дородный’ Твер., Ряз., Костром., Волог., Калуж., Влад., Тамб., СРНГ 13: 273).

Кроме того, при определении женской красоты немаловажным оказывается и такой атрибут женщины, как ее одежда (ср. *кукобна* ‘красивая нарядная женщина’ Пск., СРНГ 16: 38 < *кукобиться* ‘нарядиться’ Брян., СРНГ 16: 38; *басенький* ‘красивый, нарядный’ Южн.-Сиб., Вят., Арх., Олон., Онеж., Петерб., Волог., Новг., Оренб., Тобол.: *Жона ходит по двору, сама басенькая, сама снаряженькая* СРНГ 2: 129 < *баса* ‘нарядная одежда’ Перм., Олон., Волог., Сев.-Двин., Свердлов., Курган., СРНГ 2: 127; *красочный* ‘красивый, нарядный’ Орл., СОГ 5: 109). В вологодских говорах само существительное *красота* имеет значение ‘одежда, наряд’: *Красоты-то у меня еще прежние остались* СВГ 3: 121; ср. также *краса* ‘женское украшение’ Волог., СВГ 3: 121; *прикраса* ‘наряды, украшения’ Яросл., Тул.: *Дочке прикрас накупил* (СРНГ 31: 261). У мужчины же этот атрибут оценивается отрицательно (ср. *басана* ‘щеголь, франт’ Перм., Олон., Волог., Сев.-Двин., Свердлов., Курган., СРНГ 2: 127, ср. также *басать* ‘нарядиться, франтить’ Нижегород., СРНГ 2: 128; *басила* 1) ‘щеголь, франт’ Сев.-Вост.; 2) ‘беспутный человек’ Сев.-Вост., СРНГ 2: 129; *красик* бран. ‘щеголь’ Даль II: 185). В соответствии с этим некрасивая женщина — это женщина худая и к тому же плохо одетая (ср. *небаской* ‘некрасивый, неказистый’ // ‘плохо одетый’ Волог., СРНГ 20: 315; *незначный* 1) ‘непривлекательный’ Влад., Арх., Перм.; 2) ‘худой, изможден-

ный' Арх., Костром., СРНГ 21: 53; *некошной* 1) 'некрасивый'; 2) 'худой, тощий' СРНГ 21: 63; *худоба* 'безобразие наружное' Волог., Даль IV: 568).

Красивый мужчина в языковом сознании русского народа — это прежде всего человек крепкий, здоровый, сильный, ср. *дородный* 'красивый, видный, мужественный' Олон., Арх., Вят.: *Есть ли удалый дородный добрый молодец, сослужил бы мне службу великую* СРНГ 8: 133; *красень* 'красавец, здоровяк, кровь с молоком' Арх., Даль II: 185; *прекрасный* 'красивый, здоровый, крепкий' Новосиб., СРНГ 31: 83; *ражий* 'красивый, крепкий, здоровый' Волог., Олон., Яросл., Твер., Тамб., Яросл., Пенз., Даль IV: 124), к тому же отличающийся высоким ростом (ср. *ладный* 1) 'красивый' Том.; 2) 'большой по росту' Брян., СРНГ 16: 236).

Соответственно некрасивый мужчина — это человек тщедушный, слабосильный и к тому же маленького роста (ср. *мухортый* 'некрасивый, непривлекательный' // 'малорослый, невзрачный' Тамб., Калуж., Влад., Ряз.: *А он, мухортый черт, страшный, глаза все пупом выскочили, и как ты, Анна, с ним живешь—то* // 'хилый, тщедушный, слабосильный' Тамб., Тул., СРНГ 19: 39; *неокуненький* 'невзрачный на вид' // 'небольшой, маленький' Ряз., СРНГ 21: 102; *невзрашный* 1) 'невзрачный, неказистый на вид'; 2) 'маленького роста' СРНГ без указ. места 20: 341; ср. также следующий текст: «*Маленький — негодяй... урод хошь*» Ряз., СРНГ 20: 375).

Наряду с созерцательным, чувственным восприятием красоты и безобразия, в традиционной народной культуре существует и иное их восприятие, когда они осмысливаются в этических категориях (ср.: *баской* 1) 'красивый, хороший' Олон., Сиб., Кольск.; 2) 'вежливый, приветливый' Яросл., СРНГ 2: 133; *добристый* 'красивый' Олон., СРНГ 8: 76; Волог., СВГ 2: 30; *гожий* 'пригожий' // 'порядочный' СРНГ 6: 278; *погожий* 'красивый' // 'хороший, добрый' СРНГ 27: 301; *клевый* 'красивый, статный, дородный' Твер., Ряз., Костром., Волог., Калуж., Тамб. // 'хороший, стоящий о человеке' Тул., СРНГ 13: 273; *клюжий* 'статный, красивый, видный' // 'честный, порядочный' СРНГ 13: 318; *пристойный* 'красивый' Калуж.: *Какая у вашего Вовки пристойная барышня, любо-дорого глянуть, и вежливая такая, подойдет, поздоровается, улыбнется и вся зардеется, ай, какая хорошая* СРНГ 31: 418).

Причем если красота связывается с добротой, честностью, порядочностью человека, то безобразие — с его глупостью, неуживчивостью, беспутностью (ср. *дурносоп* 1) 'некрасивый человек' Курск.; 2) 'глупый, беспутный человек, дурак' Яросл., СРНГ 8: 271; *неловкий* 1) 'некрасивый'; 2) 'неуживчивый' Арх., СРНГ 21: 73; *немудрый* 'некрасивый, невзрачный'

Твер., Арх., Олон., Новг., Пск., Перм., Том., Сиб., Тул.: *Ен был такой немудрый, рыженький, в веснушках весь* СРНГ 21: 89; *непоратый* 1) 'некрасивый' Влад., Новг.; 2) 'плохой, неумный' СРНГ 21: 119; *неудельный* 1) 'некрасивый' Ряз.; 2) 'беспутный' Орл., Яросл., СРНГ 21: 189; *невзора* 1) 'неказистый, невзрачный человек' Горьк.; 2) 'человек с замкнутым характером' Горьк. // 'надменный человек' Казаки-некрасовцы, СРНГ 20: 341; *плохой* 1) 'некрасивый, невзрачный' Ряз.; 2) 'глупый, беззаботный' Твер., Пск., ср. *Идти по плохой путе* 'вести беспутную жизнь' Горьк., СРНГ 27: 157; *невлюдный* 'неказистый, плохой' Брян., СРНГ 20: 346 и *вылюдье* 'выродок, нравственный урод' Твер., СРНГ 5: 307).

Особо следует отметить следы сакрализации понятия «красоты» в существительном *сущик* 'красивый, милый' Новг., Кир., Даль IV: 368 (< прич. *сущий*, которое, как известно, является атрибутом Бога) и в прилагательном *богатый* 'красивый, хороший' Волог., Влад., Курск., Орл., СРНГ 3: 45.

Красота в традиционном языковом сознании оценивается и как социальное явление, так как красивый человек получает своеобразное «общественное признание» (ср. *знатный* 1) 'красивый' Волог., СРНГ 11: 310; 2) 'великолепный' Новг., НОС 3: 99; *знаткий* 'видный красивый, уважаемый' Бурят., Урал, СРНГ 11: 309; *красный* 'способный, искусный' Волог., СВГ 3: 120; *красить* 'хвалить' Волог.: *А он сидит и слушает, как его мать красит* СВГ 3: 119), и статус красавицы подтверждает ее «легитимация» (ср. *славёнка* Твер., *славнуха* 'прославленная красавица' Арх., Даль IV: 215; *славёна* 'красивая девушка' Яросл., ЯОС 9: 43; *славница* 'красивая, видная девушка' Яросл., ЯОС 9: 43). Безобразное же, наоборот, оценивается как «выпадение» из сообщества людей, из семьи или рода (ср. *невлюдный* 'неказистый, плохой' Брян., СРНГ 20: 346; *вылюдье* 'выродок, нравственный урод' Твер., СРНГ 5: 307; *неизродный* 'безобразный' Арх., Сев.-Двин., СРНГ 21: 54; *незродный* 'невзрачный' Арх., СРНГ 21: 53), как отсутствие у человека его индивидуальности, «самости» (ср. *несамовитый* 'невзрачный, некрасивый' Пск., СРНГ 21: 148).

Социологизация понятия «прекрасного» в человеке проявляется и в том, что оно осмысливается и с чисто прагматической точки зрения (ср. *пригожан* 'красивый, пригожий парень' Волог., СРНГ 31: 166; *пригожица* 'красавица' Нижегород., СРНГ 31: 166; *пригожница* 'красавица' Яросл., ЯОС 8: 84; *пригожанка* 'красивая пригожая девушка' Волог.: *Вот какая пригожанка выросла* СВГ 8: 44; ср. также *негодяй* 'неказистый на вид, невзрачный, маленького роста' Ряз., СРНГ 20: 375; *непогожий* 'некрасивый' Калуж., СРНГ 21: 112).

Вместе с тем следует отметить, что ценность красоты в традиционной духовной культуре является, по-видимому, относительной, так как красота воспринимается как временное качество человека: она «избывается», утрачивается им, остается в его прошлом, отсюда и народные сентенции: *не ищи красоты, а ищи доброты; не родись красив, а родись счастливым; красивый муж на грех, а дурной на смех; пригожая жена, то мужняя сухота; глупому мужу красная жена дороже красного яйца* и др.

Это отчуждение красоты от человека особенно явственно предстает в свадебных причетах, когда невеста «сдает» свою «дивью красоту» (ср. *«Ты возьми, моя сестрица, честну дивью-то красоту да во белые рученьки»*), «красованье» своего девичества, принимая «убожество», «печаль великую» и «большую заботушку» замужества (Смольников 2002: 266), ср. в связи с этим русские пословицы: *девка красна до замужества; в девках сижено — плакано, замуж хожено — выто*.

Интересно, что в языковом сознании русского народа красота выступает не только в органической связи с добром, но и, будучи связанной с чувственной стихией, может быть вольным или невольным источником зла. И в этом также проявляется относительность ее ценности.

В этом смысле язык традиционной духовной культуры остается верным средневековым представлениям¹⁵, в соответствии с которыми «телесная красота безоговорочно считалась греховной: “Красота личная тело и душу губит”» (Черная 2004: 108)¹⁶. Однако эта «двуликость» красоты, судя по внутренней форме производного слова, прослеживается только по отношению к женщине, красота которой создает своеобразное «поле соблазна», пробуждая в душе человека чувственное смятение, поэтому красота ее нередко оценивается негативно (ср., например, названия красивой женщины дурного поведения: *красава* Влад., СРНГ 15: 172; *красавка* СРНГ без указ. места 15: 172; *мазеха* 1) ‘здоровая, дородная красивая женщина’ Олон.; 2) ‘проститутка’ Твер.; 3) ‘хитрая, ловкая женщина’ Яросл., СРНГ 17: 296).

Таким образом, категории «прекрасного» и «безобразного» в языке русской традиционной духовной культуры оказываются тесно связанными между собой, поскольку они «работают» практически во всех сферах жизни человека — от витальной до социальной и религиозной, от этической до эстетической, оказывая влияние на формирование таких смысловых оппозиций мира духовных сущностей, как *добрый ~ злой, хороший ~ плохой, здоровый ~ больной, полезный ~ вредный*. Вместе с тем нельзя не заметить, что понятие «красоты» в народной культуре покрыва-

ет значительно большую часть семантического пространства, чем понятие «безобразного», поскольку именно красота является максимальным и минимальным условием бытия человека.

* * *

Итак, в концептуализации категорий Истины, Добра и Красоты в языке русской культуры можно отчетливо увидеть живое взаимодействие разных культур.

В многочисленных номинациях, содержащих интерпретацию этих абстрактных понятий, обнаруживается связь с древнейшими пластами русской культуры, с религиозным опытом русского народа, рефлексией эстетического и научного познания мира.

В разных семантических трансформациях, которые пережили в течение веков отдельные лексемы, запечатлелась и дописьменная история нашей культуры, и более поздние христианские традиции (особенно это заметно в концептуализации Красоты, где до сих пор сохраняются следы былого культа жизни, природы, поклонения солнцу).

И хотя каждая эпоха наложила свой отпечаток на разработку понятий Истины, Добра и Красоты, в них в том или ином виде и сегодня ощущается внутренняя языковая связанность, о чем красноречиво свидетельствует общность мотивов и семантических моделей, дошедших к нам из глубины веков.

Проанализированный материал свидетельствует о том, что эти категории в языке русской духовной культуры образуют своеобразный «текст», в котором заключены ее нравственные императивы. Этот «текст» построен на общих принципах толкования рассматриваемых категорий — этическом, социальном, эстетическом и даже витальном, т. е. эти категории «работают» практически во всех сферах жизни человека — от витальной до социальной, от этической до эстетической, оказывая влияние на формирование многих абстрактных понятий мира духовной культуры.

В истории осмысления Истины, Добра и Красоты языком русской культуры отразился не только жизненный и социальный опыт человека, но и религиозный. И это обстоятельство сыграло в их судьбе чрезвычайно важную роль, ибо то, что было отмечено знаком сакрального, приобрело в ее языке особую значимость. И хотя в процессе секуляризации русской культуры религиозная составляющая этой триады подверглась эрозии, однако их духовная ориентация в целом сохранилась.

Особенно явственно это проявилось в языке традиционной духовной культуры, в которой Правда, Добро, Красота — это не просто духовные абстракции, а ЯВЛЕНИЯ духа, доступные чувственно-эмпирическому наблюдению: «разлитые» в мире природы, явленные таким образом человеку, они одухотворяют ее своим присутствием. Природа, красота окружающего мира предстают как проявление божественной сущности*, как язык Добра, на котором Господь разговаривает с человеком, поэтому эстетическое восприятие мира сочетается в них с этическим.

Судьба этой триады в языке русской духовной культуры свидетельствует о том, что в ней в том или ином виде до сих пор сохраняется духовно-христианская направленность ее главных смыслов. Будучи в старославянском языке отражением божественной сущности и осмысляясь прежде всего как категория этики, она и в языке русской культуры развилась как этическая, регулятивная категория, которой и сегодня определяются нравственные устои жизни, нормы человеческого общежития.

Христианская этика Средневековья, отразившаяся в понимании сущности Правды и Истины, Добра и Красоты, была глубоко осмыслена языком русской культуры, что во многом определило нравственные устои жизни общества, его этические и даже эстетические идеалы. На примере этих категорий можно увидеть, как средневековые христианские традиции «проросли» через тысячелетие и вошли в живую реальность нашей современности в виде тех языковых реликтов, которые до сих пор живут в языке русской духовной культуры.

Вместе с тем в эволюции этих концептов выявились следующие существенные различия: если Добро сохранило свою абсолютную ценность, превратившись в регулятивную категорию, определяющую нормы человеческого общежития, то Истина, закрепившись главным образом в эпистемической сфере, уступила место Правде, ценность которой оказалась выше Истины (об этом красноречиво свидетельствуют слова *праведник* и *праведный*, говорящие о том, что святость достигается не истиной, а правдой), что касается категории Красоты, то она, в отличие от Добра и Правды как абсолютных ценностей бытия человека, в ходе своего развития приобрела относительную ценность, так как, являясь времен-

*О «лепоте светил, проповедующих о Боге красотой и величием», — писал Григорий Богослов (Григорий Богослов 2002: 97), о «красоте неба, сколько времени оно существует и не постарело, но как сияет и блещит, как будто только сегодня созданное», — говорил Иоанн Златоуст (Иоанн Златоуст 1899: 124).

ным качеством человека, она «изживается» им, оставаясь в его прошлом. И это полностью соответствует христианским представлениям о телесной красоте («Не уповай, душе моя, на телесное здравие и на скоромимоходящую красоту», — читаем мы в Покаянном каноне). Однако в природе существует иная, вечная Красота, не отягощенная грехом и мимолетностью. Целый мир с его красотой «Бог предложил в трапезу очам моим», — писал Григорий Богослов (Григорий Богослов 2002: 424). «Не созерцаем ли мы райские миры, глядя на звезды?» — вопрошал о. Александр Ельчанинов (Александр Ельчанинов 2001: 202).

Итак, рассматривая понятия «истины», «добра» и «красоты» «в границах большого времени» (М. М. Бахтин), следует признать, что, несмотря на секуляризацию русской культуры, христианская традиция в их осмыслении не разрушилась. Глубокое проникновение христианского начала в язык русской культуры выразилось в сращении этих понятий, ставших, по словам о. С. Булгакова, символами «умной красоты духовного мира» (Булгаков 2003: 243).

Примечания

¹ Ср. в связи с этим развитие значений у слова *истец*, этимологически связанного с *истым*: «старшее значение 'истый человек', 'настоящий' > 'стоящий', 'состоятельный', 'владелец движимости' > 'заимодавец'» (Черных I: 360).

² Ср. в связи с этим высказывание известного русского правоведа и философа Е. Н. Трубецкого, которое сохраняет свою актуальность и сегодня: «Право как целое должно служить нравственным целям. Но это — требование идеала, которому действительность далеко не всегда соответствует, а нередко и прямо противоречит» (Трубецкой 1998: 36).

³ Яркой иллюстрацией этой мысли может служить один из эпизодов «Капитанской дочки»: На предположение Екатерины II, что Маша Миронова приехала жаловаться на несправедливость, Маша дает неожиданный для читателя ответ: «Никак нет-с. Я приехала просить милости, а не правосудия» (Пушкин Соч. Т. 4: 356).

⁴ Ср. в связи с этим интересные размышления А. Д. Шмелева: «Что важнее для русского языкового сознания: *правда* или *истина*? На этот вопрос однозначного ответа нет. С одной стороны, *истина* важнее, поскольку она принадлежит «горнему» миру. *Правда*, с этой точки зрения, оказывается «приземленной», относящейся к миру «дольнему»... С другой стороны, *правда* близко связана с человеческой жизнью, а *истина* является отвлеченной и холодной. Тургенев писал: «Истина не может доставить блаженства... Вот правда может. Это человеческое,

наше земное дело... Правда и Справедливость! За правду и умереть согласен". *Истина* выше, но *правда* ближе человеку. Таким образом, каждая из них оказывается в каком-то смысле важнее» (Шмелев 2005: 26), ср. также иную точку зрения: «*Истина* — это высшая эпистемическая ценность. Однако *правда* иногда бывает важнее *истины*, поскольку часто человек ценит живое движение души выше, чем любое торжество интеллекта» (Левонтина 2005: 357).

⁵ Следует отметить, что эта мысль присутствовала уже и в древнерусских текстах. Так, например, главный герой «Большой челобитной» молдавский воевода Петр спрашивает своего слугу, москвитя Ваську Мерцалова: «Таковое царство великое, и сильное, и славное, и всем богатое, царство Московское, есть ли в том царстве правда? И Васька отвечает: «Вера, государь, христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет». Услышав это, Петр заплакал: «Коли правды нет, то и всего нет». Истинная правда Христос Есть... — сказал он. — И в котором царстве правда, в том и Бог пребывает и помощь свою великую подает, и гнев Божий не воздвигается на то царство. Правды сильнее в божественном писании нет. Правда Богу и Отцу сердечная радость...» (Юрганов 1998: 78).

⁶ В связи с этим заслуживает внимания интересное исследование С. Е. Никитиной, посвященное бытованию представлений об Истине в русских конфессиональных культурах, в котором она отмечает, что «слово *истина* в старообрядческих текстах духовных стихов встречается крайне редко, только в паре *правда-истина*, а единственное производное слово — прилагательное *истинный* — встречается в сочетаниях *Христос-Бог истинный*, *правда истинная* и *вера истинная*, *христианская*... В старообрядческих текстах концепт *истина* представлен словом *правда*» (Никитина 2003: 647, 653).

⁷ Ср., например, в описании Симеона Нового Богослова своего опыта познания слова самого Бога: «Итак, веруй, что Я — свет совершенно неизобразимый <...> Одни и те же иногда видят Меня Солнцем, когда имеют ум очищенным, иногда же Звездой, когда окажутся под мраком и ночью этого тела, ибо горение любви делает Меня огнем и светом...» (Симеон Новый Богослов 1989: 182). Образность в святоотеческих писаниях, а также в иконографии является неотъемлемой чертой их стиля: «Святая безначальная Троица изображается через солнце, свет и луч; или через бьющий ключом источник, текущий поток и русло; или через ум, слово и дух, которые в нас; или через растение, цвет и запах розы» (Иоанн Дамаскин 1913, 1: 352).

⁸ Интересно, что в диалектах с этим корнем встречаются и названия лешего (ср. *праведник* 'о лешем' Олон., СРНГ 31: 52; *праведный* 'леший' Олон., Новг., СРНГ 31: 52), которые являются, по-видимому, своеобразными эвфемизмами бытового христианства, которое «предоставило языческим мифологическим персонажам... статус нечистой силы, отрицательного духовного начала, противостоящего силе «крестной», чистой и преисполненной святости» (Славянская мифология Толстой: 9). Вместе с тем, как указала мне в личной беседе Е. Е. Левки-

евская, кроме мотива задабривания лешего, в этих говорах существует и восприятие его как «хозяина» леса, который по-своему соблюдает порядок, «справедливо» распоряжаясь всем, что там есть (подробнее см. Славянские древности. Т. 3. Левкиевская: 104).

⁹ Не могу в связи с этим не привести следующий красноречивый факт, на который указывают этнопсихологи: «В исследованиях русского национального характера оптимизм/пессимизм выделялся неоднократно, причем большинство исследователей разделяло мнение о пессимистичности русских. Так, британский социальный психолог Д. Пибоди приписывал им пессимизм, определяя его как пассивное приспособление к ситуации, склонность к депрессии и безысходности. К. А. Абульханова и Р. Р. Енакаева большую часть современного российского общества — при исследовании предпринимателей, ученых, рабочих и пенсионеров — оценивали как пессимистичную» (Стефаненко 2003: 150).

¹⁰ В качестве примера можно привести разное восприятие цветка груши японцами и китайцами, о котором говорит японская писательница Х в. Сэй-Сэнагон: «В Японии цветы грушевого дерева не в почете у людей, никто не привяжет к ветке цветущей груши и самого незначительного письмеца. Цветком груши называют лицо, лишенное прелести. И правда, он непривлекателен на вид, окраска у него самая скромная. Но в Китае слагают стихи о несравненной красоте цветка груши. Повествуя о том, как встретила героиня поэмы с посланцем императора, поэт уподобил ее облитое слезами лицо ветке груши в цвету, окропленной дождем. Значит, не думал он, что цветок груши неказист, но считал его красоту совершенной» (Сэнагон 1975: 63).

¹¹ Корни этой евангельской традиции восходят, по наблюдениям С. С. Аверинцева, к притчам назидательной иудейской литературы, ср., например, следующую притчу (машал) из Талмуда: «Случилось, что рабби Елеазар, сын рабби Шимона... ехал на осле вдоль берега реки и радовался великой радостью, и душа его наполнялась гордостью, что он так много выучил из Торы. И встретился ему человек, и был он безобразен, и сказал ему: “Мир тебе, рабби!” А тот сказал ему: “Глупец, до чего же ты безобразен! Верно, все в твоём городе такие же безобразные?” А тот сказал ему: “Не знаю, а ты лучше пойдёшь и скажи мастеру, сотворившему меня: “Как безобразно твое изделие”. И тогда рабби понял, что согрешил...» (Аверинцев 1983: 508).

¹² Понимание В. А. Жуковским прекрасного как «проявления некоей божественной сущности» особенно четко выражено в его письме к Н. В. Гоголю, ср.: «...в творчестве наиболее полно выражается божественность происхождения души человеческой, которого признак есть сие стремление творить из себя <...> Душа беседует с созданием, и создание ей откликается. Но что же этот отзыв создания? Не голос ли самого создателя? <...> Красота. Что же красота? Ощущение и слышание душою Бога в создании» (Жуковский 1969: 68; см. также: История эстетики: памятники мировой эстетической мысли 1969; Иезуитова 1969; Карташова, Семенов 1997: 103).

¹³ Интересно, что сакрализация «красоты», обмирщение таких слов, как *божественный*, *небесный*, *обожать*, *боготворить* еще в XIX в. «вызывало противодействие со стороны цензуры. Так, например, в стихотворении А. С. Пушкина “Иностранке” цензор не пропускал слово *боготворить* по отношению к женщине, в одном из стихотворений Е. Баратынского выражение *небесного огня* пришлось заменить словами *прекрасного огня*. Отзвуки этих споров можно найти у Пушкина в его “Втором послании к цензору”: “Как изумилася поэзия сама, когда ты разрешил по милости чудесной заветные слова *божественный*, *небесный* и ими назвалась (для рифмы) красота, не оскорбляя тем уж господу Христа”» (Левин 1964: 236).

¹⁴ Напомню, что в старославянском языке солнце входило в число сущностных атрибутов Бога (ср. *слъньце* перен. ‘Иисус Христос’ СС: 615).

¹⁵ По средневековым представлениям «телесная, и вообще зримая красота без моральной основы считалась злом, порождением дьявола» (Гуревич 1984: 301).

¹⁶ В традиционной духовной культуре «совершенная красота (“нездешняя”, “неземная”, “какой не бывает среди крещеных людей”) может считаться признаком демонической внешности. По некоторым нижегородским поверьям, *болотница* является в виде необыкновенной красавицы, но у нее гусиные ноги» (Виноградова 2005: 25).

Глава 5

Любовь

*Нам нельзя без любви. Без нее мы обречены
со всею нашей культурою.
В ней наша надежда и спасение*

(И. А. Ильин. Без любви)

Среди нравственных императивов любой культуры Любовь занимает особое место, ибо Любовь — это идеальная нравственная норма, и поэтому она составляет основу и суть нравственной жизни человека. А так как культура «учит» людей, как жить, думать и чувствовать, то и Любовь играет важную роль в процессе социализации человека, вхождения его в общество. При этом в ментальном пространстве любой культуры в процессе ее эволюции складываются разные сценарии Любви, которые по-своему осмысливаются языком этой культуры (ср., например, сценарии рыцарской, куртуазной, сентиментальной, романтической любви, которые в разное время возникали в западноевропейской культуре). Постепенно в языке формируется «лексикон» Любви со своей «философией» и даже цветом (ср. розовый цвет сентиментальной любви, кровавый цвет любви-страсти или бесцветный любви-привычки). Эта «философия любви» оказывается одновременно и этикой, и эстетикой, и психологией общества, поскольку социальные, нравственные, психологические установки культуры накладывают запреты на одни сценарии (так как они входят в противоречие с этическими нормами общества) и отдают предпочтение другим¹.

Теме Любви посвящена огромная литература, и мы не собираемся здесь входить в рассуждения об этом сложнейшем человеческом чувстве, а тем более излагать философию любви. Мы ставим перед собой более скромную задачу — взглянуть на этот концепт сквозь призму слова трех языков — старославянского, русского книжного (церковнославянского) и некнижного языка XI—XVII вв. и современного русского — и показать, как осмысливает каждый из них в границах слова это фундаментальное понятие своей культуры, поскольку слово — это не только единица языка, но и знак культуры, предстающий перед нами в единстве материального и духовного.



Старославянский язык говорит нам о том, что Любовь (възлюблѣнникъ 'любовь' СС: 140; прилюблѣнникъ 'любовь' СС: 506; любы СС: 317) в представлениях Средневековья осмыслялась прежде всего с позиций веры и тех христианских заповедей, которые составляют ее основу. В понимании средневекового человека Любовь была сущностным атрибутом Бога, ибо, как учило христианство, **вогъ любы естъ ижъ прѣвываетъ въ любѣви въ возѣ прѣвываетъ** СС: 317.

Эта формула любви «открыла глаза и уши» души человека, так как он узнал, что Любовь есть сила Божия, совершенствующая и благодатствующая человеческую жизнь.

Судя по материалам старославянского языка, в сознании средневекового человека отчетливо различались божественная любовь и любовь земная (любовь к ближнему).

Старославянский язык «рассказывает» о сострадательной, всеобъемлющей любви Бога к человеку (ср. **чловѣколюбець** 'тот, кто любит людей': **ѣко благы чловѣколюбець вогъ еси** СС: 781; **чловѣколюбивъ** 'человеколюбивый': **тѣмъ же чловѣколюбивыи вогъ не хота и сьмърти грѣшныи** СС: 781) и о почтительной любви человека к Богу (ср. **боголюбець** 'человек, любящий бога' СС: 96; **боглюбивъ** 'набожный' СС: 96; **христолюбець** 'христолюбец' СС: 766; **хрьстолюбивъ** 'христолюбивый' СС: 767). Так Любовь воссоединяла человека с Богом.

Любовь к Богу, создавшему мир из любви, — это была «Истинная Любовь», определяющая и направляющая жизнь человека, его помыслы и идеалы, ср. в связи с этим слова Дионисия Ареопагита: «К божественному применяют главным образом имя Истинная Любовь» (Дионисий Ареопагит 1994: 125).

Именно об этой любви говорит ап. Павел в своем послании к Коринфянам:

«Если я языками людей глаголю и даже ангелов, — любви же не имею, являюсь медью я звенящей или кимвалом звучащим. И если пророчество имею и знаю тайны все я, и всю науку, — и если веру всю имею, чтобы горы преставлять, — любви же не имею: нет пользы мне. И если все раздам имущество свое и если тело я предаю свое, чтобы быть сожженным, — любви же не имею: нет пользы мне» (1 Кор. 13: 1–3).

Осмысление Любви, таким образом, в старославянском языке происходило из веры. Через любовь происходило обожение человека, который не плотью, а духом стремился походить на Бога, и уже поэтому она являлась одной из ценностей средневекового общества. Ценность любви определялась и нравственно-этическими установками христианства, проповедующего любовь к ближнему.

Эта «божественная любовь, — говорит Дионисий Ареопагит, — направлена во вне: она побуждает людей любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным. Высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне — связью друг с другом, а низшие — более божественным обращением к первенствующим» (Дионисий Ареопагит 1994: 127). Именно эта любовь является источником высокой духовной любви, ибо главная заповедь человека, живущего духом, — поступать по духу, т. е. стремиться делать Добро, поэтому она осмыслялась как Благо, и любить (ср. **облюбити** 'полюбить, возлюбить' СС: 395; **прилюблиати** 'любить' СС: 506) в сознании средневекового человека — это «изволять благо» (ср. **благоволити** 'благоволить, любить' СС: 85; **благонзволити** 'возлюбить кого-л.' СС: 87; **въблаговолити** 'возлюбить' СС: 127). А поскольку любое **благонзволкнник** — это 'добродетель' (СС: 88), то и Любовь входила в число добродетелей человека. Призывая Галатов «жить по духу», т. е. быть добродетельными, св. апостол Павел перечисляет «плоды духа: *любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание*» (Галат. 5: 19—23). В послании к Тимофею он несколько расширяет список этих добродетелей, наставляя его преуспевать «*в правде, благочестии, вере, любви, терпении и кротости*» (1 Тим. 6: 11): знаменательно, что в этом перечне добродетелей Любовь помещается рядом с верой. Эта любовь мыслилась как состояние духа человека, как его духовная связь с людьми, которым он сострадает, ибо всякая любовь — сострадание (ср. также известные слова св. апостола Павла: «Любовь не делает ближнему зла... любовь есть исполнение закона» (Рим. 13: 10), а это значит, что праведник, в представлениях Средневековья, должен возлюбить всех людей, а не отдельного человека.

Такая любовь в языковом сознании средневекового человека — это возвышенное, святое чувство, дарованное как благо и ниспосланное человеку Богом, «Подателем и Родителем приязни и любви» (Дионисий Ареопагит 1994: 129), это любовь, обращенная к духовному началу в человеке, к сфере его нравственности (ср. да бждемъ въ истиннѣ тѣло едино не тѣлеса къ себѣ съмѣшаиште нъ доушѣ къ себѣ съвѣзюмъ

любовѣнымъ совѣкоуплѣжштѣ СС: 317). Отсюда заповедь христианской любви к ближнему (ср. господі боже нашъ заповѣдавы намъ любити друтъ друга СС: 315).

В хвалебной песне Любви св. апостола Павла обращает на себя внимание «то, от чего воздерживается любовь. Он начинает словами: “Любовь долго терпит”, — и кончает: “Любовь все переносит”. В сущности, это почти одно и то же... Но нам казалось бы естественнее говорить о том, что любовь может совершить, а не о том, что она может перенести, отчего не воспеть ее громкие подвиги, одолеваемые ею препятствия, чудеса, которые она творит? ... Но нет, апостол Павел был прав. В темном незаметном трудовом пути заключается величие подвига, а трудовой путь любви есть долготерпение...» (Касьянова 1994: 113—114).

Через композиты, содержащие корень люб-, старославянский язык дает субъектно-объектную характеристику Истинной любви, подсказывая человеку, ЧТО должно быть предметом этой любви (ср. ницелюбѣць ‘любящий бедных’ СС: 381; любоннѣць ‘любящий бедных’ СС: 316; любостраннѣць ‘гостеприимный’ СС: 317; братолюбнѣць ‘братская любовь’ СС: 101; чловѣколюбѣць ‘тот, кто любит людей’ СС: 781; чадолубѣць ‘любящий детей’ СС: 788; чистолубѣць ‘сторонник целомудрия, непорочности, чистоты’ СС: 780; животолубѣць ‘жизнелюбивый человек’ СС: 217; кротолубѣць ‘миролюбивый человек’ СС: 294).

Эта высокая идеально-духовная любовь могла проявляться не только к людям, но и знаниям, мудрости (ср. философия 1) ‘любовь к глубоким знаниям, мудрости’; 2) ‘умудренность, премудрость’ СС: 758; любовыча прил.-прич. ‘любознательный’ СС: 316). Такая любовь, естественно, одобрялась.

Однако, будучи верным «правде жизни», старославянский язык говорит и о другой любви человека — любви плотской, связанной со страстью, влечением, физиологическими желаниями, являющейся, по словам Дионисия Ареопагита, «на самом деле не любовью, но ее образом, или скорее отпадением от Истинной Любви» (Дионисий Ареопагит 1994: 125), ср.: любы 1) ‘любовь’; 2) ‘страсть, влечение’: а любы не вѣстѣ жѣдати врѣмене зовѣшта // любы дѣпати ‘блудить, прелюбодействовать’ СС: 317; любити 1) ‘любить’; 2) ‘хотеть’ СС: 315; възлюбити 1) ‘полюбить’; 2) ‘захотеть, пожелать’ СС: 139; възхотѣти 1) ‘пожелать’; 2) ‘проявить благосклонность, полюбить’ СС: 157.

Эта «частичная любовь, приличествующая лишь телам», любовь ко всему земному, плотскому не находила одобрения в языковом сознании средневекового человека², что отчетливо видно в значениях следующих имен (ср. *пльтолюбивъ* ‘сластолюбивый’ СС: 450; *любомѣньнъ* ‘корыстолюбивый, алчный’ СС: 316; *сьребролюбъць* ‘сребролюбец, корыстолюбец’ СС: 677; *хоулолюбивъ* ‘любящий все порицать’ СС: 768) и особенно в лексемах *люводѣиць* ‘блудник’ СС: 316; *прѣлюводѣи* прил. в знач. сущ. ‘прелюбодей’ СС: 545; *люводѣиство* ‘прелюбодействие’ СС: 316; *люводѣианик* ‘прелюбодействие’ СС: 316; *прѣлюводѣиство* ‘прелюбодейство’ СС: 545; *прѣлюводѣианик* ‘прелюбодействие’ СС: 545; *блжжденик* ‘прелюбодействие’ СС: 94).

Сама словообразовательная структура этих имен указывает на то, что прелюбодействие в сознании средневекового человека осмыслялось как преступание меры, а потому как осквернение божественной любви. Приставка *пре-* в этих именах «означает *сверх, очень*, поэтому прелюбодействие понимается как сверх любовь, недопустимая крайность, в конечном счете вовсе не любовь в христианском ее представлении» (Колесов 2001: 242). Такая любовь, с точки зрения старославянского языка, расценивалась как греховное состояние человека, в котором инерция природы брала верх над стремлением к Богу. Все эти имена являются своеобразной иллюстрацией к словам ап. Павла, который, развивая антитезу духа и плоти, говорит: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодействия, блуд, нечистота, непотребство... Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера...» (Галат. 5: 19, 22).

Это разное понимание любви — как идеально-духовной (*amor divinus*) и как страстно-земной (*amor profanus*) — особенно ярко проявилось в значениях глаголов *въсхотѣти* и *възлюбити*, отсылающих, с одной стороны, к плотским чувствам и желаниям человека (не случайно синонимами глагола *въсхотѣти* являлись глаголы *въждедѣти* и *похотѣти*, а глагол *хотѣти* выступает в качестве мотивирующего в девербативе *хоть* ‘любовник’ СС: 763, ср. также дериваты от глагола *похотѣти*: *похоть* ‘вожделение, похоть’ СС: 493; *похотынь* ‘похотливый’ СС: 493; *похотѣианик* ‘желание, влечение’ СС: 493), а с другой — к чувству духовному, которое могло быть обращено не только к человеку, но и Богу (ср. *възлюбивши господа бога своего от всего сръдъца твоего* СС: 139).

Таким образом, слова, формирующие лексико-семантическое поле Любви в старославянском языке, говорят о том, что это чувство рассматривалось, с одной стороны, как надприродная духовная интенция, как

одна из высших добродетелей человека, служащих спасению его души (ибо эта Любовь проявлялась в том, что благородный снисходит до неблагородного, здоровый до больного, богатый до бедного, добрый и святой до злого и грешного и т. д.), а с другой — как греховное состояние человека, в котором побеждала природно-стихийная сила любви. Отсюда и семантический синкретизм корневой морфемы **люб-** (ср. **любы** 1) 'любовь'; 2) 'страсть, влечение' СС: 317; **възлюбити** 1) 'полюбить'; 2) 'захотеть, пожелать' СС: 139).

Однако и в том, и в другом случае Любовь в сознании человека была связана с изъявлением своей воли, готовности пойти ради любви на страдания, на что указывает глагол **приняти** 1) 'полюбить'; 2) 'перенести, претерпеть, вытерпеть': **тебе ради приахъ поношение** (СС: 516).

Итак, Любовь в старославянском языке — категория прежде всего персонифицированная, ибо Любовь в понимании средневекового человека была сущностным атрибутом Бога. Эта любовь основывалась на вере, поэтому в Боге и через Бога средневековый человек шел к осмыслению любви, ибо, как поучал Иоанн Богослов, «если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь его совершенна есть в нас» (1 Ио. 4: 12).

При этом старославянский язык говорит не столько о плотской любви, сколько о духовно-нравственной как идеальном начале духовного и общественного единения. Именно эта Любовь определяла нормы человеческого общежития («пока мы не научимся любить ближнего, — учило христианство, — в нашем сердце не будет и любви к Господу»).

Любовь в понимании старославянского языка — это и духовное тяготение одного человека к другому, и стремление сделать ему добро, и страдание ему в тягостях его жизни. Эта способность к состраданию вытекала из отождествления себя с другим человеком, созданным по образу и подобию Божию. Не случайно сострадание осмыслялось как щедрость человеческой души (ср. **цедрота** 'милосердие, сострадание, милость' СС: 770) и милость человеческого сердца (ср. **милостыни** 'сострадание, милосердие' СС: 326; **милосръдик** 'сострадание, милосердие' СС: 326), поэтому 'быть милым' в старославянском языке — значит вызывать в душе человека сострадание, жалость (ср. **миаь быти комоу** 'вызывать жалость у кого-л.' СС: 327).

Любовь к ближнему как главная составляющая сострадания предполагала непосредственное проникновение в «Я» другого человека, слияние с ним, сопереживание его нравственной и физической боли (ср. **поскръбѣти** 'почувствовать сострадание, пожелать' СС: 482) и заботу о нем

(ср. *попечи* 1) ‘позаботиться’; 2) ‘почувствовать сострадание’ СС: 479). И в этом стремлении к слиянию с другой личностью были ростки осознания «Я» другого человека как некоей ценности.



В языке средневековой Руси в концептуализации Любви прочерчиваются те же смысловые линии, что и в старославянском. Вместе с тем разработка этого понятия идет по линии его дальнейшего углубления и детализации.

Прежде всего следует отметить, что существенно расширился сам «лексикон Любви» (ср. *любы* ‘любовь, привязанность’ СДЯ XI—XIV IV: 479; *любва* ‘любовь’ СРЯ XI—XVII 8: 324; *любство* ‘любовь’ СРЯ XI—XVII 8: 340; *благоволение* ‘благосклонность’ СРЯ XI—XVII 1: 194; *возлюбление* ‘любовь, приязнь’ СРЯ XI—XVII 2: 294; *желание* ‘любовь, страсть’ СРЯ XI—XVII 5: 80; *милование*, *милованье* ‘благосклонность, любовь’ СРЯ XI—XVII 9: 150—151; *рачение* ‘любовь’ СРЯ XI—XVII 22: 120; *рачительство* ‘любовь’ СРЯ XI—XVII 22: 121; *хотѣник* ‘любовь’ Срезн. III: 1389). При этом дуальный принцип ее осмысления сохранился.

Так же, как и в старославянском языке, здесь присутствует персонафицированное представление Любви, ибо Любовь осмысляется как некая сакральная сущность (ср. *любленникъ* ‘возлюбленный (о Христе)’ СРЯ XI—XVII 8: 328; *рачитель* ‘о Христе, мыслимом как жених и возлюбленный христианской души’ СРЯ XI—XVII 22: 120). Однако Бог в древнерусском языке — это не только *человеколювецъ*, как в старославянском, но и *люבודарникъ* ‘тот, кто оказывает покровительство (о Боге)’: *отъ единого же к намъ бѣ члѣколюбца помощи и любодарника претворенье како же изера насъ отъ темънаго соглашения съетнаго мира сего* (СДЯ XI—XIV IV: 468), т. е. Бог осмыляется как «податель Любви».

