

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



# ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА

ЯЗЫКИ ЭТИКИ



ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА

ЯЗЫКИ ЭТИКИ











РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

# ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА

## ЯЗЫКИ ЭТИКИ

О т в е т с т в е н н ы е   р е д а к т о р ы:  
член-корреспондент РАН *Н. Д. Арутюнова*  
доктор филологических наук *Т. Е. Янко*  
доктор филологических наук *Н. К. Рябцева*



ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва  
2000

ББК 81.031  
Л 69



Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
(РФФИ)  
проект 99-06-87017



Л 69

**Логический анализ языка: Языки этики / Отв. ред.:**  
Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко, Н. К. Рябцева. – М.: Языки рус-  
ской культуры, 2000. – 448 с.

ISBN 5-7859-0156-0

В книге публикуются статьи филологов и философов, посвященные проблемам этической теории и отражению этических концептов в разных языках, национальных культурах и художественных мирах. Авторы анализируют такие понятия, как *вина, грех, долг, закон, совесть, стыд, справедливость* и др. Большое внимание уделено истории становления этических концептов в русском языке и в русской народной культуре. В книге рассмотрены виды деонтической модальности, определяющие специфику морального дискурса — религиозного и светского (бытового, официального, художественного). Авторы выявляют разные способы — явные и скрытые, грамматические и лексические, вербальные и невербальные — выражения этической и этикетной оценки в культурах Запада и Востока.

В Приложении помещены статьи, освещающие логику-лингвистические идеи модистов — наиболее яркой школы средневековой спекулятивной грамматики.

ББК 81.031

© Авторы, 2000

## ЯЗЫКИ ЭТИКИ Сборник статей

Издатель А. Кошелев  
Корректор М. Л. Ковшова

Подписано в печать 12.07.2000. Формат 70х100 1/16.  
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Баскервилл.  
Усл. изд. л. 21,7. Заказ № 481 Тираж 1000.

Издательство «Языки русской культуры».  
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071304 от 03.07.96.  
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).  
E-mail: mik@sch-lrc.msk.ru. Каталог в ИНТЕРНЕТ <http://postman.ru/~lrc-mik>  
Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография "Наука"».  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

Вниманию зарубежных покупателей!

За пределами России и стран СНГ данное издание распространяется только в специальном экспортном исполнении — **с зеленой полосой** под данным текстом. **Распространение издания без зеленой полосы не является законным.**

Право на распространение этого издания за рубежом, кроме издательства «Языки русской культуры» (fax: 095 246-20-20 для М153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), имеет только датская книготорговая фирма G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk).

# СОДЕРЖАНИЕ

Памяти Т. В. Булыгиной	
Крылов С. А. О работах Т. В. Булыгиной по логическому анализу естественного языка .....	3

## I. Лингвофилософские проблемы этики

Герасимова И. А. Деонтическая логика и когнитивные установки.....	7
Максимов Л. В. О дефинициях добра: логико-методологический анализ .....	17
Тань Аошуан. Модель этического идеала конфуцианцев .....	31
Тань Аошуан. Ментальность срединного пути.....	46

## II. Этические концепты

Арутюнова Н. Д. О стыде и совести.....	54
Богуславская О. Ю. И нет греха в его вине (виноватый и виновный).....	79
Гак В. Г. Актантная структура грехов и добродетелей .....	90
Григорьян Е. Л. Значение ответственности в синтаксическом представлении.....	97
Зализняк Анна А. О семантике щепетильности (обидно, совестно и неудобно на фоне русской языковой картины мира) .....	101
Кошелев А. Д. О языковом концепте 'долг'.....	119
Кустова Г. И. Предикаты интерпретации: ошибка и нарушение .....	125
Лейвен-Турновцова Й. ван (Йена, Германия). Панстратические и пантопические аспекты семантизации отклонений от нормы в стандарте и нон-стандарте европейских языков.....	134
Падучева Е. В. Семантика вины и смещение акцентов в толковании лексемы.....	149
Панова Л. Г. Грех как религиозный концепт (на примере русского слова «грех» и итальянского «рессато») .....	167
Рябцева Н. К. Этические знания и их «предметное» воплощение.....	178
Урысон Е. В. Голос разума и голос совести.....	184
Циммерлинг А. В. Этические концепты и семантические поля .....	190
Яковлева Е. С. О концепте чистоты в современном русском языковом сознании и в исторической перспективе.....	200