Любовь человека к Богу была одним из конститутивных признаков средневекового сознания, о чем говорят не только лексемы *боголюбивый*, *боголюбный* ‘любящий бога, благочестивый’ (СРЯ XI—XVII 1: 262); *любовожный* прил. в знач. сущ. ‘тот, кто любит бога’ (СРЯ XI—XVII 8: 329), но и то, что само это понятие получает в древнерусских памятниках письменности однословную номинацию (ср. *любовожество* ‘любовь к богу’ СРЯ XI—XVII 8: 329; *боголюбие* ‘любовь к богу’ СРЯ XI—XVII 1: 262).

Причем этот факт был настолько значимым для средневекового человека, что он нашел даже отражение в традиции обращения к князю как наместнику Бога на земле, ср. боголюбие 'форма обращения': **О семъ же молимъ твое боголюбие, да не негодовательно бѹдетъ твоѣ неѹдоворенное наше и грубое писаніе** СРЯ XI—XVII 1: 262; боголюбство 'форма обращения': **И сего ради писахъ вашему боголюбствѹ не мнѣнія ради нныя вны, но ища ползы** СРЯ XI—XVII 1: 262).

Оставаясь верным духовно-христианской направленности в осмыслении Любви, язык древнерусских памятников письменности значительно углубляет и понятие «Истинной Любви»: оно обрастает новыми словами и новыми смыслами (ср. в связи с этим вереницу лексем со значением 'любовь' не только от корня люб-, но и от других корней: **любы** СДЯ XI—XIV IV: 479; **любва, любо, любление, любство** СРЯ XI—XVII 8: 324; 327—328; 340; **возлюбленне** СРЯ XI—XVII 2: 294; **благоволенне** СРЯ XI—XVII 1: 194; **милованне, милованье, милолюбие** СРЯ XI—XVII 9: 150—151; **раченне, рачительство** СРЯ XI—XVII 22: 120—121).

Главный нравственный и психологический смысл Любви средневековый человек видит в сострадании и милосердии (ср. **милованне** 1) 'любовь'; 2) 'сострадание, сочувствие; милосердие' СРЯ XI—XVII 9: 150) и **милый**, в его представлении, — это не только 'возлюбленный', но и 'вызывающий сострадание, достойный сожаления' (СРЯ XI—XVII 9: 156), а значит — и **жалости** (ср. **жалость** 'сострадание' СДЯ XI—XIV III: 232; СРЯ XI—XVII 5: 74).

Такое понимание Любви определяло поведенческие установки средневековой русской культуры, ибо Любовь как сострадание проявлялась в заботе о человеке (ср. **раченне** 1) 'любовь'; 2) 'забота, попечение' СРЯ XI—XVII 22: 120; **рачительство** 1) 'любовь'; 2) 'попечение, деятельная забота': **Да нам было, господине, достонт о том млчати, но твое, господине, рачительство пришло до нас, и аз не могу ослушатися** СРЯ XI—XVII 22: 121; **рачити** 1) 'любить'; 2) 'заботиться о ком-чем-л.' СРЯ XI—XVII 22: 121; **рачительствовати** 'проявлять заботу' СРЯ XI—XVII 22: 121), в изволении ему блага (ср. **благоволити** 'испытывать, проявлять любовь, расположение к кому-л.' СРЯ XI—XVII 1: 195). Именно о такой любви говорит Сильвестр в «Послании к сыну» в «Домострое» — произведении, глубоко почитаемом в XVII в.: **«Имей, чада, истинную правду и любовь нелицемерную ко всемъ»** (Домострой 1985: 162).

Причем в этой милосердной Любви человек видел особое состояние своей души (ср. *миаость* 1) ‘любовь’; 2) ‘радость, веселье’ СРЯ XI—XVII 9: 155), высшее проявление счастья (ср. *благолюбник* ‘благая, искренняя любовь’ СДЯ XI—XIV I: 189; *благо* ‘счастье, благополучие’ СДЯ XI—XIV I: 166).

В этой связи невозможно пройти мимо одного чрезвычайно красноречивого грамматического факта: слово *любъвь* в русском языке — это форма винительного падежа, которая утвердилась в языке вместо именительного, и то обстоятельство, что «винительный падеж прямого объекта заменил собою прежнюю форму именительного падежа *любы* показателен: *в любви важнее тот, кого любят, а не тот, кто любит*» (Колесов 2001: 240).

Это внимание и заботливость о субъекте своей любви говорили не только о том, что Любовь воспринималась как нравственно ответственное чувство, но и о том, что это чувство имело деятельностный, активный характер, в нем проявлялась взаимозависимость с другим, что было характерно для древнерусской культуры, которая по сути своей была культурой коллективистского типа.

Отсюда становится понятным появление в языке социально-этического аспекта в осмысления Любви как идеальной нравственной нормы общества, ибо Любовь стала восприниматься и как проявление дружеского, доброжелательного отношения к человеку (ср. *любость* ‘любовь, дружба’ СРЯ XI—XVII 8: 338; *любы* ‘дружеские отношения’ СДЯ XI—XIV IV: 479; *любительство* ‘дружественные отношения, дружба, приязнь’ СРЯ XI—XVII 8: 327; *любление* ‘преданность, приверженность’ СРЯ XI—XVII 8: 327).

Любовь, таким образом, еще больше расширила свое ментальное пространство, она предстает уже как регулятивная категория, устанавливающая нормы человеческого общения и даже межгосударственных отношений (ср., например, титулование дружественного государя — *ваше любительство* СРЯ XI—XVII 8: 327).

Не случайно именно это понятие используется в деловом языке, в различных *любительныхъ* грамотах и письмах: ср., например, отрывок из Ипатьевской летописи: *Послаша ны <...> створити любовь самими цѣри, съ всѣмъ боярьствомъ и съ всеми людьми грѣцкими на вся лѣта, где створити любѣвь* ‘заключить мирный договор’ СРЯ XI—XVII 8: 331; или такие устойчивые сочетания, как *въвести въ любѣвь* ‘помирить’; *възати любѣвь* ‘заключить мир’; *въстоупити въ любѣвь* ‘вступить в содру-

жество, заключить союз'; **принати в любѣвь** 'заключить мир'; **съвести въ любѣвь** 'помирить'; **съитиса въ любѣвь** 'помириться' и др. (СДЯ XI—XIV IV: 479—480), в которых слово **любѣвь** является синонимом *мира*.

Во всех этих устойчивых оборотах оно несет на себе древний отпечаток международного права, так как первые русские князья писали в договорах с греками: **хочоу имети съ вами грѣки великую любѣвь**. Интересно, что противоположные качества — враждебность, воинственность — рассматривались как одержимость Злом (ср. **люборатный** 'любящий войны, вражду междоусобицы (о дьяволе)': **Зрю бо горцѣ же и лютѣ пленену нескверную Христову невѣсту отъ всегубительнаго и люборатнаго вѣса** СРЯ XI—XVII 8: 337).

Об этой социологизации понятия Любовь говорит и тот факт, что ею определялись не только межличностные отношения (ср. **любезный** 'внушающий любовь, уважение; приятный, достойный' СРЯ XI—XVII 8: 325), но и отношения человека к труду (ср. **рачительный** 1) 'относящийся к любви'; 2) 'старательный, усердный' СРЯ XI—XVII 22: 120; **любѣвнын** 'ревностный, усердный' // 'дельный, серьезный' СДЯ XI—XIV IV: 477; **любѣзно** 'усердно, ревностно' СДЯ XI—XIV IV: 480).

В языковом сознании средневекового человека Любовь как нравственно-этическое понятие получила осмысление и как категория эстетическая, что было характерно для древнерусской «культуры-веры», в которой этическое и эстетическое были тесно связаны между собой. Так Любовь становится символом **прекрасного** (ср. **любити** 'любоваться' СРЯ XI—XVII 8: 327).

Такая эволюция смыслов объясняется самой онтологией этого чувства, проявляющегося в восхищении предметом Любви (ср. **рачительный** 1) 'относящийся к любви, любовный'; 2) 'прекрасный, вызывающий восхищение'; 3) в знач. сущ. 'то, что вызывает восторг, прекрасное' СРЯ XI—XVII 22: 120), ибо нельзя восхищаться и любоваться тем, что не соответствует эстетическим нормам. Об этом же говорит и семантика глагола **любовати** 'любоваться, с удивлением рассматривать' (СРЯ XI—XVII 8: 329). Поэтому Любовь в языке средневековой Руси — это еще и восхищение прекрасным.

Этой высокой духовной любви в древнерусских памятниках письменности противостоит другая любовь — **связанная с плотскими желаниями человека**, любовь как связь, а не как отношение (ср. **любовь, любы** 'любовь, страсть, влечение к лицу другого пола' СРЯ XI—XVII 8: 330; **желанне** 'любовь, страсть' // 'желание' СРЯ XI—XVII 5: 80; **рачение** 'любовь,

страсть, сильное желание' СРЯ XI—XVII 22: 120; возлюбленне 'желание' СРЯ XI—XVII 2: 294; хотѣнник 1) 'любовь'; 2) 'желание': Бѣ хотѣнне є исполни отъсѣцѣмъ хотѣнья наша плѣтская Срезн., СДЯ 3/2: 1389). Особенно красноречивы в этом отношении глаголы, которые не просто отсылают к плотским чувствам и желаниям человека (ср. любити 'испытывать влечение к лицу другого пола' СРЯ XI—XVII 8: 327; рачити 'любить, желать' СРЯ XI—XVII 22: 121; възлюбити 'захотеть, пожелать' СДЯ XI—XIV II: 80; восхотѣти 'захотеть, пожелать' // 'воспылать страстью к кому-л.' (Клеопатра же възспусти къ нему, льстящи, акы хотящи емү. Антонинъ же, прельстився и похотню побѣженъ, възхотѣ ея и покорися ен СРЯ XI—XVII 3: 71; ср. также вжелѣнне 'вожделение, страсть, сильное желание': Ничьтоже бо тако не отгоняет человеку от бога, якоже плотьское вжеленне и похоть СРЯ XI—XVII 2: 139), но и указывают на их физические проявления (ср. любити 'целовать, ласкать' СРЯ XI—XVII 8: 327; любовати 'ласкать': В той час пришел црь Поръ ко црце и любует еѣ и изложит еѣ на црьску постѣлю СРЯ XI—XVII 8: 329). Интересно, что в семантической структуре этих глаголов сохраняется тот же синкретизм (нерасчлененность материального и идеального, физического и духовного), который присутствовал и в старославянском языке.

Синонимический ряд композитов с корнями люб- и дѣ-, а также их синтагматика говорят о том, что «делать любовь», с точки зрения языка культуры русского Средневековья, нельзя, такая любовь воспринимается как прелюбодейство, распутство, разврат (ср. любодѣяти 'предаваться разврату, распутству; прелюбодействовать' СРЯ XI—XVII 8: 333; любодѣиствовати 'развратничать, распутничать; прелюбодействовать' СРЯ XI—XVII 8: 332; любодѣиство 'разврат, распутство; прелюбодейание' СРЯ XI—XVII 8: 332; любодѣяние (-ье) 'распутство, разврат; прелюбодейание' СРЯ XI—XVII 8: 333; любви дѣяти 'развратничать; прелюбодействовать' СРЯ XI—XVII 8: 331), а значит — как любопохотный грѣхъ (ср. в связи с этим глагол зълудѣиствовати 'прелюбодействовать' СДЯ XI—XIV III: 416, который прямо оценивает это деяние как зло). И в этом смысле язык остается верным этике Средневековья.

Сочетание же корня люб- с корнем твор- (или глаголом творити) дает, напротив, значения, в которых отражается языковое одобрение (ср. люботворный 'творящий любовь, создающий согласие' СРЯ XI—XVII 8: 339; створити любвь 1) 'оказать милость, благодетание'; 2) 'заключить мирный договор' СРЯ XI—XVII 8: 331).

В этой связи заслуживают внимание имена с корнем **блѹд-**, семантика которых (ср. **блѹдодѣяние** ‘распутство’ СРЯ XI—XVII 1: 246; **блѹдение** ‘распутство’ СРЯ XI—XVII 1: 244) свидетельствует о том, что русская средневековая книжность воспринимала плотскую любовь как «блуждание» человека во тьме греховности, как отклонение его от истинного пути духовной Любви (ср. **блѹдити** 1) ‘блуждать; бродить не зная дороги’ (отсюда **блѹдяга** ‘бродяга, скиталец’ СРЯ XI—XVII 1: 246); 2) ‘заблуждаться, ошибаться, отклоняться от истины’; 3) ‘прелюбодействовать, распутничать’ СРЯ XI—XVII 1: 244), а значит — как грех, как «рас-пут-ство», т. е. переход с пути на шатание по разным путям, блуждание по разным дорогам, а не по единственно правильной» (Флоренский 2002: 180).

Это осмысление Любви как пути (к Богу) становится еще более очевидным, если вспомнить слова Иоанна Богослова **вогь любви естъ** и слова самого Иисуса Христа **азъ есмь пъть и истина и животь**, ставшие формулами христианства. Оба суждения являются своеобразными послылками силлогизма, из которого логически вытекает, что *Любовь есть путь*. Об этом же говорят и устойчивые сочетания типа **въвести въ любѣвь**, **въстоупити въ любѣвь**, **съвести въ любѣвь**, **сънтиса въ любѣвь** и др., в основе которых лежит та же идея движения.

Всякое же чувственное начало в любви языком явно порицается, о чем красноречиво свидетельствует и внутренняя форма, и значение композитов с корнем **люб-** (ср. **лювосластие** ‘сладострастие’ // ‘то, что доставляет чувственное удовольствие’ СРЯ XI—XVII 8: 337; **любострастие** ‘сладострастие, похоть; любовь к чувственным удовольствиям’ СРЯ XI—XVII 8: 338; **любоплотие** ‘угождение плоти’ СРЯ XI—XVII 8: 336; **любоплотовати** ‘угождать плоти, телу’ СРЯ XI—XVII 8: 336; **любопохотный** ‘относящийся к похоти’: **дѹхъ сѣянна и зачатъя, съ нимъ ж(є) сходитъ любопохотный грехъ** СРЯ XI—XVII 8: 336), ибо стремление к чувственным наслаждениям, плотским утехам оскверняло душу человека, удаляло от Бога, между тем «идеал чистоты человека заключался в аскетике, в подвигах аскетов, которые боролись с грехом плоти и показывали замечательные примеры воздержания» (Шестаков 1991: 16). Эту плотскую любовь язык воспринимал как незаконную (ср. **любодѣйчище** и **любодѣйчиць** ‘рожденный вне брака, побочный сын’ СРЯ XI—XVII 8: 332; **блѹдничий** ‘человек, рожденный блудницей’ СРЯ XI—XVII 1: 245), т. е. в средневековом мире для человека «существовало только две возможности осуществления любви: «брак» и «блуд» (Колесов 2001: 263).

Во всех этих именах Любовь предстает в виде любви-связи (ср. *рачительно́ прилежати к кому-л.* ‘домогаться чьей-л. любви’ СРЯ XI—XVII 22: 120), а не любви-отношения, свойственной Истинной любви.

В представлении языка средневековой Руси плотскую любовь можно было вызвать колдовством (ср. *любжа* ‘приворотный корень, любовное средство’ СРЯ XI—XVII 8: 325). Функцией симпатической магии наделялось, например, такое растение, как любисток, названия которого соотносятся с корнем *люб-* (ср. *любистъ* ‘название лекарственного растения (зоря, любисток, кукольник)’ СРЯ XI—XVII 8: 326; *любнстокъ* ‘название растения (зоря, кукольник)’ СРЯ XI—XVII 8: 326). В памятниках древнерусской письменности, в том числе и деловой (см., например, «Московскую деловую и бытовую письменность XVII в.». М., 1968), встречаются описания любовной магии, привораживания с помощью растений, органов животных, различных ритуальных действий и проч. (подробнее см. Славянские древности т. III: 156).

Многочисленные дериваты с корнем *люб-* говорят не только о тщательности проработки этого понятия в языке, но и о том, что человек как бы стремился обозначить все, что, с его точки зрения, было достойно и недостойно Любви: детализируя и конкретизируя в различных названиях это понятие, он как будто надеялся оградить себя от *грѣхъовнаго любна*.

Анализ лексико-понятийной парадигмы Любви раскрывает перед нами глубинные смыслы этого человеческого чувства и дает возможность понять, какая же любовь, с точки зрения языкового сознания средневекового человека, была Истинной любовью, а какая лишь «отступлением» от нее?

Истинной любовью, в представлении средневековых книжников, была Любовь к ближнему (ср. *вратолюбне*, *вратолюбение*, *вратолюбство* ‘любовь к брату, ближнему’ СРЯ XI—XVII 1: 323; *любобрати* ‘братская любовь’ СРЯ XI—XVII 8: 329; *любочадне*, *чадолюбие* ‘любовь к детям, чадолюбие’ СРЯ XI—XVII 8: 340), предполагающая щедрость человеческой души (ср. *любодарливый* ‘склонный к щедрости’ СРЯ XI—XVII 8: 331; *любодаровитый* ‘любящий дарить, щедрый’ СРЯ XI—XVII 8: 331) и милость человеческого сердца (ср. *милованне* 1) ‘любовь’; 2) ‘сострадание, сочувствие; милосердие’ СРЯ XI—XVII 9: 150).

Причем понятие «ближний» трактовалось широко — это не только родственник, но и любой другой человек как сын Божий, будь то странник или нищий, нуждающийся в любви (ср. *дру҃голюбивый* ‘любящий ближнего, человеколюбивый’ СДЯ XI—XIV III: 85; *любочеловѣчество*

‘человеколюбие’ СРЯ XI—XVII 8: 340; **любовнице** ‘нищелюбие’ СРЯ XI—XVII 8: 335; **любоностранстве**, **любоностранство** ‘гостеприимство по отношению к странствующим’ СРЯ XI—XVII 8: 338), ибо средневековый человек, несомненно, знал слова Иоанна Богослова: «Кто говорит: «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4, 20—21).

Такая высокая духовная Любовь проявлялась не только к людям, но и ко всему достойному любви (ср. **любное** ‘все, что достойно любви’ СРЯ XI—XVII 8: 328), а именно: к **добр**у (ср. **благолюбие** ‘любовь к добру’ СРЯ XI—XVII 2: 205; **любовдоброта** ‘любовь к доброте’ СРЯ XI—XVII 8: 333), к **правде** и **истине** (ср. **правдолюбство** ‘любовь к правде’ СРЯ XI—XVII 18: 101; **любоистинный** ‘любящий истину’ СРЯ XI—XVII 8: 334), к **мудрости** (ср. **любезна прѣмудрость** ‘любовь к мудрости, философия’ СРЯ XI—XVII 8: 325; **любомудрити** ‘размышлять, думать’ СРЯ XI—XVII 8: 334; **любомудрствовати** ‘мудро рассуждать; философствовать’ СРЯ XI—XVII 8: 334), к **учению** и **наукам** (ср. **любоученне** ‘склонность к учению’ СРЯ XI—XVII 8: 339; **любословець** ‘тот, кто любит науки, ученый’ СРЯ XI—XVII 8: 338; **любословити** ‘описывать, излагать’ СРЯ XI—XVII 8: 338), к **творчеству** (ср. **любохитрствовати** ‘делать что-л. с особенным искусством’ СРЯ XI—XVII 8: 339; **любохудожество** ‘искусная работа’ СРЯ XI—XVII 8: 340), а главное — к **труду** (ср. **люботрудне** ‘трудолюбие’ СРЯ XI—XVII 8: 339; **дѣлолюбьнок** ‘трудолюбие’ СДЯ XI—XIV III: 160; **люботрудствовати** ‘быть трудолюбивым, усиленно работать’ СРЯ XI—XVII 8: 339).

Именно такая Любовь становилась основой человеческих добродетелей (ср. **любовдобродѣтельный** ‘украшенный любовью к добродетели’ СРЯ XI—XVII 8: 333; **благолюбивый** ‘любящий добро; добродетельный’ СРЯ XI—XVII 2: 205; **любомудрый** ‘образованный, просвещенный’ СРЯ XI—XVII 8: 335; **любокнижный** ‘любящий и знающий книги’ СРЯ XI—XVII 8: 334; **любоискүсный** ‘искусный, превосходно знающий свое дело’ СРЯ XI—XVII 8: 333; **любоотрадный** ‘трудолюбивый’ СРЯ XI—XVII 8: 338; **люботворный** ‘творящий любовь’ СРЯ XI—XVII 8: 339).

Этой высокой любви язык противопоставлял **злое любление**, которое, с точки зрения средневекового человека, было лишь **пристрастием** к чему-либо (ср. **любление** ‘пристрастие’: **Прищѣпнвшесея люблениемъ злому и несытому пьянству** СРЯ XI—XVII 8: 327). Оно предполагало языче-

ское идолопоклонство (ср. любондольное 'любовь, приверженность к идолопоклонству, идолослужению': **Вѣдѣнѣ бѣтъ идололюбезное** (любондольное) и многовожное **человѣкъ** СРЯ XI—XVII 8: 333); любовь ко всему земному, вешному (ср. любовецный 'любящий вещественное' СРЯ XI—XVII 8: 329; вешелюбие 'жадность к вещам, страсть к накоплению вещей' СРЯ XI—XVII 2: 135; вешелюбивый 'жадный к вещам': **В Московскомъ государстве люди разумны, любовны, очестливы, но вешелюбивы** СРЯ XI—XVII 2: 135; **любовзъватель** 'тот, кто имеет пристрастие к красивой, изысканной одежде' СДЯ XI—XIV IV: 471). Поэтому такое определение человека, как **любомирный** 'любящий мирское' (СРЯ XI—XVII 8: 334), имело в языке явно отрицательный характер (ср. в связи с этим слова Максима Грека: **Всяка душа любовецна и любомирна богомъ наказуема**, которые отсылают нас к наставлению Иоанна Богослова, сказанные им в первом послании христианам: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей, ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (2 Ин. 15, 16). Любовь к земному принималась только тогда, когда она уравновешивалась любовью к небесному.

Не находила одобрение и любовь к безделью, **праздности** (ср. **люболикоденьникъ** 'тот, кто любит праздники' СРЯ XI—XVII 8: 329), в том числе к различным **играм и зрелищам** (ср. **любоигръникъ** 'тот, кто любит развлечения' СДЯ XI—XIV IV: 471; **любовзрачъникъ** 'тот, кто любит зрелища': **встанѣмъ показаннемъ и трудом...** **любоврачники** [так!] и **любоигренники** **искореннимъ слезами показанна и оудалении ср(д)цмъ ли шкаменении не хотаще двигнутиса на добро** СДЯ XI—XIV IV: 468; **любопозорникъ** 'тот, кто любит зрелища': **ваудники, любопозорники** СРЯ XI—XVII 8: 336). Причем не одобрялась не только любовь к зрелищам, но и **желание самому выделиться, быть на виду** (ср. **любооявленство** 'желание быть на виду': **и вся злодѣянна и умышенна кознен сатаниныхъ створихъ ...презорство, любоваластиа, тщеславна, любоявленство, миролюбна, лжа** СРЯ XI—XVII 8: 340; **любооявленный** 'любящий быть на виду': **быти не безстуднѣ и не любоявленнѣ** СРЯ XI—XVII 8: 340).

Эта вне-моральная любовь свойственна человеку, склонному по своей природе к грехам (**любогрѣховне** 'склонность к греху' СДЯ XI—XIV IV: 468; **любогрѣшный** 'грешный' СДЯ XI—XIV IV: 468). Она рождает такие пороки, как **жадность, корыстолюбие** (ср. **любомѣнне** и **любимѣнне** 'жадность, корыстолюбие' СРЯ XI—XVII 8: 333; **любовзлатство** 'жадность, корыстолюбие' СРЯ XI—XVII 8: 333; **златолюбне** 'пристрастие к деньгам,

стяжательство' СРЯ XI—XVII 6: 11; *лювосереверство* 'сребролюбие' СРЯ XI—XVII 8: 337); *честолюбие* (*любославие* 'желание славы, честолюбие' СРЯ XI—XVII 8: 337; *любочестие* 'честолюбие' СРЯ XI—XVII 8: 340) и связанное с ними *властолюбие* (ср. *любовластие* 'властолюбие' СРЯ XI—XVII 8: 329; *любоначание* 'властолюбие' СРЯ XI—XVII 8: 335; *любостарѣишничество* 'стремление властвовать, быть старшим' СРЯ XI—XVII 8: 338), проистекающие из самого страшного греха — *гордыни* (ср. *любогордивый* 'склонный к гордыне' СРЯ XI—XVII 8: 331).

Все эти слова являются яркой иллюстрацией наказа Владимира Мономаха: «Глаза держите книзу, а душу ввысь, не уклоняйтесь учить увлекающихся властью, ни во что не ставьте всеобщий почет» (Златоуструй 1990: 165).

Итак, древнерусское понятие Любви было многоаспектно, оно реализовывалось в жизни в самых разных формах — сакральной, этической, эротической, социальной, эстетической и даже коммуникативной. Средневековая культура предлагала довольно широкое поле выбора, противопоставляя житейское, земное — духовному, небесному, однако главной социальной, психологической и нравственной установкой русской культуры была духовно-нравственная Любовь как идеальное начало духовного и общественного единения людей. Эти религиозно-христианские и нравственные координаты определяли смысловой фундамент слова.

Художественным воплощением этого религиозно-христианского начала Любви в средневековой культуре является икона Андрея Рублева с ее идеей «тайнства любви в святой Троице, призывающей к подобному объединению всех людей. Вражде и ненависти, царящим в дольном мире, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублева.., эту премирную тишину безгласности, эту бесконечную друг перед другом покорность мы считаем творческим содержанием Троицы, — писал о. П. Флоренский. "Бесконечная друг перед другом покорность", "сердце всех милующее", готовность душу свою положить за други своя — вот что лежит под словом *любовь*, которое обязательно возникает в нашем сознании, как только мы начинаем пытаться выразить наши чувства от этой великой иконы XV в.» (Касьянова 1994: 347).

В семантике имен, формирующих смысловое пространство Любви, отчетливо прослеживается своеобразная «философия» языка, в которой отразилась система представлений средневекового человека о жизни и ее ценностях. Богатство лексико-семантической парадигмы концепта Любовь

говорит о том, что средневековая культура воспитывала самоуглубленную, рефлектирующую личность, пытающуюся осмыслить самые разные стороны человеческой жизни.



В современном русском литературном языке эта «философия» языка средневековой Руси в процессе секуляризации русской культуры, смены типов государственности и культурной ориентации в целом оказалась забытой. Однако традиция полностью не оборвалась.

Говоря об осмыслении любви русским языком, следует отметить, что лексико-семантическая парадигма этого имени значительно сузилась: кроме однокоренных *любовь* и *влюбленность*, в этот синонимический ряд попадают слова *увлечение*, *влечение*, *обожание* и *страсть*, причем слова *влюбленность*, *увлечение* и *обожание* — это уже приобретение современного языка, так как в старославянском и древнерусском они отсутствовали, а слово *влечение* имело иное значение (ср. др.-рус. **влѣчение** 'действие по глаголу **влѣчи** 'тащить волоком' СРЯ XI—XVII 2: 225).

Лексикографическое освоение слова Любовь словарями современного русского литературного языка обнаруживает некоторые расхождения в его толковании. Так, например, в большом академическом словаре *любовь* — это 1) 'чувство глубокой привязанности, преданности кому- или чему-л., основанное на признании высокого значения, достоинства, на общих целях, интересах и т. п.' «Люблю Отчизну я, но странною любовью...» — М. Ю. Лермонтов // 'чувство склонности, привязанности к кому-л., вытекающее из отношений близкого родства, дружбы, товарищества и т. п.'; 2) 'чувство горячей сердечной склонности, влечение к лицу другого пола' (ССРЛЯ 6: 434).

В малом академическом словаре *любовь* — это 1) 'чувство глубокой привязанности к кому- или чему-л.' (*материнская Л., Л. к другу*) // 'расположение, симпатия к кому-л.'; 2) 'чувство горячей сердечной склонности, влечение к лицу другого пола' // 'любовные отношения'; 3) 'внутреннее стремление, склонность, тяготение к чему-л.' (СРЯ II: 209).

В толковом словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой *любовь* толкуется прежде всего как 'глубокое эмоциональное влечение, сильное сердечное чувство'; и только лишь на втором месте оказывается то 'чувство глубокого расположения и искренней привязанности', о котором говорил прежде всего старославянский язык (*любовь к ближнему, к родителям, родине*).

«Новый объяснительный словарь синонимов русского языка» дает более развернутое определение Любви, выдвигая на первый план образ возвышенно-духовной любви, ср. *любовь* — это «то положительное чувство-отношение, которое рассматривается как главная созидательная сила жизни. Из возможных, часто взаимно исключаящих друг друга образов любви, представленных в языковых клише, пословицах и поговорках, художественной прозе и поэзии, центральным является образ идеальной любви. Идеальная любовь мыслится в русском языке как исключительно сильное и глубокое чувство, во многом необъяснимое и драматическое, испытываемое однажды в жизни по отношению к единственному человеку другого пола и сопровождаемое уверенностью субъекта, что в мире нет другого человека, который любил бы его предмет с такой же силой, как любит он сам, связанное с наличием физической близости или стремлением к ней и обычно взаимное, поднятое над бытом, и способное дать человеку ощущение счастья» (НОССРЯ: 180).

Это разное толкование значения слова *любовь*, разная дистрибуция его лексико-семантических вариантов является результатом секуляризации русской культуры, переосмысления ее ценностей под влиянием новой идеологии, хотя, как явствует из словарных статей, образ идеальной любви остается в приведенных дефинициях центральным.

В понимании этого чувства языком современной русской элитарной культуры наблюдаются существенные расхождения с предшествующей языковой традицией, о чем свидетельствует прежде всего десакрализация Любви, утрата целого ряда слов, и соответственно смыслов, входивших ранее в ее лексико-семантическую парадигму, появление в сохранившихся словах новых значений, а также функциональное перераспределение в их значениях некоторых семантических компонентов.

Так, в частности, в современном русском языке отсутствует сакральный компонент в осмыслении Любви, который присутствовал в таких древнерусских словах, как *боголюбивый*, *боголюбный* ‘любящий бога, благочестивый’ (СРЯ XI—XVII 1: 262); *любовоженный* прил. в знач. сущ. ‘тот, кто любит бога’ (СРЯ XI—XVII 8: 329). Хотя Любовь к Богу и осталась в душе верующего человека, но само ее обозначение в виде однословной номинации, которое существовало ранее (ср. др.-рус. *любовожество* ‘любовь к богу’ СРЯ XI—XVII 8: 329; *боголюбне* ‘любовь к богу’ СРЯ XI—XVII 1: 262), для современного языкового сознания уже не является актуальным.

В семантической структуре глагола *любить* нет того эротического компонента, который присутствовал в его значении в языке средневековой книжности, ср. ст.-сл. *любити* 1) 'любить'; 2) 'хотеть' СС: 315; др.-рус. *любити* 1) 'испытывать глубокую привязанность, расположение к кому-л.'; 2) 'испытывать влечение к лицу другого пола'; 3) 'целовать, ласкать' СРЯ XI—XVII 8: 327; *любовати* 'ласкать' СРЯ XI—XVII 8: 329; *възлюбити* 1) 'полюбить'; 2) 'захотеть, пожелать' СС: 139; СДЯ XI—XIV II: 80 и рус. лит. *любить* 1) 'чувствовать глубокую привязанность к кому-, чему-л.' // 'испытывать чувство расположения, симпатии к кому-л.'; 2) 'чувствовать сердечную склонность к лицу другого пола'; 3) 'чувствовать склонность, интерес, тяготение к чему-л.' // 'иметь пристрастие к чему-л.'; 4) 'нуждаться в каких-л. условиях как наиболее благоприятных (о животных, растениях)' СРЯ II: 209).

И в этом сужении «сферы компетенции» корня *люб-* просматривается стремление современного языка более четко развести понятия *истинной*, духовно-нравственной любви, которая оказывается связанной в основном с корнем *люб-* (ср. переосмысление значения глагола *възлюбити* 'захотеть, пожелать' СДЯ XI—XIV II: 80 в современном русском языке: *возлюбить* устар. 'полюбить' СРЯ I: 200), и любви *плотской* (за этой любовью закрепляются слова *желание* 'любовное влечение, вожделение' СРЯ I: 475; *влечение* 'сильное стремление, непреодолимая склонность к кому- или чему-л.' СРЯ I: 185; *вожделение* 'сильное чувственное влечение' СРЯ I: 195; *страсть* 'сильная любовь с преобладанием чувственного влечения' СРЯ IV: 282, ср. также *похоть* 'грубо-чувственное половое влечение' СРЯ III: 341).

Само понятийное поле Любви также значительно сузилось: в современном русском языке в осмыслении этого чувства не лексикализуются, например, такие смыслы, как *сострадание*, *попечение*, *забота* о человеке, *изволение* ему *блага* (ср. др.-рус. *рачение* 1) 'любовь'; 2) 'забота, попечение' СРЯ XI—XVII 22: 120; *рачительство* 1) 'любовь'; 2) 'попечение, деятельная забота' СРЯ XI—XVII 22: 121; *рачитити* 1) 'любить'; 2) 'заботиться о ком-чем-л.' СРЯ XI—XVII 22: 121; *рачительствовати* 'проявлять заботу' СРЯ XI—XVII 22: 121; *благоволити* 'испытывать, проявлять любовь, расположение к кому-л.' СРЯ XI—XVII 1: 195). Слабый отблеск их присутствует лишь в формуле вежливости *будьте любезны*, а также в прилагательном *любовный* 'внимательно-заботливый', которое атрибутирует скорее объект, нежели субъект, ср. *любовное отношение к делу* (СРЯ II: 209), а по отношению к человеку предпочтительнее оказалось прилагательное *рачительный* 'старательный, заботливый, усердный' (СРЯ III: 687).

Сузился и социально-этический аспект осмысления Любви, которая уже не используется для выражения дружеского чувства (ср. др.-рус. **любы** 'дружеские отношения' СДЯ XI—XIV IV: 479; **любовсть** 'любовь, дружба' СРЯ XI—XVII 8: 338; **любителство** 'дружественные отношения, дружба, приязнь' СРЯ XI—XVII 8: 327) или чувства преданности, приверженности (ср. др.-рус. **любление** 'любовь, преданность, приверженность' СРЯ XI—XVII 8: 327), так как русский язык пошел по пути лексической дифференциации этих чувств. Отзвук этих значений улавливается в прилагательном *полюбовный* 'основанный на взаимном согласии, добровольно' (СРЯ III: 278).

Вместе с тем сохраняется, хотя и в сильно редуцированном виде, сопряженность Любви с эстетическим чувством (ср. др.-рус. **любити** 'любоваться' СРЯ XI—XVII 8: 327; **любовати** 'любоваться, с удивлением рассматривать' СРЯ XI—XVII 8: 329; и рус. *любоваться* 'рассматривать с восхищением, удовольствием': *любоваться природой* СРЯ II: 209), передающим восхищение, удивление и восторг от предмета любви. В глаголе *облюбовать* 'найдя по вкусу, остановить на ком- или чем-н. свой выбор' (СРЯ II: 543) сохраняется идея выбора, предпочтительности, но значения 'полюбить' и 'выразить любовь' отсутствуют (ср. ст.-сл. **облювити** 'полюбить' СС: 395; др.-рус. **облювити** 'выразить любовь, проявить внимание' СРЯ XI—XVII 12: 90).

В то же время в осмыслении Любви языком современной элитарной культуры наблюдается тенденция к более четкой дифференциации синонимов за счет усиления таких семантических компонентов, как **время** и **интенсивность**, и в этом просматривается стремление языка не просто понять это чувство, но и разграничить «горнее» и «дольнее», которые в старославянском и древнерусском слове нередко были представлены нерасчлененно.

Так, например, *влюбленность*, с точки зрения Словаря синонимов русского языка, — это 'пылкое, бурное влечение к кому-л., обычно менее продолжительное и стойкое, чем любовь', поэтому это еще не любовь; *увлечение* — это чувство еще 'более поверхностное, чем любовь, легкое, преходящее' (не случайно этих слов не было в языке средневековой Руси, в котором истинная любовь — это высокое духовно-нравственное чувство, которое не может быть преходящим).

В ряде случаев произошла смена денотативного значения слова, в частности у леммы *страсть*. В современном русском языке — это ‘сильная любовь, в которой преобладает чувственное влечение’ (ССРЯ I: 522), тогда как в старославянском и в древнерусском языках это слово не имело такого значения, поскольку связывалось прежде всего с идеей страдания, мучений, борения с греховными проявлениями природы человека.

Другой пример — слово *обожание* как ‘возвышенная, горячая любовь к кому-л., доходящая до преклонения’ (СРЯ II: 552); это слово также отсутствовало в старославянском языке, хотя в языке древнерусских памятниках письменности существовал глагол *обождати* в значении ‘боготворить, приближать к богу’ и существительное *обождение* ‘обоженье, приобщение к божественной сущности’ (Срезн. II: 532, СДЯ XI—XIV V: 516). Появление его в русском языке произошло, по-видимому, в эпоху романтизма, с характерной для нее сакрализацией любви, когда «чувственное выступало в ореоле священного» (Нарский 1990: 120), и любовь вновь обрела религиозное оформление.

Таким образом, в современном русском языке *влюбленность* противостоит истинной любви с точки зрения временных критериев (как чувство непродолжительное), а *увлечение* — с точки зрения количественных и временных, так как это чувство не только непродолжительное, но и неглубокое, *страсть* и *обожание* противостоят истинной любви тоже с точки зрения интенсивности, силы своего проявления, однако векторы этих сил разные, один из них направлен вверх, к Богу (ср. *обождать* ‘питать к кому-, чему-н. чувство сильной любви, доходящей до преклонения любви’ СРЯ II: 552; *боготворить* ‘слепо любить, преклоняться перед кем-, чем-л., обожать’ СРЯ I: 102), тогда как другой — вниз, к земному, а потому греховному, ср. *страсть* ‘сильная любовь, в которой преобладает чувственное влечение’ (ССРЯ I: 522); ср. в связи с этим комментарий, приводимый авторами «Нового объяснительного словаря синонимов русского языка»: «Семантически и прагматически нейтральный глагол *любить* обозначает слегка окрашенное эмоционально хорошее отношение к человеку, предмету или занятию, которые доставляют субъекту удовольствие. В той или иной мере оно свойственно всем людям, близко к привычке, склонности или предпочтению...» (НОССРЯ: 181—182), *обождать* ‘питать к кому-, чему-н. чувство сильной любви, доходящей до преклонения любви’ (СРЯ II: 552) отличается от *любить* прежде всего указанием на гораздо более эмоциональное отношение к предмету люб-

ви, «выдает склонность субъекта или говорящего к преувеличениям, экзальтации и т. п. и на большую интенсивность самого чувства удовольствия. Глаголы *обожествлять* ‘любить до преклонения’ (СРЯ II: 552) и *боготворить* ‘слепо любить, преклоняться перед кем- или чем-л.’ (СРЯ I: 102) обозначают еще более сильное чувство, внушаемое кем-то или чем-то, кого (что) субъект ставит намного выше себя» (НОССРЯ: 181). Следует, однако, заметить, что наличие морфемы *бог-* (*бож-*) в этих глаголах является лишь отзвуком той высокой божественной любви, о которой говорил язык средневековой книжности, несмотря на то что объект любви вследствие его идеализации для современного человека становится такой же ценностью, какой для средневекового человека был Бог. Такое осмысление любви особенно ярко проявилось в эпоху романтизма. «Романтики поэтизировали любовь и обожествляли ее настолько, что не раз ставили на место религии — во вздохах возлюбленной герой слышал голос Бога. Любовь отрывала человека от земли и вела ввысь, так как в глазах возлюбленной можно увидеть небо, обрести Бога, познать мир» (Софронова 2006: 483).

В современном русском языке наблюдается и усиление процессуального компонента в осмыслении Любви, так как имеется довольно обширное гнездо глаголов, в которых Любовь предстает как чувство, протекающее во времени, имеющее свое начало и конец, вплоть до его отрицания, ср.: **начало любви**, первое чувство предпочтительности (ср. *влюбить*, *возлюбить*, *полюбить*, *полюбит*, *слюбиться*), ее **протекание** (*любить*, *любит*, *пролюбить* ‘любить в течение какого-л. времени’), **окончание** (*разлюбить*), **отрицание** (ср. *недолюбливать* ‘чувствовать некоторое нерасположение, неприязнь к кому-либо’ СРЯ II: 437).

Кроме того, глаголы с корнем *люб-* могут указывать и на самую **способность** (или неспособность) человека *любить*, ср. *отлюбить* ‘испытав чувство любви, стать неспособным полюбить вновь’ СРЯ II: 690; *любит* безл. ‘о возможности, способности, желании любить’ СРЯ II: 209).

Вместе с тем следует отметить, что, несмотря на все эти изменения, сама идея дуальной оппозиции в осмыслении Любви современным русским языком сохраняется. В синонимическом ряду выстраивается своеобразная дихотомия «горней», возвышенно-духовной любви (*любовь*, *обожание*) как отражения любви божественной и «дольней», страстно-земной (*влюбленность*, *увлечение*, *влечение*, *страсть*).

При этом русский язык усвоил и характерную для предшествующих эпох словообразовательную модель сложений с корнем *люб-*, которая позволяла более отчетливо обозначить достойный и недостойный объект любви (ср. *братолюбие* или *корыстолюбие*).

С точки зрения современного русского языка, истинной любовью по-прежнему является **любовь к ближнему** (ср. *братолюбие*, *дружелюбие*, *человеколюбие*), которую проповедовало христианство, а это значит любовь к христианским принципам (ср. *христолюбивый* ‘преданный христианской вере’ СРЯ IV: 626). Одобряется и любовь к **правде** (ср. *правдолюбие*), к **знаниям, мудрости** (ср. *любопытный*, *любомудрие*, *книголюб*), к самой **жизни** (ср. *жизнелюбие*), а, следовательно, и к **труду** (ср. *трудолюбие*), к **свободе и вольности** (ср. *свободолюбие*, *вольнолюбие*), к **миру и согласию** (ср. *миролюбие*).

По-прежнему не находит одобрения любовь, «приличествующая лишь телам», с характерными для нее **чувственными наслаждениями** (ср. *любожестие*, *сластолюбие*, *женолюбие*), **ленью** (ср. *празднолюбие*), любовью к **самому себе** (ср. *себялюбие*³), а также ко всему **вещному, земному** (ср. *любожестие*, *сребролюбие*, *златолюбие*, *корыстолюбие*), в том числе и стремление к **власти, славе, почестям** (ср. *властолюбие*, *славолюбие*, *честолюбие*).

Итак, несмотря на секуляризацию русской культуры, следствием которой явились десакрализация понятия «любви», сужение ее лексико-понятийной парадигмы (ср., например, утрату лексемы *хотѣние* 1) ‘любовь’; 2) ‘желание’ Срезн. III: 1389, слабый отблеск которой сохранился в слове *похоть*), а в некоторых случаях утрата или перераспределение отдельных значений в семантической структуре ряда имен (ср., например, др.-рус. *любовникъ* 1) ‘любимец, друг, почитатель’; 2) ‘сторонник, приверженец’ СДЯ XI—XVII 8: 329 и рус. лит. *любовник* 1) ‘мужчина по отношению к женщине, находящейся с ним во внебрачной связи’; 2) устар. ‘возлюбленный’ СРЯ II: 209), христианско-нравственная традиция в осмыслении этого концепта не оборвалась. Об этом ярче всего свидетельствует тот факт, что у него по-прежнему сохраняется разветвленная смысловая структура с двоичной системой понятий. В основе ее лежит идея противопоставленности Любви возвышенно-духовной, т. е. небесно-устремленной (за ней закрепляются лексемы *любовь* и *обожание*) и житейской, страстно-земной (она получает выражение в словах *влюбленность*, *страсть*, *увлечение*, *желание*), им противостоит приземленно-телесное влечение, которое, с точки зрения современного русского языка, вовсе не

любовь, а лишь *вождеделение* и *похоть*. При этом именно возвышенная Любовь является высшей жизненной ценностью человека* и по-прежнему составляет основу и суть его нравственной жизни.

Вместе с тем следует отметить, что обмирщение русской культуры оказало свое влияние на осмысление этого концепта, о чем красноречиво свидетельствуют слова *влюбленность*, *увлечение*, появление которых обусловлено новым типом культуры, ибо в идеационной культуре Средневековья Любовь как изволение Добра другому не могла иметь каких-либо временных или количественных ограничений, которые присутствуют в качестве семантических компонентов в этих словах в современном языке. То же можно отнести и к слову *обожание*: появление его в средневековой культуре расценивалось бы как кощунство, существовавший в церковнославянском языке термин *овоженіе* имел совсем иной смысл — сакральный ('общение или соединение с Богом, исполнение благодати Божией в человеке' ПЦСС I: 365), а отнюдь не любовный.



Совершенно иное осмысление Любовь имеет в языке русской традиционной культуры, где она предстает как чрезвычайно емкое понятие, вмещающее в себя целую жизненную философию. Проникающая практически во все сферы жизни человека — от витальной до социальной и религиозной, от этической до эстетической, она осмысливается в самых разных аспектах, организует ментальный мир этой культуры.

В отличие от литературного языка с его сдержанностью в лексическом наполнении «лексикона» Любви, в диалектах наблюдается удивительное богатство вербального оснащения этого важного фрагмента традиционной культуры, которое мы не найдем, пожалуй, ни в одном другом концепте. Кроме имен с корнем *люб-* (ср. *люба* Олон., СРНГ 17: 233; *любава*

* Не могу в связи с этим не привести данных социологических исследований, посвященных изучению представлений о счастье в современном российском обществе. «Анализ результатов исследования показывает, что в системе представлений о счастье абсолютный приоритет принадлежит ценности любви ("любить и быть любимым"), семьи ("семейное благополучие, когда есть взаимопонимание и теплые отношения родных и близких") и радости жизни ("умение радоваться жизни и тому, что имеешь"). Их средние показатели составили соответственно 3.70, 3.63 и 3.38 балла по шкале с диапазоном значений от 0 до 4» (подробнее см. Джидарьян 2001: 136).

Перм., СРНГ 17: 233; *любье* Костром., СРНГ 17: 241; *любь* 'любовь' Север., Олон., Яросл., Моск., Смол., Новг., Волог., Арх., Онеж., Самар., Симб., Якут., СРНГ 17: 241; *любжа* 'любовь' Курск., Яросл., Орл., Смол., СРНГ 17: 235; *полюбовность* Орл., СРНГ 29: 185; *полюбки* Пенз., СРНГ 19: 185 и др.), в этой лексико-семантической парадигме представлено множество иных имен, как производных, так и непроизводных, в которых Любовь осмысливается с самых разных точек зрения (ср. *баженья* Арх., СРНГ 2: 46; *жалинья* Волог., Сев.-Двин., Костром., СРНГ 9: 64; *жадоба* Южн., Новг., СРНГ 9: 58; *желаньице* Север., СРНГ 9: 101; *жар* Орл., СРНГ 9: 71; *заснобица* Пск., Твер., СРНГ 10: 95; *засной* Пск., СРНГ 10: 96; *залицанье* Смол., СРНГ 10: 210; *нравенья* Брян., СРНГ 21: 307; *призар* СРНГ без указ. места 31: 219; *прилука* Дон., Брян., Смол., СРНГ 31: 280; *пристрастия* Урал, СРНГ 31: 419; *хочь* Сиб., Даль IV: 563 и др.).

Многокомпонентность понятия «любовь» проявляется и в том, что кроме общего ее названия в традиционной духовной культуре существует множество имен, в которых язык стремится лексически дифференцировать ее виды, давая каждому из них свое наименование.

Это может быть **любовь взаимная** (ср. *полюбки* 'взаимная любовь' Пенз., СРНГ 19: 185), **любовь безответная**, иссушающая, **безнадежная** (ср. *любяна* 'любовь иссушающая' Курск., СРНГ 17: 241; *при одном любе* 'неразделенная любовь' Волог., СВГ 4: 59; *засноба* 'безнадежная любовь' Сиб., СРНГ 10: 95), **платоническая любовь** (ср. *сухая любовь* 'любовь без секса' Арх., Толстая 2004) или **любовь-страсть** (ср. *жар* 'любовь, любовная страсть' Орл., СРНГ 9: 71; *жадоба* 'любовь, сильное, страстное влечение' Южн., Новг., СРНГ 9: 58; *призар* 'страстная привязанность, любовь' СРНГ без указ. места 31: 219; *хотены* 'сильное страстное желание' Арх., Даль IV: 563), **родительская любовь** (ср. *нега* 'родительская любовь, забота, ласка' Костром., Перм., СРНГ 20: 368) и т. д.

В самом многообразии номинаций Любви просматривается стремление человека разобраться в этом сложном психологическом чувстве, которое доставляет ему не только радость, но и страдания.

Что же такое Любовь в представлении языка традиционной духовной культуры?

— *Любовь — это милость, сострадание и жалость* (ср. *баженья* 1) 'любовь' Арх.; 2) 'милость, сострадание' Арх., СРНГ 2: 46; *жалость* 'любовь' Смол., Тул., СРНГ 9: 67 (ср. *жалось* 'чувство сострадания' Волог., Орл., СРНГ 9: 67); *жаленьице* 'жалость, любовь' Нижегород.: *Я бы рада тебя пожалела, жаленьица в сердце нет* СРНГ 9: 63; *жалинья* 'любовь, жалость' Волог., Сев.-Двин., Костром.: *У меня никакого жалинья к нему нет*

СРНГ 9: 64 < жалить 'жалеть, любить' Новг., Олон., Волог., Сев.-Двин., Яросл., Костром., СРНГ 9: 64; желанна 'любовь, жалость' Олон., СРНГ 9: 100); в этой связи особый интерес представляет слово жалюба 'жалость' (Дон., СРНГ 9: 69), в морфемной структуре которого причудливо переплелись два корня — жал- и люб-;

— *Любовь — это желание другому добра* (ср. желаньнице 'любовь, доброта' Север., СРНГ 9: 101; от желаньница 'с любовью': *Благослови, желанщик батюшка, от сердца, от желаньница* Тул., СРНГ 9: 101; ср. также желанность 'доброта' Брян., СРНГ 9: 101);

— *Любовь — это совесть* (ср. *совесть* 'любовь' Калуж., Косоголов 1922; Дон, Миртов: *Взял жену по совести; не в совесть* (отдавать замуж) 'не по любви' Казаки-некрасовцы: *Нельзя отдавать не в совесть, не в любовь; по совести* 'по любви' Калуж., Дон., Урал.: *Взял жену себе по совести. Посватал ее, а я и говорю. — По совести берешь, норовится же она тебе* СРНГ 39: 182; ср. также примеры из Псковских говоров: *Она нашла мужа себе по совести; Я не по совести замуж шла, тятюшка отдал* (Опоч.); *Есть многие не регистрируются, а просто живут по доброй совести* (Остров.) — Колесов 2004: 668)⁴.

В этом понимании Любви как состояния духа человека, как его духовной связи с людьми, которым он сострадает⁵, много общего с той деятельной любовью к ближнему, о которой говорили старославянский и древнерусский языки и о которой писали Отцы церкви. Любовь в святоотеческих писаниях неразрывно связана с жалостью и состраданием, причем не только к человеку, но и ко всему живому, ибо, радуясь красоте окружающего мира, человек всегда должен помнить и о том страдании, в котором живет все земное (ср., например, слова прп. Исаака Сирина: «Что такое сердце милующее? Возгорение сердца человеческого о всем творении, о людях, о птицах, о животных... и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого страдания умиляется сердце его, и не может он вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда, или малой печали, претерпеваемых тварью» (Исаак Сирин 2002: 194). «Сердце милующее», по мысли прп. И. Сирина, являет собой образ земной любви, отражающей Божье милосердие.

Такое высокое понимание Любви особенно явственно проявляется в именах, называющих любимого человека: в них содержится указание на божественную сущность идеально-духовной любви (ср. *боженный* 1) 'милый, сердечный' Арх., Перм., Новг. // 'обожаемый' Новг.; 2) 'единственный' Калуж. СРНГ 3: 62; *благословенный* 'милый, любезный' Волог.,

Перм.: *Не плачь, мой благословенный* СРНГ 2: 309. В связи с этим следует отметить, что само **венчание** и **свадьба** в ряде южнорусских говоров называются *божий суд* ('венчание' Курск. // 'свадьба' Орл., СРНГ 3: 64).

Этой высокой духовной Любви, свободной от всякого желания обладания Другим, противостоит *любовь земная*, сопряженная с плотскими желаниями человека. Любовь в этих именах осмысливается как *страсть, влечение, желание* (ср. *жадоба* 'любовь, сильное, страстное влечение' Южн., Новг., СРНГ 9: 58 < *жадобить* 'страстно хотеть, желать' Южн., СРНГ 9: 59, поэтому *жадобный* 'желанный' Твер., Ряз., Олон., Волог., СРНГ 9: 59; *жар* 'любовь, любовная страсть' Орл., СРНГ 9: 71; *лювь* 1) 'любовь' Север., Олон., Яросл., Моск., Смол., Новг., Волог., Арх., Онеж., Самар., Симб., Якут.; 2) 'охота, желание' Олон., Костром., Онеж., Волог., Тул., СРНГ 17: 241; *пристрастия* 'любовь' Урал, СРНГ 31: 419; *хотены* (Арх.), *хочь* 'любовь, сильное страстное желание' Сиб., Даль IV: 563).

Особенно богатый и интересный материал дают глаголы, которые не только отличаются лексическим многообразием (ср. *возлюбить* 'любить' Новг., Влад., Ворон., Самар., СРНГ 5: 25; *всполюбить* 'полюбить' Олон., Том., СРНГ 5: 210; *долюбить* 'любить' Костром., Моск., СРНГ 8: 115; *заснобляться* 'влюбляться' Перм., Вят., СРНГ, 10: 95; *залицаться* 'любить' Смол., СРНГ 10: 210; *злюбить* 'любить' СРНГ 11: 295; *духанить* 'любить' Перм., СРНГ 8: 277; *жалеть* 'любить' Тамб., Курск., Орл., Ряз., Калуж., Смол., Пск., Твер., Петерб., Новг., Арх., Сев.-Двин., Волог., Олон., Яросл., Нижегород., Костром., Самар., Саратов., Вят., Перм., СРНГ 9: 63; *жалковать* 'любить' Ворон., СРНГ 9: 65; *кручить* 'любить' Костром., СРНГ 15: 337; *лелековать* 'любить' Яросл., СРНГ 16: 344; *лелеять* 'любить друг друга' Новг., СРНГ 16: 344; *милашиться* 'любить друг друга' Яросл., Пск., СРНГ 18: 160; *миловать* 'любить' Казаки-некрасовцы, СРНГ 18: 161; *облюбить* 'полюбить' Твер., Влад., Казаки-некрасовцы, СРНГ 22: 115; *полюбить* нес. в. 'любить' Вят.: *Так-то я не больно полюбаю* СРНГ 29: 184 и т. д.), но и отвечают на вопрос **что такое любить** в понимании языка традиционной духовной культуры. При этом так же, как и имена, они выделяют два глубинных смысла, в соответствии с которыми ЛЮБИТЬ — это:

— чувствовать к человеку **сострадание, жалеть** его, а это значит проявлять о нем заботу, бережно относиться (ср. *жалеть* 'любить' Тамб., Курск., Орл., Ряз., Калуж., Смол., Пск., Твер., Петерб., Новг., Арх., Сев.-Двин., Волог., Олон., Яросл., Нижегород., Костром., Самар., Саратов., Вят., Перм.: *Он меня жалеет, с другою не сменяет; Муж жену жалеет только два раза: как от венца ведут да как на стол кладут* Волог.; 2) 'проявлять

заботу, бережно относиться' Калуж., Яросл., Новг., Твер., Арх., Ряз., СРНГ 9: 63; *жалить* 'жалеть, любить' Новг., Олон., Волог., Сев.-Двин., Яросл., Костром., СРНГ 9: 64; *жалковать* 1) 'любить' Ворон.; 2) 'чувствовать жалость, сострадание, жалеть' Калуж., Тул., Орл., Курск., Брян., Тамб., Свердл., Урал., Том., СРНГ 9: 65; *кручить* 'любить' Костром., СРНГ 15: 337, ср. также *кручиться* 'заботиться о ком-, чем-л.' Дон., Смол., СРНГ 15: 337; *надлюбиться* 'смилостивиться' Новг.: *Раскрасавчик мальчик мой, надлюбися надо мной* СРНГ 19: 238; *лелекать* 1) 'любить' Яросл.; 2) 'беречь, нежить, лелеять' Калин., СРНГ 16: 343; *лелеять* 'любить друг друга' Новг., СРНГ 16: 344; *миловать* 'любить' Казаки-некрасовны, СРНГ 18: 161, ср. также *миловаться* 'оказывать милосердие' Смол.: *Бог милуется, оглядывается на нас, грешных* СРНГ 18: 161). В этих глаголах Любовь предстает как нравственно-ответственное чувство, свободное от плотских желаний, это любовь души;

— **страстно желать, ласкать** (ср. *базать* 1) 'любить, ласкать' Арх., Олон.; 2) 'очень сильно хотеть, желать чего-л.' Влад., Нижегород., Смол., Тамб., Ворон., Курск., Пенз., Симб., Казан., Куйбыш., СРНГ 2: 44; *базенить* 1) 'любить, ласкать' Олон.; 2) 'очень сильно хотеть, желать чего-л.' Олон., СРНГ 2: 45; *желать* 'вожделеть' Даль I: 529, отсюда *желанный* 'любящий, ласковый, сердечный' Новг., Олон., Арх., Волог., Моск., Тул., Калуж., СРНГ 9: 101). В этих глаголах отчетливо выявляется природно-стихийная основа Любви, это любовь тела.

Цепочка глаголов с корнем *люб-* (реже другими корнями) описывает Любовь как процесс, маркируя различные стадии возникновения и протекания этого чувства: **начало** любви, первое чувство предпочтительности (ср. *возлюбиться* 'понравиться' Арх., СРНГ 5: 25; *задролиться* 'полюбить' Сев.-Двин., СРНГ 10: 69; *зажалить* 'полюбить' Сев.-Двин., СРНГ 10: 81; *зазнобляться* 'влюбляться' Перм., Вят., СРНГ 10: 95; *залюбеть* 'влюбиться, полюбить' Олон., Перм., Свердл., СРНГ 10: 227; *зандривить* 'полюбить' Тарт., Эст., СРНГ 10: 276; *злучиться* 'полюбить' Смол., СРНГ 11: 292; *злюбить* 'полюбить' Волог., Пск., СРНГ 11: 296; *злюбиться* 'понравиться, полюбиться' Волог., СРНГ 11: 295; *любиться* 'нравиться' Яросл., Ряз., Свердл., СРНГ 17: 236; *облюбовать* 'полюбить' Волог., СРНГ 22: 115; *полюбиться* 'полюбить друг друга' Арх., СРНГ 29: 185; *прилюбиться* 'полюбить' Олон., Арх., Печор., Мурман., Пск., Смол.: *Что-то она мне не прилюбилася*; СРНГ 31: 283), ее **протекание** (ср. *долюблять* 'любить' Калуж., Ряз., Твер., Влад., Моск.: *Не долюбляла мужа* СРНГ 8: 116; *злюблять* 'любить кого- или что-л.' Костром., СРНГ 11: 295; *излюбить* 'любить кого- или что-л.' Волог., Калуж., Орл., Арх.: *Меня девка излюбила*

СРНГ 12: 142), **окончание** (ср. *незалибить* ‘перестать любить’ Свердлов., Пск., Влад., Костром., Арх., Заурал., СРНГ 21: 46; *залицаться* ‘разлюбить’ Зап., Брян., СРНГ 10: 21; *опокинуть* ‘перестать любить’ Новг., Волог., Вят., СРНГ 23: 274; *прилюбить* ‘перестать любить’ Арх., СРНГ 31: 283; *любовь решить* ‘перестать любить’ Олон., Сев., Тобол., Алт., Сиб., СРНГ 23: 274; *изменить любовь* ‘то же’ Моск., СРНГ 12: 144; *оставить любить* ‘то же’ Пск., Волог., СРНГ 24: 53) и даже **интенсивность** с точки зрения количественной характеристики (ср. *жалеть* ‘сильно любить’ Яросл., СРНГ 9: 63; *души не слышать* ‘очень сильно, самозабвенно любить кого-л.’ Волог.; *души не чуют* ‘то же’ Смол., СРНГ 8: 281; *дух ронять* ‘то же’ Смол., СРНГ 8: 277; *исполюбить* ‘сильно полюбить’ Кемер., СРНГ 12: 239; *перелюбить* ‘полюбить чрезмерно, слишком’ Зап., СРНГ 26: 151; *подлюбивать* ‘слегка любить’ Пск., Смол., СРНГ 28: 72; *обмирать* ‘очень сильно любить’ Моск., Ряз., Тул., Калуж., СРНГ 22: 129; *налюбиться* ‘полюбить много, вволю’ Новг., Влад., Арх., Олон., СРНГ 20: 27).

Осмысление Любви глаголами существенно дополняют имена, называющие любимого человека, в которых прослеживается, с одной стороны, отношение субъекта к предмету своей любви, включая его собственные психологические (и даже физиологические) ощущения, а с другой — интенции самого объекта любви.

В этих любовных именах выявляется своеобразная система ценностей традиционной духовной культуры, ибо «милым и любимым» для человека является, как правило, то, что составляет основу его жизни, всего его существа, поэтому в них отражаются ценностные ориентиры традиционного языкового сознания, среди которых главные **Бог** (ср. *боженный*, *божённый* ‘милый, сердечный’ Арх., Перм., Новг. // ‘обожаемый’ Новг., СРНГ 2: 44), **жизнь** (ср. *жизненко* ‘дорогой, милый, любимый’ Яросл., Волог., Южн.-Сиб., СРНГ 9: 172; *кровезный* ‘милый, сердечный, родной’ Калуж., Костром., Дон.: *Кровезный ты мой!* СРНГ 15: 267; *кровезка*, *кровезнушка* ‘о милом, родном, любимом человеке’ Калуж., Костром., СРНГ 15: 267), **родство** (ср. *родюшко* ‘милый, родной человек’ Олон., СРНГ 35: 145; *родя* ‘милый, родной человек’ Олон., СРНГ 35: 145), **душа** (ср. *душаль* ‘милый, любимый, возлюбленный’ Брян., СРНГ 8: 281; *душенный* ‘такой, в котором души не чают, дорогой, любимый’ Калуж., Смол., СРНГ 8: 282; *душеня* ‘милый, возлюбленный’ Олон., СРНГ 8: 283; *душонок* ‘милый, возлюбленный’ Пск., СРНГ 8: 287; *задуша*, *задушлина* ‘милая, любимая’ Олон., Твер., СРНГ 10: 73; *дух мой* ‘милый мой’ Яросл., Костром., СРНГ 8: 275; *духанчик* ‘милый, возлюбленный’ Костром.,

СРНГ 8: 277; *духаня* ‘милая, возлюбленная’ Перм., Урал., Зауралье, СРНГ 8: 274; ср. также фразеологические обороты *в душе лежать* или *у души лежать* ‘быть любимым и любить’ Твер., СРНГ 8: 281; *лечь в душу* ‘полюбить’ Омск., СРНГ 17: 30; *быть в душеньку* ‘быть любимым’ Волог., СРНГ 8: 282) и *сердце* (ср. *сердечница* ‘милая, любимая’ Свердл., СРНГ 37: 186; *сердечушко* ласк. ‘милая, любимая’ Олон., СРНГ 8: 283). Попутно заметим, что в большинстве этих имен субъектом номинации является женщина, сердце которой, полное любви, способно рождать бесконечное множество имен любимого.

Эти имена раскрывают глубинные смыслы Любви, ибо любимого человека *жалеют* (ср. *жалкий* ‘милый, дорогой’ Калуж., Дон.: *Прощай жалкий, прощай милый, золотой* СРНГ 9: 65; *жаленный* ‘любимый, милый’ Яросл., Пск., СРНГ 9: 63; *жалена* ‘любимый, милый’ Пск., СРНГ 9: 63; *жалобливый* 1) ‘милый, дорогой’ Яросл.; 2) ‘сострадательный, отзывчивый’ Волог., СРНГ 9: 66), ему *сострадают*, за него *болеют душой* (ср. *блочий* ‘любимый, милый, близкий сердцу’ Дон., Терск. // ‘сострадательный’ Дон., СРНГ 3: 93; *болезнький* ‘миленький, ласковый, желанный’ Волог., СРНГ 3: 72; *боля* ‘возлюбленный, милый, сердечный друг’ Дон., Курган., Урал: *Я уеду — не приеду, боля мой останется* СРНГ 3: 94; *болява* ‘милый, дорогой человек’ Вост., СРНГ 3: 94; *болеечка* 1) ‘милый, желанный человек’ Вост.; 2) ‘сострадательный, мягкосердечный человек’ Вост., СРНГ 3: 72; *болезка* 1) ‘о сердечном, милом, желанном человеке’ Влад., Вост.; 2) ‘сострадательный, мягкосердечный человек’ Влад., Вост.; 3) ‘ласковое обращение к человеку, особенно к ребенку’ Калуж., СРНГ 3: 72; ср. *болеть* ‘жалеть’ Яросл., СРНГ 3: 74).

И это сочувственное отношение к любимому человеку проявляется в его *милованье* (ср. *милак* ‘милый, возлюбленный’ Смол., СРНГ 18: 159; *миляня* ‘о любимом человеке’ Ср. Урал., СРНГ 18: 159; *милашка* ‘невеста’ Смол., СРНГ 18: 160; *мила* 1) ‘возлюбленная’ Перм., Яросл., Волог., Ленингр., Смол., Ворон., Том., Тамб., Курск., Орл., Ряз., Тул., Калуж., Пск., Краснодар., Твер., Новг., Арх., Вят., Челябин., Тобол., Тюмен., Новосибир., Краснояр., Сиб., Волж.; 2) ‘о жене’ Калуж., СРНГ 18: 161), в готовности помочь и простить, ибо его «*принимают*» всем сердцем (ср. *приятель* ‘о любимом человеке’ Арх.: *Тот миленький мой, приятель дорогой* СРНГ 32: 75; *приятлюшка* ‘о любимом человеке’ Терск., СРНГ 32: 75; *приятка* м. и ж. ‘милый, милая’ Новг., Пск., Ленингр., Волог.: *Мое серебрено колечко у приятки на руке* СРНГ 32: 76; *прияточка* м. и ж. ‘возлюбленная’ Пск., Ленингр., Волог., СРНГ 32: 76; *приятный* в знач. суш.

‘милый, дорогой’ Яросл., СРНГ 32: 76). Такая Любовь-милосердие, предполагающая сочувственное отношение к Другому, является, по сути дела, этической формой проявления чувства, Любви-отношения, а не Любви-связи.

Этой группе имен противостоит другая, в которой Любовь предстает как стихийно-эротическое чувство, отражающая близость человека к природе. Любовь осмысливается здесь как сильное **страстное влечение, желание** (ср. *бажатница* ‘милая, любимая (о возлюбленной)’ Волог., СРНГ 2: 44; *бажатный* ‘милый, любимый, желанный’ Арх., Новг., Волог., Твер., Калуж., СРНГ 2: 44 < *бажать* 1) ‘любить, ласкать’ Арх., Олон.; 2) ‘очень сильно хотеть, желать чего-л.’ Влад., Нижегород., Смол., Тамб., Ворон., Курск., Пенз., Симб., Казан., Куйбыш., СРНГ 2: 44; *забажаный, забажоный* ‘милый, желанный’ Волог., СРНГ 9: 241; *жадоба* ‘милый, любимый, возлюбленный’ Пск., Новг., Олон., Волог. // ‘сильное, страстное влечение’ Южн., Новг., СРНГ 9: 58; *жадобина* ‘милый, любимый’ Новг., СРНГ 9: 59 < *жадобить* ‘страстно хотеть, желать’ Южн., СРНГ 9: 59, поэтому *жадобный* ‘желанный’ Твер., Ряз., Олон., Волог., СРНГ 9: 59; *жадный* ‘любезный, милый’ Твер., СРНГ 9: 58 < *жадать* ‘сильно, жадно желать, жаждать’ Онеж., Тобол., Ряз., Твер., Тамб., Волог., Арх., СРНГ 9: 57; *жаланка* ‘милая, любимая’ Костром., СРНГ 9: 61; *жаланник* ‘милый, дорогой’ Тул., Сев.-Двин., СРНГ 9: 61; *жаланнушка* ‘милая, дорогая’ Сев.-Двин., Твер., Тул., СРНГ 9: 61 < *жалать* ‘желать’ Перм., Урал., Вят., Нижегород., Волог., Влад., Моск., Твер., СРНГ 9: 62; *гор* кратк. прил. ‘приятен, люб’ Казан., СРНГ 7: 16; *похотеный* ‘желанный’ Сарат., СРНГ 30: 364), сродни **страданию** и **болезни** (ср. *засоха* ‘милый, дорогой’ Твер., СРНГ 11: 50; *засуха* ‘любимый человек, зазноба’ Ворон., Твер., Моск., Калуж., Тамб., Тул., Влад.: *Узасухи, у засухи, у Парфенковской Машухи, просидел бы всею ночь, не пошел от Маши прочь* СРНГ 11: 76; *засушлина* ‘милая, любимая’ Влад., Костром., СРНГ 11: 76; *засушлина* ‘любимая, зазноба’ Твер., СРНГ 11: 75; *зазноба* 1) ‘тот, кто мил сердцу, о ком страдают’ Самар., Волог.; 2) ‘забота, тоска скорбь’ Влад., Смол., СРНГ 10: 95).

Однако, несмотря на это, Любовь не теряет своей притягательной силы (ср. *ненагляда* ‘милый, дорогой’ Орл., СРНГ 21: 92; *ненаглядик* ‘милый, дорогой’ Курск., Тул., Ворон., СРНГ 21: 92; *ненаглядник* ‘милый, дорогой’ Вят., СРНГ 21: 92), ибо она несет с собой не только страдания, но и **радость** (ср. *радушa* ‘ласковое обращение к возлюбленной’ Ряз., СРНГ 33: 250).

Среди этих любовных имен выделяется еще одна группа, в которой выявляются интенции самого объекта любви (ср. *завлѣка* 'любимая' Урал., СРНГ 9: 321; *завлекатель* 'любовник' Перм., СРНГ 9: 321; *занимаха* 'любимый' Ленингр., СРНГ 10: 280; *занятник* 'возлюбленный, любовник' Яросл., СРНГ 10: 287).

Во всех этих именах Любовь предстает как естественная форма любви-связи, которая присуща всему живому, а потому является проявлением близости человека к природе.

Многообразию лексем, называющих возлюбленного, противостоит небольшая группа имен, обозначающих человека, которого разлюбили (ср. *недолюблѣнный* 'оставленный, покинутый' Перм., Заурал., СРНГ 21: 24; *облюбок* 'о том, кого любили и бросили любить' Пск., Яросл., Арх.: *Черт с тобой, отбивай, люби мои облюбки* СРНГ 22: 115; *разлюблѣнный* 'тот, которого разлюбили' Башк., СРНГ 34: 8; *разлюбимый* 'нелюбимый' Урал., СРНГ 34: 8), или того, кто не отвечает взаимностью (ср. *грубиян* 'тот, кто не отвечает на любовь взаимностью' Перм., СРНГ 7: 156), что еще раз косвенно свидетельствует о значимости этого чувства в жизни человека.

Такая богатая синонимика как в самом «лексиконе» Любви, так и в субъектных номинациях позволяет выявить этические установки традиционной духовной культуры в осмыслении этого понятия.

Диалектный материал свидетельствует о том, что взаимоотношения природы и традиционной культуры в сфере любви сложились явно в пользу культуры, так как она относится отрицательно ко всяким проявлениям «плотского» начала в любви, что, с точки зрения этики этой культуры, является **постыдным** (ср. *призар* 'страстная привязанность, любовь' СРНГ без указ. места 31: 219 < *призаривать* 1) 'прельщать, очаровывать, увлекать' Ряз., Тамб., Ворон., Твер., Арх., Беломор., Карел., Том.: *Девка она глядет не на что, а поди как парня призарила*; 2) 'сильно захотеть что-л.' Вят.: *Что, брат, призарило — как глядишь*; 3) 'пристыжать' Тамб., СРНГ 31: 219; *призариваться* 1) 'прельщаться, очаровываться' Курск.; 2) 'страстно хотеть что-л.' Беломор., Вят.; 3) 'устыдиться' Нижегород., СРНГ 31: 219). Особенно явственно эти культурные запреты обнаруживаются в именах с корнем *зор-* (ср. *ззорный*, 'незаконнорожденный' Яросл., Ряз., Твер., СРНГ 10: 97; *ззориться* 'вести себя непристойно' Пск., Твер., СРНГ 10: 97; *ззорность* 'срам' Влад., СРНГ 10: 97, ср. также следующий текст: *Любовь-то двоя: сухая любовь — по-хорошему дрялется, шибко крепкая, а сырая любовь — по-плохому, девка-то поддастся*

ему, дак потом не гленется, ребята-то дошли теперь стали (Толстая 2004: 394).

В языке традиционной духовной культуры эта вне-моральная любовь расценивалась как «игра», ибо чувства в ней, как и в игре, ненастоящие (ср. *в луботу играть* 'быть в любовных отношениях' Яросл., СРНГ 17: 239; *играть* 'находиться в близких, интимных отношениях' Север., Олон., Новг., Твер., Перм., Урал., Челябин., Ряз.: *Уж как играл с Манькой... его в армию взяли, она с ним поехала и ночевала там, а он ее всю испытал и изуверил и взял Клашку, ведь играл с ней, думали ведь как жена, а вот не взял* // 'флиртовать, волочиться за кем-л.' Тамб., Свердл., СРНГ 12: 67; *игральщик* 'любовник' Вят., Костром., СРНГ 12: 66). Поэтому такая любовь в понимании языка народной культуры — всего лишь баловство (ср. *баловать* 1) 'заигывать' Яросл., Ряз.; 2) 'дурно вести себя, распутничать' Вят., Костром., Петерб., Арх., Сев.-Двин., Яросл., Нижегород., Саратов.; 3) 'вступать в незаконную связь с мужчиной' Яросл., СРНГ 2: 84; *обхаживать* 'завлекать кого-л.' Арх., СРНГ 22: 258; *обходить* 'обворожить' Вят.: *Девка обошла парня* СРНГ 22: 260; *обходиться* 'вступить в половые отношения' Калуж.: *А Марья-то хвасталась, что следователь с ней обошелся* СРНГ 22: 261; *крученка* 'любовная связь' Сиб., СРНГ 15: 335; *заниматься* 1) 'ухаживать за кем-л.' Яросл., Карел., Арх., Влад., Ленингр., Нижегород., Вят.; 2) 'сожительствовать с кем-л., быть в интимных отношениях' Оренб., Олон., Арх., Новг., Моск., Дон., Кубан., Терск., СРНГ 10: 281).

Особенно ярко это отрицательное восприятие чувственного начала в Любви предстает в наименованиях, находящихся на периферии ее ментального поля, но соотносенных с нею по смыслу (ср. *баловень* 1) 'любовник' Арх.; 2) 'распутник, негодяй' Яросл., Курск., СРНГ 2: 85; *баловка* 'женщина дурного поведения' Новг., СРНГ 2: 85; *жировать* 1) 'находиться в любовной связи с кем-л.' Тамб.; 2) 'волочиться за женщинами' Кубан., Калуж., Ворон., Брян., СРНГ 9: 184; *жировик* 'внебрачный ребенок' СРНГ 9: 185).

Обращает на себя внимание тот факт, что именно такая любовь чаще всего является незаконной, она противостоит браку и нередко разрушает его, что, естественно, не находит одобрения в языковом сознании русского народа (ср. *любовный* 'рожденный вне брака' Перм.: *Вторая-то девка у него любовная, от другого мужика* СРНГ 17: 238; *похотень* 'рожденный вне брака' Моск., СРНГ 30: 364; *любушка* 'любовник, любовница' Олон., Арх., Самар., Карел.: *Девки замуж не ходите, на беду не попадите, там свекровка будет бить, муж по лубушкам ходить* СРНГ 17: 240).

Кроме того, ни один из этих корней (кроме единичных дериватов с корнем *люб-*) не дает, как правило, имен с матримониальным значением, но зато они активно используются в номинациях **любовников** (ср. *дроль* 'любимая женщина' Иван.: *У меня в Давыдихе дроль: ух, и погуляю же я ночью* СРНГ 8: 199 < *дролиться* 'иметь любовные отношения с кем-л.' Арх., Иван. // 'гулять, проводить время с любимым' Свердл., СРНГ 8: 199; *желанчик* 'любовник' Яросл., СРНГ 9: 101; *люба* 'любовница' Арх., Новг., Свердл., СРНГ 17: 233; *любава* 'любовница' Арх., Новг., СРНГ 17: 233).

Интересно, что идея «ненастоящей любви» нередко заложена уже в самой словообразовательной структуре имен, обозначающих любовников: в качестве производящих в них используются термины родства, а с помощью аффиксальных элементов подчеркивается идея ее вне-моральности (ср. *побратан* 'любовник' Пск., Твер., СРНГ 27: 204; *побратим* 'любовник' Пск., Твер., Петерб., Олон., СРНГ 27: 205; *побратёма* 'любовник' Пск., СРНГ 27: 204; *побратимка* 'любовница' Пск., СРНГ 27: 205; *посестра* 'любовница' Пск., Петерб., Калинин., Курск., Смол.: *У него посестра на деревне* СРНГ 30: 152; *посестрина* 'любовница' Пск., Твер., СРНГ 30: 152; ср. также *посестря* 'соперница' Пенз., СРНГ 30: 152; *мамаша* 'любовница' Ленингр., СРНГ 17: 350; *мамашка* 'любовница' Перм., СРНГ 17: 350), точно так же, как в терминах родства с помощью тех же аффиксов передается идея «некровного родства» (ср. *побратан* 'двоюродный брат' Вост., СРНГ 27: 204; *побратим* 'двоюродный брат' Вост., Волог., Брян., СРНГ 27: 205; *побратёма* 'побратим' Пск., СРНГ 27: 204; *мамаша* 1) 'теща или свекровь' Волог., Костром., Калуж., Ряз., Тул., Твер., Краснояр.; 2) 'крестная мать' Новосибир., СРНГ 17: 350; *мамашка* 1) 'свекровь' Ряз.; 2) 'крестная мать' Краснодар.; 3) 'мачеха' Ряз., СРНГ 17: 350).

В этой связи заслуживает внимания следующий комментарий, который приводится собирателем в словарной статье *дружница* 'любовница' Твер., Новг., Петерб.: «В мое время в слово *дружник* и в особенности *дружница* часто вкладывалось значение 'любовник', 'любовница' (чем 'возлюбленный' или 'возлюбленная'), и употреблялись эти слова в осуждающем смысле: *Жену бросил, завел себе дружницу на стороны, стыда у его нет*» (СРНГ 8: 218); ср. также *подруга* 'любовница' Арх., Пск., Ворон.: *Не венчана — подруга, а не жена* // 'жена раскольника (они не признают церковного брака)' Волог., СРНГ 28: 164; ср. также *богоданная* 'любовница' Помор., Арх., СРНГ 3: 49 (в отличие от законной жены,

которая называется *суженая*), *богданёнок*, *богоданенок* ‘ребенок, родившийся вне брака’ Пск., СРНГ 3: 47; *богосуженая* в знач. сущ. ‘невеста’ Онеж., Север., Карел., СРНГ 3: 53).

Все эти номинации свидетельствуют о том, что *в любовь играть* было «позором и бесчестьем» не только для девушки, но и всей ее семьи, и «непозволенные любовные связи считались непростительным и незамолимым грехом» (Забылин 1880: 538).

В представлении языка традиционной духовной культуры такую любовь можно «вызвать колдовством» (ср. *притяжная любовь* ‘любовь, внушенная ворожкой, колдовством’ Том.: *Любовь бывает сглядная и притяжная, первая есть любовь взаимная, приносящая счастье, вторая — невольная* СРНГ 32: 37; *любжа* 1) ‘любовь’ Курск., Яросл., Орл., Смол.; 2) ‘заговор с целью вызвать любовь’ Курск., Смол.: *Ему любжа сделана* СРНГ 17: 235; *любча* ‘вызывание колдовством любви’ Ворон., СРНГ 17: 240; *любила* ‘средства, вызывающие, по народным представлениям, любовь’ Смол., СРНГ 17: 235; *любостарь* ‘средство, вызывающее, по народному представлению, любовь’ Смол., СРНГ 17: 239; *любчик* ‘талисман, привораживающий любовь’ Яросл., СРНГ 17: 240).

Функцией симпатической магии наделялись, например, такие растения, как любка двулистная *Platanthera bifolia* Rich (сем. орхидных), ятрышник *Orchis bifolia* (сем. орхидных), любистик *Levisticum officinale* Koch. (сем. зонтичных), названия которых в диалектах соотносятся с корнем *люб-* (ср. названия *любки двулистной*: *любовный корень* Казан., СРНГ 17: 238; *любжа* Смол., СРНГ 17: 235; *ятрышника*: *любжа* Орл., Брян., СРНГ 17: 235; *любим корень* Твер., СРНГ 17: 235; *любка* ‘ятрышник шлемоносный’ Курск., СРНГ 17: 236; или *любистика*: *любидруч* Дон, СРНГ 17: 235; *любим* Смол., СРНГ 17: 235; *любиста* Смол., Орл., Курск., СРНГ 17: 235; *любисток* Курск., СРНГ 17: 236; *любистра* Курск., Орл., Брянск., СРНГ 17: 236; *люб-трава* Курск., Ряз., СРНГ 17: 240). В народе, в частности, существовало поверье, что *любов цвет* — это ‘цветок, возбуждающий любовь’ Смол. (*На что тебе, малец, любов цвет? Чтобы девушки любили* СРНГ 17: 237), а *любка* «считалась приворотным зельем. Настой ее подавали тому (или той), кто является объектом ворожбы, и нашептывали *любжу*, т. е. приворотный заговор: “*Встану я (имярек) и пойду из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, в широкое раздолье, к синему морю-окиану. У того у синего моря-окиана лежит Огненный змей. Подойду я поближе, поклонюсь пониже: Гой, еси ты, Огненный змей! Не*

зажигай ты горы и доли, ни быстрые реки, ни болотные воды... зажги ты добра молодца (красну девицу) во всю ее хочь, чтобы он(а) тосковал(а) и горевал(а) по (имярек), сном бы он(а) не засыпала(а), едою не заедал(а), гульбою не загуливал(а). Как белая щука-рыба не может быть без проточной воды, так бы добрый молодец (красна девица) (имярек) не мог(ла) без меня ни жить, ни быть. Будьте мои слова крепки и лепки. Аминь»» (Коновалова 2000: 129). Заметим, что в этом заговоре речь идет именно о плотской любви, о чем свидетельствует лексема *хочь*.