## III. Деонтический дискурс

Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Грамматика позора.....	216
Верещагин Е. М. Об относительности мирской этической нормы .....	235
Ермакова О. И. Этика в компьютерном жаргоне .....	246

<i>Князев Ю. П.</i> (Новгород). Видо-временная структура нарратива как способ выражения этической оценки.....	254
<i>Красухин К. Г.</i> Грамматическое выражение долженствования в древнейших индоевропейских законодательных текстах .....	263
<i>Куссе Хольгер</i> (Франкфурт-на-Майне, Германия). Парадоксы оправдания в религиозном дискурсе.....	271
<i>Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.</i> За справедливостью пустой .....	281
<i>Мечковская Нина Б.</i> (Минск). Законы об авторских правах: модальные операторы в диагностике коллизий и тенденций развития .....	293
<i>Пёттель Людмила</i> (Стокгольм, Швеция). Фигура умолчания в политическом дискурсе .....	306
<i>Рагозина И. Ф.</i> (Ростов-на-Дону). Логика этических рассуждений в романе «Преступление и наказание» и специфика их языкового выражения .....	313
<i>Шатуновский И. Б.</i> (Дубна). Речевые акты разрешения и запрещения в русском языке.....	319

#### **IV. Этика в национальных культурах**

<i>Виноградова Л. Н.</i> Новобрачная в доме мужа: Стереотипы этикетного и ритуального поведения.....	325
<i>Казакевич О. А.</i> Этические нормы традиционного селькупского общества сквозь призму фольклора .....	332
<i>Крейдлин Г. Е.</i> Русские жесты и жестовые фразеологизмы III: отражение наивной этики в невербальном и вербальном кодах .....	341
<i>Макеева И. И.</i> Этика речевого поведения в русской культуре .....	353
<i>Матвеев В. А.</i> Лексика нравственно-оценочного ряда в древнерусском памятнике XI века.....	363
<i>Толстая С. М.</i> Преступление и наказание в свете мифологии.....	373
<i>Шмелев А. Д.</i> Плюрализм этических систем в свете языковых данных .....	380

#### **V. Этика в авторских текстах**

<i>Григорьев В. П.</i> «Заботясь о смягчении нравов...» .....	390
<i>Перцов Н. В.</i> О последнем сонете Пушкина .....	399
<i>Постовалова В. И.</i> Этическая оценка другого и самооценка в православной духовной традиции (на материале эпистолярного наследия святителя Игнатия Брянчанинова) .....	406
<i>Шешунова С. В.</i> (Дубна). Этическая оценка в диалогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах».....	417

#### **Приложение. Грамматика модистов**

<i>Красухин К. Г.</i> Метаязыковая терминология средневековых модистов .....	422
<i>Бокадорова Н. Ю.</i> Грамматика и метафизика модистов как явление позднесредневековой культуры .....	427
<i>Ганжа Р. М.</i> Спекулятивная грамматика как онтология.....	437



## О РАБОТАХ Т. В. БУЛЫГИНОЙ ПО ЛОГИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ЕСТЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА

Татьяна Вячеславна Булыгина (Шмелёва) (16.05.1929—19.04.2000) внесла в лингвистику значительный и многогранный вклад, но здесь мы рассмотрим лишь одну его составляющую — её работы по логическому анализу естественного языка (ЕЯ). Эта тема интересовала Татьяну Вячеславну давно: вспомним её работу о семиотической специфике ЕЯ<sup>1</sup>, проныцательные комментарии к русским переводам трудов Ч. С. Пирса (1983) и К. Л. Бюлера (1993).

---

<sup>1</sup> В этой работе Т. В. обратила внимание (вслед за Э. Кошмидером) на то, что одной из самых фундаментальных отличительных черт ЕЯ является именно различие по признаку «прикреплённости к некоторому данному пункту времени и пространства; в рамках этого измерения различаются высказывания истинные, так сказать, для «hic et nunc», и высказывания вневременного характера (типа *люди смертны* или *квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов*)» (Булыгина 1970: 146).