С точки зрения нравственных императивов традиционной духовной культуры такая Любовь входила в противоречие с этическими нормами как не отвечающая нравственным устоям общества (ср. в связи с этим следующие лексемы *любодейство* 'блуд' Даль II: 283; *любодейничать* 'впадать в блудный грех' Даль II: 283). В этом смысле народная культура остается верной аскетической этике Средневековья, в которой такая любовь не получала одобрения.

В представлении языка традиционной духовной культуры половая любовь признается только в браке, а половые отношения вне брака расцениваются как грех. Поэтому сыграть свадьбу для русского человека — это *закон принять* (Тамб., Пск., Ворон., Оренб., Калуж., Яросл., Твер., Вят., Север., Арх., Волог., Перм.), *закон брать* (Забайкал.), *в закон поступиться* (Север., СРНГ 10: 149) или *идти на суд Божий* (ср. *божий суд* 'венчание' Курск. // 'свадьба' Орл., СРНГ 3: 64).

Об этой победе культуры над стихией природного начала Любви говорит и высокий статус целомудрия невесты, свидетельствовавший о нравственных устоях семьи (не случайно обязательным элементом русского свадебного ритуала было публичное признание факта невинности невесты, ее «честно-похвального девичества»).

На это указывает и собственно языковой факт, в именно то, что в языке традиционной духовной культуры наблюдается удивительная детальная «проработанность» семантического пространства плотской любви. Объяснить это явление можно, по-видимому, тем, что в словотворческом акте языка любой культуры норма, как правило, непродуктивна, поэтому больше всего имен дает анти-норма, т. е. то, что не соответствует духовно-нравственным императивам социума.

Любовь же, апеллирующая к духовному началу в человеке, напротив, одобряется языком традиционной духовной культуры, на что указывает поверхностная и глубинная семантическая структура имен, входящих в понятийное поле Любви.

Не случайно многие из лексем, атрибутирующих возлюбленного, используются при обращении к любому, что говорит о высоком эмоциональном модусе души человека традиционной культуры, сердце которого открыто для любви, сострадания и милости к ближнему (ср. *благословенный* 'милый, любезный' Волог.: *Здорово, благословенный* СРНГ 2: 309; *болезный* 'ласковое обращение — милый, дорогой' Нижегород., Яросл., Костром., Влад., Новг., Твер., Ряз., Тул., Калуж., Дон.: *Болезный ты мой!* или к лошади *Но, болезная, но!* СРНГ 3: 73; *болезнь* 'обращение, выражающее ласку, любовь' Дон.: *Болезнь моя больная, матушка ты моя* СРНГ 3: 73; *болесть* 'ласковое обращение к кому-л.' Дон.: *Ах ты, болесть моя* СРНГ 3: 74; ср. *болеть* 'жалеть' Яросл., СРНГ 3: 74; *душевенный* 'любезный, милый' Тул., СРНГ 8: 282; *душенёк* ласк. в обращении 'дружок, миленький' Калуж., Смол., СРНГ 8: 282; *душуль* ласк. обращение 'душечка' Смол., СРНГ 8: 287; *родий* ласк. обращение 'дорогой, милый друг' Олон., СРНГ 35: 132; *милок* 'в дружеском обращении — милый человек' Моск., Влад., Калуж., Смол., Ставроп., Урал., СРНГ 18: 162; *сердчушко* 'ласковое обращение к кому-л.' Печор., СРНГ 37: 195; *приятный* 'дорогой, любимый, родной': Костром.: *Приятная матушка, на кого ты меня оставила* СРНГ 32: 76).

Таким образом, в языковом сознании русского народа понятие «любовь» существует в двух измерениях — «горнем» и «дольнем». Представление о возвышенно-духовной любви связано, по-видимому, со словами, имеющими корни *бож-*, *бол-*, *дух/душ-*, *жал-*, *жизн-*, *кров-*, *лел-*, *мил-(при-)ят-*, *род-*, *серд-*, *сух-*, тогда как понятие земной, чувственно-плотской любви передается словами с корнями *баж-*, *дрол-*, *гор-*, *жад-*, *жар-*, *жел-*, *зар-/зор-*, *зноб-*, *сох-*, *страст-*, *хот-/хоч-*.

Что касается имен с корнем *люб-*, то языковой материал свидетельствует о том, что в традиционной духовной культуре этот **корень является амбивалентным**, так как, с одной стороны, с ним связано чувственное измерение Любви, а с другой — возвышенно-духовное.

О чувственном восприятии любви в именах с корнем *люб-* говорит тот факт, что Любовь осмысливается в них как **наслаждение** в жизни, как то, что приносит человеку удовольствие (ср. *залюбить* 'полюбить кого- или что-л., получить удовольствие от чего-л.' Олон., Ярос., Арх., Печор., Свердл., Ряз., СРНГ 10: 227), причем нередко рядом со значением 'любить', в этих глаголах появляются значения, указывающие на физические проявления этого чувства (ср. *полюбить* 1) 'любить' Вят.: *Так-то я не больно люблюю*; 2) 'поцеловать' Алт., СРНГ 29: 184; *облюбовать* 1) 'по-

любить' Волог.; 2) 'расцеловать' Казаки-некрасовцы, СРНГ 22: 115; *любить* 'ласкаться' Перм., СРНГ 17: 236; *любовать* 'ласкать' Волог., СВГ 4: 59; *любоваться* 1) 'целоваться, обниматься' Арх., Свердл.; 2) 'быть довольным, наслаждаться' Пск., Смол., СРНГ 17: 237).

Это чувственное начало любви просвечивает и в других дериватах с корнем *люб-* (ср. *любленье* 'сожителство' Яросл.: *Любленье у них до самого приезда мужа продолжалось* СРНГ 17: 237; *любовничать* 'иметь любовную связь' Свердл.: *Хозяйка любовничала, жила с попом* (сказка) СРНГ 17: 238), многие из которых передают значение 'удовольствие' (ср. *любезность* 'удовольствие' Перм., СРНГ 17: 234; *любезонько* 'испытывая удовольствие' Влад., Сахалин., СРНГ 17: 234; *любенько* 'приятно, любо' Новг., Екатеринб., Курган., СРНГ 17: 234; *за любовь* 'приятно' Смол., СРНГ 17: 238; *любовать* 'смотреть с удовольствием' Орл., Нижегород., Олон., СРНГ 17: 237). Однако ярче всего оно представлено в глаголе *облюбить*, прямо указывающем на этот смысл (ср. *облюбить* 'о случке животных' Иркут.: *Надо успеть остричь овец, пока они не облюбятся* СРНГ 22: 115).

О возвышенно-духовном восприятии Любви свидетельствует то, что производные с корнем *люб-* указывают на этическую форму проявления этого чувства, ибо Любовью определяются такие понятия, как *дружба* (ср. *полюбитель* 'друг' Новг., СРНГ 29: 185; *люб* 'приятель' Пенз., СРНГ 17: 233; *излюбленница* 'ближайшая подруга' Волог., СРНГ 12: 142; *любость* 'хорошие дружеские отношения' Зап. Брян., СРНГ 17: 239), *согласие* (ср. *налюбки* 'полюбовно' Ряз. // 'по взаимному согласию' Тул., СРНГ 20: 27; *любёхонько* 'согласно, с взаимным пониманием' Урал., СРНГ 17: 234; *любовный* 'сделанный по согласию, полюбовный' Пск., Твер., Влад., Моск., Свердл., Сиб.: *Это, брат, дело любовное* СРНГ 17: 238; *любомирно* 'по-хорошему, по душам' Смол., СРНГ 17: 239; *залюбодружно* 'по добром согласию' Смол.: *Будет идти дело мило, залюбодружно* СРНГ 10: 227; *полюбки* 'обоюдное согласие' Пск., Твер., СРНГ 19: 185), *радушие* (ср. *добролюбчивый* 'радушный' Том., СРНГ 8: 78).

И в этом проявляется единящая сила любви, любви как отношения, а не как связи.

Именно такая Любовь, с точки зрения языка традиционной культуры, обладает способностью наполняться социально важными смыслами, что делает ее символом высокой нравственности. Это осмысление Любви в социальном аспекте способствовало тому, что ею стали атрибутироваться нормы человеческого общежития, и она превратилась в мерило **отноше-**

ний между людьми (ср. *любимый* ‘приветливый, обходительный’ Пск., Твер.; // ‘умеющий ладить с людьми’ Пск., Твер., СРНГ 17: 235; *люббй* ‘приветливый’ Арх., СРНГ 17: 240; *любич* ‘любезный молодой человек’ Ряз., СРНГ 17: 236; *любоватый* ‘приветливый, любезный’ Печор., СРНГ 17: 399; *любоприятный* ‘обходительный (о человеке)’ Перм., СРНГ 17: 239; *любителный* ‘внимательный, заботливый’ Новг.: *Уж такие они все любителные* (о медперсонале лазарета) СРНГ 17: 236).

Не случайно, это понятие используется даже в коммуникативном регистре, украшая человеческое общение, ср., например, *любенкий* ‘ласковое обращение’ Зап. Брян.: *Любенкие, родненькие мои, что же это такое* СРНГ 17: 234; *любка* ‘ласковое обращение к женщине, девушке’ Смол., Арх., Калуж. // ‘обращение женщин друг к другу’ Олон.: *Ай, нет, любка, не пойду* СРНГ 17: 236; *любящий* ‘любезный’ Курск.: *Кушайте, любящие мои гости* СРНГ 17: 241).

Такая социологизация концепта Любовь настолько расширила ее смысловое пространство, что ею стали определяться некоторые понятия, относящиеся к сфере **трудовых навыков** (ср. *любопытный* ‘трудолюбивый’ Киргиз.: *Я работать любопытная была, а сейчас стара стала* СРНГ 17: 239; *прилюбливать* ‘любить (по отношению к работе)’ Калуж., Дон.: *Я пошла на эту работу и прилюбила, до сих пор дояркой* СРНГ 31: 283).

Любовь в языке традиционной духовной культуры рассматривается и как аксиологическая категория, ибо корень *люб-* представлен в словах, соотносящихся с понятием «**хорошего, приятного**» (ср. *любий* ‘хороший, приятный’ Арх. СРНГ 17: 240; *любка* ‘приятно’ Новг., НОС 5: 57; *любовный* ‘хороший, производящий благоприятное впечатление’ Новг., СРНГ 17: 238; *любёхочко* ‘хорошо, славно’ Перм., СРНГ 17: 234; *любёшенько* ‘хорошо, славно’ Пск., Твер., Волог., Новг., Костром., СРНГ 17: 234; *любило бы* безл. сказ. ‘хорошо бы’ Олон.: *Любило бы выше взять* СРНГ 17: 236; *любопытный* ‘хороший (о работе)’ Орл.: *Любопытная работа* СРНГ 17: 239) и даже «**интересного**» (ср. *любителный* ‘интересный увлекательный’ Вост.-Казах.: *Любителная жизнь тогда была* СРНГ 17: 236; *любовать* 1) ‘интересоваться кем- или чем-л.’; 2) ‘осматривать что-л. с ознакомительной целью’ Новг.: *Вы не любовали места, где, говорят, церква-то проваливши была* НОС 5: 57).

Эта аксиологическая ориентация корня *люб-* способствовала развитию у него **квантитативных** значений, вследствие чего он стал использоваться либо в качестве количественного определителя действия (ср. *любо два* ‘много, сильно’ Ворон.: *Пьет любо два* СРНГ 17: 237; *долуба* нареч.

‘досыта, до полного удовлетворения’ Волог., Костром.: *Уж мы выпимся, девушки, досыта, нагуляемся, девушки, долюба* СРНГ 8: 115), либо в качестве интенсификатора, указывающего на высокую степень проявления признака (ср. *любой* ‘самый лучший, самый вкусный’ Беломор.: *Я пошла его и кормила все любым куском* СРНГ 17: 239; *любо да дорого* ‘очень хорошо’ Ряз., СРНГ 17: 237; *люба любой* ‘очень хорошо (одеться)’ Смол.: *Разоделась она любя любой* СРНГ 17: 233).

Характерно, что Любовь в этом значении (так же, как и Добро) осмысливается как количественная категория, указывающая на высшую меру проявления признака, и в этом просматривается своеобразная установка традиционной духовной культуры: **Любви должно быть много, если же ее мало, то это — не Любовь.**

«Господствуя» в сфере аксиологии, Любовь передает чувство **предпочтительности** в условиях сходства и определяет то, что нравится человеку (ср. *любой* ‘который нравится, по вкусу, по душе’ Печор.: *Этот сарафан у меня любой был долго* СРГП 399; Волог., СВГ 4: 60; *любится* ‘нравиться’ Новг.: *Платё не хорошо, мне не любитя* НОС 5: 57; *облюбоваться* ‘понравиться’ Волог.: *Уотца Сергия чай с медом пил: больно мне облюбовалось* СРНГ 22: 115; *в любовь прийти* ‘понравиться’ Онеж., Печор.: *Эта шубочка мне в любве пришла* СРНГ 17: 238).

Вместе с тем нельзя не отметить, что «в русском представлении *любить* и *нравиться* — совершенно различные состояния души, они не сходятся в общем переживании, их нельзя даже сравнивать. Ведь *любить* — кого, что, а *нравиться* — кому, некая безличность в выражении показывает всю неопределенность данного переживания, которое, не в пример любви, есть состояние души, а не проявление характера в действии» (Колесов 2001: 270). Это замечание В. В. Колесова можно дополнить тем, что в русских диалектах глагол *нравить* имеет значение ‘любить’, но *не кого, а что* (ср. *Я не нравлю кружовник* Орл., Латв., СРНГ 21: 307).

В словесном ряду с корнем *люб-* отчетливо звучит **идея выбора**, предпочтения (ср. *любный* ‘взятый на выбор, по вкусу, по желанию’ Пск., Твер., СРНГ 17: 237; *любовный* ‘выбранный по вкусу, желанию’ Пск., Твер., СРНГ 17: 238; *любок* ‘любая выбранная вещь’ Моск.: *Чай, не из любка брали, а по жребию* СРНГ 17: 239; *налюбах* нареч. ‘на выбор, что понравится’ Олон., СРНГ 20: 27; *любовать* ‘облюбовывать, выбирать то, что нравится’ Пск., Твер., Зап., Южн., Калуж., Курск., Влад., Новг. // ‘выбирать’ Онеж., СРНГ 17: 237; Волог., СВГ 4: 59; *облюбить* ‘присмотреть, выбрать что-л. по вкусу’ Влад., Иркут., СРНГ 22: 115), и в этом

смысле в Любви проявляется желание и **воля** человека (ср. *любезный* 'такой, который выполняется по желанию, добровольно' Новг.: *Это любезное дело, кто захочет, тот и поедет* НОС 5: 57; *любка* 'добровольно' Дон., СРНГ 17: 236; *по любкам* 'добровольно' Влад.; *на любки* 'добровольно' Пск., Твер., СРНГ 17: 236; *за любовь* 'по доброй воле, по согласию' Влад., Новг., СРНГ 17: 238; *излюбя* 'по доброй воле' Сев.-Двин., Волог., СРНГ 12: 142).

Любовь в языке русской традиционной духовной культуры осмысливается и как эстетическая категория, так как источником Любви является красота, поэтому Любовь «украшает» жизнь человека (ср. *любопытно* 'красиво, приятно' Уфим., Ряз., Новосиб.: *Убрались хорошо, любопытно* СРНГ 17: 239; *любочко* 'красиво, по душе' Вят., Влад., Ряз., Дон., Том., СРНГ 17: 240), делая и его самого красивее (ср. *любовный* 'красивый' Новг.: *Смотри, вон как девочка любовная идет* НОС 5: 57; *любый* 'красивый' Мурман., СРНГ 17: 240; *любаста* 'статная, красивая девушка' Тул., СРНГ 17: 233; *любкой* 'милый, симпатичный' Волог.: *Больно девушка-то она любкая* СВГ 4: 59).

В этом синкретизме значений имен с корнем *люб-* проявляется глубинная связь этического с эстетическим, **любви и красоты**, ибо объектом эстетизации становится, как правило, духовное начало в человеке. В связи с этим невозможно не вспомнить слова А. Ф. Лосева о том, что «прекрасным может быть только то, что любимо, а любимым может быть только то, что прекрасно» (Лосев 1980: 448). Эстетическое выражение чувства проявляется в восхищении предметом любви или внимания человека (ср. *любота* 'восхищение' Калуж., Ряз., Моск., Влад., Горьк., Иван., Твер., Смол., Пск., Урал., СРНГ 17: 239; *любость* 'восхищение' Смол.: *Идна любость* СРНГ 17: 239; *полюбованье* 'загляденье' Арх., СРНГ 19: 185).

В семантическую «орбиту» имен с корнем *люб-* оказался втянут и словесный ряд, относящийся к сфере **витальности** человека, однако здесь Любовь предстает как некое безличное чувство, направленное на человека как бы извне, но оказывающее на него положительное воздействие (ср. *полюбить* 'оказать положительное воздействие на самочувствие' Арх.: *Принесли парня, накипятили завар, так ему полюбило* СРНГ 29: 185; *прилюбить* 'оказывать нужное действие, помогать' Калуж., Ряз., Ворон.: *К моей ране лучше всего прилюбают настой из березовых почек // 'стать слабее, утихнуть (о боли)' Тул., СРНГ 31: 283; любить* 'быть приятным для чего-л.' Печор.: *Ты вот в байну пойди: вода как руку любить будет, так и ногу большую любить станет* СРГП: 399).

При осмыслении этого понятия чрезвычайно важным является изучение синтагматики лексемы *любовь*: она говорит о том, что **в любовь можно брать или принять** (ср. *во любовь брать* 'полюбить, сделать возлюбленным' Олон., Твер., Арх., СРНГ 17: 238; *принять в любовь* 'полюбить' СРНГ 31: 313), **в любовь можно идти или прийти** (ср. *в любовь идти* 'выйти замуж, жениться по любви' Пск., СРНГ 17: 238; *в любви прийти* 'понравиться' Печор., СРНГ 17: 240), **ее можно водить** (ср. *водить любовь* 'оказаться с кем-л. в любовных отношениях' Костром., Яросл., СРНГ 4: 337), **приворотить** (ср. *приворотить любовь* 'присушивать, привораживать кого-л.' Свердл., Tobол., Костром., СРНГ 31: 149), но ее **нельзя делать** (сочетание корня *люб-* с глагольной основой *деј-* ведет, как правило, к появлению имен с ярко выраженной отрицательной семантикой, ср. в связи с этим значения слов *любодейство*, *любодейничать*, *любодей*, *любодейник*, *любодеина*, *прелюбодей*, общим компонентом значения которых является 'грех или блуд' Даль II: 283), хотя и **можно творить** (ср. *люботворить* 'ублажать, удовлетворять' Свердл.: *Надо стариков люботворить* СРНГ 17: 239), поскольку этот глагол в языке русской традиционной культуры относится к иному, «горнему» миру.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на тот факт, что глаголы движения, с которыми сочетается лексема *любовь*, отсылают к представлениям о Любви как пути, т. е. она осмысливается как жизненный **путь** человека (ср. *во любовь прийти* 'полюбиться' Печор., Арх., СРНГ 17: 241; *в любовь идти* 'выйти замуж, жениться по любви' Пск., СРНГ 17: 238; ср. также производные *ухаживать*, *ухажер*, в основе которых лежит та же идея движения).

При этом в семантическом распределении этих глаголов прослеживается следующая интересная закономерность: если в их основе лежит идея многократного движения, не имеющего определенной цели (производные с корнем *ход-/хаж-*), то речь идет именно о плотской любви, любви-связи (ср. *обхаживать* 'завлекать кого-л.' Арх., СРНГ 22: 258; *обходить* 'обворожить' Вят.: *Девка обошла парня* СРНГ 22: 260; *похожалый* 'дурного поведения, развратный' Саратов.: *Женщина доступная, похожалая* СРНГ 30: 360; ср. также *ходить по плоти* 'жить для чувств, плотским' Даль IV: 556), если же актуализируется идея однонаправленного движения (дериваты с корнем *ид-*), то в производных именах чаще всего воплощается идея настоящей любви, любви-отношения (ср. *в любовь идти* 'выйти замуж, жениться по любви' Пск., СРНГ 17: 238; ср. также *идти на дух* 'идти на исповедь' Пск.; *идти домой* 'умирать' Ворон., СРНГ 12: 78).

Отрицание же идеи пути в словообразовательной структуре имен с корнем *пут-*, дает, как правило, значения нормативно-оценочного характера, в которых присутствует отрицательная коннотация (ср. *беспутица* ‘распутная женщина’ Вят., СРНГ 2: 276; *беспутка* ‘распутный человек’ Урал., СРНГ 2: 276; *беспутый* ‘безнравственный’ Новг., СРНГ 2: 276; поэтому *беспуток* ‘незаконнорожденный ребенок’ Ср. Урал, СРНГ 2: 276; *непутка* ‘женщина легкого поведения’ Перм., СРНГ 21: 136; *непуть* ‘легкомысленный, беспутный человек’ Влад., Нижегород., Перм., Свердл., Арх., Смол., СРНГ 21: 136 и др.).

Таким образом, в русских диалектах семантический диапазон Любви чрезвычайно широк. Однако в любой ее семантической сфере в центре всегда стоит человек. Поэтому она осмысливается прежде всего с позиций человека — как **состояние его души** (ср. *души не слышать* ‘очень сильно, самозабвенно любить кого-л.’ Волог.; *души не чуют* ‘то же’ Смол., СРНГ 8: 281; *у души лежат* ‘любить’ Твер., СРНГ 8: 281; *дух ронять* ‘очень сильно любить’ Смол., СРНГ 8: 277; *духанить* ‘любить’ Перм., СРНГ 8: 277) и **тела**, отсюда понимание любви как **огненной стихии**, которая охватывает человека (ср. *жар* ‘любовь’ Орл., СРНГ 9: 71; *засной* ‘любовь’ Пск., СРНГ 10: 96; *гор* кратк. прил. ‘приятен, люб’ Казан., СРНГ 7: 16), порождая **желания, страсти** (ср. *желаньице* ‘любовь’ Север., СРНГ 9: 101; *хочь* ‘любовь, сильное страстное влечение’ Сиб., Даль IV: 563; *пристрастия* ‘любовь’ Урал, СРНГ 31: 419), которые **иссушают** человеческое сердце, несут с собой тоску и печаль (ср. *засуха* ‘любимый человек, зазноба’ Ворон., Твер., Моск., Калуж., Тамб., Тул., Влад., СРНГ 11: 76; *тосковать* ‘сохнуть сердцем, болеть душой’ Сев., Новг., Олон., Арх., Даль IV: 422).

В этом отношении чрезвычайно показательны русские любовные заговоры, основная цель которых не просто пробудить в человеке любовь, но заставить его мучиться, тосковать, страдать от любви, ср., например, следующий отрывок из любовных заговоров, которые приводит М. Забылин 1880: 304): «...Вы, ветры буйные, распорите ей белу грудь, откройте ее ретивое сердце, навейте тоску со кручиною, чтобы она тосковала и горевала, чтобы он ей был милее своего лица, светлее ясного дня, краше роду племени, приветливее отца с матерью..., чтобы она плакала и рыдала по нем, и без него бы радости не видала, утех не находила» или «...Вы, 70 буйных ветров, 70 вихров, и 70 ветрович, 70 вихрович... разожгите у рабы Божией (имя рек) белое тело, ретивое сердце, памятную ду-

му, черную печень, горячую кровь, жилы и суставы, и всю ея, чтобы она, раба Божия (имя рек) не могла бы ни жить, ни быть, ни пить, ни есть, ни слова говорить, ни речи творить без меня раба Божия (имя рек)».

Характерно, что «многие из этих заговоров обращены к Сатане, дьяволу или чертям, а также другим демоническим персонажам (Баба-Яга, 77 еги-бабовых дочерей, Страх-Рах, царица Соломия и др.» СД 3: 157), ср. следующий текст заговоров: «...Уж ты, худ бес, сатана Сатанинович! Кланяюсь я тебе и поклоняюсь, послужи мне службу и сделай дружбу: зажги сердце (имя рек) по мне (имя рек) и зажги все печенья и легкое и все суставы по мне (имя рек), буди мое слово крепко, крепче трех булатов во веки».

В этих заговорах Любовь, пожалуй, ярче всего предстает как некая стихийная сила, враждебная и неподвластная человеку, разрушающая его, оказывающая на него деструктивное воздействие, причем речь идет именно о плотской любви, что специально подчеркивается в заговорах (ср.: «...Взмолюся трем ветрам, трем братьям: Ветер Моисей, ветер луна, ветер буйный вихорь! Дуйте и винтите по белу свету... распалите и разожгите и сведите рабыню (имя рек) со мною, с рабом Божиим, душа с душой, тело с телом, плоть с плотью, хоть с хотью, не уроните той моей присухи ни на воду, ни на лес, ни на землю, ни на скотину..., а снесите и положите в рабицу Божию (имя рек), в красну девицу, в белое тело, в ретивое сердце, в хоть и в плоть, чтобы красная девица не могла без меня, раба Божия (имя рек), ни пить, ни быть, ни дневать, ни часу часовать, о мне рабе Божиим (имя рек) тужила бы и тосковала и никогда бы не забывала»).

Эта идея неоднократно обыгрывается и в многочисленных атрибутивах Любви (как любви *окаянной, распроклятой, злой*), и в русских пословицах (ср. *любовь зла — полюбишь и козла; любовь слепа — проказит; любовь безумит; где любовь, там и напасть; любовь да свара хуже пожара; полюбив — нагорюешься* и т. д. Даль, Пословицы).

Интересно, что и собственно языковой, и фольклорный материал говорит о том, что Любовь русского человека — это преимущественно несчастная Любовь, поэтому она часто осмысливается как страдание. Об этом, пожалуй, лучше всего свидетельствуют частушки, главная тема которых *несчастливая любовь*⁶ (ср., например, *саратовские страдания* 'о любовных частушках' или некоторые отрывки из частушек Вохомского края: «Милый, сохни, милый, сохни, милый, сохни, как и я, когда высохнешь в соломинку, вспомнешь про меня» (126) «Поиграй повеселее,

мальчик, роза белая, я иду, меня шатает, что любовь надела» (187); *«Ручеек пересыхает в поле под колодинкой, нету мне в любви счастья, девушке молоденькой»* (197); *«Распорите мое сердце, отворите алу кровь, не скорее ли забуду я про старую любовь»* (202); *«Чтобы старая любовь обратно воротилась, я всю ночь во садочке Богу промолилася»* (240) (Частушки 2004).

Итак, язык традиционной духовной культуры (в отличие от языка элитарной культуры) имеет довольно богатую лексико-понятийную парадигму Любви, в которой Любовь осмысливается в самых разных аспектах — этическом, религиозном, эротическом, эстетическом, социальном и даже витальном.

Такая детальная проработанность концепта «любовь» объясняется не только характером этой культуры, оказавшей непосредственное влияние на его формирование, но и особенностью ее языковой личности, анализирующей свое поведение и поступки в оппозиции греховного и святого.

В многочисленных номинациях, актуализирующих различные, иногда прямо противоположные, признаки Любви, отразилась своеобразная «философия» языка традиционной культуры, нравственный опыт самоуглубленной рефлектирующей личности, ее внутренняя духовная сосредоточенность, стремление разобраться в этом психологически сложном чувстве.

В связи с этим хотелось бы особо отметить тот факт, что в языке русской традиционной духовной культуры значительно лучше сохранилась христианская преемственность в восприятии Любви, чем в культуре элитарной.

Диалектные материалы говорят о том, что Любовь по-прежнему осмысливается с позиций тех христианских заповедей, о которых говорил старославянский язык, ибо в Любви проявляется духовное тяготение одного человека к другому, стремление сделать ему добро, а главное — **сострадание** ему в тяготах жизни (ср. *жалковать* 1) 'любить' Ворон.; 2) 'чувствовать жалость, сострадание, жалеть' Калуж., Тул., Орл., Курск., Брян., Тамб., Свердл., Урал., Том., СРНГ 9: 65).

В языке традиционной духовной культуры «прижились» и те этические смыслы, которые были характерны для древнерусской культуры, в частности, такие, например, как **дружба** (ср. *любость* 'хорошие дружеские отношения' Зап. Брян., СРНГ 17: 239), **согласие** (ср. *любовный* 'сделанный по согласию, полюбивший' Пск., Твер., Влад., Моск., Свердл., Сиб., СРНГ 17: 238; *залюбодружно* 'по доброму согласию' Смол., СРНГ 10: 227),

красота (ср. *любочко* ‘красиво, по душе’ Вят., Влад., Ряз., Дон., Том., СРНГ 17: 240; *любый* ‘красивый’ Мурман., СРНГ 17: 240; *любота* ‘восхищение’ Калуж., Ряз., Моск., Влад., Горьк., Иван., Твер., Смол., Пск., Урал.; СРНГ 17: 239).

Более того, на основе этих базовых этических смыслов, дошедших к нам из глубины веков, родились новые, вследствие чего категория Любви расширила сферу своего концептуального осмысления (ср., например, такие этические, социальные и витальные признаки, как **совесть**: *совесть* ‘любовь’ Пск., Калуж., Дон., Колесов 2004: 668; СРНГ 39: 182; **радушие**: *добролюбчивый* ‘радушный’ Том., СРНГ 8: 78; *любимый* ‘приветливый, обходительный’ Пск., Твер.; // ‘умеющий ладить с людьми’ Пск., Твер., СРНГ 17: 235; **трудолюбие**: *любопытный* ‘трудолюбивый’ СРНГ 17: 239; **здоровье**: *полюбить* ‘оказать положительное воздействие на самочувствие’ Арх., СРНГ 29: 185) и др.

Другая отличительная особенность языка традиционной духовной культуры связана с повышенной глагольностью лексико-семантической парадигмы Любви: обилие глаголов, передающих самые разные оттенки этого чувства, говорит о том, что человек ощущает действенность Любви в окружающем его мире, при этом она осмысливается им как сила, вектор которой может быть разнонаправленным: она может служить Благу, и в этом проявляется единящая сила Любви, а может служить и Злу, в этом случае она воспринимается как враждебная человеку сила, разрушающая его, оказывающая на него деструктивное воздействие. Представляется, что в таком осмыслении Любви языком традиционной духовной культуры отражается, с одной стороны, синкретизм этой культуры, в основе которой лежит языческое и христианское начало, а с другой — та дихотомия возвышенно-духовной и телесной любви, о которой говорил старославянский язык⁷ (ср., например, существующий до сих пор в русских диалектах семантический синкретизм глагольных лексем с корнем *люб-*, в которых наблюдается тесная спаянность физического и духовного, материального и идеального).



Итак, христианская этика Средневековья, отразившаяся в понимании сущности Любви, была глубоко осмыслена языком русской культуры, что во многом определило нравственные устои жизни общества, его этические и даже эстетические идеалы.

Будучи в культуре Средневековья выражением божественной сущности и осмысляясь прежде всего как категория этики, Любовь и в языке русской духовной культуры воспринимается как этическая, регулятивная категория, которой определяются моральные нормы человеческого бытия.

Несмотря на некоторые трансформации, которые пережила категория Любви, обусловленные секуляризацией русской культуры, повлекшей за собой смену ценностных парадигм, в ней до сих пор сохраняется духовно-христианская направленность ее главных смыслов.

И здесь прежде всего следует указать на сохранившуюся в русском языковом сознании соотнесенность Любви с духовным тяготением к Другому, которому сострадает душа любящего. Эта любовь — **со-страдание** (совместное страдание), жалость и нежность, глубокая духовная связь с человеком. Духовная мотивация Любви ярче всего выразилась в ее жертвенности, в стремлении человека во вне, к Другому, по отношению к которому он стремится сделать Добро. И это осмысление Любви как деятельного начала в человеке, как желания жить для Другого и в Другом созвучно словам Иоанна Богослова, сказанным им в первом послании христианам: «Дети мои! Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3: 18).

Вместе с тем в языковом сознании современного человека по-прежнему сохраняется и другое восприятие Любви как более приземленной, стихийно-эротической силы, отражающей близость человека к природе.

Это проявление «природного начала» в Любви, пожалуй, ярче всего выражается в том, что в языке русской культуры для глагола *любить* является не принципиальной характеристика адресата действия (объектная или субъектная), так как *любить* можно не только кого-л., но и что-л. Убедительным доказательством этого является практическое отсутствие каких-либо ограничений в его дистрибуции⁸. Тогда как во многих западноевропейских языках этот аспект представляется чрезвычайно важным (ср., например, существование в английском языке глаголов *to love* и *to like* или в испанском, где для этой цели используются три лексических единицы — *amar, querer, gustar*, призванные дифференцировать любовь к кому-л. или чему-л.)⁹, что свидетельствует о том, что языковое сознание носителей этих языков по-разному оценивает чувство любви не только в плане его интенсивности, но и адресности.

Что касается русского языка, то такая нерасчлененность чувства любви к человеку и окружающему его миру является, как представляется, выражением *соприродности* человека, осознания им своей включенности в окружающий мир (собственно об этом же говорит и синтагматика

глагола *жить* в русских диалектах, где он может сочетаться со словами, обозначающими не только человека, но и явления природы: *живет дождь, гроза, солнце, растения*, даже *окошко в избе* и т. д.; об этом же свидетельствуют и широко распространенные в русском языке вегетативные метафоры различных этапов человеческой жизни типа *расцветать, увядать, сохнуть, вянуть* и др., которые указывают на то, что человек воспринимает природу как продолжение себя).

Иное объяснение, в духе святоотеческих писаний дает нам А. К. Толстой. В стихотворении «Меня, во мраке и в пыли...», во многом созвучном пушкинскому «Пророку», слышится откровение Любви как сущности природной жизни мира:

Меня, во мраке и в пыли
Досель влачившего оковы,
Любви крылья вознесли
В обитель пламени и слова.
И просветлел мой темный взор,
И стал мне виден мир незримый,
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо.
И слышу я, как разговор
Везде немолчный раздается,
Как сердце каменное гор
С любовью в темных недрах бьется,
С любовью в тверди голубой
Клубятся медленные тучи...
С любовью в листьях сок живой
Струей подьмется певучей.
И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К нему вернуться жаждет снова.
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытия
Неудержимо к Божью лону.
И всюду звук, и всюду свет,
И всем мирам одно начало,
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало.

«...Именно божественную любовь слышит поэт в мире, струение в нем божественных энергий, излитых в мир, ставших основанием мира... Так, в духе святоотеческого предания открывается Любовь как сущность бытия, сущность тварной жизни. В свете этого прозрения можно понять и лаконично выраженную тютчевскую мысль о природе: *в ней есть любовь*» (Кошемчук 2006: 365).

Эта нераздельность Любви Бога (Который сам есть Любовь) к человеку и тварному миру (ибо и то, и другое рождено Любовью и несет в себе любовь как свою сущность)¹⁰, ее единство и соприродность и отражается в языковой рефлексии, в частности в отсутствии каких-либо ограничений в дистрибуции глагола *любить*.

Итак, сохранение дихотомии в осмыслении Любви с развертыванием главной культурной оппозиции «небесное» ~ «земное», существовавшей в христианской этике Средневековья, является убедительным доказательством ее глубинного влияния на формирование духовно-нравственных ориентиров русской культуры. Об этом красноречиво свидетельствует и тот факт, что в русской культуре (особенно культуре элитарной) взаимоотношения природы и культуры в сфере любви последовательно развивались в пользу культуры, когда всякое проявление витальности подавлялось духовностью (не случайно в семантической структуре глаголов с корнем *люб-* в литературном языке отсутствуют компоненты 'желать' и 'хотеть').

Эта концептуализация Любви языком русской культуры является прекрасной иллюстрацией мысли И. Ильина, который в письме к сыну, направляя его на путь истинной любви, писал: «Нельзя человеку прожить без любви, потому что она сама в нем просыпается и им овладевает. И это дано нам от Бога и от природы... Задача состоит в том, чтобы превратить это “пробуждение природы” в подлинное “посещение Божие”» (Ильин 1991: 397—398).

Примечания

¹ Ср. в связи с этим следующее наблюдение культурологов: «Самый высокий уровень воздействия культуры касается целомудрия, которое северно-европейские культуры рассматривают как малозначимое, в то время как культурные группы из Китая, Индии, Ирана уделяют этому вопросу самое пристальное внимание» (Мацумото 2003: 324).

²Приведу в связи с этим интересный пассаж А. Я. Гуревича, который в известной степени коррелирует с нашим материалом, хотя речь идет о более позднем периоде, а именно о XIII веке: «Проповедники (обратим внимание, что они — современники кургузных поэтов) не могут или не хотят разграничения между любовью и похотью. В их глазах они едва ли не идентичны. О любовных страданиях и переживаниях человека они неизменно говорят как о плотских желаниях. Любовь не рассматривается как нормальное человеческое чувство. Половое влечение только унижает человека и ставит его душу под угрозу. Ничего облагораживающего в нем нет. Все это — плод дьявольского внушения» (Гуревич 1989: 286).

³Ср. в связи с этим комментарий В. В. Виноградова к слову *себялюбие*: «Можно предполагать, что слово *себялюбие* составлено и пушено в литературный оборот великим русским сатириком Д. И. Фонвизиним. Дело в том, что в “Недоросле” Фонвизина это слово, встречающееся в речи Стародума, обставлено семантическими комментариями и, как острое новое обозначение, противопоставляется термину *самолюбие*. В “Недоросле” (д. 3, явл. 1) читаем: “Тут не *самолюбие*, а, так назвать, *себялюбие*. Тут себя любят отменно, о себе одном пекутся, об одном настоящем часе суетятся” (Стародум). Слова *себялюбие*, *себялюбивый* укрепляются в системе русского литературного языка XVIII в. и крепко входят в общенациональный словарный фонд русского языка» (Виноградов 1999: 635).

⁴Ср. также в русской народной песне, записанной А. И. Соболевским:

*Ай да я по прежней совести-любви,
Я с ней шуточки шутил.*

(Колесов 2004: 668).

⁵Ср., например, следующий текст, записанный в вологодских говорах: «Из Свердловска пишут: “Мама, иди к нам”. Из Ростова зовут: “Мама — к нам”. Из Латвии внуки: “Бабушка, милая, приезжай к нам”. А я им отвечаю: “Робята! Я ведь не солнце, мне вас всех не обогреть!”» (Тутунджан 2005: 106).

⁶«Любовь в частушке обычно несчастная, мечта о счастье остается несбыточной. На пути к счастью немало препятствий: рекрутчина, бедность, чужая сторона, разлучившая любящих, насильственный брак, неравенство в имущественных отношениях». И в лирических любовных песнях основными мотивами бывают «чаще всего любовная тоска лирических героев, разлука, родительский гнев и запреты, налагаемые на чувства влюбленных; часто проходят темы неверности, измены, насильственного замужества, мотивы отчаянья и безнадежного горя» (Кравцов 1971: 213, 241).

⁷Об этом же говорят и писания святых отцов, ср.: «Любовь <...> дается всем вообще. Но любовь силой своей действует двояко: она мучает грешников <...> и веселит собою исполнивших долг свой» (Иларийон 1998: 289).

⁸Следует, однако, отметить, что именно синтагматика глагола *любить* позволяет выявить тонкие различия в его значении: «*любить* 1, когда объектом любви является класс предметов, от использования которых получают удовольствие («гедонистическая любовь») и *любить* 2, когда объектом любви является класс живых существ, с которыми возможен душевный контакт (это т. н. «альтруистическая любовь», именно эта любовь является чувством), поэтому сочетания:

я всей душой люблю мороженое; вареную колбасу люблю прямо безумно несколько аномальны из-за того, что выражения *всей душой*, *безумно* относятся к сфере *любви 2*, а тип объекта указывает на реализацию значения *любить 1*» (А. Зализняк 2005: 209–211).

⁹Такая дифференциация концепта «любовь» в испанском языке, «выраженная в лексикализации нюансов чувства в зависимости от актуализованности или неактуализованности семы чувственного желания свидетельствует о наличии в коллективном языковом сознании культурно-этнической доминанты, которую можно сформулировать как «повышенное внимание к отношениям полов» (Корнилов 2003: 193).

¹⁰Ср. в связи с этим следующие слова прп. Исаака Сирина: «...О какое сострадательное милосердие и какая благодать у Создателя. С какой мыслью и с какой любовью сотворил Он этот мир и привел его в бытие!... Какая любовь была источником сотворения мира! Любовью привел Он мир в бытие, любовью ведет Он его в этом его временном образе существования... В любви заключается исход всей истории существования твари» (Исаак Сирин 2003: 205).

Глава 6

Один и Един

Категория числа является неотъемлемым элементом любой культуры, ибо идея количества лежит в основе познания и преобразования человеком мира. «Счет и количество являются самыми объективными характеристиками действительности. Создав способ представления количества — числа и цифры, человек сформулировал законы природы, придал им универсальную форму, научился формализовать результаты познания и методы его ведения» (Рябцева 2005: 319).

При этом в любом языке количество не просто обозначается, оно осмысливается, интерпретируется, аксиологизируется в соответствии с установками культуры. Для передачи количественных значений, реализации идеи счета, нумерации или для указания на место в числовом ряду язык культуры создает специальный символический код. Причем в отличие от других абстрактных категорий, этот код является универсальным, ибо он должен быть понятным представителям иных культур. Поэтому категория числа, как никакая другая культурная категория, отличается наглядностью, доступностью для зрительного восприятия (именно эту функцию призваны выполнять цифры, а до их появления зарубки, камешки, палочки и проч.).

Примечательно, что с идеей числа тесно связано возникновение письменности: первые знаки в древнейших письменных системах (например, в шумерской) были числовыми знаками, поскольку «основания алфавитов, а значит, и систем письма, и основания арифметики в значительной части одни и те же» (Степанов 2001: 364; см об этом также Степанов, Проскурин 1993).

Однако, несмотря на универсальность этой категории, она имеет и свои национальные особенности, ибо в каждой культуре эта категория является предметом духовного осмысления. А это значит, что она вырабаты-

вает свой язык, в котором кодируются определенные культурные смыслы и в котором числа приобретают образные символические значения.

Ярким примером такой символической образности является число *три* как сущностный атрибут Бога триименного, символ троичности, нераздельности, единства. Именно *три* является «первым числом в целом ряде традиций. Оно открывает числовой ряд и квалифицируется как совершенное число. *Три* не только образ абсолютного совершенства, превосходства, но и основная константа мифопоэтического макрокосма и социальной организации, включая и нормы стандартного поведения» (Топоров Числа МНМ II: 630).

«Число *три*, — писал о. П. Флоренский, — являет себя всюду как основная категория жизни и мышления» (Флоренский 2002: 595). Принцип троичности лежит в основе Божественного и земного мира. Он определяет пространство с его координатами ширины, высоты и глубины, время с его настоящим, прошлым и будущим, древнюю социальную структуру общества с его трехчастным членением на «сражающихся», «молящихся» и «трудящихся», наконец, самого человека с его телесной, душевной и духовной ипостасью. Все это делает число *три* универсальным символом культуры.

В других числовых значениях символическая образность выражена менее ярко, а потому нуждается в реконструкции¹. Это относится прежде всего к числительному *один* и его фонетическому старославянскому корреляту *един*.

Являясь свидетельством древнейшего диалектного различия славянских языков, связанного с судьбой начального *(j)e, эти два слова часто приводятся в качестве иллюстрации старославянизмов и русизмов. Поэтому на их примере, пожалуй, лучше всего можно проследить, как язык русской культуры адаптировал старославянизмы, усваивая не только их фонетику и семантику, но и определенные культурные смыслы.

* * *

Категория числа, как и многие другие абстрактные понятия старославянского языка, осмыслялась средневековым человеком как категория божественного, что находилось в полном соответствии с научной парадигмой Средневековья. Кирилл и Мефодий, будучи истинными сынами Византии, постоянно обращались к ее философско-религиозному и на-

учному наследию, черпая из ее сокровищницы морально-эстетические принципы, политическую и богословскую фразеологию, представления об устройстве мира, этических нормах и многое другое, что нашло отражение в лексическом и семантическом фонде старославянского языка. Поэтому можно предположить, что они знали о существовании математической теологии², и для них было совершенно естественным явление сакрализации числа и счета. Ведь в средневековой модели мира не было этически нейтральных сил и вещей, все, существующее в мире, так или иначе было связано с главным «регулятивным принципом» Средневековья. «Поскольку регулятивный принцип Средневековья — Бог, мыслимый как высшее благо и совершенство, то мир и все его части получали нравственную окраску» (Гуревич 1984: 296).

К этому следует добавить, что старославянский язык создавался Кириллом и Мефодием в период расцвета христианства, когда Священные тексты получали не только богословское, но и философское осмысление и толкование.

И эта средневековая традиция восприятия Священного писания не могла не отразиться на лексиконе старославянского языка, многие ключевые понятия которого оказывались многозначными (ср., например, толкование в словаре слов *доухъ* '1) 'дух' // 'демон' // 'Святой Дух'; 2) 'дыхание' // 'дуновение' СС: 200; *разоумѣти* 1) 'понять, постигать' // 'стать мудрым'; 2) 'узнать, познать' // 'почувствовать, осознать' // 'обратить внимание на кого-л., заботиться' СС: 573; *родъ* 1) 'рождение'; 2) 'род, происхождение'; 3) 'родня'; 4) 'ряд поколений, род'; 5) 'народ, племя'; 6) 'пол'; 7) 'вид, сорт'; 8) 'суть, сущность' СС: 583; *языкъ* 1) 'язык (орган)'; 2) 'язык (речь)'; 3) 'язык (народ, племя)'; 4) мн. 'иноземцы, язычники' СС: 807 и др.).

Все это свидетельствует о том, что человек Средневековья уделял особое внимание слову, а средневековый книжник должен был обладать способностью «многомысленного» толкования. «Многозначная образность заставляла слушателей не понимать смысл, а догадываться о нем, и эти догадки воспринимались как озарение свыше.., как проникновение в тайны, связывающие верующих между собой» (Свенцицкая 1987: 218—219). Эти слова можно с полным основанием отнести и к категории числа и счета.



Прежде всего следует отметить, что понятия «счета» (ср. *ицисти* ‘считать, счесть’ СС: 276; *ицигати* ‘считать’ СС: 276; *рацисти* ‘высчитать, рассчитать, вычислить, сосчитать’ СС: 580) и «числа» (ср. *число* ‘число’ СС: 779; *чисма* ‘число’ СС: 779) в старославянском языке были производными от глаголов со значением ‘читать’, ‘почитать’ (ср. этимологию слова *число*, которое является суффиксальным образованием от глагола *чисти*: *čislo < *čitslo, а корень *čit- < *čisti < *čitti родственен глаголам *читать* (*почитать*), а также *честь*; или этимологию глагола *считать*, который восходит к праславянской форме *čit-/*čьt- ‘считать, ценить’, *čьsti < *čьtti и čьto ‘почитать’ Фасмер IV: 367). Эта древняя семантика числа прекрасно сохранилась в старославянском языке у глаголов *чисти* и *чьстити* (ср. *чисти* 1) ‘читать’; 2) ‘читать, почитать’ // ‘соблюдать’ СС: 779; *чьстити* ‘почитать, чтить, уважать’ СС: 786)³.

Таким образом, понятия «счета» и «числа» в языковом сознании средневекового человека оказывались связанным с почитанием. Но кого? Ответ на этот вопрос дает Дионисий Ареопагит, называя Бога «Творцом и изобретателем числа» (Дионисий Ареопагит 1994: 335).

На это указывает и старославянский язык, в частности, значение числового ряда и прежде всего числительного *кдинъ*.

Единица (ср. *кдинъ* ‘один’ СС: 799, *кдынъ* ‘один’ СС: 801) в старославянском языке — это не просто число, открывающее нумерологический ряд, а с и м в о л Бога, именно поэтому числительное *кдинъ* не имело формы множественного и двойственного числа. Объясняя божественную сущность единицы, Дионисий Ареопагит так говорит: «Единым же Он зовется потому, что единственно Он есть — по превосходству единственного единства — всё и является, не выходя за пределы Единого, Причиной всего... Ведь как всякое число причастно единице — и говорится «одна двоица», «один десяток» или «одна половина», «одна треть», «одна десятая», — так и все, и часть всего причастует единице, и существование единицы означает существование всего» (Дионисий Ареопагит 1994: 327).

Развивая эту мысль Дионисия, Максим Исповедник добавляет: «Нет ничего сущего, что не причастно Единому, т. е. Богу, подобно тому, как всякое число причастно единице... Единым он называется потому, что мыслим как своего рода Основание того, что будет. Что же касается... четного или нечетного, равного или неравного, наблюдаемого в мире чисел, то неразумно применять это к Началу, делая таковые вещи началом, ибо,

изменчивые и преходящие, они существуют по необходимости. Предел деления в мире чисел по большей части возводится к единице» (Дионисий Ареопагит 1994: 327).

Именно поэтому единица осмыслялась средневековым человеком как символ е д и н о г о ц е л о г о (ср. *ѣдино прил.* в знач. сущ. 'одно единое целое': *азъ ѿ отьць едино есѣѣ* СС: 800), единства трех составляющих, их единосущности (ср. *ѣдиносѣщник* 'единосущие, единосущность (о Троице)' СС: 799; *ѣдиносѣщньнъ* 'единосущный' СС: 799; *ѣдинокѣстьствьнъ* 'единосущный' СС: 799; *ѣдносѣщньнъ* 'единосущный' СС: 801; *ѣднокѣстьствьнъ* 'единосущный' СС: 801).

Будучи выражением идеи целостности, единства, общности, а значит, уверенности, *единица* противопоставлялась числительному *два*, которое осмыслялось как раздвоенность, неустойчивость, порождающая к о л е б а н и я и с о м н е н и я (ср. *дѣводоушник* 'сомнение' СС: 201; *дѣвъѣ помышлани* 'колебание, сомнение' СС: 477).

Однако единица — это не только целое (целостное), но и о б щ е е, то, что о б ъ е д и н я е т (ср. *ѣдинъ* 'один, общий, тот же': *ѣдинъ доушъ имъште въ раздѣлена тѣлеса* СС: 800), так как «Бог *е д и н и т*, потому что он один, единственный, сам себе тождественный и неповторимый. Избрание одного есть условие *единства* избравших» (Арутюнова 2005: 17). И это единство избравших покоится не на их множественности, а на их сыновности по отношению к Богу.

Именно этот компонент значения находится в центре семантики многочисленных производных с корнем *ѣдин-/ѣднь* (ср. *ѣдинник* 'единство, единение' СС: 800; *ѣдинство* 'единство' СС: 800; *ѣдиносѣщньнъ* 'единосущный' СС: 799; *ѣдносѣщньнъ* 'единосущный' СС: 801; *ѣдинокѣстьствьнъ* 'единосущный' СС: 799; *ѣдногласник* 'единодушие, согласие' СС: 801; *ѣдинооумньнъ* 'единодушный' СС: 799; *ѣднооумньнъ* 'единодушный' СС: 801; *ѣднодоушьнъ* 'единодушный, согласный' СС: 801).

Характерна и синтагматика этого числительного, которое во всех приведенных сложных названиях выполняет функцию определения опорного слова, а именно тех абстрактных понятий (*сущность, естество, душа, ум* и др.), которые являются атрибутами Бога (ср. также дериват *сѣдыханик* 'единодушие' СС: 648, в котором эта же идея передается префиксом *сѣ-* и корнем *дых-/доух-*).

Идея общности, единения с единицей реализуется и при счете, когда исчисляемое п р и с о е д и н я е т с я, причисляется к единице (ср. *въчинити* 'причислить, включить' СС: 159; *въчиняти* 'причислять' СС: 159; *въчисти* 'причислить' СС: 159; *причетати* 'присоединять, причислять'

СС: 514; **причинити** ‘присоединить, причислить’ СС: 514; **сѣчетати** 1) ‘связать, соединить, сочетать’; 2) ‘присоединять, причислять’ СС: 675), ставится с ней в один ряд (ср. **върадити** ‘включить, причислить’ СС: 150). Вспомним, что натуральный ряд чисел представляет собой последовательность множеств 1, 1 + 1, 1 + 1 + 1, 1 + 1 + 1 + 1..., для передачи которых используются цифры 2, 3, 4 и т. д.

Не здесь ли, не в этом ли причислении (кого-л. или чего-л.) к единице (а это значит — к Богу) кроется причина запрета исчисления, получившего распространение в славянской традиционной духовной культуре, ибо в этом случае происходит «отождествление» (кого- или чего-л.) с Богом. Кроме того, только Бог знает истинное (полное) число исчисляемых предметов (ср. **испълненик** ‘полное число’ СС: 267). В этой связи становится понятным следующее замечание известного славянофила А. С. Хомякова: «*Всякий, слушавший русского крестьянина на торгу, должен был заметить, что он начинает счет с двух, а не с одного*» (Хомяков 2003: 507), что также является (хотя и косвенным) свидетельством сакральности единицы.

Отметим также, что в названиях дней недели в старославянском языке (как, впрочем, во всех славянских языках) нет дня, который бы именовался «первым», тогда как при обозначении других дней недели идея счета присутствует. Первый день недели **понедѣльникъ** называется днем, следующим после «недели» (т. е. после воскресенья, подробнее об этом см. Толстая 1987: 157).

Божественное начало единицы как самой простой, а, следовательно, я с н о й (и геср. с в е т л о й) имплицитно содержится в противопоставлении ее другому числительному — десяти тысячам, множеству, которое осмыслялось средневековым человеком как нечто т е м н о е, н е я с н о е (ср. **тъма** 1) ‘несметное множество’; 2) ‘десять тысяч’ СС: 714), недоступное пониманию человеческого разума (поскольку носителем истинного знания в представлениях средневекового человека был Бог), а потому непостижимое, что передается в старославянском языке отрицанием корня **вѣд-** (ср. **несѣвѣда** ‘несчетное множество’ СС: 375; **несѣвѣднѣ** ‘неисчислимый, бесчисленный’ СС: 375).

Идея божественности единицы присутствует и в дериватах с корнем **ин-**, передающих идею «одного» (ср. **инокъ** ‘тот, кто живет один, одинокий’ СС: 261; **иночьскъ** ‘одинокый, монашеский’ СС: 261; **иночество** ‘монашество’ СС: 261), ибо одиночество осмыслялось как некая положительная ценность, так как только в одиночестве человек способен «освободиться» от мирской суеты и обрести то душевное состояние, которое

позволяло ему достичь мистического познания Бога (ср. также *нномысльнь* ‘единомыслящий’ СС: 261; *нномышлякник* ‘единодушие, единомыслие’ СС: 261 и др.).

Косвенным свидетельством сакрализованности единицы является и местоимение *самъ* (среди прочего оно относилось и к Богу, ср. *исоусть самъ не крыштааше нъ оученици его* СС: 592), которое в старославянском языке имело значение ‘один, единственный’ (ср. *самъ, самъ кдинъ* ‘один, единственный’: *ты еси самъ... богъ мой* СС: 592).

На эту божественную сущность единицы указывает и ее символическое изображение в виде креста в глаголице, вся матрица которой, как известно, пронизана идеей Христа и является многомерным символом Бога⁴.

Наконец, о сакральной сущности единицы свидетельствует и аксиология чисел, величин и количества в Евангелии, в соответствии с которой самая малая величина в жизни может превосходить по ценности все остальные величины цифрового ряда (именно об этом говорит притча о заблудившейся овце или о блудном сыне), ср. также ответ Иисуса на вопрос, «кто больше в Царстве Небесном?»: «Кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф 18: 2).

«Мысль об одной Божественной сущности в трех ее образах и наименованиях придала числам *один* и *три* непреходящее символическое значение, а также повлияла на некоторые философские концепции и теорию чисел» (Арутюнова 2005: 11).

В старославянском языке число *три* также являлось божественным символом, сущностным атрибутом Бога триименного (ср. *тринменьнь* ‘триименный’: *си оубо тріимьненага кдыно сътъть вожьство кдинъ кстьъ вогъ* СС: 701), давшего имя Троице (ср. *тронца* ‘Троица’ СС: 715). Объясняя кажущееся логическое несоответствие, почему Бог воспевается и как Единица, и как Троица, Дионисий Ареопагит говорит: «Мы называем и Троицей, и Единицей превышающую всякое имя и сверхсущественную по отношению к сущим Божественность, чтобы по-настоящему воспеть Ее сверхобъединенность и богородность» (Дионисий Ареопагит 1994: 335). Эта божественность числа *три* проявляется и в его способности образовывать суперлативы (ср. *трьскатъ* ‘трижды святой’ СС: 705; *трь-величьствьнь* ‘величественный в высшей степени (трижды)’ СС: 704).

Все остальные числа, судя по материалу старославянского языка, были, по-видимому, десемантизированы и употреблялись в своем прямом

онтологическом значении, поэтому говорить об их символике на основе только лишь Словаря довольно сложно (хотя, конечно, синтагматика, а потому и ассоциации с определенными числами были в средневековом сознании вполне устойчивыми, ср. ты отъ четырь стоуѣхъи тварь съставль четырьми врѣмены кржътъ лѣтоу вѣньчаль еси СС: 778; или ниже въ поустыни шесть сътъ тышштъ прѣкръмивыи въ четырёхъ десятихъ лѣтѣхъ СС: 778).

Итак, главная идея, которая была заложена в числительном **ѣдинъ** (**ѣднъ**) в старославянском языке — это идея Бога, производной от которой являлись значения «целостности», «общности», «единства». «Уже самое первое число, начало цифрового ряда, обращает внимание на внутреннюю “счетность” объекта, на то, что он *один и един*, на *единство одного*, состоящего из *единиц*» (Арутюнова 2005: 15).

Это подтверждают и факты русской средневековой книжности, в которой мы находим дальнейшее развитие этой идеи.

Для фонетической системы языка средневековой Руси было не характерно сохранение начального *(j)e, которое еще в праславянский период закономерно изменилось в *o, поэтому в русском языке XI—XVII вв. (и соответственно в современном русском) утверждаются формы с начальным *o* (типа *олень*, *озеро*, а не *ѣлень*, *ѣзеро*, как в старославянском).

Однако язык не только не отказывается от формы с начальным *e*, но и активно внедряет ее в свой словарный состав, т. е. наряду с корнем **ѣдин-** в нем прочно обосновывается корень **ѣднн-**.

И в этом трудно не увидеть своеобразную установку языка, избравшего эту огласовку древнего корня, не отказавшись при этом от однокоренных слов с начальным *o*.

Особо следует подчеркнуть тот факт, что корень **ѣднн-** не просто утверждается в языке, а получает преимущественное по сравнению с корнем **ѣдин-** развитие. Об этом красноречиво говорят многочисленные композиты, имеющие в своей первой части корень **ѣднн-**.

Чем же объяснить этот интерес языка к корню **ѣднн-**? Ответ на этот вопрос дают древнерусские памятники письменности.

Анализ дериватов с корнями **ѣднн-** (**ѣднн-**) и **ѣдин-** позволяет высказать предположение, что с помощью этих корней язык стремился реализовать идею сакрального и профанного, которая, как свидетельствуют рассмотренные ранее концепты, уже прочно утвердилась в словарном составе языка древнерусской письменности.

Об этом, в частности, говорит тот факт, что именно корень **един-** породил дериваты с сакральной семантикой, относящиеся к наименованию Бога или Троицы (ср., например, следующие др.-рус. имена: **единобожественный** ‘составляющий единого бога’ СРЯ XI—XVII 5: 19; **единоначалие** ‘одно божественное начало, единобожие’ СРЯ XI—XVII 5: 26; **единоначальствие** ‘одно божественное начало, единобожие’ СРЯ XI—XVII 5: 26; **единородецъ** ‘единственный, исключительный по рождению (о божьем сыне)’ СРЯ XI—XVII 5: 28; **единородство** ‘родство, единосущность святого духа богу-отцу и богу-сыну в христианской троице’ СРЯ XI—XVII 5: 28; **единосущникъ** ‘имеющий одну сущность и существующий в единстве с богом (о Христе)’ СРЯ XI—XVII 5: 30; **единственный** ‘единый в самом себе, единосущный (об ипостасях троицы)’ СРЯ XI—XVII 5: 32; **единствие** ‘единство в трех лицах (о боге)’ СРЯ XI—XVII 5: 32; **единство** ‘единство, неделимость (о троице)’ СРЯ XI—XVII 5: 33; **единый** ‘составляющий одно целое, нераздельное (о троице)’ СРЯ XI—XVII 5: 33; **единьница** ‘единство (о боге)’ СРЯ XI—XVII 5: 34 и т. д.) И в этом смысле язык русской средневековой книжности продолжил традиции старославянского языка.

Сакральное значение корня **един-** оказало влияние на формирование этических и социальных смыслов. Так, в частности, идея «единства», «неделимости», заключенная в корне **един-**, породила многочисленные дериваты, в семантической структуре которых содержались компоненты ‘единение’, ‘согласие’, ‘общность’ (ср. др.-рус. **единакий** ‘единодушный, единый’ СРЯ XI—XVII 5: 16; **единачество** 1) ‘единство, согласие’; 2) ‘соглашение, союз’ СРЯ XI—XVII 5: 17; **единочествовати** ‘действовать единомудушно, сообщая’ СРЯ XI—XVII 5: 18; **единачитися** ‘соединяться, объединяться, заключать союз’ СРЯ XI—XVII 5: 18; **единение** ‘соединение, единство, согласие’ СРЯ XI—XVII 5: 18; **единовати** 1) ‘стремиться к единению с кем-л.’: **Чѣвкъ же... власть прѣя своимъ изволениемъ присно единовати къ бꙋ;** 2) ‘быть единым с чем-л.’ СРЯ XI—XVII 5: 19; **единовольство** ‘единомыслие’ СРЯ XI—XVII 5: 21; **единогласие** ‘согласие, единомушие’ СРЯ XI—XVII 5: 21; **единодушъствовати** ‘быть в единомушии, в согласии’ СРЯ XI—XVII 5: 22; **единосердие** ‘единомушие’ СРЯ XI—XVII 5: 29; **единость** ‘единство, неделимость’ СРЯ XI—XVII 5: 30; **единотворный** ‘объединяющий’ СРЯ XI—XVII 5: 30; **единоумный** ‘единомысленный’ СРЯ XI—XVII 5: 31; **единоумствовати** ‘быть проникнутым единомушием’ СРЯ XI—XVII 5: 31; **единствовати** ‘находиться в объединении с кем-л.’

СРЯ XI—XVII 5: 33; **единяться** ‘объединяться, договариваться о единстве действий’ СРЯ XI—XVII 5: 34).

Причем эта идея «работала» не только в сфере абстрактных смыслов, но и среди имен с вполне конкретной семантикой (ср. др.-рус. **единожитель** ‘тот, кто живет с кем-л. под одним кровом’ СРЯ XI—XVII 5: 23; **единокровникъ** ‘тот, кто живет с кем-л. под одним кровом’ СРЯ XI—XVII 5: 23; **единосельный** ‘живущий вместе с кем-л.’ СРЯ XI—XVII 5: 29; **единотрапезникъ** ‘тот, кто совершает трапезу вместе с кем-л.’ СРЯ XI—XVII 5: 31; **единохизникъ** ‘живущий в одном месте с кем-л.’ СРЯ XI—XVII 5: 31; **единошественный** ‘идуший вместе с кем-л.’ СРЯ XI—XVII 5: 32 и т. д.).

Понятно, что любое единение людей возникает при наличии общности их взглядов, мыслей, идей, каких-либо качеств, свойств, действий, происхождения и проч. Отсюда логически обоснованной является актуализация семы **тождественности, равенства** в дериватах с корнем **един-**. Эта идея реализовалась в языке в довольно обширной группе имен, в семантической структуре которых присутствовал компонент значения «**одинаковый**», «**равный**» (ср. др.-рус. **единоравный** ‘равный кому-л. чем-л.’ СРЯ XI—XVII 5: 27; **единакий** ‘одинаковый’ СРЯ XI—XVII 5: 16; **единоправный** 1) ‘имеющий одинаковые с кем-л. достоинства, добродетели’; 2) ‘имеющий одинаковый с кем-л. характер, нрав’ СРЯ XI—XVII 5: 26; **единоревнитель** ‘тот, кто одинаково ревностно преследует какую-л. цель’ СРЯ XI—XVII 5: 27; **единовеликий** ‘равновеликий, одинаковый’ СРЯ XI—XVII 5: 19; **единоравникъ** ‘тот, кто равен добродетелями кому-л.’ СРЯ XI—XVII 5: 26; **единосильный** ‘равный, одинаковый по силе’ СРЯ XI—XVII 5: 29; **единостольный** ‘имеющий равную с кем-л. верховную власть’ СРЯ XI—XVII 5: 30; **единосовѣтный** ‘придерживающийся одинакового с кем-л. мнения, образа действий’ СРЯ XI—XVII 5: 29), а также семантические компоненты «**один и тот же**», «**такой же**» (ср., например, следующие дериваты: **единоверстникъ** ‘сверстник’ СРЯ XI—XVII 5: 20; **единовидный** ‘единообразный’ СРЯ XI—XVII 5: 20; **единовозрастный** ‘ровесник’ СРЯ XI—XVII 5: 20; **единоколѣнникъ** ‘единоплеменник, соплеменник’ СРЯ XI—XVII 5: 23; **единонравие** ‘одинаковость обычаев’ СРЯ XI—XVII 5: 26; **единородникъ** ‘родственник, соплеменник’ СРЯ XI—XVII 5: 28; **единородный** 1) ‘родной’; 2) ‘общий по происхождению, родственный’ СРЯ XI—XVII 5: 28; **единый** ‘один и тот же, тот же самый’ СРЯ XI—XVII 5: 33 и т. д.).

Лексикализация этой идеи наблюдается и в названиях предметов и явлений окружающего мира (ср. др.-рус. **единовытннй** прил. в знач. суш. 'близкий по природе' СРЯ XI—XVII 5: 19; **единотълесникъ** 'тот, кто имеет одинаковую с кем-л. природу' СРЯ XI—XVII 5: 30; **единошерстннй** 'имеющий одну масть (о животных)' СРЯ XI—XVII 5: 32).

А поскольку любое единение людей не только объединяет, но и выделяет их из своей среды (делая особыми и непохожими на других), то становится понятной актуализация в дериватах с корнем **един-** семы «**исключительности**», «**единичности**» (ср. др.-рус. **единица** 'нечто отдельное и единое' СРЯ XI—XVII 5: 18; **единомирннй** 'только мирный' СРЯ XI—XVII 5: 24; **единородннй** 'единственный у родителей (сын или дочь)' СРЯ XI—XVII 5: 28; **единочннй** 'единственный' СРЯ XI—XVII 5: 32; **единственннй** 'только один' СРЯ XI—XVII 5: 32; **единственне** 'единственность, исключительность' СРЯ XI—XVII 5: 32; **единый** 'единственный, только один' СРЯ XI—XVII 5: 33 и т. д.).

Однако оборотной стороной этой исключительности и индивидуальности в мире людей часто является одиночество. Так в языке появляется новая (хотя и небольшая) группа имен с семантическим компонентом 'одинокий' (ср. др.-рус. **единецъ** 'человек живущий в одиночку' СРЯ XI—XVII 5: 18; **единица** 'одиночка (о человеке)' СРЯ XI—XVII 5: 18; **единосельникъ** 'живущий одиноко' СРЯ XI—XVII 5: 29; **единство** 'одиночество' СРЯ XI—XVII 5: 33; **единствовати** 'вести уединенную жизнь' СРЯ XI—XVII 5: 33; **единый** 'без других (в одиночестве)' СРЯ XI—XVII 5: 33; **единение** 'уединение' СРЯ XI—XVII 5: 18; **единообразннй** 'уединенный' СРЯ XI—XVII 5: 27; **единокий** 'обособленный от других, одинокий' // 'связанный с пребыванием в одиночестве, уединенный' СРЯ XI—XVII 5: 23 и т. д.).

Продуктивность корня **един-** была настолько высока в древнерусском языке (дериваты с этим корнем почти в пять раз превышали производные с корнем **один-**), что он активно использовался и при образовании имен, в основе которых лежало онтологическое значение **числа** (ср. **единица** 'один (о числе, количестве)' СРЯ XI—XVII 5: 18; **единоборецъ** 'тот, кто борется один на один' СРЯ XI—XVII 5: 19; **единобрачннй** 'состоящий или состоявший в одном браке' СРЯ XI—XVII 5: 19; **единовластвовати** 'править единовластно' СРЯ XI—XVII 5: 20; **единовластецъ** 'единовластный правитель' СРЯ XI—XVII 5: 20; **единоглавннй** 'одноглавый' СРЯ XI—XVII 5: 21; **единодверница** 'помещение с одной дверью' СРЯ XI—XVII 5: 21; **единоденннй** 'однодневный' СРЯ XI—XVII 5: 22; **единолѣтннй** 'однолетний, имеющий один год от роду' СРЯ XI—XVII 5: 24; **единоматерецъ** 'едино-

утробный брат' СРЯ XI—XVII 5: 24; **единомужница** 'имеющая одного мужа' СРЯ XI—XVII 5: 25; **единоокий** 'одноглазый' СРЯ XI—XVII 5: 27; **единорогъ** 'носорог' СРЯ XI—XVII 5: 28; **единорасленный** 'сросшийся в одно целое' СРЯ XI—XVII 5: 27; **единочастный** 'целый, состоящий только из одной части' СРЯ XI—XVII 5: 31; **единьница** 'единица (число)' СРЯ XI—XVII 5: 34).

Таким образом, старославянский корень **един-** демонстрирует все признаки освоенности слова. Он не только приспособился к фонетической системе древнерусского языка, но и проявил семантическую самостоятельность, функциональную активность, регулярность в употреблении, а главное — способность порождать новые смыслы. Все это сыграло свою роль в процессе его адаптации языком русской культуры.

Совсем иная картина вырисовывается при анализе производных с корнем **един-**.

Прежде всего следует отметить, что они не имели такого широкого распространения, как дериваты с корнем **един-**, при этом довольно часто являлись их языковыми дублетами, ср. др.-рус. **одначество** 1) 'согласие, единение'; 2) 'соглашение, союз' (СРЯ XI—XVII 12: 278) и **единачество** 1) 'единство, согласие'; 2) 'соглашение, союз' (СРЯ XI—XVII 5: 17); **одначитися** 'объединяться, заключать союз с кем-л.' (СРЯ XI—XVII 12: 278) и **единачитися** 'соединяться, объединяться, заключать союз' (СРЯ XI—XVII 5: 18); **одиодушно** 'единодушно' (СРЯ XI—XVII 12: 280) и **едиодушный** 'единодушный' (СРЯ XI—XVII 5: 22); **одиоумитися** 'быть в согласии' (СРЯ XI—XVII 12: 281) и **едиоумити** 'думать, мыслить одинаково с кем-л.' (СРЯ XI—XVII 5: 31); **одинъ** в знач. прил. 'общий, единый, составляющий одно целое, нераздельный' (СРЯ XI—XVII 12: 282) и **единъ** в знач. прил. 'общий, единый, составляющий одно целое' (СРЯ XI—XVII 5: 16), т. е. перед нами случай абсолютной синонимии, когда семантические отношения этих двух корней в языке еще не были четко дифференцированы.

Следует отметить и еще один чрезвычайно интересный факт: если сравнить семантическую структуру числительных **одинъ (одный)** и **единъ (единый)** в их прямом, а также в адъективном или субстантивном употреблении, то обнаружится их полная семантическая корреляция, а именно наличие у них таких значений, как: числ. один (о количестве); в знач. прил. единственный; в отдельности, без других, в одиночестве; в знач. сущ. человек, отдельная личность; один и тот же, тот же самый; в знач. прил. общий, единый, составляющий одно целое, нераздельный; в знач. неопр. мест. некий, какой-то.

Различия будут касаться лишь частных, уточняющих некоторые значения формы **одинъ**, а именно значения выделительной квантификации (ср. в знач. сущ. **одно**, с. 'что-л. отдельное, **один предмет**'; в знач. 'только'), а также онтологического значения числа (ср. **первый** по порядку). Однако несмотря на тождество семантической структуры обоих числительных, их лексико-семантическая парадигма свидетельствует о том, что за каждым из них закрепляются свои культурные смыслы, т. е. совершенно очевидно, что язык не просто усвоил семантику старославянского корня **ѣдин-**, но и с помощью словообразования старался провести размежевание этих корней, причем, судя по деривационному гнезду корня **ѣдин-** (**ѣдин-**), предпочтение явно отдавалось форме с начальным **е**.

Говоря о смысловой нагруженности корня **один-**, следует отметить прежде всего, что дериваты с этим корнем не обладали сакральной семантикой. В отличие от корня **ѣдин-**, они были полностью обращены к земной жизни человека, передавая значения, относящиеся к бытовой сфере и прежде всего онтологическое значение числа (ср. имена, не имеющие соответствующих синонимов с корнем **ѣдин-**: **одинокий** 'одиночный, не двойной' СРЯ XI—XVII 12: 280; **одиночка** 'серьга с одной подвеской' СРЯ XI—XVII 12: 281).

В этой сфере образование имен шло в основном от корня **оѣдн-**, который не имел конкуренции со стороны корня **ѣдн-** и благодаря этому в языке получили достаточно широкое распространение формы с начальным **о** (ср. др.-рус. **оѣднѣный** 'приспособленный для тяги одним быком' СРЯ XI—XVII 12: 285; **оѣднѣселка** 'одновесельная лодка' СРЯ XI—XVII 12: 286; **оѣднѣгодокъ** 'животное в возрасте одного года' СРЯ XI—XVII 12: 286; **оѣднѣворецъ** 'лицо из низшего разряда служивших людей, владевшее небольшим земельным участком без крестьян' СРЯ XI—XVII 12: 286; **оѣднѣдеревка** 'лодка, выдолбленная из древесного ствола' СРЯ XI—XVII 12: 286; **оѣднѣжирный** 'одноэтажный' СРЯ XI—XVII 12: 287; **оѣднѣколка** 'двухколесный экипаж с одной осью' СРЯ XI—XVII 12: 287; **оѣднѣѣтокъ** 'животное в возрасте одного года' СРЯ XI—XVII 12: 288; **оѣднѣшка** 'посудина с одной рукояткой' СРЯ XI—XVII 12: 290 и т. д.).

Среди других значений имен, образующих лексико-семантическую парадигму корня **один-**, можно выделить значение «**одинокства**» (ср., например, следующие имена, не имеющие дублетов с корнем **ѣдин-**: **оѣднѣчество** 'одинокство, отсутствие семьи' СРЯ XI—XVII 12: 278; **одинокий** 'бессемейный, одинокий' СРЯ XI—XVII 12: 280; **одинокство** 1) 'одинокство, жизнь в одиночку'; 2) 'отсутствие помощи в каком-л. роде занятий' СРЯ XI—XVII 12: 281).

По-видимому, под влиянием форм с начальным *e*, дериваты с корнем *един-* развили значения «единения», «общности» (ср., например, следующие имена, не имеющие дублетов с корнем *един-*: *одиначение* ‘согласие, единение’ СРЯ XI—XVII 12: 278; *одиначный* 1) ‘единодушный, единый, состоящий в союзе с кем-л.’; 2) ‘относящийся к соглашению о совместных действиях’ СРЯ XI—XVII 12: 278; *одинокество* ‘заговор’ СРЯ XI—XVII 12: 281). Однако эти немногочисленные имена не могли конкурировать с мощным потенциалом корня *един-*, который со временем вытеснил их из употребления в этом значении, прочно закрепив за собой идею «единения» и «общности».

Таким образом, анализ дериватов с корнем *един-* (*одын-*) и *един-*, существовавших в древнерусских памятниках письменности, свидетельствует о том, что появление корня *един-* в языке было не случайным. Это было не произвольное словотворчество, а своеобразная «языковая политика», за которой стояла определенная «философия» языка, ибо оба корня различались не только своей словообразовательной валентностью, но и смысловой нагруженностью.

Интересно, что в современном русском литературном языке, несмотря на секуляризацию русской культуры, в принципе сохраняется то семантическое распределение и диспозиция корней *един-* и *один-*, которая существовала в древности.

За корнем *един-* закрепилось прежде всего онтологическое значение *числа* (ср. *один*, *одинарный* ‘состоящий из одной части’, *одинокка* ‘упряжка в одну лошадь’ СРЯ II: 593). В этом значении он прочно утвердился во многом благодаря древнему корню *одын-*, представленному в первой части многочисленных сложных слов, ср.: *однодеревка*, *однодневка*, *одноколейка*, *однобокый*, *однобортный*, *одновёсельный*, *одноглазый*, *одногорбый*, *однодольный*, *одноклеточный* и т. д.).

И это усиление онтологического значения числа в корне *один-* во многом повлияло на то, что именно с этим корнем оказалась связана идея *одинокества* (ср. *один* в знач. прил. ‘без других, в одинокестве’, *одинёхонек*, *одинёшенек* разг. ‘один, в одинокестве’, *одинокый* ‘исполненный одинокества’ СРЯ II: 593, *одинокество*, *одинокка*, *одинокный*).

Все остальные значения корня *один-*, существовавшие в языке средневековой Руси, в современном русском языке находятся на периферии его семантической сферы, причем в основном как контекстуально обусловленные, ср., например, значения *выделения* (*один* ‘единственный, никто другой’: *И во всем этом году одна отрада изгнаннику, одно возна-*

*граждение, одно блаженство — любовь — А. И. Герцен, СРЯ II: 592), целостности (один ‘целостный, неделимый, единый’: Века все смелют, дни пройдут, людская речь в один язык сольется, историк, сочиняя труд, над нашей рознью улыбнется — С. Есенин, СРЯ II: 592) или тождественности (ср. один ‘тот же самый, тождественный’: Ивины приходились нам родственниками и были почти одних с нами лет — Л. Н. Толстой, СРЯ II: 592). Примечательно, что толкование этих значений осуществляется часто с помощью корня *един-*.*

Во всех этих значениях словообразовательная потенция корня *един-* сводится к нулю, так как он практически не дает дериватов (ср. единичное *одинаковый* в значении ‘ничем не отличающийся, точно такой же’ и устаревшее *одинакий* в значении ‘одинаковый’ СРЯ II: 592—593).

Что касается смысловой нагруженности корня *един-*, то он по-прежнему имеет сильную семантическую валентность на сакральный фактор (ср. следующие имена, в которых возможен только корень *един-*: *единобожие, единоверие, единоверец, единоверный, едиnorodный, единосущный, единый*).

Характерно, что в переводах евангельских текстов до сих пор сохраняется употребление прилагательных *един* и *единый* в значении ‘один’ применительно к Богу и Иисусу Христу, ср. слова св. апостола Павла из послания к Тимофею: «Ибо *един* Бог, *един* и посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус, предавший себя для искупления всех» (1 Тим. 2: 2) или употребление этого же прилагательного в «Символе веры»: «Верую во *единого* Бога Отца, Вседержителя, и *единого* Господа Иисуса Христа, сына Божия *Едиnorodного*».

И эта сакральная насыщенность корня *един-* во многом определила то, что у этого корня по-прежнему является ярко выраженной идея **единства, общности, согласия** в чем-л., ибо «*един — соединяет, объединяет части в единое целое, создает единство, единит*» (Арутюнова 2005: 17), ср., например, следующий ряд слов с корнем *един-*: *единение, единить, единство, единогласие, единогласный, единогласно, едиnodушие, едиnodушный, едиnodушно, едиnodомысленный, едиnodомыслие, едиnodомышленник, едиnodомыслящий, едиnodонаследие, единый*). Собственно эта идея и составляет сущность корня *един-*.

Следы сакральной семантики корня *един-* проявляются и в его способности выделять, подчеркивать **исключительность** чего- или кого-л., ср.: *единственный* ‘только один’ // ‘такой, кроме которого нет никакого другого’ (напомню, что в книжном (церковнославянском) языке средне-

вековой Руси лексема **единственный** относилась прежде всего к Богу, это 'единый в самом себе, единосушный (об ипостасях троицы)' СРЯ XI—XVII 5: 32), *единичный* 'только один, единственный', *единичность* СРЯ I: 462—463).

Кроме того, в именах с корнем *един-* довольно отчетливо прослеживается онтологическая сущность единицы в ее прямом количественном значении, однако в отличие от имен с корнем *один-*, это количественное значение отмечено в основном в композитах и как исключение — в производном *единица* (ср. *единоборство* 'борьба один на один между двумя противниками', *единоборец*, *единоборствовать*, *единобрачие* 'форма брака, при которой каждый может состоять в браке только с одним лицом', *единобрачный*, *единовластие* 'сосредоточенность власти только в одних руках', *единовременный* 'происходящий или производимый только один раз', *единодержавие* устар. 'форма правления, при которой высшая государственная власть принадлежит одному лицу', *единодержавный*, *единокровный* 'происходящий от одного отца', *единоличный* 'принадлежащий одному лицу', *единоначалие* 'система управления, при которой все руководство сосредоточено в руках одного лица', *единоплеменник* 'человек, принадлежащий к одному с кем-л. племени', *единоплеменный*, *единорог* и т. д. СРЯ I: 462).

Интересно, что в диалектах в отличие от литературного языка наблюдается прямо противоположная картина. Здесь прочно утверждается корень *один-*, тогда как *един-* представлен в немногочисленных именах.

Несмотря на это у корня *един-* до сих пор сохраняется, хотя и как архаичное, онтологическое значение **числа** (ср.: *един* 'один' Вят.: *Един бык*, *един козел*, *един маленький бычок доморощичек* СРНГ 8: 121; *единый* 'один' Енис.: *Что добыли соболей? Единог* СРНГ 8: 321; *единолетка* 'однолетнее растение' Том., СРНГ 8: 321; *едный* 'один' Олон., Волог., Арх., Кириш., Ленингр., Новг., Пск., Костром., Моск., Ряз., Нижегород., Казан., Тамб., Самар., Перм., Чебокс., Том., Енис., Сиб.: *Денег у меня хоть бы едный грош; Старик-от как помер, так они у ей ни одного разу не бывали; По нем плакать не велят, едным вздохом вздыхать* СРНГ 8: 320).

Среди других его значений выделяется **сакральное**, которое, однако, по известным идеологическим причинам советского времени в современных диалектных словарях фиксируется редко, хотя и сохраняется в фольклорных текстах, пословицах и поговорках (ср. следующий фольклорный текст: *Един есть Бог, на небеси царствует, на земле королюет*

Тобол., Терск., СРНГ 14: 360; а также поговорку *Бог един, да совесть не у всех одна* или следующий счет: *Един Бог, два тавля Моисеевых, три патриарха на земле, четыре листа евангельска, пять ран господь претерпел, шесть крыл херувимских, семь чинов ангельских, восемь кругов солнечных, девять в году радостей, десять божьих заповедей, единдесть праотец, два на десять апостолов* (Даль, Пословицы).

Косвенным свидетельством сакральности единицы являются различные виды заклинаний или божбы (ср. *однова дьхнуть* 'род божбы' Ворон., Тамб., Пск., Пенз., Калуж.: *Да однова мне дьхнуть, если я обманываю; Однова дьхнуть не пойду за него замуж* СРНГ 23: 37).