В ряде работ 1980-х гг. Т. В. уделяла особое внимание изучению скрытых и понятийных категорий — таких, как активность/неактивность<sup>2</sup>, временная локализованность и др. (см.: Булыгина 1980.) В 1982 г. появилась её фундаментальная работа о типах предикатов (Булыгина 1982), вызвавшая большой резонанс и ставшая классическим трудом в этой области<sup>3</sup>. В этой работе выявлены наиболее общие, обладающие системной значимостью признаки, лежащие в основе семантической классификации предикатов русского языка (и, соответственно, семантических типов самих положений вещей, обозначаемых этими предикатами). Согласно Т. В. Булыгиной, базовым здесь является различение вневременных положений вещей (качеств и свойств) и положений вещей, локализованных во времени (явлений); именно этот признак наиболее существен для ограничений на денотативный статус (тип референции) имён, окружающих данный предикат (= «когнитивный статус», см. Булыгина-Шмелёв 1986; Булыгина-Шмелёв 1987а: 209), и потому есть все основания считать, что базовым для когнитивного статуса именных групп и временной локализованности предикатов является некоторая более общая суперкатегория — пространственно-временная локализация предложения (см. Булыгина-Шмелёв 1989б). Различие между актуальными и постоянными явлениями может быть частично грамматикализовано или частично лексикализовано (в зависимости от специфики конкретного языка). Все качества и свойства характеризуются статичностью, а явления подразделяются на динамические и статические. Среди статических явлений различаются состояния, ситуации, положения и местонахождения, а среди динамических — длительные (процессы) и недлительные (события). Процессы бывают гомогенные и перспективные (тенденции), а события — постепенные (результаты) и непостепенные (происшествия). Помимо разработки общих проблем языковой онтологии мира, Т. В. продемонстрировала существенность выявленных ею классов для русской видовой системы — как в плане аспектуальной классификации глагольной лексики, так и при описании правил контекстной реализации частных видовых значений (Булыгина 1983; Булыгина-Шмелёв 1989а); так, описаны нетривиальные соотношения в парах типа *понять/понимать*, *решать/решить*, *вспоминать/вспомнить*, *догадываться/догадаться*, *верить/поверить*, *думать/подумать*, *узнавать/узнать*.

Остановимся на том вкладе, который Т. В. внесла в работу семинара по логическому анализу естественного языка, организованного Н. Д. Арутюновой в 1986 г. и функционирующего с тех пор постоянно. С самого начала работы семинара Т. В. приняла в его работе самое деятельное участие. К

<sup>2</sup> Наличие в русском языке скрытой категории активности (ср. невозможность сказать *\*Артистов не пело*, *\*Профессоров не выступало*, объясняемую именно признаком активности) Т. В. отмечала ещё в работе Булыгина 1961, с. 259. Кстати, эта же работа, по-видимому, была первой отечественной лингвистической публикацией, где термин «референт» применялся к семантике ЕЯ (см. Булыгина 1961, с. 260).

<sup>3</sup> Это можно заметить по тому, сколь часто сразу же после её появления к ней стали обращаться теоретики аспектологии и семантики (Ю. С. Маслов, А. В. Бондарко, Ю. Д. Апресян, Е. В. Падучева, Е. М. Вольф, В. Г. Гак, В. С. Храковский и др.).

этому периоду (1986—2000) относятся работы по разным проблемам языковой концептуализации мира, написанные большей частью в соавторстве с её сыном и коллегой — Алексеем Дмитриевичем Шмелёвым<sup>4</sup>. Специальные работы Татьяна Вячеславна посвятила логическим операторам — таким, как кванторы (*несколько, некоторые, немногие*), показатели возможности (*мочь, возможно, может быть*) и долженствования (*должен, долг, обязанность*); границам и содержанию лингвистической прагматики; роли вопросительных предложений в диалоге (в частности, тонким закономерностям употребления частиц *разве* и *неужели*), косвенному выражению побуждения; способам выражения гипотетичности и квазиассертивности; персональному дейксису; роли категорий лица и времени в языковой картине мира; семантике личных местоимений (*я, ты*) и референциальным свойствам синтаксических нулей в русском языке, семантике и прагматике неопределённо-личных и обобщённо-личных предложений, парадоксам темпоральной интерпретации высказываний; семантике косвенно-вопросительных предложений, транзитивности знания и фактивности глагола *знать*; оценочным речевым актам; роли оценки во вторичной коммуникации; метаязыковой рефлексии носителей; соотношению понятий факта и истинности; роли аномалий в речевой деятельности. Всего не перечислить (см. библиографию).

В работах Татьяны Вячеславны всегда восхищало редкостное соединение дара озарения с даром доказательности. Предельно требовательная к качеству своих текстов, она тщательно совершенствовала формулировки и публиковала лишь то, в истинности чего у неё не оставалось сомнений. К её произведениям будут обращаться ещё долгие и долгие годы. А для нас, для тех, кому посчастливилось её знать и общаться с ней при жизни, она навсегда останется путеводной звездой. Светлая ей память!

### Литература<sup>5</sup>

1. Булыгина Т. В. Некоторые вопросы изучения частных падежных значений // Вопросы составления описательных грамматик. М., Изд-во Академии наук, 1961.
2. Булыгина Т. В. Язык в сопоставлении со знаковыми системами иных типов // Общее языкознание. Формы существования, функции, история языка. М.: Наука, 1970. С. 140—170.
3. Булыгина Т. В. Грамматические и семантические категории и их связи // Аспекты семантических исследований. М.: Наука, 1980.
4. Булыгина Т. В. К построению типологии предикатов в русском языке // Семантические типы предикатов. М., 1982. С. 7—85.
5. Булыгина Т. В. Классы предикатов и аспектуальная характеристика высказывания // Аспектуальные и темпоральные значения в славянских языках. М., 1983.
6. Булыгина Т. В., Шмелёв А. Д. О когнитивном статусе именных групп // Анализ знаковых систем. История логики и методологии науки. Тезисы док-

<sup>4</sup> В 1997 г. большинство этих работ вошло в книгу: Булыгина-Шмелёв 1997.

<sup>5</sup> Сокращения: ЛАЯ = Логический анализ языка.

- ладов IX Всесоюзного совещания. Харьков, октябрь 1986. Киев: Наукова думка, 1986. С. 10—11.
7. *Они же.* Когнитивные характеристики языковых выражений // Язык и логическая теория. Сборник научных трудов. М.: Наука, 1987. С. 203—209.
  8. *Они же.* Транзитивность знания как семантическая проблема // Пропозициональные предикаты в лингвистическом и логическом аспектах. Тезисы докладов рабочего совещания. М.: Наука, 1987. С. 24—27.
  9. *Они же.* К вопросу о косвенных вопросах // Там же, 1987. С. 27—29.
  10. *Они же.* Вопрос о косвенных вопросах: является ли установленным фактом их связь с фактивностью? // ЛАЯ. Знание и мнение. М.: Наука, 1988. С. 46—63.
  11. *Они же.* Чем обусловлена транзитивность знания? // ЛАЯ. Знание и мнение. М.: Наука, 1988. С. 75—82.
  12. *Они же.* Механизмы квантификации в русском языке и семантика количественной оценки // ЛАЯ. Референция и проблемы текстообразования. М.: Наука, 1988в. С. 5—18.
  13. *Они же.* Несколько замечаний о словах типа *несколько* (к описанию квантификации в естественном языке) // Язык: система и функционирование. М.: Наука, 1988.
  14. *Они же.* Ментальные предикаты в аспекте аспектологии // ЛАЯ. Проблемы интенциональных и прагматических контекстов. М.: Наука, 1989. С. 31—54.
  15. *Они же.* Пространственно-временная локализация как суперкатегория предложения // ВЯ, 1989б, № 3.
  16. *Они же.* Аномалии в тексте: проблемы интерпретации // ЛАЯ. Противоречивость и аномальность текста. М.: Наука, 1990. С. 31—54.
  17. *Они же.* «Долг» и родственные концепты // ЛАЯ. Концептуальный анализ: методы, результаты, перспективы. Тезисы конференции. М.: Ин-т языкознания РАН, 1990б. С. 18—19.
  18. *Они же.* «Возможности» естественного языка и модальная логика // Язык логики и логика языка (сборник статей к 60-летию проф. В. А. Успенского). М.: Научный совет по комплексной проблеме «Кибернетика», 1990. С. 135—167.
  19. *Они же.* Концепт долга в поле долженствования // ЛАЯ. Культурные концепты. М.: Наука, 1991. С. 14—21.
  20. *Они же.* Идентификация событий: онтология, аспектология, лексикография // ЛАЯ. Модели действия. М.: Наука, 1992. С. 108—115.
  21. *Они же.* Гипотеза как мыслительный и речевой акт // ЛАЯ. Ментальные действия. М.: Наука, 1993. С. 78—82.
  22. *Они же.* Оценочные речевые акты извне и изнутри // ЛАЯ. Язык речевых действий. М.: Наука, 1994. С. 49—59.
  23. *Они же.* «Правда факта» и «правда больших обобщений» // ЛАЯ. Истина и истинность в культуре и языке. М.: Наука, 1995. С. 126—133.
  24. *Они же.* Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М.: Языки русской культуры, 1997.
  25. *Они же.* Человек о языке (Метаязыковая рефлексия в нелингвистических текстах) // ЛАЯ. Образ человека в культуре и языке. М.: Наука, 1999. С. 146—161.