Наличие сакрального компонента в семантической структуре дериватов с корнем *един-* способствовало появлению у них таких значений, как «единство», «общность», «согласие» (ср.: *за единое* 'вместе, сообща' Онеж., СРНГ 8: 321; *единогласно* 'дружно, в согласии' Арх., СРНГ 8: 321; *еднать* 'соединять' Сев.-Двин., СРНГ 8: 320; *единачиться* 'заключать взаимный договор, союз' Даль I: 514), а также значения выделительной квантификации, «исключительности» (ср. *один-единый* 'единственный' Симб., Новг., СРНГ 8: 321; *единый-разединый* 'единственный' Том.: *Он у нас единый-разединый робеночек* СРНГ 8: 321; *единачий* 'единственный' Онеж., Арх., СРНГ 8: 321; *единец* 'единственный сын' Волог., СРНГ 8: 321) и «тождественности» (ср.: *единачий* 'одинаковый' Арх., Смол.: *Выбирает в лесу одинакие деревья* СРНГ 8: 321; *еднать* 'делать одинаковым, равнять' Сев.-Двин., СРНГ 8: 320).

Таким образом, в диалектах в принципе сохраняется (хотя и в сильно редуцированном виде) та смысловая нагруженность корня *един-*, которая существовала у него в древности.

Что касается корня *один-*, то его основным значением является онтологическое значение *числа* (ср. *одинса* 'один' Печор., Арх., Урал.: *Говоря про человека я-сам-один* СРНГ 23: 32; *одинцо* 'один' Печор., СРНГ 23: 32; *одина* 'одна' Карел., Костром., Новосиб., СРНГ 23: 24; *одина* 'один раз' Симб., СРНГ 23: 24; *одинарец* 1) 'однолошадный крестьянин' Курск.; 2) 'владелец одного надела' Смол.; 3) 'одноконный плуг' Кокчетав., СРНГ 23: 26; *одинарка* 1) 'соха с одним сошником' Том., Кемер., Иркут., Приангар. // 'однолемеховый плуг' Дон., Новосиб.; 2) 'одноконный плуг' Новосиб.; 3) 'повозка для одного человека' Акм.; 4) 'изба из одной комнаты' Том., Новосиб.; 5) 'односторонняя улица' Свердл., СРНГ 23: 26; *одинец* 1) 'один гребец на лодке' Урал.; 2) 'один ягненок, козленок' Волог., Вят., Горьк., Сев.-Двин., Моск., Арх.; 3) 'отбившийся от стада

кабан' Волог.; 4) 'что-л. одно из пары' без указ. места; 5) 'одиначный большой камень, валун на дне реки' Селигер., Калинин., Волог., Волж.; 6) 'выступающий из воды камень в море' Арх., СРНГ 23: 28; *одиница* 'одна нитка в берде' Арх., СРНГ 23: 29; *одинка* 'луковица, которая не делится на несколько долек' Волог., СРНГ 23: 29; *одинарок* 'плуг с одним лемехом' Дон., СРНГ 23: 27; *одинарца* 'одноконный плуг' Кокчетав., СРНГ 23: 27; *одиначка* 1) 'одиначный предмет, одна вещь из пары' без указ. места; 2) 'плуг с одним лемехом' Новг.; 3) 'повозка, запряженная одной лошадей' Арх., Бурят.; 4) 'одна лошадь, запряженная в плуг' Бурят.; 5) 'изба из одной комнаты' Енис., СРНГ 23: 27; *одинок* 'одиначный камень на дне реки' Селигер., Калинин., Беломор., Север.; 2) 'выступающий из воды камень в море' Арх., СРНГ 23: 30; *одиночка* 1) 'одна лошадь в упряжке' Сиб., Перм.; 2) 'изба из одной комнаты' Новосибир.; 3) 'одиначный куст, цветок, одно дерево'; 3) 'форма для изготовления одного кизяка' Чкал.; 4) 'первый набор камушков в игре' Новг., СРНГ 23: 31; *одинушка* 'единица' Костром.; 2) 'монета, достоинством в одну копейку' Вят., СРНГ 23: 32; *одиначик* 'один ягненок у овцы при окоте' Перм., СРНГ 23: 32; *одинарный* 1) 'одноконный' Новг.; 2) *одинарное поле* 'поле, засеянное одной культурой' Киров., СРНГ 23: 26; *одиначкий* 'имеющий в хозяйстве только одну лошадь' Нижегород., СРНГ 23: 30; *одиначный* 'одноконный' Том., Калинин., СРНГ 23: 32; *одиначничик* 'единоличник' Горьк., Кемер., СРНГ 23: 31; *одиначный* 'единоличный, частный' Новосибир., СРНГ 23: 31; *одиночка* 'крестьянин, отделившийся от семьи' Моск., СРНГ 23: 31).

Обозначая самую малую величину, этот корень оказался способным к порождению таких смыслов, как «мало» (ср.: *Один-один* 'редко, мало' Вост.-Сиб.: *Белки мало, одна-одна, потому и шишка не родится* СРНГ 23: 23; *одиначкий дом* 'семья, где мало работников' Волог., СРНГ 23: 30) или даже «отсутствие чего-л.» (ср.: *одинакий* 'не имеющий взрослых детей, помогающих по хозяйству' Волог., СРНГ 23: 25; *одинаковка* 'пустой, незапертый дом' Арх.: *У нас в аккурат дом-от лето одинаковка стоит* СРНГ 23: 25; *одинарец* 'бездетный человек' Пенз., СРНГ 23: 26; *одиначный* 'непарный, разрозненный' Кемер., СРНГ 23: 28; *одинасьво, одиначьсьво* 'отсутствие взрослых детей в семье' Ярослав., СРНГ 23: 27).

В отличие от литературного языка корень *один-* активно используется и при актуализации семы «выделения», «исключительности» (ср. *одинакий* 'только один, единственный' Арх., Новг., Ленингр., Печор., Олон., Карел., Прионеж., Север., СРНГ 23: 25; *одинаковый* 'только один, единственный' Петерб., СРНГ 23: 25; *одиначкий* 'один-единственный' Онеж.,

Арх., Печор., Твер., Пск., Смол., СРНГ 23: 30; *одиначный* 'только один, единственный' Горьк., СРНГ 23: 28; *одиноконький* 'единственный' Печор., СРНГ 23: 31; *одинарец* 'единственный бычок, медвежонок' Колым., СРНГ 23: 26; *одинец* 'единственный дом на выселке' Сев.-Двин., СРНГ 23: 28; *одиначник* 'единственный работник в крестьянской семье' СРНГ без указ. места 23: 28; *одинушка* 'единственный ягненок, козленок' Моск., СРНГ 23: 32; *одиный* 'единственный' Перм., СРНГ 23: 33), особенно при обозначении **единственного ребенка в семье** (ср. *одинак* 'единственный сын в семье' Южн., Зап., СРНГ 23: 25; *одинавенька* 'о единственной дочери' Онеж., СРНГ 23: 25; *одинаковка* 'единственная дочь или внучка' Арх., СРНГ 23: 25; *одинакушка* 'единственный сын или дочь в семье' Новг., Тамб. // 'единственная дочь в семье' Арх., СРНГ 23: 26; *одинакушко* 'единственный сын в семье' Арх., СРНГ 23: 26; *одинарец* 'единственный ребенок в семье' Курск., СРНГ 23: 26; *одинарка* 'единственная дочь у родителей' Арх., СРНГ 23: 26; *одинашка* 'единственный сын или дочь в семье' Арх., СРНГ 23: 28; *одинец* 'единственный сын в семье' Волог., Сев.-Двин., Твер., Горьк., Моск. // 'единственный ребенок в семье' Сиб., СРНГ 23: 28; *одиначка* 'единственный сын или дочь в семье' Южн., Зап., СРНГ 23: 27; *одинок* 1) 'единственный сын в семье' Арх., Горьк. // 'единственный ребенок в семье' Арх., Горьк., СРНГ 23: 30; *одинок* 'единственная дочь в семье' Арх., СРНГ 23: 30; *одинок* 'единственный сын или дочь в семье' Арх., СРНГ 23: 31; *одинок* 'единственный сын в семье' Пск., Смол., СРНГ 23: 31; *одинок* 'единственный сын или дочь в семье' // 'единственный сын работник в семье, который освобождается от очередного рекрутского набора' Вят., Пск., Смол.; 2) 'единственный ребенок в семье' Вят., СРНГ 23: 31; *одинуха* 'единственная дочь в семье' Арх.: *Мать урабливает* (обхаживает, заботиться) *ее*, *одинуху* СРНГ 23: 32; *одинушка* 'единственный ребенок в семье' Моск., Арх., СРНГ 23: 32).

Корень *один-* обладает высокой словообразовательной потенцицей и при образовании имен, имеющих сему «**один (без других)**», которые по своей семантике близки его онтологическому значению числа (ср.: *одинак* 'человек, живущий в одиночестве' Пск., Твер., СРНГ 23: 25; *одинакий* 'не имеющий семьи, одинокий' Перм., Вят., Горьк., Костром., Волог., Моск., Новг., Ленингр., Сев.-Двин., Арх., Беломор., Свердл., Тобол., СРНГ 23: 25; *одинаковый* 'одинокий' Перм., СРНГ 23: 25; *одинарец* 'одинокий, не имеющий семьи мужчина' Курск., Пенз., СРНГ 23: 26; *одинарка* 'одиночка' Свердл., СРНГ 23: 26; *одинец* 'одинокий, не имею-

ший семьи человек' СРНГ без указ. места 23: 28; *одинёшенька* 'об одинокой вдове' Холм., Арх., СРНГ 23: 29; *по одинке* 'в одиночку' Перм., Карел., Арх., СРНГ 23: 29; *одинок* 1) 'одинокый человек' Пск., Твер. // *жить в одинках* 'жить одному, без семьи' Арх.; 2) 'сирота' Арх., СРНГ 23: 30; *по одинокке* 'по одиночке' Арх., СРНГ 23: 30; *одинокый* 'работающий в одиночку' Иркут., СРНГ 23: 30; *одинокый* 'осиротелый' Арх., СРНГ 23: 30; *одинокольстый* 'одинокый, бессемейный' Смол., СРНГ 23: 31; *одинокник* 'одинокый человек' Дон., СРНГ 23: 31; *одинокный* 'одинокый, бессемейный' Вят., СРНГ 23: 32; *одинушка* 'человек, не имеющий семьи, одиночка' Моск., Арх., СРНГ 23: 32; *одиный* 'несемейный, одинокий' Перм., СРНГ 23: 33).

Поэтому корень *один-* оказался востребованным и при образовании абстрактных имен со значением «**одинокчество**» (ср. *одинасьво*, *одинатьсьво* 'одинокчество' Костром., Вят., Горьк., Пошех., Яросл. // *на одинасьве* 'на отшибе, в стороне от других' Олон., СРНГ 23: 27; *одиначась* 'одинокчество' Арх., СРНГ 23: 27; *одиначество* 'одинокчество' Влад., Яросл., СРНГ 23: 27; *одинокство* 'одинокчество, холостая или незамужняя жизнь' Курск., Калуж., Моск., Нижегород., СРНГ 23: 31; *одиноксьво* 'одинокчество' Горьк., СРНГ 23: 31; *одинота* 'одинокчество' Смол., Зап., СРНГ 23: 31).

Так же, как и в литературном языке, этот корень обладает потенцицией к образованию имен с общим значением «**тождественности**», одинаковости (ср.: *одинакий* 'одинаковый' Олон., Арх., Сев.-Двин., Онеж., Печор., Север., Новг., Твер., Яросл., Моск., Казаки-некрасовцы, Новосибир. // 'равный, равноправный' Пск., СРНГ 23: 25; *одинашный* 'одинаковый' Орл., Дон., Сталингр., Ряз., Горьк., Омск., СРНГ 23: 28; *одинарно* 1) 'одинаково' Арх.; 2) 'постоянно, регулярно' Камч., СРНГ 23: 26; *одинарный* 'одинаковый' Влад., Ворон., СРНГ 23: 26; *одиначить* 'быть похожим на кого-л.' СРНГ без указ. места 23: 27; *одинокый* 'одинаковый' Костром., Яросл., Волог.: *Это все стаканы одинокие* // 'похожий, сходный' Перм., СРНГ 23: 30; *одиноковый* 'одинаковый' Моск., Влад., СРНГ 23: 31; *одинцовый* 'одинаковый' Олон., Беломор., Карел., Онеж., Арх., СРНГ 23: 32).

Как единичные (по-видимому, под влиянием корня *един-*) встречаются имена, в основе которых лежит семантический компонент «**согласия, единства**» (ср. *в одно сердце* 'в полном согласии' Обь, СРНГ 23: 23; *одиначество* 'единство мнений, согласие во взглядах' Пск., СРНГ 23: 27; *одиначить* 'быть одних с кем-л. убеждений' СРНГ без указ. места 23: 27).

Интересно, что в диалектах присутствует и аксиологическое осмысление корня *один-*. Оно свидетельствует о том, что отсутствие семьи (а это значит — помощников, лишних рук) в социальном плане ведет к бедности (ср.: *одинота* ‘бедность’ Смол., СРНГ 23: 31).

В этом отношении чрезвычайно показательны русские пословицы, в которых корень *один-* и соответственно *одиночество* аксиологизируются негативно: *один в поле не воин; одной рукой и узла не завяжешь; одна пчела немного меду натаскает; две головни и в поле дымятся, а одна и в печи гаснет; живешь — не с кем покалякать, помрешь — некому поплакать; и в раю жить тошно одному* и др. (Даль, Пословицы).

Итак, выступая в форме дуальной оппозиции, корни *один-* и *един-* как количественные категории по-разному осмысляются в языке русской культуры.

История этих корней свидетельствует о том, что в процессе своей эволюции они шли от первоначального семантического синкретизма (когда их семантические отношения еще не были четко дифференцированы, вследствие чего наблюдалось взаимопроникновение их значений) к семантическому перераспределению своих функций, благодаря чему за каждым из них закрепились свои культурные смыслы.

Несмотря на то что корень *един-* в языковом сознании современного человека давно уже отвлечен от идеи Бога, однако, как свидетельствует проанализированный материал, именно этот корень утвердился в сфере сакрального. И в религиозных текстах он до сих пор используется для обозначения Бога триименного — Отца, Сына и Святого Духа.

Причем эти наименования прилагаются не к разным божественным сущностям, а к трем ипостасям *единого* и *единосущного*, а значит и *единственного* Бога. И в этой троичности имен проявляется *единство* трех составляющих, явившихся основой осмысления семантики корня *един-*.

Будучи *единым* и *единственным*, себе самому тождественным, Бог *объединяет* верующих, являясь основой их *единства*.

Благодаря этим компонентам значения корень *един-* породил многочисленные дериваты, в семантической структуре которых содержатся такие семы, как «*единство*», «*согласие*» и «*общность*».

Корень *один-*, напротив, оказался обращен прежде всего к сфере профанного, земного и использовался в наименовании человека. Укрепление его в прямом онтологическом значении числа способствовало развитию значения ‘без других, в одиночестве’.

В отличие от корня *един-*, выделяющего, но не разделяющего, а подчеркивающего лишь исключительность *единственного*, корень *один-* говорит об онтологической общности бытия, тождественности, равенстве (людей перед Богом), отсюда значение «такой же, как», «одинаковый».

Разрушение же этой тождественности ведет к отъединенности, выделенности из целого, к его **разделению** (ср. *одна четверть, одна сотая* и т. д. при невозможности подобных образований с корнем *един-*). И это разделение, нарушение общности *единства* (предопределенного Богом) ведет к **одиночеству**. Вот почему одиночество воспринимается языком русской культуры в целом негативно.

Таким образом, «основное смысловое различие между *один* и *един* заключается в том, что *один* — отъединяет, оставляет в *одиночестве*, выделяет и выбирает; *един* — соединяет, объединяет части в *единое* целое, создает *единство, единит* и в то же время *уединяет*» (Аругюнова 2005: 15).

И в этой смысловой дистрибуции корней *один-* и *един-* сохраняется духовно-христианская направленность в восприятии числа и счета, которая существовала в христианской этике Средневековья. Смысловая емкость обоих корней свидетельствует о том, что число — это не только количество, но и явление духовной культуры.

Примечания

¹ Приведу лишь некоторые примеры средневековой мистики чисел, о которых пишет А. Я. Гуревич: «Четыре — символ четырех великих пророков и четырех евангелистов. Вместе с тем четыре было и числом мировых элементов, т. е. символом материального мира. Поэтому умножение три на четыре означало в мистическом смысле проникновение духа в материю, возвешение миру истин веры, установление всеобщей церкви, символизируемой двенадцатью апостолами. $4 + 3 = 7$, человеческое число, союз двух природ, духовной и телесной. Вместе с тем семерка — символ семи таинств, семи добродетелей и семи смертных грехов. Семерка выражает гармонию человеческого существа и гармонию его отношения к вселенной, семь планет управляют человеческими судьбами, семь — число дней творения, семь тонов григорианской музыки — чувственное выражение всеобщего порядка. Наконец, Господь, сотворив мир в течение шести дней, отдыхал в день седьмой, и, следовательно, семерка есть символ вечного отдохновения. Поэтому совершенным числом считалось и 28: ведь оно есть результат умножения двух совершенных чисел, 4 и 7, и тем самым выражает соединение жизни земной с жизнью вечной» (Гуревич 1984: 300).

²Так, например, у Филолая, современника Сократа, встречается посвящение углам треугольника различным богам (подробнее см. Жмудь 1990: 192).

³Интересно, что в современном русском языке в семантической структуре глагола *считать* содержится мнение-оценка, которое маркируется как обоснованное, так как включает истинностную оценку, а это значит, что глагол *считать* не допускает сомнения в истинности высказывания (подробнее см. Зализняк 2005: 281; Куссе 2005: 419). И эта соотношенность с Истиной как атрибутом Бога является косвенным свидетельством древней сакрализованности понятий счета и числа.

⁴Косвенным свидетельством особого символического значения единицы является, как представляется, и тот факт, что «в наиболее древних текстах единица встречается крайне редко или вовсе не встречается. Оправдано предположение, — пишет В. Н. Топоров, — что 1 означает, как правило, не столько первый элемент ряда в современном смысле, сколько целостное единство» (Топоров МНМ II: 630). Кроме того, «в индоевропейских языках не восстанавливается какое-либо одно общее слово или общий корень для обозначения числа “один”... Понятие “один” варьируется от языка к языку, в то время как понятие “два” устойчиво выражается одним и тем же корнем. Отсутствие особого числительного “один” в системе счета многих языков становится понятным в свете типологии счета. Собственно счет или исчисление предметов начинается с “двух”, тогда как “один” предполагает не счет, а называние предмета с помощью его специального обозначения» (разрядка наша), — пишет Ю. С. Степанов, ссылаясь и полемизируя с работой М. И. Панова «Проблема функционирования математических понятий» (Степанов 2001: 497—499). И в старославянском языке это называние, как мы видим, было соотношено с идеей Бога.

Глава 7

Знать и Ведать

Начало известного русского причета «Кабы знать да кабы ведать...» (который в языке фольклора имеет разные продолжения) отсылает нас к концепту «знание», в частности к идее о том, что истинное знание не доступно человеку, что *человек лишь предполагает, а Бог располагает*. В самой синтаксической структуре этого зачина сталкиваются два глагола — *знать* и *ведать*, — которые по-разному соотносятся с понятием «высшего, сакрального» и «профанного, человеческого» знания. Какой же из этих глаголов — *знать* или *ведать* — отсылает нас к идее «истинного» знания?

Ответ на этот вопрос содержится в старославянском языке, в котором концепт «знание» отличается удивительной лексической проработанностью.

Материалы словаря старославянского языка говорят о том, что в языковом сознании средневекового человека отчетливо различалось чувственное и сверхчувственное, «высшее» знание.

Познание человеком мира и осознание себя в этом мире начиналось с его чувственного, визуального восприятия, ибо чувства суть инструменты познания (ср. *чоуѣствовати* 'ощущать, сознать' СС: 784; *чоути* 'осознавать, замечать' // 'чувствовать, ощущать' // 'воспринимать, постигать, понимать' СС: 786; *видѣти* 'знать' СС: 114; *знати* 1) 'знать' // 'видеть, замечать'; 2) 'сознавать' СС: 238; *съмотрити* 'узнать, осознать' СС: 657), и только позднее оно становилось достоянием разума (ср. *поразоумѣти* 'понять, уразуметь' СС: 480; *разоумѣти* 'понять, постигать' // 'узнать, познать' // 'почувствовать, осознать' СС: 573; *оумѣти* 1) 'мочь, быть в состоянии'; 2) 'знать' СС: 740).

И здесь обнаруживается следующая интересная особенность средневековой ментальности, на которую указывает старославянский язык.

Христианство, как известно, строго ограничивало пределы человеческого знания, что нашло отражение в широко распространенном сюжете об изгнании из рая Адама и Евы, вкусивших плоды от древа познания,

ибо только Бог является обладателем высшего, истинного знания, для человека же оно зло, грех гордыни (ведь праотец захотел стать «аки Бог»), поэтому оно противоречит божественному завету и служит причиной человеческого падения. И в Новом Завете абсолютная Истина выводится за пределы человеческого разума¹.

Прежде всего следует отметить, что старославянское существительное **знаник** имело совсем иное значение по сравнению с русским языком ‘близкий знакомый, друг’ // собир. ‘знакомые’ (СС: 238).

Понятие «знать» передавалось в старославянском языке глаголами с корнями **вѣд-** (**вѣдѣти** ‘знать’ СС: 164; **оувѣдѣти** ‘узнать, познать’ СС: 724; **навѣдѣти** ‘знать’ СС: 346; **извѣдѣти** ‘узнавать’ СС: 251; **съвѣдѣти** ‘знать, понимать’ СС: 644), **вид-** (**видѣти** ‘знать’ СС: 114), **зна-** (**знати** 1) ‘знать’ // ‘видеть, замечать’; 2) ‘сознавать’ СС: 238; **познати** ‘узнать, познать’ СС: 466) и **оум-** (**оумѣти** ‘знать’ СС: 740; **разоумѣти** ‘узнать, познать, осознать’ // ‘почувствовать’ // ‘обращать внимание’ СС: 573).

Это обилие глаголов можно объяснить лишь тем, что в языковом сознании средневекового человека они были не однозначны в смысловом отношении. А так как весь лексикон старославянского языка был пронизан идеей противопоставления божественного и земного, то можно предположить, что Кирилл и Мефодий сознательно ввели эти глаголы, пытаясь дифференцировать и по-разному передать понятие «истинного, божественного знания» и «знания ложного, человеческого».

Знание, которым мог обладать человек, — это житейское знание, а значит, скорее всего, чувственное. Оно передавалось, по-видимому, глаголами **видѣти**, **знати**, **оумѣти** и их производными. Об этом говорят развивавшиеся у этих глаголов вторичные значения (ср. **знати** ‘видеть, замечать’ СС: 238; **знати женж, мжжа** ‘быть в интимных отношениях’ СС: 238; **познати мжжа** ‘быть в интимных отношениях с женщиной’ СС: 466; **знаменати** 1) ‘обозначать’ // ‘осенить крестным знаменем’; 2) ‘давать понять’ СС: 238; **знаник** ‘близкий знакомый’ // собир. ‘знакомые’ СС: 238; **видѣнник** 1) ‘зрение’; 2) ‘зрелище’ СС: 114; **разоумѣвати на кого** ‘обращать внимание на кого-н., заботиться о ком-л.’ СС: 573; **оумѣти кънигы** ‘быть грамотным’ СС: 740). Характерной чертой этого земного знания является «телесно-предметное переживание реальности» (Кармин 2003: 234).

Сверхчувственное, «божественное» знание было единственно истинным, так как, по мысли древнегреческого мыслителя Парменида (VI в. до н. э.),

с трудами которого, несомненно, были знакомы Кирилл и Мефодий, оно не дается нам в ощущениях (ибо свидетельства органов чувств являются преходящим явлением), а рождается только в нашем разуме. Оно связывалось, по-видимому, с глаголами с корнем **вѣд-**, так как только они имеют значение ‘предвидеть, предугадать, предсказывать’, дар, который не был дан человеку (ср. **вѣдѣти** ‘предвидеть’ СС: 164; **прооувѣдѣти** ‘предугадать, предвидеть’ СС: 530; **проповѣдати** ‘предсказывать, предвещать’ СС: 524).

В пользу этого предположения² говорят, как представляется, следующие факты.

Из всех рассматриваемых корней только этот корень дает дериваты, отсылающие нас к знанию, учению, сознанию (ср. **вѣдъ** ‘знание, познание’ СС: 164; **вѣдѣникъ** ‘знание, познание’ СС: 164; **повѣдъ** ‘учение, наука’ СС: 164; **сѣвѣсть** ‘сознание, мысль’ СС: 644). Более того, именно это знание *пропо-вед-*уется среди христиан (ср. **проповѣдати** ‘проповедывать’ СС: 524; **проповѣдовати** ‘проповедывать, возвещать’ СС: 524; **проповѣдѣти** ‘проповедывать’ СС: 524; **проповѣдъ** ‘проповедование’ СС: 524) и является основой Божественного Завета (ср. **завѣтъ** 1) ‘договор’; 2) ‘наказ, завет’ СС: 225). Значение этого корня можно, по-видимому, определить так: «Магическое слово как посредник между Богом и человеком» (Красухин 2000: 32).

Поэтому именно этот корень порождает имена, связанные с исповеданием веры (ср. **исповѣдъ** спец. ‘исповедание (веры)’ СС: 268; **проповѣдникъ** ‘провозвестник, проповедник’ СС: 524) и тайной исповеди (ср. **исповѣдати** ‘исповедаться’ СС: 268; **исповѣдѣти сѧ** ‘признаться, исповедаться’ СС: 268; **исповѣдникъ** ‘исповедник’ СС: 268).

Причем, как говорит старославянский язык, характер этого знания был императивным, ибо оно было связано с божественным велением, заповедью (ср. **заповѣданикъ** ‘веление, приказание’ СС: 230; **заповѣдъ** ‘приказ, заповедь, веление’ СС: 230; **заповѣдати** ‘приказывать, велеть’ СС: 230).

Наконец, об этом говорит и тот факт, что именно этот корень лежит в основе дериватов, обозначающих субъекта, наделенного знанием (ср. **сѣвѣдѣтель** ‘знаток’ и **сръдцевѣдць** ‘знаток человеческого сердца, души’ СС: 621), причем оба слова относятся прежде всего к Богу, который **творьць кмѣ дүшамъ и сръдцемъ сѣвѣдѣтель** СС: 643, а лишь затем к человеку.

Интересно, что и древо познания, плоды которого вкусили Адам и Ева, — это **дрѣво вѣдѣнок** (СРЯ XI—XVII вв. 2: 46)³.

На этот сакральный компонент семантики глагола **вѣдати** указывает и словообразовательная структура слов **съвѣдѣти** ‘знать’ и **съвѣсть** ‘сознание, мысль’, в которых вычленяется приставка **съ-**, передающая значение ‘совместности’ (в этом значении префикс **съ-** был довольно продуктивен в старославянском языке, ср. **съпожити** ‘пожить совместно с кем-л.’ СС: 666; **съпраздньствовати** ‘праздновать совместно’ СС: 666; **съвласти** ‘властвовать, господствовать над кем-л. совместно с кем-л.’ СС: 640 и др.), и корень **вѣд-**.

Эти дериваты говорят о том, что и (со)знание — это *совместное знание* (с кем? — с Богом!), а это значит, что в этом знании присутствует момент оценки, осознания своей жизни, т. е. «сознание не просто *сознает*, но, созная, оно *судит* и *осуждает*. В нем присутствует система норм, с которой человек соотносит свои действия... Приобретая судебскую функцию, сознание становится *совестью*» (Арутюнова 2000: 55). И этот чрезвычайно важный языковой факт свидетельствует о том, что человек осознавал себя как личность (ср. **съвѣсть** 1) ‘сознание, мысль’; 2) ‘совесть’; 3) ‘свидетельство, подтверждение’ СС: 644).

Материал старославянского языка говорит, таким образом, о том, что истинным носителем знания был Бог, ибо «Бог как создатель Жизни и Премудрости не только исполнен мудростью, и разума Его нет числа, но Он и выше всякого слова, разума и премудрости» (Дионисий Ареопagit 1994: 231). Человек же лишь **разоума божитъ естъ съсждѣ**. Фома Аквинский позднее так скажет об этом: «...знать, в подлинном смысле этого слова, может только Разум, который единственно и открыт для бесконечности бытия». Не случайно поэтому все приведенные глаголы по отношению к человеку в старославянском языке встречаются, как правило, с отрицательной частицей **не-** (ср. **и не оумѣахъ чьто виша отъвѣштали емоу** СС: 740; **они же не разоумѣша глагола сего** СС: 573 или **отъче отъпоусти смъ не вѣдатъ во са чьто творатъ** СС: 164⁴), когда же речь идет о Боге, то они употребляются только в утвердительной форме (ср. **вѣдѣ господи развоинника възъпиевъша** СС: 164; или **разоумѣвъ неоусть доухомъ своимъ** СС: 573).

Судя по тому, как глубоко и детально была проработана в старославянском языке отрицательная ментальная характеристика человека (ср. **безоуман** ‘неумный, неразумный’ СС: 80; **безоумль** ‘неразумный, безрас-

судный' СС: 81; **безоумьнъ** 'неразумный, безрассудный' СС: 81; **хоудо-оумъ** 'неразумный' СС: 767; **хоудооумьнъ** 'неразумный' СС: 767; **жродивъ** 'глупый, неразумный' СС: 805; **жродьнъ** 'глупый, неразумный' СС: 805; **неразоумичьнъ** 'непонятливый, невосприимчивый' СС: 374; **неразоумьливъ** 'непонимающий, непонятливый' СС: 374; **неразоумьничьнъ** 'непонятливый, неразумный' СС: 374; **неразоумьнъ** 'непонятливый, неразумный' СС: 374; **бесловесьнъ** 'неразумный' СС: 81; **бесловьнъ** 'неразумный' СС: 81; **несловесьнъ** 'неразумный' СС: 375; **грѣбъ** 'несведущий, необразованный' СС: 180; **невѣгласъ** 'незнающий, несведущий' СС: 360; **неискоуьснъ** 'несведущий' СС: 365; **несъмысльнъ** 'неразумный, не одаренный умом' СС: 376), можно заключить, что старославянский язык оценивал средневекового человека в целом как существо неразумное, безрассудное, не способное к познанию высших истин, ибо **мѣдрость бо чловѣчьска жродьство оу бога ксть** (СС: 342).

Идея «божественности» знания получила в старославянском языке и метафорическое воплощение в виде света, который проливается на мир (ср. глагол **озарити** 'освещать' СС: 407: **свѣтомъ богоразоумнѣ вѣсь миръ озарѣтъ са**) и на человека (ср. глагол **освѣщавати** перен. 'давать зрение' СС: 416: **заповѣди божиа освѣштаваѣштѣа очи срьдчьнѣи**). Образ света лежит также в метафорическом наименовании Бога (ср. **свѣтитель** 'несущий свет': **господь свѣтитель мон и съпасъ мон** СС: 596), т. е. знания становятся как бы образом и символом Бога.

Таким образом, Кирилл и Мефодий попытались передать в старославянском языке идею двух знаний — **знания спасения**, источником которого признавался Бог, а значит — и вера, и **знания житейского**, которое, однако, уже включало в себя и рациональное знание, связанное с идеей познания и учения (ср. **мѣдрость** 'мудрость' // 'знание' // 'наука, учение' // 'Книга мудрости' СС: 342; **разоумьнъ** 1) 'разумный'; 2) 'познающий' СС: 573; **разоумѣвати** 'понимать, постигать' СС: 573).

* * *

В языке средневековой Руси звучат те же мотивы в осмыслении глаголов **знати** и **вѣдати**, хотя нельзя не отметить, что оба глагола значительно расширяют свой семантический объем. Если в старославянском языке у глагола **вѣдати** выделялось значение 'знать' // 'предвидеть', то в древнерусских памятниках письменности, кроме значения 'знать'

встречаются значения ‘уметь, мочь’ (СРЯ XI—XVII 2: 45), а у глагола **вѣдати** — значения 1) ‘знать, иметь о чем-л. или о ком-л. сведения’; 2) ‘знаться, быть в дружбе с кем-л.’; 3) ‘иметь в ведении, заведовать чем-л.’ // ‘иметь в подчинении, распоряжаться кем-л.’; 4) ‘относиться куда-л., к чему-л. в административном отношении’ (СРЯ XI—XVII 2: 43). Особенно разросся в объеме глагол **знати**, который кроме значения ‘знать’, отмеченного у него в старославянском языке, развил значения 1) ‘уметь что-л. делать, быть обученным’; 2) ‘знать человека, быть знакомым с ним’; 3) ‘узнавать, отличать’ // ‘опознать’; 4) ‘признать’; 5) ‘распоряжаться, владеть чем-л.’; 6) ‘быть подведомственным кому-л. или чему-л.’; 7) ‘иметь что-либо’ (СРЯ XI—XVII 6: 49).

Оба глагола приобретают не только высокую семантическую валентность, но и словообразовательную потенцию, так как активно используются в качестве мотивирующих в многочисленных дериватах, вследствие чего у обоих глаголов формируются довольно обширные словообразовательные гнезда.

Вместе с тем нельзя не отметить, что словообразовательный потенциал обоих глаголов оказался во многом предопределен их семантикой и синтагматикой. В результате словообразовательное гнездо глагола **знати** стало в полтора раза шире, чем у глагола **вѣдати**.

При этом в семантической структуре производных с корнем **зна-** усилился семантический компонент профанного, «земного» знания. Этот компонент многократно повторяется в многочисленных дериватах с корнем **зна-**, ср. в связи с этим текст к словарной статье **знатець** ‘знающий человек, знаток’: **писалъ князь Курянской о 2 мастерахъ — одинъ мѣдной плавнищикъ, а другой рудной знатець, просятъ по 12 рубливъ на мѣсяцъ каждой** (СРЯ XI—XVII 6: 48); или **знатникъ** ‘тот, кто знает кого-л., хорошо осведомлен’: **а порознь про село и про деревню и про пустоши, про пашню и про сѣно и про всякие угодыя роспросити было некого, старожилцовъ и знатниковъ тѣтошнихъ и стороннихъ людей нѣтъ** (СРЯ XI—XVII 6: 50); **знахарь** 1) ‘знающий местность, дело человек’: и **знахори ведяху его къ Угрѣ рѣцѣ на броды**; 2) ‘тот, кто выступает в качестве свидетеля при земельных спорах’: **приказалъ государь... про тѣ рѣбежи, которые рѣбежи въ пословѣ памяти писаны порѣбежныхъ знахарей выпросити и по чертежу рѣбежи росписать**; 3) ‘знахарь, лекарь’ (СРЯ XI—XVII 6: 52); **знание** в собир. знач. ‘знакомые’ (СРЯ XI—XVII 6: 48); по старой **зна-**

ти ‘по старому знакомству’ (СРЯ XI—XVII 6: 52); **знатость** ‘навык, умение’: и в сен лифлянской землѣ о иныхъ установленияхъ градныхъ и пущенныхъ урядствахъ учился и знатость в нихъ имѣю (СРЯ XI—XVII 6: 52).

Судя по разнообразным контекстам, иллюстрирующим употребление дериватов с корнем **зна-**, можно заключить, что это знание было «земным», свойственным человеку (ср. **Въпрос: Бѹдет ли познание тамо [после смерти] братни съ братнею. Оувѣт: Познание бѹдетъ от плоти знатна, а от дѹши бесплотни и одинаки сѹт** (СРЯ XI—XVII 6: 50).

Что касается дериватов с корнем **вѣд-**, то в них, как правило, присутствует семантический компонент, указывающий на сакральный характер этого знания (ср. в связи с этим следующий текст, иллюстрирующий словарную статью **вѣдецъ** ‘знающий человек’ «Словаря русского языка XI—XVII вв.»: **не жена зла, но блѹд, ни богатство зло, но сребролюбие, ...ни разум, но мнети себе ведца, яко же и злейши сего, еже не знати свое неразѹмие** (СРЯ XI—XVII 2: 46); об этом же говорит и внутренняя форма древнерусского прилагательного **вѣгласъ** ‘знающий’, которое этимологизируется М. Фасмером как **vĕ-gols*, т. е. ‘тот, кто знает голос’ (Фасмер I: 283), чей голос? (конечно, Бога!)).

Более того, сама синтагматика производных имен с корнем **вѣд-** и **зна-** также указывает на божественный и профанный характер этого знания (ср. текст к словарной статье **вѣдь** ‘провидение, промысел’: [Апостол Павел] **съсѹдъ изборьнѹ... еже посъланию носыць, иже ослыпъ на пѹти прозрьѣвъшю божию вѣдию, его же явления Хѹбо на лица повѣрьже и бѣжия вѣдь къ вѣрѣ паки поведе** (СРЯ XI—XVII, 2: 50); или к словарной статье **вѣдьмение** ‘провидение, промысел, чудодейственная сила’: **вонте же ся бѣа, могѹщаго и тѣло и дѣю погѹвити..., аще ѹбо от него дѣша, глѹю же от сѹщества его, чѹто ѹбо хоштеть быти вѣдьмение нѹждное вѣдѣти о вожи вѣдьмени, самъ совѣ сѹдит бѣ** (СРЯ XI—XVII 2: 50).

В истории русской культуры, в процессе ее секуляризации сакральный компонент семантической структуры глаголов с корнем **вѣд-** постепенно утрачивается. Однако обращает на себя внимание тот факт, что именно глагол **вѣдати** развивает в современном русском языке значение ‘иметь в ведении, заведовать чем-л.’ // ‘иметь в подчинении, распоряжаться кем-л.’, которое, несомненно, является, хотя и слабым, но все-таки продолжением сакральной семантики (так как Бог есть истинный **владыка** мира), отсюда в русском языке дериваты с корнем **вед-**, отсылающие нас к сфере управления (ср. **ведомство, заведовать**) и науки

(ср. *славяноведение, литературоведение, правоведение, почвоведение, природоведение, источниковедение, материаловедение, машиноведение, театроведение* и др.). В то время как глагол *знать*, приобретает значение 'быть подведомственным кому-, чему-л.' и дериватов с этим значением практически не дает (ср. отмеченные в академическом словаре *языкознание, искусствознание и естествознание*, при том что все три слова имеют синонимы с корнем *вед-*).

Постепенно, однако, в семантическую сферу сакрального знания все активнее начинает вторгаться глагол *знать*, а сакральная семантика глагола *ведать* уходит на периферию, что и понятно, так как язык репрезентирует тип уже совсем иной культуры — секуляризованной. Следы этой сакральной семантики глагола *ведать* сохраняются сегодня в его стилистической маркированности: именно глагол *ведать* (а не *знать*) приобретает в современном русском языке стилистическую окраску возвышенности и приподнятости. Эта тенденция к семантико-стилистическому размежеванию глаголов *знать* и *ведать* уже отчетливо прослеживается в языке А. С. Пушкина: по данным «Словаря языка А. С. Пушкина» глагол *знать* зафиксирован в количестве 1129 употреблений, а глагол *ведать* — лишь в 89, при этом глагол *ведать* воспринимался А. С. Пушкиным как устаревающий, он встречается в основном в исторических повестях и драмах, как правило, в составе устойчивых сочетаний, со стилистической окраской торжественности (Касьянова 2001: 76), ср. *Я думал, государь, что ты еще не ведаешь сей тайны; Он стар, он удручен годами, войной, заботами, трудами. Но чувства в нем кипят, и вновь Мазепа ведает любовь; Наряжены мы вместе город ведасть, но кажется, нам не за кем смотреть* (СЛЯП 1: 223).

Осколок этой сакральной семантики глагола *ведать* в современном русском литературном языке сохраняется во фразеологическом обороте *Бог весть*, где *весть* (вѣсть) представляет собой глагольную форму 3 л. ед. ч. настоящего времени глагола *вѣдѣти*, а также в частице *ведь* (восходящей к древнерусской частице *вѣдѣ*), в дериватах *благовест* и *благовещенье*, сама словообразовательная структура которых отсылает к божественному знанию, ибо Благо есть сущностный атрибут Бога, «Благого Начала всех благ», — как говорил Дионисий Ареопагит (Дионисий Ареопагит 1994: 95). И «хотя Бог сверхблаг, — добавляет Максим Исповедник, — это почетнейшее из имен, поэтому оно первым посвящается Богу» (Дионисий Ареопагит 1994: 337).

Следы былой сакрализации корня *вед-* присутствуют в прилагательном *заповедный*, в семантической структуре которого имеются значения ‘находящийся под запретом’, ‘хранимый в тайне, сокровенный’, в существительном *заповедь*, одно из значений которого ‘религиозно-нравственное предписание’, а также в глаголе *заповедать* в его значении ‘наложить запрет что-л. сделать’ (СРЯ I: 558).

Наконец, на это указывает и синтагматика глагола *ведать*. В современном русском языке «для него типичны лишь два круга употреблений — истинного знания и уверенности. *Ведать* предпочтительнее в ситуациях, когда предметом знания является нечто, стоящее над человеком и ему неподвластное, когда имеет место сверхчувственное знание, может быть, внушенное какой-то высшей силой» (Апресян 1999: 132), что до сих пор сохраняется в наречии *известно*, которое предполагает внешний источник знания (ср. также устаревшее *ведомо*).