*И. А. ГЕРАСИМОВА*

## **ДЕОНТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА И КОГНИТИВНЫЕ УСТАНОВКИ**

**1. Идейные истоки логических учений о нормах и проблема эволюции человеческого сознания.** Деонтическая логика — область неклассической логики, в которой изучаются нормативные высказывания и связанные с ними понятия — *обязательно, запрещено, разрешено* и *безразлично*. Вероятно, первым деонтическим логиком был Протагор, описавший знаменитую тяжбу со своим учеником Эвлатлом. Именно с нее возник интерес к логическим проблемам морали и права, как отмечает Леннарт Оквист в фундаментальной работе по деонтической логике [13]. Проблемы нормативного рассуждения исследовались Аристотелем, стоиками, средневековыми логиками, Лейбницем, Кантом, Бентамом. Логическую мысль XX столетия пробудила работа австрийца Эрнста Малли [1926]. Огромное влияние на логический мир оказали работы фон Вригта, Андерсона, Смайли, Ханссона и других исследователей.

По мнению большинства исследователей в области деонтической логики, наибольшее затруднение вызывают следующие проблемы.

- Нормы как описания повелений, руководств признаются ни истинными, ни ложными. В таком случае, какой статус имеют такие логические отношения, как противоречие, следование между нормами?
- Нормативные системы строятся по иерархическому принципу: имеются наиболее общие положения (принципы), общие нормы и производные от них частные (уточнения и толкования). Каков характер логических отношений в актах индивидуализации норм внутри системы?
- При переходе от норм к поступкам приходится учитывать вненормативные факторы: эмпирические данные, условия, знания субъекта, интересы (в том числе и конфликтные) различных деятелей и т.п. Каково отношение между логической выводимостью, с одной стороны, и знаниями, интенциями и нормами, с другой? Как соединить разнородные модальности в единой логической модели?
- Остается открытым вопрос о связи деонтических (аксиологических) и ассерторических высказываний («должен — есть»). Кстати сказать, вопрос о смыслах «есть» и «существования» также является открытым. Высказываются аргументы в пользу той точки зрения, согласно кото-

рой «непротиворечивость кодекса недостижима не просто фактически, но также и в *принципе*», если учитывать механизмы «цикличности» в логической цепочке доказательств (Караваев [9, 135-137]).

Изучая логические отношения в сфере нормативных рассуждений, исследователи пришли к пониманию междисциплинарного характера деонтических изысканий. Приоритетный тип моделей сегодня — это многоуровневые системы с многосортными выражениями. Предлагаются системы, сочетающие нормативные, эпистемические, алетические, динамические, многозначные, релевантные компоненты языка [14].