Кроме того, нельзя не отметить и тот факт, что в русском языке есть глаголы ментального состояния, в толковании которых до сих пор сохраняется идея ‘высшей силы’. Это, с одной стороны, глаголы *озарять* и *осенить*, а с другой — глагольные фраземы *знать наперед*, *знать заранее* и др. Описывая эти глаголы, Ю. Д. Апресян, указывает на присутствующую в них идею иррационального знания, поскольку у иррационального знания нет никакого конкретного источника (поэтому нелепо спрашивать: *Откуда ты знаешь заранее, что...*). В качестве такого источника иррационального знания в «наивном мировидении» часто выступает какая-то неконкретная и трудно определяемая высшая сила, стоящая над человеком, а само новое знание часто мыслится в виде света, который проливается на него. Аргументом в пользу идеи высшей силы, присутствующей в виде семантического компонента в этих глаголах, является их безличность при абсолютной невозможности назвать какой-нибудь земной источник знания (подробнее см. Апресян 1999: 51). Это тонкое замечание Ю. Д. Апресяна полностью можно отнести и к глаголам *знать* и *ведать*: если глагол *знать* предполагает существование некоего источника информации, то глагол *ведать* такого источника знания не предполагает, поскольку знание это иррационально (поэтому *откуда ты это знаешь?*, но не *откуда ты это ведаешь?*).

Таким образом, глагол *знать* в русском языке постепенно вытеснил из сакральной сферы глагол *ведать*, и сегодня мы говорим *древо познания*, а не *древо ведное*, *Бог его знает* или *черт его знает* (но, заметим, что все-таки не *черт его ведаёт*). Однако даже в производных *разведка*, *выведавший* и др. присутствует семантический компонент знания, которое невозможно получить эмпирическим путем, поскольку оно недоступно человеку, и чтобы получить его, надо приложить определенные усилия.

Такова ситуация в литературном русском языке, репрезентирующем тип элитарной культуры. А что говорит другой язык — диалектный, представляющий культуру народную?

*
* *

Взаимопроникновение народной, фольклорной, дохристианской по своему происхождению традиции с традицией церковной, книжно-религиозной, обусловленное их многовековым сосуществованием и взаимодействием, наложило свой отпечаток на интерпретационную схему концепта «знание». Поэтому в русских диалектах, в «наивном мировидении» у глаголов *знать* и *ведать* до сих пор сохраняются следы «иррационального» и «профанного» знания.

Глагол *знать* отсылает прежде всего к «чувственному» знанию (ср. *знать* ‘чувствовать, ощущать’ Ряз., Новосиб.: *Он раз-два вымоется и легко себя знать станет* СРНГ 11: 311), а кроме того, к знанию социальному, связанному с признанием и уважением человека в обществе (ср. *знать* ‘признавать, почитать’ Олон., Яросл., СРНГ 11: 311).

Следы этого чувственного познания мира сохранились и в наречии *видно* ‘знать’, ср. также *издали знать* (Даль I: 202), и в существительном *видальщина* ‘о том, кто много знает’ (Пск., Твер., СРНГ 4: 273), и в прилагательном *взорный* ‘догадливый, сметливый’ (Пск., СРНГ 4: 267), а также в том, что глаголы *видеть* и *знать* в русских диалектах приобрели функцию вводного слова и выступают в значении ‘по-видимому’ (ср. *видеть, парень сапоги у тебя новые* Олон., СРНГ 4: 274; или *Труба, Галь, закрыта, я знай* (т. е. по-видимому, кажется)? Ряз., СРНГ 11: 312).

Человек, обладающий таким знанием, — это человек, получивший общественное признание как мудрый (ср. *знаемый* ‘ученый, мудрый’ Онеж., СРНГ 11: 305), знающий, опытный, сведущий в своем ремесле (ср. *знайка* ‘тот, кто умеет что-л. делать’ Твер., СРНГ 11: 305; *знатливый*

‘знающий, умеющий’ Арх., СРНГ 11: 310; *знатный* ‘знающий, сведущий’ Ср. Урал., Ряз., Моск., СРНГ 11: 310; *знакарь* ‘человек, много знающий, опытный’ Урал., СРНГ 11: 306; *знакомистый* ‘много знающий, опытный, сведущий’ Пск.: *Я не знакомиста, не могу рассказать* СРНГ 11: 306; *знахарь* ‘тот, кто много знает, знаток’ Вят., Ср. Урал., Перм., Нижегород., Костром., Смол., Пск., Новг., Арх., Мурман., СРНГ 11: 314).

Это знание не имеет какой-либо отрицательной оценки, поскольку оно обращено к людям и призвано помогать им. Именно поэтому дериваты с корнем *зна-* часто имеет положительную аксиологическую оценку (ср. *знакомистый* ‘очень хороший’ Калуж. // ‘такой, который быстро сходиться с людьми’ Иван. // ‘приветливый, ласковый’ Яросл. // ‘красивый, приятный на вид’ Волог., Костром., СРНГ 11: 306).

Об этой «земной» ориентации имен с корнем *зна-* говорят и производные *знаймоваться* ‘целоваться в праздник’ Брян., СРНГ 11: 305; *значь* ‘лицо’ Калуж., СРНГ 11: 314; *знадебка* ‘родимое пятно, родинка’ Олон., Онеж., СРНГ 11: 305; *зната* ‘девственность’ Дон., СРНГ 11: 309; *знатный* ‘красивый’ Волог., Новг., СРНГ 11: 310; *знатьба* ‘знак, след от ушиба’ Новг. // ‘родимое пятно’ Волог. // ‘болезнь золотуха, от которой остаются на теле знаки, рубцы’ Пск., СРНГ 11: 313; *знать* ‘знакомые’ Ворон., Моск., Яросл., Арх., СРНГ 11: 312; *значка* ‘привычка’ Петерб., СРНГ 11: 314 и др.

Производные же с корнем *вед-* имеют более абстрактную семантику. Так же, как и в старославянском языке, они отсылают нас к учению, знанию, сознанию (ср. *ведво* ‘знание, наука’ Волог., СРНГ 4: 90; *веданье* ‘сознание, память’ Волог., Новг., СРНГ 4: 90; *вестимо* безл. сказ. ‘о наличии сведений о ком-, чем-л.’: «Сие наречие по разуму крестьян означает “известно, истинно, точно”» Казан., Курск., Волог., Новг., СРНГ 4: 188; *ведомо* ‘известие, сообщение’ Преил., Латв., СРНГ 4: 92; *оповедь* ‘оповещение’ Тобол., СРНГ 23: 269; *проповедь* ‘рассказ’ Ленингр., СРНГ 32: 209; *проповедовать* 1) ‘рассказывать’ Олон., Арх.; 2) ‘просвещать’ Свердл., СРНГ 32: 209).

Интересно, что глагол *ведать* имеет и в диалектах довольно узкое значение (‘знать’), причем в словарной статье все примеры приводятся с отрицательной частицей *не* (ср. *не вем* ‘не знаю’: *и глух и нем, греха не вем; не весь* ‘не знаю’: *Я не весь этого села* Урал., СРНГ 4: 90), что еще раз наводит на мысль, что обычному человеку это знание не доступно. Более

того, оно запрещено, так как находится за пределами земного мира (ср. *заповедь* 'запрещение' Дон., Урал., СРНГ 10: 333; *заветать* 'налагать запрет' СРНГ без указ. места 9: 309; *завет* 'запрет' Арх., СРНГ 9: 308; *завечать* 'налагать запрет' Твер., СРНГ 9: 311).

И только лишь тогда, когда человек с помощью различных способов (в том числе и с помощью нечистой силы) «проникает» в иной, демонический мир, он приобретает это «иррациональное» знание, которое позволяет ему прорицать, предсказывать (ср. *вещать* 'предвещать, предсказывать' Калуж., СРНГ 4: 227; *вещевать* 'предсказывать, предвещать' Сев.-Двин., Курск., Смол., Ворон., Волог., Новг., СРНГ 4: 227; *вещить* 'предвещать' Терск., СРНГ 4: 228; *вещба* 'прорицание, заклинание' Тамб., СРНГ 4: 227; *ведьмовать* 'колдовать' Смол., Пск., СРНГ 4: 94; *ведьма* 'колдунья, чародейка' Новг., Нижегород., СРНГ 4: 90; *ведуница* 'колдунья' Арх., СРНГ 4: 94; *ведьмак* 'колдун, оборотень' Курск., Калуж., Смол., Орл., Пск., Юго-Вост., Ср. Урал., СРНГ 4: 94; *ведьмица* 'колдунья' Калуж., СРНГ 4: 94; *вещевременец* 'предсказатель, прорицатель' Волог., СРНГ 4: 228; *вещель* 'гадатель, прорицатель' Пск., Твер., СРНГ 4: 228; *вещий* 'колдун, кудесник' Костром., Сиб., Южн. Урал., СРНГ 4: 228).

Семантика этих имен указывает на следующее тонкое различие в названиях лиц, образованных от корней *вед-* и *зна-*, на которое обратили внимание и этнолингвисты: субъектные номинации с корнем *вед-* обозначают не просто знающих людей, но обладающих сверхъестественным знанием, полученным ими от нечистой силы (ср.: «ведьма приобрела сверхъестественные способности... в результате союза со злым духом, чертом, который вселялся в нее... заключал какую-то сделку» — Виноградова Славянская мифология 2002: 63), именно поэтому эти имена нередко называют и саму нечистую силу (ср. *веденница* 'из названий духов' Арх., СРНГ 4: 91; *вещица* 'колдунья, ведьма, оборотень' Сиб., Перм., Ср. Урал., Tobol. // 'нечистая сила, лесной дух' Перм., Tobol., Свердлов., СРНГ 4: 229; *вещун* 1) 'колдун, предсказатель' Ряз., Калуж., Смол., Енис., Сиб., Волог.; 2) 'в суеверных представлениях потусторонний дух в виде птицы, кошки и т. п., который предвещает скорую смерть' Тул., СРНГ 4: 229), т. е. их знание — это «не земное» знание, оно от злых сил, а потому для человека опасное.

Между тем как *знахарь*, обладая сверхъестественным, магическим знанием, использовал его для лечения людей и скота, охраны от колдов-

ства... В отличие от колдуна и ведьмы знахарь, как правило, не имеет контакта с нечистой силой, а использует силу заговоров, растений, воды и сакральных предметов. В народном сознании знахарство часто сближается с ремеслом, что объединяет знахаря с повитухой, кузнецом, пастухом, музыкантом, мельником и др. обладателями профессионального знания» (Левкиевская Славянская мифология 2002: 189), ср. рус. диал. *знаток* 'род знахаря на свадьбах: обязанность его состоит в том, чтобы охранять свадьбу от порчи' Арх., СРНГ 11: 311).

* * *

Наконец, на разный характер этого знания указывает и этимология глаголов *ведать* и *знать*, согласно которой древняя индоевропейская антитеза этих глаголов, «во многом сглаженная и трудно восстанавливаемая и вместе с тем сохраняющая весьма отчетливые следы своей первоначальной природы: слав. *vědati* 'знать (главным образом — вещь)' < и-е. **uoid-/*ueid-* 'знать' > 'воспринимать зрением' и слав. *znati* 'знать (главным образом человека)' < и-е. **ǵen-, *ǵnō-* 'родить, быть в родстве'» (Трубачев 1991: 172), др.-инд. *jānāti* 'знает, понимает, учится' (Черных 1994: 327). Эта этимология снова отсылает нас к идее о том, что знание, которым мог обладать человек, — это знание не вечное, оно рождается и умирает вместе с человеком.

Итак, несмотря на то что «этимологическая память» глаголов *знать* и *ведать* в нашем языковом сознании оказалось во многом стерта, язык все-таки сохраняет, хотя и скудные, указания на тонкие различия в семантике этих глаголов, различия, которые оказались во многом предопределены культурными императивами Средневековья.

Примечания

¹ Максим Исповедник причину ограниченности человеческого познания видел в «замутненности» ума: «Как птица, привязанная за ногу, начавши подниматься вверх, стягивается опять на землю, влекомая за вервь, так ум, не достигший еще бесстрастия, хотя и воспаряет к познанию небесных вещей, но влекомый страстями, стягивается опять на землю. Когда ум совершенно от страстей освободится, тогда он и к созерцанию сущего непреткновенно шествует, направляя путь к познанию Святой Троицы» (Максим Исповедник 2003: 190).

²И здесь мы бы хотели подчеркнуть, что это всего лишь предположение, так как существует и другая точка зрения, согласно которой оппозиция «божественного» и «земного, человеческого» знания формируется именами с корнем *зна-* (< и-е *ǵnǫ-), передающим идею «высшего, божественного знания, недоступного органам чувств, но доступного разуму», и корнем *вед-* (< и-е *veid- // *uid-), «означающего знание земное, человеческое, знание о мире, окружающем человека, доступное органам чувств, зрению и слуху, могущее быть передаваемым от человека к человеку, могущее быть истинным и ложным» (Степанов 2001: 459).

³Объясняя название *древа познания*, Максим Исповедник говорит о том, что тварный мир может быть для человека источником или добра или зла: «Так как видимое творение обладает и духовными логосами, питающими ум, и природной силой, услаждающей чувство, а ум извращающей, то оно и названо деревом познания добра и зла, то есть как обладающее ведением добра, когда созерцается духовно, и ведением зла, когда воспринимается телесно» (Максим Исповедник 1993: 25).

⁴Интересно, что и в современном русском языке глагол *ведать* употребляется главным образом в отрицательных контекстах (Апресян 1999: 132).

Заключение

Итак, концептуализация категорий *жизни и смерти, добра и зла, красоты и безобразия, правды и истины, понятий слова и дела, труда и работы, знания, числа и счета* в истории языка русской культуры предстает как многомерное поле пересекающихся модификаций. За каждой из них стоит определенный **тип языковой личности**, которая, осмысляя эти понятия в соответствии с традициями своего времени и своей культуры, создавала эти модификации, запечатлевая в них мироощущения своей эпохи.

В этом поле отчетливо просматривается **взаимодействие разных культур** — **сакральной** (языческой и христианской, так как практически все рассматриваемые понятия лексикализуются в древних индоевропейских корнях) и **секуляризованной**.

На примере эволюции этих категорий можно отчетливо проследить, как содержание культуры влияло на устройство концептосферы языка, лексика и грамматика которого живо откликались на все изменения в жизни и идеологии общества. Феномен «слова» предстает перед нами как подвижный элемент культуры, как тончайший ее индикатор, способный улавливать изменения в смыслообразующем основании ее языка.

Это еще раз подтверждает тезис о том, что культура живет и развивается в «языковой оболочке, но не «оболочка» обуславливает содержание культуры, а, наоборот, содержание культуры диктует характер и состояние этой «оболочки» (Кармин 1997: 86), ср., например, судьбу слов *божественный, боготворить, обожать* в истории русского языка. Через язык происходит лишь «оживление» культурно-исторического опыта, отождествление человека с культурной традицией, благодаря чему и достигается преэминентность культуры. Поэтому исследование понятийных категорий, запечатленных в языке, требует обращения к истории языка, в которой раскрываются законы смыслообразования.

Как уже указывалось выше, ни одна из рассмотренных лексем (за исключением корня *един-*) не относится к числу традиционно выделяемых старославянизмов (см., например, работы А. А. Шахматова, В. В. Виноградова, Ф. П. Филина, Ю. Д. Левина, Н. И. Толстого, П. Д. Филковой и других исследователей). В отличие от таких слов, как *благоволить*, *благодетель*, *воскресение*, *пасха*, *подобострастие*, *суббота*, *яства* и др., эти слова не были «чужды житейской обыденности», что могло бы быть причиной их укоренения в русском языке¹. Имея **праславянское происхождение**, они прожили долгую жизнь в языке русской культуры.

Поэтому в многочисленных номинациях, содержащих интерпретацию этих абстрактных понятий, можно обнаружить, с одной стороны, **связь с древнейшими пластами** русской культуры (в том числе и мифологическими), а с другой — с христианским опытом русского народа, с рефлексией научного и религиозного познания мира (ср., например, осмысление *правды* как проекции божественного на мир человеческих отношений). В разных семантических трансформациях, которые пережили в течение веков отдельные лексемы, запечатлелось смешение книжной и традиционной духовной культуры, соотношение которых в истории русского языка принимало разные формы.

«Христианство, энергично потеснившее славянское язычество в сфере народной культуры и занявшее в ней доминирующие позиции, способствовало при этом и известной унификации, и внутренней систематизации языческих верований» (Славянская мифология 2002 Толстой: 14)².

Сохранение мировоззренческого синкретизма в концептуализации отдельных понятий (ср., например, осмысление *слова*, в котором переплелось дохристианское, магическое восприятие слова с христианским) свидетельствует о том, что христианство воспринималось в народной среде сквозь призму традиционного мировоззрения. Поэтому в концептуализации рассматриваемых понятий отразились разновременные языковые восприятия — и дописьменная история нашей культуры (ср., например, связь «безобразного» со злом и нечистой силой), и более поздние христианские традиции. В результате в осмыслении того или иного понятия **языческое и христианское часто переплетаются** (особенно это заметно в концептуализации *красоты*, где до сих пор сохраняются следы былого культа жизни, природы, поклонения солнцу). И такое совмещение разных культурных пластов³ свидетельствует о том, что влияние древней книжно-христианской традиции не создало разрыва в живой ткани языка русской культуры.

Эти многослойные представления и верования разных эпох, запечатленные в концептуализации того или иного понятия, не всегда можно **развести** и точно маркировать при лингвистическом анализе. Однако думается, что таким надежным критерием их разграничения может служить семантика (и прежде всего тот шлейф отвлеченных религиозно-этических смыслов, который тянется за словом на протяжении многих веков).

На это в свое время обратил внимание Ф. И. Буслаев, который, говоря о влиянии христианства на историю русского языка, писал: «Слово Божие, оглашаясь на языке необразованном, выводит его из пределов домашнего, одностороннего воззрения на общечеловеческое поприще отвлеченной нравственной мысли... Возведение слова от наглядного представления до общего понятия, совершающееся в языке по мере умственного развития народа, получает первое и решительное направление от перевода Св. Писания» (Буслаев 1848: 89). Эту мысль развил в своих лекциях по истории русского литературного языка Б. А. Ларин, проиллюстрировав ее на примере таких слов, как *сон*, *добрый*, *спасение*, *тварь* и др.⁴

Другим не менее важным (хотя и не столь очевидным) критерием может служить устойчивость мотивационных моделей в рамках так называемых морфосемантических полей, а также культурных коннотаций⁵. Несмотря на то что эти коннотации могут «изменяться, но никогда — окончательно. Их смысловое ядро сохраняется, иначе язык культуры стал бы мертвым языком, он был бы забыт, если бы не был доступен следующим поколениям» (Софронова 2006: 15).

Думается, что проанализированный материал убедительно свидетельствует о том, что в духовном осмыслении рассматриваемых категорий влияние христианской этики Средневековья, и в частности, старославянского (церковнославянского) языка как смыслообразующего основания русской культуры — несомненно⁶.

Вся история рассматриваемых концептов доказывает, что язык культуры Средневековья был тем родником глубоких и жизненно важных смыслов, которые во многом определили не только их эволюцию, но и развитие языка русской культуры в целом. Усваивая старославянскую лексику, русский язык, несомненно, воспринимал и ее концептуальное осмысление.

При этом речь идет не о поверхностном усвоении отдельных слов, а о глубинном влиянии древней книжно-христианской традиции на формирование всей концептосферы языка русской культуры, тех **культурных смыслов**, которые определяли язык средневековой культуры, выражали

жизненную позицию человека, его понимание окружающего мира и своего предназначения в нем. Благодаря трансляции этих культурных смыслов, связывающих значения разных знаков языка русской культуры, шло освоение человеком ценностей русской культуры, ее этических законов и моделей поведения.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание еще на один факт, на который в свое время указывал Н. С. Трубецкой. Говоря о влиянии старославянского (церковнославянского) языка на формирование русского литературного языка, он писал в статье «Общеславянский элемент в русской культуре»: «Вглядываясь пристальнее в ту роль, которую играл церковнославянский язык в образовании русского литературного языка, мы замечаем одно любопытное обстоятельство: церковнославянская литературно-языковая традиция утвердилась не столько потому, что была славянской, сколько потому, что была церковной... Церковнославянская литературно-языковая традиция только потому и могла принести плод в виде русского литературного языка, что была церковной, православной» (Трубецкой 1995: 207). Справедливость этих слов подтверждает история семантического развития *правды*, утратившей ассоциацию с законом и правом под влиянием религиозной концепции, в которой высшая справедливость (*Божья правда*) противопоставлялась людскому беззаконию.

Оказавшись на перепутье языка и новой секуляризованной культуры, рассматриваемые концепты не утратили своей нравственно-этической семантической ауры, сформировавшейся в недрах старославянского языка, а сохранили ее в нашей культурно-языковой памяти, ибо «...религиозные символы <...> сообщают нам значения, когда мы не спрашиваем, помогают слышать, когда мы не слушаем, помогают видеть, когда не смотрим. Именно эта способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта придает им такое могущество в человеческой жизни» (Белла 1972: 268).

Влияние древней книжно-христианской традиции прослеживается прежде всего в **общем направлении разработки рассматриваемых понятий**. Проведенное исследование свидетельствует о том, что, несмотря на серьезные трансформации, которые пережили эти категории, обусловленные секуляризацией русской культуры, повлекшей за собой смену ее ценностных парадигм, в них до сих пор **сохраняется духовно-христианская направленность** главных смыслов, которая присутствовала в старославянском языке.

Об этом красноречиво свидетельствует судьба триады *истина, добро, красота*. Будучи в старославянском языке отражением божественной сущности и осмысляясь прежде всего как категории этики, эти понятия и в языке русской культуры развивались как этические, регулятивные категории, которыми и сегодня определяются нравственные устои жизни, нормы человеческого общежития.

Даже в восприятии природы эстетическое восхищение окружающим миром сочетается с этическим. *Правда, добро, красота*, «разлитые» в мире природы и явленные таким образом человеку, одухотворяют ее своим присутствием. И это восхищение миром как чудом (ср. *ты бо кси сътворишь господи небо и земля и все чюдимо подъ небесемь* СС: 785), «благодарное его приятие — черта именно христианского взгляда на бытие, вытекающая из идеи тварности, и только из нее... Сам факт существования мира, сам факт бытия человека в нем воспринимается как чудесный Божий дар человеку, дар свободный и величайший из всех даров, и потому в сознании человека христианской культуры живет глубокая благодарность за бытие мира, который создан ради нас» (Кошемчук 2006: 104)⁷.

Влияние христианской этики Средневековья обнаруживается и в осмыслении *добра и зла*, в самой трактовке человека как существа слабого и ничтожного, природа которого «удобоприемлема и для добра и для зла, и для Божией благодати и для противоположной силы» (Макарий Великий 2003 :141). Эта глобальная антиномия *добра и зла* стала онтологическим ключом к пониманию мира и приобрела в нашей культуре этический аспект. Отсюда и ее специфическая «нравственная озабоченность». Не случайно социологи выделяют «нравственность как важнейшую социально-психологическую категорию русского национального самосознания» (Сикевич 1996: 65).

Сохранение духовных христианских традиций прослеживается и в осмыслении *жизни* как юдоли страданий, постоянного труда и борьбы за выживаемость, а *смерти* — как возвращения в вечность и как своеобразного «порядка» жизни.

Книжно-христианские традиции просматриваются и в смысловой дистрибуции корней *един-* и *один-*, в частности, в том чувстве единства в Истине, которое характерно для корня *един-*, ибо Бог *объединяет* верующих, являясь основой их *единства*. И это единство избравших покоится не на их множественности, а на их сыновности по отношению к Богу.

Духовно-христианская направленность сохраняется и в осмыслении *любви* как деятельного начала в человеке, как стремления жить для другого и в другом, как духовного тяготения к другому человеку, которому страдает душа любящего.

Влияние древней книжно-христианской традиции на формирование содержательной стороны языка русской культуры выразилось и в **повышенном внимании** к слову, так как слово стало доминантой русской культуры и приобрело в ней особую роль. Именно этим можно объяснить такую детальную смысловую проработанность, которая характерна для каждого рассматриваемого концепта.

Таким образом, в истории концептуализации исследуемых понятий отразился не только жизненный и социальный опыт человека, но и религиозный. И это обстоятельство сыграло в их судьбе чрезвычайно важную роль, ибо все то, **что было отмечено знаком сакральности, что несло на себе печать высокой духовности, приобрело в нашей культуре этическую значимость и стало ее нравственным императивом** (ср., например, представления о *слове, правде, добре, любви, красоте, труде* и т. д.).

Более того, на примере этих категорий (в частности, таких, как *жизнь, любовь, труд* и др.) можно увидеть, как в процессе их эволюции в языке русской культуры происходило **репрессивное подавление витальных сил человека духовностью**, что является красноречивым свидетельством победы культуры над стихией природного начала в человеке.

Корни этой традиции следует искать в христианстве, утверждавшем приоритет духовного начала над плотским. «Христианская история освобождения человека от природы, — писал Н. Бердяев, — должна была привести к тому, что человек ушел во внутренний духовный мир, чтобы в нем совершить огромную героическую работу с природными стихиями, чтобы преодолеть эту подвластность человека низшей природе и выковать человеческий образ, свободную человеческую личность. Это великое дело, центральное в судьбе человека, было совершено христианскими святыми. Титаническая борьба со страстями мира, которую вели христианские подвижники и отшельники, совершила дело освобождения человека от низших стихий» (Бердяев 1969: 140—141).

Христианская этика Средневековья, организуя религиозно-нравственный опыт русского народа, способствовала усвоению им такой системы духовных ценностей, которая привела к формированию особого типа языковой личности.

И здесь значение старославянского языка определяется тем, что в его недрах сложился некий идеальный тип личности, который во многом определил развитие русской духовности. И хотя «всякий идеал есть нечто принципиально отличное от того, что существует в действительности» (Кармин 2003: 693), ибо реальная жизнь неизмеримо богаче и разнообразнее любых идеальных конструкций, однако само его языковое воплощение было во многом определено тем полем выбора, которое сформировалось в русской культуре под влиянием книжно-христианской традиции.

Возможно, именно этим обстоятельством объясняется тот факт, что между виртуальным миром языка культуры и реальной жизнью существует довольно большой «зазор». Язык культуры говорит о том, каким **должен быть** человек, каким он **хочет себя видеть** и каковы должны быть «его духовные ориентиры, кого общество считает образцом, идеалом и кто заслуживает право на литературную биографию» (Софронова 2006: 16). Поэтому «каждый тип культуры вырабатывает свои модели “людей без биографии” и “людей с биографиями”». Здесь очевидна связь с тем, что каждая культура создает в своей идеальной модели тип человека, чье поведение полностью предопределено системой культурных кодов, и человека, обладающего определенной свободой выбора своей модели поведения» (Лотман 1986: 106).

Однако это рассогласование идеала с действительностью (человека идеального с человеком реальным) только укрепляет веру в него и побуждает к поиску, утверждению его в жизни (ярким примером может служить феномен правдоискательства в русской культуре, в которой всякий *правдоискатель* воспринимается как человек *праведный*).

Взаимодействие между двумя разноприродными, но чрезвычайно близкими языковыми стихиями — старославянской и русской — протекало в разных направлениях: оно могло быть поверхностным, т. е. собственно на лексическом уровне, когда шло усвоение старославянского слова в том или ином значении, но могло быть и глубинным, затрагивающим смысловой фундамент слова и влияющим на концептуализацию того или иного понятия (ср., например судьбу леммы *глагол* в русских диалектах, в которой в отличие от литературного языка, до сих пор «живут» религиозно-этические смыслы: *жить по глаголу* ‘жить в дружбе, согласии, в мире’ Арх., СРНГ 6: 177, т. е. в соответствии с Божьими заповедями, или сохранившуюся в производных с этих корнем идею божественного происхождения слова: *проглаголение* ‘способность говорить, дар слова’ Смол.: *Безъязыким бог давал проглаголение* СРНГ 32: 108).

При этом русский язык нередко «передоверял» старославянскому формированию отдельных участков концептосферы, для которых не «выработал» своего лексикона. В качестве примера такой лакуны можно привести старославянское слово *добродѣтель*, которому нет соответствия ни в литературном языке, ни в диалектах (ср. в польском *cnota*, подробнее см.: Седакова 2005: 11).

Формирование этой концептосферы происходило по принципу противопоставленности сакрального и профанного. В словарном составе старославянского языка имеется немало синонимов, тончайшие смысловые оттенки которых можно понять, учитывая именно этот принцип системной организации его лексикона (ср., например, такие концепты, как «правда и истина», «любовь и дружба», «великий и малый», «закон и обычай», «свет и тьма», «страдание и спасение» и др., подробнее об этом см.: Вендина 2002).

Образование этих оппозиций в старославянском языке было во многом обусловлено теоцентрическим принципом устройства средневековой культуры. Именно этот принцип как главный «регулятивный принцип» Средневековья оказал влияние на организацию семантической сферы сакрального языка. Поэтому все имена старославянского языка так или иначе были соотнесены с вечной и всеобъемлющей реальностью — с Богом. Этот личностный идеал формировал отношение человека к природному космосу (идею своего места в нем), представления о социальном мире, о нормах средневекового общества, о должном и не должном, об отношении к ближнему своему, а главное — он определял ценностный стержень культуры Средневековья. Он активно присутствовал в жизни человека, влияя на ее смысл, цели и ценности, ибо человек обитал не только в предметном мире, но и в идеальном, в той картине мира, которую сам же творил.

И эта идея противопоставленности божественного (скрытого) и земного (доступного непосредственному восприятию), стремление увидеть за зримым, видимым нечто незримое с помощью языка и раскрыть в слове истинный (сокрытый) смысл явлений оказала существенное влияние на осмысление многих понятий языка русской культуры (см., например, концептуализацию *красоты, любви, знания*).

Влияние религиозно-книжной традиции прослеживается не только в сохранении христианско-нравственной ориентации в концептуализации рассматриваемых понятий, но и в **симметричности их разработки** в старославянском, русском книжном (церковнославянском) и некниж-

ном языке XI—XVII вв. и в современном русском языке: она проявляется, с одной стороны, в общности принципов осмысления этих понятий (которые, формируя дуальную оппозицию сакрального и профанного, превращались нередко в категории аксиологии), а с другой — в их лексическом наполнении.

Результаты проведенного исследования свидетельствуют о том, что многие из рассмотренных концептов внутренне коллизийны, ибо в их осмыслении переплелись сакральное и профанное. **Сакральное апеллирует прежде всего к этическим нормам бытия человека, а профанное — к социальным или прагматическим.**

В многочисленных номинациях, входящих в лексико-семантическое поле того или иного концепта, эти нормы ощущаются интуитивно, как некий «спущенный» кем-то императив, однако усвоение, принятие этих норм — свидетельство обретения субъектом идентичности.

Таким образом, наличие дихотомии в лексическом наполнении рассматриваемых категорий с разворачиванием главной культурной оппозиции *небесное ~ земное*, существовавшей в старославянском языке и до сих пор сохраняющейся в русском (благодаря чему «**наша культура обращена к абстрактному, к вечности**» (Касьянова 1994: 350), является, как представляется, убедительным доказательством **глубинного влияния** этого сакрального языка на формирование духовно-нравственных ориентиров языка русской культуры⁸.

Вместе с тем следует признать, что в ходе развития русской культуры, в процессе ее секуляризации эта дихотомия подвергалась разрушению, «доминирующее положение религиозной сферы ослабевало. Оставаясь внутри себя неизменной, она уже была не в состоянии столь активно воздействовать на сферу светскую, как ранее» (Софронова 2006: 30). Но поскольку этот процесс не мог пройти одномоментно, то постепенно происходило взаимодействие представлений о «горнем» и «дольнем», отраженных в этих понятиях, что создавало условия для появления новых смыслов. Поэтому сакральное не исчезало, обладая огромной смысловой энергией, оно насыщало своими значениями профанное, вызывая культурные мутации слова.

«Дольнее», усваивая язык «горнего», приобретало нередко те смыслы, которые были закреплены за сакральной лексемой (так, в частности, *красота* обогатилась этическими смыслами, существовавшими у лексики *лепота*, поэтому, оценивая недостойное поведение человека, мы определяем его как *некрасивое*). Интересно, что такой же процесс происходил

и в паре глаголов *знать* и *ведать*: в ходе исторического развития русского языка в семантическую сферу сакрального знания, связанного с глаголом *ведать*, все активнее вторгался глагол *знать*, а сакральная семантика глагола *ведать* уходила на периферию. Следы этой сакральной семантики глагола *ведать* сохраняются и сегодня в его стилистической маркированности (именно глагол *ведать*, а не *знать* приобретает в русском языке стилистическую окраску возвышенности и приподнятости), а также в производных с корнем *вед-* (типа *проповедь*, *исповедь*, *исповедание*, *проповедник* и др.).

При этом, как показывает проанализированный материал, во взаимодействии сакрального и светского значений большая активность наблюдалась у светского, вследствие чего оно вовлекало сакральное в свое пространство, обогащаясь новыми словами и смыслами. И в этом проявилась системная память культуры, ибо любая «культура не существует без сакральных смыслов. Отказавшись от одних, она находит другие и принимается их оформлять по тем же правилам, что и прежние, которые никуда не уходят из памяти культуры» (Софронова 2004: 11).

Итак, христианская этика Средневековья, отразившаяся в понимании сущности *добра* и *зла*, *жизни* и *смерти*, *правды* и *истины*, *красоты* и *безобразия*, *слова* и *дела*, *труда* и *работы* была глубоко осмыслена языком русской культуры, что во многом определило нравственные устои жизни общества, его этические и даже эстетические идеалы.

Нельзя, однако, не признать, что в каждом из рассматриваемых идиомов существуют свои особенности в концептуализации этих понятий. Особенно явственно эти различия проявляются между старославянским (церковнославянским) языком и современным русским, а также между литературным русским языком и его диалектами, что в общем и понятно, так как эти языки репрезентируют разные типы культур — сакральной (*культуры-веры*) и секуляризованной, элитарной и традиционной духовной культуры.

Истоки этих различий лежат в петровской эпохе, когда в процессе секуляризации «единый культурный поток как бы разделяется на две параллельные и достаточно автономные линии — так называемой дворянской (классической) культуры, ориентированной на европейские образцы, идеалы и ценности (освоенная иноэтническая культура), и народной культуры, продолжающей традиции допетровской Руси, пронизанной православно-христианскими представлениями о прекрасном и нравственном (собственно этническая культура)... С первой трети

XVIII в. в России прослеживается как бы относительно самостоятельное существование двух культур, отличающихся и эстетическими, и этическими, и соционормативными ценностями, которые и при взаимопроникновении (как, например, в творчестве А. С. Пушкина или М. П. Мусоргского) сохраняли свою относительную особость и независимость. Советская культура вобрала в себя идеологизированный вариант дворянской, т. е. освоенной иноэтнической, культуры, постепенно исключив из культурной социализации этническую культуру с ее обрядами, свадебными и поминальными “плачами”, с ее праздниками, которые разыгрывались как многоактные представления... Современная этническая культура русских — своего рода “ископаемый” реликт, ибо семьдесят лет советской власти было посвящено вполне сознательному и планомерному искоренению традиционного мироощущения» (Сикевич 1996: 130—131).

Вот почему так ощутимы различия в концептуализации *истины* и *правды*, *добра* и *зла*, *жизни* и *смерти*, *красоты* и *безобразия* в языке элитарной и традиционной духовной культуры.

Вместе с тем, несмотря на эти различия, следует признать, что средневековые христианские традиции «проросли» через тысячелетие и вошли в живую реальность нашей современности не только в виде памятников церковной архитектуры, но и в виде тех языковых реликтов, которые до сих пор живут в русской духовной культуре. Несмотря на то что культура прошлого уже актуально не существует, однако в «этимологической памяти» слова продолжают жить те ценностно-религиозные смыслы, которые формируют историческую основу содержания культуры настоящего.

Более того, практически все рассмотренные категории обладают довольно мощным семантическим потенциалом, что позволяет им создавать вокруг себя далеко простирающиеся ментальные поля, под воздействием которых оказываются понятия с меньшим энергетическим потенциалом. Так в языке образуется незримая паутина смыслов, опутывающая всю его концептосферу (ср., например, смысловую связанность понятий *жизнь* ~ *труд* ~ *страдание* ~ *болезнь* ~ *смерть*).

Глубокая лексическая проработанность исследуемых понятий свидетельствует не только об их значимости для русского языкового сознания, но и о глубоком интересе человека к философским основам бытия.

В связи с этим хотелось бы особо отметить тот факт, что в традиционной духовной культуре как культуре более консервативной значительно лучше сохранилась христианская преемственность в восприятии этих категорий, чем в культуре элитарной, и соответственно те глубинные

смыслы, которые были унаследованы из христианской этики Средневековья и глубоко укоренились в архаике ее патриархальности. Более того, на основе базовых этических смыслов, дошедших к нам из глубины веков, здесь родились новые (ср., например, осмысление *правды* как некоей экзистенциальной сущности, определяющей социальный характер действий человека).

Объяснить это явление можно, по-видимому, тем, что само религиозное знание было частью традиционного дискурса. Поэтому концептуализация исследуемых понятий в церковнославянском языке «отложилась» в исторической памяти русского народа, при этом смыслы, заложенные в них когда-то, не просто «хранились», а «прирастали», новыми словами и значениями.

Диалектные представления о *правде, добре и зле, красоте и безобразии, о жизни и смерти, о труде и работе или о любви* богаче в своем лексико-семантическом наполнении и шире в реализации отвлеченных смыслов, нежели литературные. Несмотря на абстрактный характер этих категорий, они воспринимаются традиционной духовной культурой как некие вполне конкретные сущности реального мира, который предстает в языковом сознании русского народа в единстве Правды, Добра и Красоты.

Широта семантического диапазона этих имен, их высокий семантический потенциал красноречиво свидетельствуют о том, что христианская этика Средневековья была не только довольно хорошо освоена языком традиционной духовной культуры, но и, став его органической частью, сыграла важную роль в моделировании концептуальной картины мира.

Причина этого, как представляется, кроется, с одной стороны, в большей «инертности» диалектного слова, а с другой — в глубокой религиозной интуиции русского крестьянина, ибо «русский народ жил в основе своей представлениями и ценностями средневековой культуры едва ли не до самых потрясений начала XX столетия» (Дунаев 2001: 47).

Попадая в диалект и вживаясь в народную крестьянскую среду, абстрактные категории средневековой культуры адаптировались к этой среде, приобретая ее специфические языковые черты. В этой адаптации отчетливо прослеживается стремление языка конкретизировать абстрактные сущности в многочисленных диалектных номинациях⁹, сохраняя при этом глубинные христианские смыслы. И в этом проявилось стремление языка традиционной духовной культуры творить мир словом, отражая действительную реальность человеческой жизни.

Говоря о влиянии книжно-христианской традиции на язык русской культуры, следует отметить, что оно осуществлялось в основном через церковнославянский язык, на котором велось богослужение в России и который был ближе и понятнее русскому народу, чем, например, латынь западным славянам¹⁰. Богослужение приобщало к миру красоты и гармонии, делало ощутимой силу божественного слова. «Видимое искусство церкви обучало народ скрытой в нем и малодоступной большинству богословской науке, популяризировало ее» (Леонтьев 1993: 252).

Церковнославянский язык играл важную роль и в системе образования в России. «Вплоть до советского времени начальное обучение грамоте... обязательно включало в себя твердое усвоение церковнославянского буквенного именованья — азъ, вѣки, вѣди, глаголь, добро, есть и т. д... В живом контексте православной культуры азбучные наименования приобретали глубокий ассоциативный шлейф, превращаясь в концепты национального мировидения...» (Савельева 2005: 333).

Кроме того, изучение Закона Божьего было обязательным для всех учеников как церковно-приходских школ, так и земских. Поэтому цитаты из библейских и евангельских текстов свободно входили в русскую речь, превращаясь нередко во фразеологизмы.

Влияние это происходило незаметно — через регулярное посещение церкви, пение в церковном хоре, через постижение первых основ грамотности, домашнее чтение духовно-нравственной литературы. В школьной практике учебными пособиями традиционно служили азбуковники, псалтырь, «часословы» (богослужебные руководства, содержащие порядок всех повседневных служб, кроме литургии), канонник, и, конечно, Евангелие и Библия. Поэтому «выучка грамоте предполагала прежде всего умение читать священные книги и писания. Воспитание и образование начиналось со слов *Бог, Богородица, ангел...*» (Громыко, Буганов 2000: 408). Овладение церковнославянским языком шло преимущественно путем многократного прочитывания и повторения канонического текста.

Понятно, что основным приемом освоения этих официально принятых текстов был *мнемонический*, «поскольку решение главной для верующих задачи созидания жизни по Слову Бога требовало прежде всего запоминания Слова Бога» (Запольская 2001: 114)¹¹. Поэтому для того чтобы сохранить благоговейно-интимный контакт с божьим словом, оно заучивалось наизусть. Народ читал, открывал для себя христианские истины, усваивая, таким образом, не только новые слова, но и новые смыслы.

Так исподволь происходило влияние старославянского (церковнославянского) языка, шло формирование личности. Благодаря священным книгам и писаниям она погружалась в определенную культурную наследственность, воспринимая христианскую мораль, систему норм и ценностей многовековой русской культуры.

Об этой «сакрализации памяти» слова, «сближающей такие сферы культуры, как устная народная традиция и христианская литература» (Черепанова 2005: 5), свидетельствует и народная агиография, которая находит свое выражение в так называемой наивной литературе, где превратности жизни человека осмысляются с точки зрения христианской этики¹².



Итак, рассматривая понятия *слова, правды и истины, добра и зла, красоты и безобразия, жизни и смерти, любви, труда, числа и счета* «в границах большого времени» (М. М. Бахтин), следует признать, что, несмотря на секуляризацию русской культуры, христианская традиция в их осмыслении не разрушилась. Глубокое проникновение христианского начала в язык русской культуры выразилось в сращении некоторых глубинных смыслов этих понятий (ср., например, трактовку *жизни и любви как пути или добра как красоты* и др.).

Секуляризация русской культуры не затронула глубинных основ ее национальной модели, которая сложилась в предшествующее тысячелетие, поэтому в концептуализации рассматриваемых понятий сохранился духовный опыт, непрерывность нравственной и этической традиций.

Судьба этих концептов в истории русского языка, их напряженная жизнь, сопровождавшаяся то разрастанием и сгущением этических и религиозных смыслов, то их рассеиванием, а также сама логика выстраивания этих смыслов говорит о том, что в семантической структуре концептосферы языка русской культуры происходили глубокие изменения, вызванные культурными и духовными движениями разных эпох.

Однако, несмотря на серьезные трансформации, обусловленные секуляризацией русской культуры, вторжением реальности в ее семиосферу (когда реклама и пропаганда заняла место правды, а бездуховное искусство культивирует праздность и развлечения, требующие минимального духовного напряжения), связь времен не оборвалась, так как «русская духовная культура, принимая новое, в значительной мере сохраняла старое, устанавливала формы сосуществования нового со старым, наслаивая одно на другое» (Толстой 1999, III: 37).

И в этом проявилась системная память культуры, когда прошлое в ней, в отличие от естественного течения времени, не «уходит в прошлое», т. е. не исчезает.

Поэтому кирилло-мефодиевское лексическое наследие оказалось довольно глубоко освоено языком русской элитарной и традиционной культуры и стало его органической частью. Более того, благодаря этому наследию современная культура продлевает свою жизнь в будущее.

Нравственные установки, религиозная практика, обычаи и нравы русского народа, способы организации его труда и быта, особенности его мышления, чувствования и поведения — все эти формы культурной традиции, социальной и культурной деятельности человека оказывали влияние на формирование концептосферы языка русской культуры, ее оценочно-смыслового наполнения.

Несмотря на то что каждая из эпох наложила свой отпечаток на разработку этих понятий, в них до сих пор в том или ином виде сохраняется внутренняя языковая связанность, о чем красноречиво свидетельствует общность мотивов и семантических моделей, дошедших к нам из глубины веков.

Проанализированный материал свидетельствует о том, что эти категории в языке русской духовной культуры образуют своеобразный «текст», в котором заключены нравственные императивы нашей культуры. Этот «текст» построен по определенным жанровым законам, что проявляется прежде всего в общих принципах толкования этих категорий, — этическом, социальном, эстетическом и даже витальном, т. е. эти категории «работают» практически во всех сферах жизни человека — от витальной до социальной, от этической до эстетической, оказывая влияние на формирование многих абстрактных понятий мира духовной культуры (яркой иллюстрацией может служить судьба христианской триады *истины, добра, красоты*, концептуализация которой привела к сращению этих понятий, ставших, по словам о. С. Булгакова, символами «умной красоты духовного мира» (Булгаков 2003: 243).

Детальная проработанность этих концептов объясняется не только характером русской культуры, оказавшей непосредственное влияние на их формирование, но и особенностью ее языковой личности, проявляющей глубокий интерес к философским основам бытия и анализирующей свое поведение и поступки в оппозиции греховного и святого. Более того, следует, по-видимому, признать, что эти творческие пульсации языковой личности, закрепившиеся в слове, во многом определили развитие русской культуры в целом.

В многочисленных номинациях, актуализирующих идеи *добра и зла, правды и истины, красоты и безобразия, жизни и смерти*, в самом микрокосме этих слов раскрылось богатство языка русской культуры, его своеобразная «философия», которую, перефразируя слова Е. Н. Трубецкого, можно назвать «умозрением в слове».

Формирование этого интереса к слову во многом происходило под влиянием словесного и обрядового мира Православия¹³, зрительных и слуховых впечатлений храмовой жизни, приобщения с раннего детства к религиозным текстам. «Слово церковное, слово Литургии, Вечерни в их годичном изменении, иных служб — весь этот более чем значительный по объему корпус выверенных веками текстов, результат труда многих и многих богословов, совершенных и в художественном отношении, не мог не воздействовать на словесный вкус и строй души того, кто внимает им» (Кошемчук 2006: 20).

Поэтому в концептуализации многих понятий языка русской культуры отразился нравственный опыт человека, его духовная жизнь, стремление объяснить устройство мира и, опираясь на нравственные ориентиры, найти способы выживания в нем.

Традиция эта, несомненно, восходит к христианской этике Средневековья, в которой Слово было имманентно самой сущности Бога. Оно было хранителем знания и опыта предшествующих поколений. Слово формировало социальный и сакральный опыт человека, давало ему возможность постигать и объяснять окружающий мир. Вот почему «для средневекового человека... переименовать что-то, не изменяя, не задевая его сущности, показалось бы невозможным, ибо имя также принадлежит явлению, составляет его часть и закрепляет его в том состоянии, каковое было названо. Отсюда ощущение авторитетности слова, его ответственности...» (Очерки 1997: 241). Следует отметить, что в традиционной духовной культуре до сих пор сохраняется подобное отношение к слову, ибо «имя является существенным признаком вещи или живого существа, а слово магично по своей природе. Античный спор об имени — по природе или по установлению — решается в русской народной культуре в пользу первого члена альтернативы» (Никитина 2000: 560).

Поэтому и сегодня мы должны сохранять это трепетное отношение к слову. И для того чтобы выжить в условиях цивилизованного варварства, с его «культом жизни вне ее смысла»¹⁴, надо стремиться жить не активностью чувственного ума, а активностью знания и разума, интеллекту-

альной любознательности, которые повелительно требуют от нас «прислушаться» к нашему языку и заново обдумать словесный состав нашего знания.

Только так мы сможем услышать «жизнь духа», запечатленного в слове, воскресить «умершие истины» языка нашей культуры и преодолеть ее духовный кризис.

Примечания

¹ Ср., например, мнение А. А. Шахматова, который так объяснял причину широкого распространения старославянизмов в лексической системе русского литературного языка: «С представлением об этих словах часто связываются понятия, чуждые житейской обыденности; это или книжные понятия, или церковные, или отвлеченные; ясно, что отсутствие соответствующего народного слова было причиной сохранения в нашем языке этих слов» (Шахматов 1952: 246).

² Таким наиболее ярким «примером систематизирующего воздействия церковной культуры на нецерковную языческую может служить соотношение и взаимодействие церковного и народного годового календаря» (Славянская мифология 2002 Толстой: 14).

³ Ср. в связи с этим следующие рассуждения О. А. Черепановой: «Традиционная духовная культура народа многослойна. Она сложилась в результате совмещения различных культурных пластов. Главные ее составляющие — это остатки дохристианских верований, обычно называемых языческими, в их исторических трансформациях; отражение в различных формах народного взгляда на исторические события разной степени давности; народная интерпретация христианских представлений, так называемое народное православие; результаты своеобразного освоения элементов книжной, преимущественно церковно-книжной культуры и, наконец, мощный пласт представлений, основанных на многовековом опыте общения с природой, ведения различных форм хозяйства. Все это находит отражение в различных формах традиционной народной культуры, и прежде всего в слове» (Черепанова 2005: 271).

⁴ Так, в частности, разбирая обращение Иллариона к князю Владимиру — сплсни до овцаго всѣмъ вѣстанна, он говорит: «Только христианство принесло идею, что смерть есть сон, временное состояние до пробуждения, которое настанет при кончине мира для умерших, когда все они встанут из своих могил. Это понятие здесь и выражено... Понятие смерти-сна осталось сугубо христианско-богословским». «Слова *добръ, доброта*, сложная калька с греческого *добродетель* в современном русском языке употребляются примерно в тех же значениях, в каких они вошли в церковную письменность. Но надо помнить, что в языческую пору эти слова имели совсем другое значение. *Добрый* означало 'толстый, дородный, богатый'. Впервые христианское учение придало этому слову значение моральное, нравственное. *Добрый* в смысле 'сочувствующий, милостивый или выдержанный, стойкий в своих нравственных принципах' — это совсем новое значение слова *добрый*, возникшее в IX—X вв.» (Ларин 1975: 116—117).

⁵Примером такой устойчивой отрицательной коннотации, сформировавшейся под влиянием христианства, может служить осмысление *игры* в языке традиционной духовной культуры (подробнее см. Вендина 2006: 42).

⁶Не могу в связи с этим не привести слова Ф. И. Буслаева: «...так как уяснение высокого учения христианского есть окончательное стремление мысли, то язык перевода Св. Писания в продолжение всего литературного движения языка не перестает оказывать влияние при каждой новой попытке расширить значение слова по мере развития мыслительности» (Буслаев 1848: 89).

⁷Ср. в связи с этим следующие слова св. Иоанна Златоуста: «Не величайшее ли доказательство любви Божией откроешь для себя, когда размыслишь, что столь прекрасный, великий и чудный мир воззвал Бог к бытию для тебя — столь малого» (Иоанн Златоуст 1899: 99).

⁸Эта аксиологическая поляризация связана, по мысли многих исследователей, с особенностями православия, во многом предопределившего развитие русской культуры в целом (подробнее см. Лотман, Успенский 1994: 220).

⁹Говоря об особенностях языка фольклора, С. Е. Никитина пишет: «Фольклорный мир опредмечивает непредметное, наделяя вещными признаками абстракцию, и одушевляет неодушевленное... Однако это не поэтические приемы, а естественное и единственное видение мира народным мифологическим оком» (Никитина 2000: 559). Не случайно «слово как творящая сила, слово как магическое действие, слово как орудие описаны в языке фольклора конкретно и предметно» (Там же: 567).

¹⁰О возможности древнего проникновения элементов церковнославянского языка в народную речь говорил еще А. А. Шахматов в своем «Введении в курс истории русского языка»: «Язык Киева в обоих его видах — язык городских классов и язык духовенства — переходил отсюда в другие центры Древней Руси, а из этих центров он различными путями просачивался и в деревенскую среду, в самую толщу народных масс» (Шахматов 1916: 82–83), ссылаясь на наличие в диалектах таких слов, как *виноград, овощ, сладкий, плен, плащ, шлем, враг, вред, благой, срам, храм, главный* и др., которые по фонетическим признакам являются старославянизмами. Это влияние он связывал не только с тем, что церковнославянский язык был государственным, официальным языком Киевской Руси, но и с ее древнейшими связями с Византией (ср., например, такие заимствованные слова, как *парус, кровать, терем, коромысло, баня* и др.). Точку зрения А. А. Шахматова разделял и Б. А. Ларин, который, указывая на существование в диалектах таких слов, как *время, срам, вред* (наряду с исконно русским *веред*), признавал раннее воздействие церковно-книжного языка на народные диалекты (Ларин 1975: 15). С церковнославянским влиянием связывает и существование в русских диалектах лексики с неполногласием О. Г. Порохова. Наличие прямых лексико-семантических совпадений с неполногласными словами, зафиксированными в старославянском языке и древнерусских памятниках разных периодов, которые отсутствуют в современном литературном языке, но до сих пор живут в диалектах, свидетельствует, по мысли автора, не только «о генетической общности слов с неполногласием, известных в диалектах, со старославянским языком», но и «о широте охвата церковнославянским влиянием разных функциональных сфер русского языка и показывает отсутствие резкой границы в их

разделении на те, которые подвергались такому влиянию, и те, в которых оно отсутствовало» (Порохова 1988: 228—230). Б. А. Успенский, говоря о церковнославянском влиянии в русских говорах, пишет: «Разумеется, не всегда возможно отличить древние заимствования из церковнославянского от более поздних, однако в ряде случаев имеет место характерное расхождение значений между аналогичными по форме церковнославянскими и диалектными словами, которое может указывать на древность заимствования, ср., например, такое расхождение между церковнославянским *благий* и русским *благой* (в русском языке слово приобретает отрицательное значение), ср. еще рус. глагол *блажить* 'дурить' при церковнославянском *блажити* 'прославлять', а также собственно русские образования отсюда, как *блажь*, *блажной*. В некоторых случаях до нас дошло церковнославянское слово и не дошло коррелирующее с ним русское... Слово *веремя*, встречающееся в древнерусских текстах, не зарегистрировано в великорусских диалектах, т. е. исконная русская форма вытеснена здесь церковнославянизмом *время*. Точно так же церковнославянизм *член* вытеснил, по-видимому, русскую форму *челон*, которая представлена между тем в древнейшей письменности» (Успенский 1994: 39—40). С. Е. Никитина, говоря о специфике языка православных духовных стихов и религиозных текстов представителей русского народного протестантизма — духоборцев и молокан, указывает на стилистическую неоднородность этих жанров, в которых русские диалектные слова сосуществуют рядом с церковнославянскими оборотами и словами. Более того, «хотя духоборцы, в отличие от молокан, не признавали Библии как священной книги, однако очень активно пользовались ею при создании своих религиозных текстов, и библейские цитаты, часто в неточном исполнении, по ним рассыпаны» (Никитина 2000: 560). Эти наблюдения С. Е. Никитиной подтверждает и анализ языка житийных повестей, записанных на Русском Севере в конце XX в., в котором отчетливо прослеживается «слияние народно-разговорной, отчасти фольклорной струи с традицией церковно-монастырского речевого обихода, в известной степени ощущается воздействие церковной книжности, прежде всего агиографии» (Черепанова 2005: 279).

¹¹ В связи с этим интересно привести некоторые этнографические данные, которые позволяют прояснить вопрос о церковнославянском влиянии на язык русской культуры.

На запрос Владимирской земской управы на рубеже XIX—XX вв., какие книги сельские жители считают полезными, респонденты назвали «божественные книги» (60,8 %), сельскохозяйственные (17,9 %), исторические (11,5 %), повести и рассказы (3,6 %), сказки и прибаутки (2,2 %), ремесленные (1,1 %), учебные (1,1 %), прочие (1,8 %) (Громыко 2000: 415). По мнению Ивана Ивина (автора лубочных сочинений, выходца из села Можайского уезда Московской губернии) «для простых людей гораздо ближе была и осталась духовно-нравственная литература. В крестьянской среде прежде всего идут Священное Писание (Библия, Евангелие, Псалтырь), поминанья за здравные и за упокойные, молитвенники, святцы, творения святых отцов — Ефрема Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Тихона Задонского; жития святых (более ста наименований); сочинения и наставления на религиозно-нравственные темы — «Жизнь Иисуса Христа», «Жизнь Божией Матери», «Понятие о церкви христо-

вой и объяснение семи церковных таинств», «Поучение, как стоять в церкви», «О грехе и вреде пьянства», «Благочестивые размышления» и др. Наблюдения Ивина подтверждаются и другими источниками. Большинство корреспондентов Этнографического бюро выделяли религиозно-нравственную и историческую темы в качестве основных в круге читательских интересов крестьян. При этом тяга к чтению Священного писания и других «божественных книг» с возрастом усиливалась.

Этот интерес к духовным книгам был вполне естественным для верующих крестьян, которые всегда заботились о спасении души и об устройении церкви, о жизни *по-Божьи*. Во всех слоях русского общества, и прежде всего в крестьянской среде, пользовались популярностью жития святых (согласно анкете владимирских земских статистиков, 58,8 % хранившихся у крестьян книг были духовно-нравственного содержания, из них примерно четверть составляли жития святых). Агиографические сочинения издавна бытовали в тысячах списков» (Громыко, Буганов 2000: 416).

¹²Этнолингвистические экспедиции последних лет на Русский Север дали обширный и интересный материал, показывающий, как раскрываются в народной словесности некоторые стороны христианской духовности, в том числе и в ее народной интерпретации... Житийная повесть и особенно рассказы о чудесах и пророчествах старца Николая, записанные членами экспедиции, представляют собой причудливое переплетение традиционно-народных представлений с христианскими, с элементами церковно-книжной культуры (подробнее см. Черепанова 2005: 220, 280).

¹³«Обряд православный, — писал К. Н. Леонтьев, — есть предмет до того важный по непосредственному психическому действию своему не только на простой народ, но и на образованных людей, что исключительно ему мы, несомненно, в наше время обязаны тем, что многие полуверующие и даже вовсе в сердце своем не верующие не отпадают окончательно от церкви... Как ни ленивы наши современники на все то, что не приносит им немедленной практической пользы, но все-таки хоть изредка хочется им постоять у поздней обедни в церкви, причаститься, полюбоваться на крестный ход, прослушать “Христос Воскресе” на Пасхе, поглядеть на какой-нибудь монастырь. Господь знает, сколько людей эти, второстепенного достоинства чувства сохранили для церкви и впоследствии обратили к ней!» (Леонтьев 1993: 252).

¹⁴Не могу в связи с этим не привести слова Н. А. Бердяева, который, говоря о соотношении понятий культура и цивилизация, пишет: «Культура всегда бывала великой неудачей жизни. Существует как бы противоположность между культурой и жизнью. Цивилизация пытается осуществить жизнь, но в этой жизни есть все для комфорта и почти ничего — для духа. Для чего же тогда сама жизнь? Имеет ли она цель и смысл? На этих путях умирает душа культуры, гаснет смысл ее» (Бердяев 1969: 260).

Литература

- Авва Евагрий 1994 — *Авва Евагрий*. Творения. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.
- Аверинцев 1983 — *Аверинцев С. С.* Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1.
- Аверинцев 1997 — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
- Александр Ельчанинов 2001 — *Александр Ельчанинов*. Записи. М., 2001.
- Антоний Великий 1998 — *Антоний Великий*. Духовные наставления. М., 1998.
- Апресян 1999 — *Апресян Ю. Д.* Хотеть // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М., 1999. 2-е изд. Вып. I.
- Апресян 1999 — *Апресян Ю. Д.* Основные ментальные предикаты состояния в русском языке // Славянские этюды. М., 1999.
- Апресян 1999 — *Апресян Ю. Д.* Знать // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М., 1999. 2-е изд. Вып. I.
- Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н. Д.* Путь по дороге и бездорожью // Логический анализ языка. Языки динамического мира. Дубна, 1999.
- Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М., 1999.
- Арутюнова 2000 — *Арутюнова Н. Д.* О стыде и совести // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000.
- Арутюнова 2000 — *Арутюнова Н. Д.* Наивные размышления о наивной картине языка // Язык о языке. Сб. М., 2000.
- Арутюнова 2005 — *Арутюнова Н. Д.* Проблема числа // Квантификативный аспект языка. М., 2005.
- Бартмицкий 2005 — *Бартмицкий Е.* Принципы лингвистических исследований стереотипов на примере стереотипа «мать» // *Бартмицкий Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- Бахвалова 1996 — *Бахвалова Т. В.* Выражение в языке внешнего облика человека средствами категории агентивности. Орел, 1996.
- Бахтин 1995 — *Бахтин М. М.* Морфология культуры и языка // *Бахтин М. М.* Из жизни идей. М., 1995.
- Белла 1972 — *Белла Р. Н.* Социология религии // Американская социология: перспективы, проблемы, методы. М., 1972.
- Белый 1910 — *Белый А.* Магия слов // Символизм. Пг., 1910.
- Бенвенист 1995 — *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Бердяев 1969 — *Бердяев Н. А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969.
- Бердяев 1990 — *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
- Березович 2003 — *Березович Е. Л.* Топонимическая этносемантика // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2003.

- Бестужев-Рюмин 1872 — *Бестужев-Рюмин К. Н.* Русская история. СПб., 1872. Т. 1.
 БТСДК — Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.
 Булгаков 2003 — *Булгаков С. Н.* Православие. М., 2003.
 Буслаев 1848 — *Буслаев Ф. И.* О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову евангелию. М., 1848.
 Варбот 2003 — *Варбот Ж. Ж.* Диахронический аспект проблемы языковой картины мира // Русистика на пороге XXI века: проблемы и перспективы. М., 2003.
 Вежицкая 2001 — *Вежицкая А.* Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики. М., 2001.
 Вендина 2000 — *Вендина Т. И.* Языковое сознание Средневековья и возможности его реконструкции // Славяноведение. 2000. № 4.
 Вендина 2002 — *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.
 Вендина 2006 — *Вендина Т. И.* Язык как форма реализации культурной идентичности // Культура сквозь призму идентичности. М., 2006.
 Верещагин 1982 — *Верещагин Е. М.* У истоков славянской философской терминологии: ментализация как прием терминотворчества // Вопросы языкознания. 1982. № 6.
 Верещагин, Костомаров 2005 — *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура. М., 2005.
 Виноградов 1999 — *Виноградов В. В.* История слов. М., 1999.
 Виноградова 2005 — *Виноградова Л. Н.* Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях // Телесный код в славянских культурах. М., 2005.
 Гаврюшин 1994 — *Гаврюшин Н. К.* Русская философская симфония // Смысл жизни. Сокровищница русской религиозно-философской мысли. М., 1994.
 Георгиев 1956 — *Георгиев Е.* Кирилл и Мефодий, основоположники на славянские литературы. София, 1956.
 Григорий Богослов 2002 — *Григорий Богослов.* Избранные слова. М., 2002.
 Громыко, Буганов 2000 — *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000.
 Гумбольдт 1984 — *Гумбольдт В.* О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
 Гуревич 1984 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
 Гуревич 1989 — *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.
 Гуревич 1999 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры // *Гуревич А. Я.* Избранные труды. М., 1999. Т. 2.
 Гуревич 2003 — *Гуревич П. С.* Культурология. М., 2003.
 Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978—1980. Т. I—IV.
 Даль, Пословицы — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 2004.
 Дегтев, Макеева 2000 — *Дегтев С. В., Макеева И. И.* Концепт *слово* в истории русского языка // Язык о языке. М., 2000.
 Джидарьян 2001 — *Джидарьян И. А.* Представления о счастье в российском менталитете. СПб., 2001.
 Дионисий Ареопагит 1994 — *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
 Добровольский 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
 Домострой 1985 — *Домострой.* Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI в. М., 1985.
 Достоевский соч. — *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений. Л., 1974—1980. Т. 14.
 Дунаев 2001 — *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. М., 2001. Т. I—II.

- Дьяченко ПССС — Полный церковно-славянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко. М., 1998. Т. I—II.
- Еремина 2003 — *Еремина М. А.* Лексико-семантическое поле «отношение человека к труду» в русских народных говорах: этнолингвистический аспект. Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2003.
- Жмудь 1990 — *Жмудь Л. Я.* Пифагор и его школа. Л., 1990.
- Жуковский 1969 — *Жуковский В. А.* Письмо Н. В. Гоголю // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. М., 1969.
- Забылин 1880 — *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Зализняк 2005 — *Зализняк Анна А.* Глагол считать: к типологии семантической деривации // Логический анализ языка. Квантификативный аспект языка. М., 2005.
- Зализняк 2005 — *Зализняк Анна А.* Любовь и сочувствие: к проблеме универсальности чувств и переводимости их имен // *Зализняк Анна А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* Ключевые иди русской языковой картины мира. М., 2005.
- Запольская 2001 — *Запольская Н. Н.* Библейское антропонимическое пространство в славянских грамматических трактатах XIV—XVII вв. // *Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст.* М., 2001. Ч. 1—2.
- Златоструй 1990 — *Златоструй.* Древняя Русь X—XIII веков. М., 1990.
- Иванова 1969 — *Иванова А. Ф.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
- Игнатий Брянчанинов 1991 — *Игнатий Брянчанинов.* Слово о смерти. М., 1991.
- Иезуитова 1969 — *Иезуитова Р. В. В. А. Жуковский* // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. М., 1969.
- Иларион 1998 — *Иларион (Алфеев).* Мир Исаака Сирина. М., 1998.
- Ильин 1991 — *Ильин И. А.* Без любви (из письма к сыну) // Русский эрос или философия Любви в России. М., 1991.
- Иоанн Дамаскин 1913 — *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения // Соч. СПб., 1913. Т. 1.
- Иоанн Златоуст 1899 — *Иоанн Златоуст.* Беседы о статуях // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1899.
- Исаак Сирин 2002 — *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М., 2002.
- Исаак Сирин 2003 — *Исаак Сирин.* О божественных тайнах и о духовной жизни. СПб., 2003.
- История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. М., 1969.
- Каждан 2000 — *Каждан А. П.* Византийская культура. СПб., 2000.
- Казаки-некрасовцы — *Сердюкова О. К.* Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 2005.
- КАОС — Картотека архангельского областного словаря. МГУ.
- Кармин 1997 — *Кармин А. С.* Основы культурологии. Мифология культуры. СПб., 1997.
- Кармин 2003 — *Кармин А. С.* Культурология. СПб.—М., 2003.
- Карташова, Семенов 1997 — *Карташова И. В., Семенов Л. Е.* Романтизм и христианство // Русская литература XIX века и христианство. М., 1997.
- Касьянова 1994 — *Касьянова К. О.* О русском национальном характере. М., 1994.
- Касьянова 2001 — *Касьянова Т. П.* Развитие семантики глаголов “знать” в истории русского языка // Проблемы филологии. Уфа, 2001.
- Кириллова 2005 — *Кириллова Т. В.* Общие названия одежды в Тверских говорах // Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования. СПб., 2005.
- Киселева 2000 — *Киселева М. С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М., 2000.
- Клибанов 1972 — *Клибанов А. И.* «Византийское Слово о старце» и русская публицистика XV в. // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972.
- Клибанов 1996 — *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
- Ключевский 1956 — *Ключевский В. О.* Курс русской истории. М., 1956. Т. 1.

- Колесов 1999 — *Колесов В. В.* Жизнь происходит от Слова. СПб., 1999.
- Колесов 2001 — *Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове. М., 2001.
- Колесов 2004 — *Колесов В. В.* Слово и Дело. Из истории русских слов. СПб., 2004.
- Коновалова 2000 — *Коновалова Н. И.* Словарь народных названий растений Урала. Екатеринбург, 2000.
- Корнилов 2003 — *Корнилов О. А.* Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. М., 2003.
- Косогооров 1922 — *Косогооров А. И.* Ответ на программу // Материалы для изучения великорусских говоров. Пг., 1922. Вып. 11.
- Костромичева 2005 — *Костромичева М. В.* Тематическая группа «Ребенок» в орловских говорах // Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования. СПб., 2005.
- Кошемчук 2006 — *Кошемчук Т. А.* Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб., 2006.
- Кравцов 1971 — *Кравцов В. В.* Русское народное поэтическое творчество. М., 1971.
- Красухин 2000 — *Красухин К. Г.* Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки // Язык о языке. М., 2000.
- Купрянова 1981 — *Купрянова Е. Н.* А. С. Пушкин // История русской литературы. Л., 1981. Т. 2.
- Куренная 2005 — *Куренная Н. М.* Телесный код в соцреалистических произведениях // Телесный код в славянских культурах. М., 2005.
- Кусе 2005 — *Кусе Х.* Аргументативные компоненты кванторных значений: кванторные слова и ментальные глаголы // Логический анализ языка. Квантификативный аспект языка. М., 2005.
- Ларин 1975 — *Ларин Б. А.* Лекции по истории русского литературного языка (X — середина XVIII в.). М., 1975.
- Лебедева 2003 — *Лебедева Л. Б.* Слово и слова // Логический анализ языка. Избранное. М., 2003.
- Левин 1964 — *Левин В. Д.* Краткий очерк истории русского литературного языка. М., 1964.
- Левонтина 1997 — *Левонтина И. Б.* Жалость, сочувствие, сострадание, участие // Новый объяснительный словарь синонимов. М., 1997. Вып. I.
- Левонтина 1999 — *Левонтина И. Б.* Noto riget // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999.
- Левонтина 1999 — *Левонтина И. Б.* Работа // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М., 1999. 2-е изд. Вып. I.
- Левонтина 2000 — *Левонтина И. Б.* Понятие слова в современном русском языке // Язык о языке. М., 2000.
- Левонтина 2005 — *Левонтина И. Б.* Звездное небо над головой // *Зализняк Анна А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005.
- Левонтина, Шмелев 2005 — *Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* За справедливостью пустой // *Зализняк Анна А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005.
- Ле Гофф 1992 — *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Леонтьев 1993 — *Леонтьев К. Н.* Записки отшельника // *Леонтьев К. Н.* Избранное. М., 1993.
- Лихачев 1987 — *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси // *Лихачев Д. С.* Избранные работы. В 3-х т. Л., 1987. Т. 3.
- Лихачев 2001 — *Лихачев Д. С.* Слово и изображение в Древней Руси // *Лихачев Д. С.* Раздумья о России. СПб., 2001.
- Ломоносов 1980 — *Ломоносов М. В.* Явление Венеры на Солнце // *Ломоносов М. В.* Избранные произведения. Архангельск, 1980.

- Лотман 1986 — *Лотман Ю. М.* Литературная биография в культурном контексте. Литература и публицистика. Проблемы взаимодействия // Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1986.
- Лотман, Успенский 1994 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1994. Т. 1.
- Лурье 1998 — *Лурье С. В.* Историческая этнология. М., 1997.
- Макарий Великий 2003 — *Макарий Великий.* Наставления о христианской жизни, выбранные из его бесед // Добротолубие в русском переводе св. Феофана Затворника Вышенского. М., 2003. Т. 3.
- Макеева 2000 — *Макеева И. И.* Языковые концепты в истории русского языка // Язык о языке. М., 2000.
- Максим Исповедник 1993 — *Максим Исповедник.* Творения. М., 1993. Кн. 2. Ч. 1.
- Максим Исповедник 2003 — *Максим Исповедник.* Четыре сотни глав о любви // Добротолубие в русском переводе св. Феофана Затворника Вышенского. М., 2003. Т. 3.
- Мацумото 2003 — Психология и культура / Под ред. Д. Мацумото. М., 2003.
- Мечковская 1998 — *Мечковская Н. Б.* Язык и религия. М., 1998.
- МНМ — Мифы народов мира. М., 1987—1988. Т. I—II.
- Найденова 2003 — *Найденова Л. П.* Мир русского человека XVI—XVII вв. М., 2003.
- Нарский 1990 — *Нарский И. С.* Тема любви в философской культуре нового времени // Философия любви. М., 1990. Т. 1—2.
- Нефедова 2003 — *Нефедова Е. А.* Житье, жисть, жизнь в архангельских говорах // Архангельские говоры. Словообразование, лексика, семантика. М., 2003.
- Никитина 2000 — *Никитина С. Е.* Лингвистика фольклорного социума // Язык о языке. М., 2000.
- Никитина 2003 — *Никитина С. Е.* Представление об истине в русских конфессиональных культурах // Логический анализ языка. Избранное. М., 2003.
- Николаева 2000 — *Николаева Т. М.* От звука к тексту. М., 2000.
- Нищие 1990 — *Нищие Ф.* Так говорил Заратустра // *Нищие Ф.* Соч. М., 1990. Т. 2.
- НОС — Новгородский областной словарь. Новгород, 1992—2000. Вып. 1—13.
- НОССРЯ — Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общ. рук. Ю. Д. Апресяна. М., 1997—2003. Вып. I—III.
- Опыт — Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.
- ОСВГ — Областной словарь вятских говоров. Киров, 1996.— Т. 1—.
- Очерки 1997 — Очерки по истории мировой культуры. М., 1997.
- Пелипенко 1998 — *Пелипенко А. А., Яковенко И. Г.* Культура как система. М., 1998.
- Платонов 2000 — *Платонов О. А.* Богатство (богачество) // Энциклопедический словарь русской цивилизации. М., 2000.
- Поздеева 2004 — *Поздеева С. М.* Метафоризация смерти как способ выражения народных представлений (на материале глагольной лексики пермских говоров) // Этническая культура и современная школа. Пермь, 2004.
- Поздеева 2004 — *Поздеева С. М.* Представление экзистенции в глагольной лексике пермских народных говоров // Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования. СПб., 2004.
- Поздеева 2005 — *Поздеева С. М.* Лингвосемиотические связи в диалектной лексической системе (на материале экзистенциальной лексики пермских говоров). Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. Пермь, 2005.
- Попов 1883 — *Попов А.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.
- Порохова 1988 — *Порохова О. Г.* Полногласие и неполногласие в русском литературном языке и народных говорах. Л., 1988.

- Прокошева 2002 — *Прокошева К. Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.
- Пушкин соч. — *Пушкин А. С.* Сочинения. В 6 т. М., 1949—1950.
- ПЦСС — Полный церковно-славянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко. М., 1998. Т. I—II.
- РИБС 1999 — Российский историко-бытовой словарь. М., 1999.
- Рябцева 2005 — *Рябцева Н. К.* Метонимия как средство экономии и выражения количества // Логический анализ языка. Квантификативный аспект языка. М., 2005.
- Савельева 1997 — *Савельева Л. В.* Языковая экология. Петрозаводск, 1997.
- Савельева 2005 — *Савельева Л. В.* Оппозиция «сакральное — светское» в истории азбуки и проблемы современной графики // Межрегиональная конференция славистов. М., 2005.
- СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983—2000. Вып. 1—9.
- Свенцицкая 1987 — *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1987.
- СД — Славянские древности. М., 1995—2004. Т. 1—3.
- СДЯ XI—XIV вв. — Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. М., 1988— Т. I—.
- Седакова 2005 — *Седакова О. А.* Церковно-славянорусские паронимы. М., 2005.
- Сёнагон 1975 — *Сэй Сёнагон.* Записки у изголовья. М., 1975.
- Сикевич 1996 — *Сикевич З. В.* Национальное самосознание русских. М., 1996.
- Симеон Новый Богослов 1989 — *Симеон Новый Богослов.* Божественные гимны. М., 1989.
- Славянская мифология. М., 2002.
- Славянские древности. М., 1995—2004. Т. 1—3.
- СЛЯП — Словарь языка Пушкина. М., 1956—1961. Т. 1—4.
- Сметанина 2006 — *Сметанина З. В.* Диалектный текст как объект лингвокультурологического анализа (Доклад на XXII Всероссийском диалектологическом совещании). СПб., 2006.
- Смольников 2002 — *Смольников С. Н.* Язык кокшенигской свадьбы в записи М. Б. Едемского // Русская культура на рубеже веков: русское поселение как социокультурный феномен. Вологда, 2002.
- СОГ — Словарь орловских говоров. Ярославль; Орел, 1989—. Вып. 1—.
- Соловьев 1959 — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1959.
- Софронова 2004 — *Софронова Л. А.* Оппозиция сакральное/светское в славянской культуре. Введение. М., 2004.
- Софронова 2006 — *Софронова Л. А.* Культура сквозь призму поэтики. М., 2006.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994—2005. Т. I—6.
- СРГНП — Словарь русских говоров низовой Печоры. СПб., 2003. Т. 1—2.
- Срезн. — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 2003. Т. I—III.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.—Л., 1965—. Т. 1—.
- СРЯ — Словарь русского языка. М., 1985—1988. Т. I—IV.
- СРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975—. Т. 1—.
- СС — Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.
- ССГ — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974.
- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка. М.—Л., 1950—1965. Т. 1—17.
- ССРЯ — Словарь синонимов русского языка. Т. I—II. Л., 1970—1971.
- Степанов, Проскурин 1993 — *Степанов Ю. С., Проскурин С. Г.* Константы мировой культуры: Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. М., 1993.
- Степанов 2001 — *Степанов Ю. С.* Константы: словарь русской культуры. М., 2001. 2-е изд.
- Стефаненко 2003 — *Стефаненко Т. Г.* Этнопсихология. М., 2003.

- Сукаленко 1999 — *Сукаленко Н. И.* О различной степени сокрытия смыслов культурных таксонов // Фразеология в контексте культуры. М., 1999.
- СЭС — Советский энциклопедический словарь. М., 1979.
- Тихон Задонский 1994 — *Тихон Задонский.* Творения. Сокровище духовное. М., 1994.
- Толстая 1987 — *Толстая С. М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Толстая 1998 — *Толстая С. М.* Труд и мука // Язык Африка Фульбе. СПб.-М., 1998.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // Фразеология в контексте культуры. М., 1999.
- Толстая 2000 — *Толстая С. М.* Славянские параллели к русским *verba* и *potina di-cendi* // Язык о языке. М., 2000.
- Толстая 2004 — *Толстая С. М.* Семантические корреляты слав. **zich-* // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004.
- Толстой 1988 — *Толстой Н. И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
- Толстой 1999 — *Толстой Н. И.* Неравномерность развития звеньев языковой и мифологической системы в этнолингвистическом аспекте // *Толстой Н. И.* Избранные труды. М., 1999. Т. III.
- Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* Слово и премудрость («логосная структура»): «Проглас» Константина Философа // *Russian Literature*, 1988, vol. XXIII.
- Топоров 1992 — *Топоров В. Н.* Предисловие // *Айрантян В.* Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992.
- Топоров 1995 — *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Топоров 2004 — *Топоров В. Н.* Имя как фактор культуры // *Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М., 2004.
- Топоров 1987—1988 — *Топоров В. Н.* Числа // Мифы народов мира. М., 1987—1988. Т. II.
- Трубачев 1991 — *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.
- Трубецкой 1998 — *Трубецкой Е. Н.* Энциклопедия права. СПб., 1998.
- Трубецкой 1906 — *Трубецкой Н. С.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906.
- Трубецкой 1995 — *Трубецкой Н. С.* Общеславянский элемент в русской культуре // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995.
- Тутунджан 2005 — *Тутунджан Д.* Разговоры по правде, по совести. Вологда, 2005.
- Улужанов 1991 — *Улужанов И. С.* О некоторых перспективах изучения истории русского языка // Русский язык и современность. Проблемы и перспективы развития русистики. Всесоюзная научная конференция: Доклады. М., 1991. Ч. I.
- Урбанович 2006 — *Урбанович Г. И.* Генетическая характеристика лексико-семантического поля «судьба, счастье, удача» в русском языке. Дисс. ... канд. филол. наук. Институт русского языка РАН. М., 2006.
- Усачева 1998 — *Усачева В. В.* Движение как компонент народного врачевания // Слово и культура. М., 1998. Т. 2.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М., 1994.
- Успенский 1997 — *Успенский Б. А.* Общее и славянское языкознание // *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1997. Т. 3.
- Успенский 2002 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка XI—XVII вв. М., 2002.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М. 1964—1973. Т. I—IV.
- Фейербах 1955 — *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955.

- Флоренский 1994 — *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // *Флоренский П. А.* Соч. В 2-х т. М., 1994.
- Флоренский 1998 — *Флоренский П. А.* Имена. М., 1998.
- Флоренский 2002 — *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 2002.
- Флоря 2000 — *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000.
- Хомяков 2003 — *Хомяков А. С.* Семирамида. Исследование истины исторических идей // *Русский мир. Геополитические заметки по русской истории.* М., 2003.
- Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* О концепте слова у позднего Ремизова // *Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры.* М., 1999.
- Частушки 2004 — *Частушки Вохомского края* / Сост. Л. Н. Попов. Кострома, 2004.
- Черепанова 2005 — *Черепанова О. А.* Культурная память в древнем и новом слове. СПб., 2005.
- Черная 1999 — *Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от средневековья к новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII — первой трети XVIII века. М., 1999.
- Черная 2004 — *Черная Л. А.* Граница между сакральным и светским в русской культуре XVII века // *Оппозиция сакральное/светское в славянской культуре.* М., 2004.
- Черных — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. I—II.
- Чехов соч.— *Чехов А. П.* Собр. соч. В 18 т. М., 1983—1987.
- Шадриков 2001 — *Шадриков В. Д.* Происхождение человечности. М., 2001.
- Шахматов 1916 — *Шахматов А. А.* Введение в курс истории русского языка. Ч. I. Исторический процесс образования русских племен и наречий. Пг., 1916.
- Шахматов 1952 — *Шахматов А. А.* Из трудов А. А. Шахматова по современному русскому языку. М., 1952.
- Шестаков 1991 — *Шестаков В. П.* Вступительная статья // *Русский Эрос или философия любви в России.* М., 1991.
- Шиверских 1997 — *Шиверских М. Р.* Адаптационные тренинги как средство улучшения межкультурного взаимодействия в процессе реализации совместных образовательных программ // *Россия—Запад: диалог культур.* М., 1997.
- Шмелев 2005 — *Шмелев А. Д.* Можно ли понять русскую культуру через ключевые слова русского языка? // *Зализняк Анна А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005.
- Шмелев 2005 — *Шмелев А. Д.* Лексический состав русского языка как отражение «русской души» // *Зализняк Анна А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005.
- Щербак 2006 — *Щербак А. С.* Особенности картографирования ономастической лексики (на материале Тамбовской обл.) // Доклад на XXII Всероссийском диалектологическом совещании. СПб., 2006.
- Элиасов 1980 — *Элиасов Л. Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980.
- ЭСБЕ — *Энциклопедический словарь* / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1890—1907.
- ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков.* Т. 1—. М., 1974—.
- Южн. р-ны Краснояр. — *Словарь русских говоров южных районов Красноярского края.* Красноярск, 1988.
- Юрганов 1998 — *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- Юрлин. — *Бахматов А. А., Подюков И. А.* и др. Юрлинский край. Пермь, 2003.
- ЯОС — *Ярославский областной словарь.* В 10 вып. / Под ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль, 1981—1991.

Оглавление

Введение	3
Глава 1. В начале было Слово	14
Глава 2. Жизнь и Смерть	46
Глава 3. Труд	92
Глава 4. Истина, Добро, Красота	132
Истина и Правда	132
Добро	144
Зло	162
Красота	194
Глава 5. Любовь	219
Глава 6. Один и Един	270
Глава 7. Знать и Ведать	293
Заключение	307
Литература	328

Научное издание

ТАТЬЯНА ИВАНОВНА ВЕНДИНА

ИЗ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОГО
НАСЛЕДИЯ
В ЯЗЫКЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

МОНОГРАФИЯ

Ответственный редактор

доктор филологических наук *Н. Н. Запольская*

Книга подготовлена к печати
в отделе редакционной подготовки рукописей
Института славяноведения РАН

Подписано в печать 00.00.2007. Печ. л. 21,0.
Тираж 300 экз. Заказ № . Цена договорная.

Т.И. БЕНДИНА

ИЗ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОГО НАСЛЕДИЯ
В ЯЗЫКЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