Философская мысль часто оказывалась той живительной питательной средой, в которой возникали и произрастали логические зерна. Выступая на последней конференции по деонтической логике, фон Вригт обратил внимание на то, что вопрос о философских основаниях деонтической логики все еще остается открытым. В последнее время среди философских исследований все больший интерес вызывают вопросы, связанные с природой человеческого сознания, мышления и творчества в перспективе эволюции человека. Сравнительно недавно появившаяся область исследований называется *эволюционной эпистемологией* [11]. В данной работе мы попытаемся осветить философские основания логических нормативных моделей, обращая внимание на факторы изменения культурной познавательной ситуации.

**2. Представления о должном, сущем и истинном в древних культурных традициях.** Первые системы деонтической логики были построены исходя из структурного сходства между деонтическими и алетическими модальностями. В богатой творческими решениями книге «Эссе о модальной логике» [1951] фон Вригт, как он сам пишет, «пытался показать, что модальности образуют семейство родственных понятий, которое, кроме традиционных (возможность, необходимость и т.д.), включает также деонтические и эпистемические модальности» [2, 30]. Как указывал фон Вригт, аналогия между деонтическими и алетическими модальностями проводилась еще Лейбницем.

При стандартном подходе аналогия между деонтическими и алетическими понятиями выглядит следующим образом в приводимой фон Вригтом таблице [2, 246].

возможно, M	позволено, P
невозможно, I = $\sim$ M	запрещено, F = $\sim$ P
необходимо, N = I $\sim$	обязательно, O = F $\sim$ = $\sim$ P $\sim$

Можно также рассматривать категорию «безразлично», т.е. «ни-обязательно — ни-запрещено» (по Вригту), отвечающую алетической категории «случайно». Взаимоопределимость модальностей при данном подходе придает системе изящество и стройность: «можно, принимая одно из понятий за базисное или исходное, методом «двойного отрицания» определить или породить другие понятия триады. Безразлично, какое из трех понятий рассматривается как Grundbegriff» [основополагающее], — пишет Вригт [2, с. 246]. Связать моральные понятия с онтологическими



кажется вполне естественным, если иметь в виду истоки подобных философских толкований, а именно синкретичное мировоззрение людей древних цивилизаций и традиционных культур.

В миропредставлении ведического арийца, даосского китайца, вивалонянина, египтянина или кельта, Вселенная мыслилась как Единый живой организм, устроенный по принципу иерархичной структурной организации. Изначально мир человека не был отделен от Целого, и люди могли устраивать свою жизнь, «сонастраиваясь на гармоники» Целого. Понятие *права* как института, регулирующего жизнь сообщества, ассоциировалось с понятиями *правды* как *правильности* и *сущего*. Подробный лингвистический анализ Топоровой Т. В. [10] показывает, что эти идеи восходят к «схеме творения, важнейшим элементом которой является установление, кодированное «тетическим» глаголом — и.-е. \*dhē- ‘наделять объекты существованием’ (ср. др.-инд. dhāman ‘закон’, греч. νόμος ‘право, закон’, др.-исл. dymr ‘суд’, рус. суд)... Право формируется по образцу универсального космологического закона, управляющего вселенной» [10, 52].

В русском языке, как отмечает Н. Д. Арутюнова, понятие «правда» объединяет и истинностную, и деонтическую оценки. Ср.: *«говорить (знать) правду и судить (поступать) по правде, следовать стезею правды*. Два разных и разнонаправленных отношения — отношение суждения (высказывания, текста) к действительности и отношение действия (поведения) к норме — соединяются в одном концепте» [1, 9]. В греческом языке «правда», «сущее» и «должное» имеют также единые истоки, ср. то εόν — ‘правда’, ὄν, ὄντος — ‘сущий’ и δέον — ‘должное’, ‘необходимо’, ‘обязанность’. Рехфельд (Rehfeld) отмечает: «На самом деле каждое право выражает долженствование, и все же можно утверждать, что только в современном праве акцентируется момент долженствования, а в древнем же праве — момент бытия» [цит. по 6, 53].

Обращение к этимологическим значениям исходных понятий, на наш взгляд, чрезвычайно полезно. Изменение значений слов, трансформация смыслов отражает эволюцию человеческого сознания и мировоззрения. В то же время некоторые изначальные, коренные смыслы были сохранены в памяти человеческой и проявлялись, хотя и в измененном виде, в философских концепциях и даже современных логических теориях. Со сменой ориентации с чувственно-образного мышления, с его особо тонким отношением к Природе как сопричастности всего со всем, на словесно-понятийные, рациональные формы мышления, акт осознания переходит на уровень речи — устной или письменной. Должное и сущее разделяются как *идеальное* и *реальное*. Используя терминологию семантики возможных миров, можно сказать, что в сфере морали и права конструируют идеальные нравственные альтернативы к действительному миру. Системы морали и права можно создавать, следуя различным принципам. Именно так и поступали Лейбниц и Кант.

**3. Онтологическая интерпретация деонтических модальностей у Лейбница.** В письме к картезианцу Арно (1671) Лейбниц сообщает о пробудившемся интересе исследовать вопрос о праве, этике и Евхаристии.

Обсуждая понятие справедливости, Лейбниц дает ряд определений, затрагивая понятия доброго человека, любви, счастья и гармонии. Вопросы этики, права переходят у него в вопросы логики, теории познания, психологии, эстетики. Логика и психология образуют как бы грани единого движения мысли философа. В фокусе его рассуждений — личность, наделяемая чувством, познанием, волей; личность, в которой, однако, интеллектуальное начало полагается ведущим. Например, чувство прекрасного возникает в результате упорядочивающей деятельности ума.

Работа «Элементы естественного права» («*Definitio justitiae universalis*», 1671) не была завершена, но имеется несколько набросков, представляющих логический интерес. Обратим внимание на следующий отрывок, который привлек внимание логиков:

Справедливое, дозволенное	}    есть    }	}    возможно    для		
Несправедливое, недозволенное			то,	невозможно    доброго
Беспристрастное, должное			что	необходимо    человека
Безразличное				случайно

Возможное	}    может    }	}    не может    быть <sup>1</sup>	
Невозможное			есть то, что
Необходимое			не может не
Случайное			может не

Деонтические модальности интерпретируются Лейбницем в духе древнейшей традиции онтологически. На первый взгляд может показаться, что они относительны, так как определены в соотнесенности с понятием доброго человека. Однако «добрый человек» мыслится *идеально* как разумное существо, которое наделено способностью проводить Божественную волю в актах творения, благодаря способности «любить всех и любить Бога, вместилище всеобщей гармонии», что одно и то же, по мысли философа-христианина. Должное, сущее и истинное соединяются воедино, становятся тождественными в творческом акте идеального доброго человека. Абсолютный характер деонтических модальностей вытекает из метафизического истолкования понятия доброго человека.

Учение Лейбница об основаниях права и морали вполне согласуется с новозаветной традицией, которая продолжает традиции ветхозаветной морали, а последняя, в свою очередь, в понимании акта творения восходит к синкретичному архаическому мышлению. Такие признаки, как *безусловность* и *изначальность* характеризуют Десять заповедей Моисея, которые рассматриваются как первый по времени важнейший нравствен-

<sup>1</sup> Цит. по Ягодинскому [12, 333].

ный кодекс [4, 80]. По представлениям ветхозаветного человека, истину о мире может знать только Бог как Создатель мира и *праведники*, ведущие *правильную* жизнь как ведущие Высшей *правдой*. Высшая правда есть не просто Истина, а Действующая истина или нравственность. Она абсолютна, ее источник вне пределов земного мира — в глубинах трансцендентного. Она раскрывается Богом через избранного им пророка и воспринимается как прямое указание Бога, его заповеди.

Ветхий завет — открытое учение, а «ветхозаветная мораль допускает переход к новозаветной морали» [4, 83]. Христианскую этику кратко определяют как *этику любви*. Бедствия человека начались с того момента, когда была прервана связь между человеком и богом, когда он сам решил судить о том, что есть добро и зло. Путь к спасению лежит через осознание и реализацию той внутренней силы, которая потенциально заложена в каждом человеке и называется любовью. Отношения между людьми станут истинными тогда, когда будут строиться на основании отношений любви. Отношения любви в христианской философии выходят за рамки межличностных отношений, распространяясь на любое творение Бога и весь Универсум. Любить — означает иметь способность высшего постижения и возможность восстанавливать утраченную связь с Первоисточником, ибо Бог есть Любовь. Учение Лейбница о предустановленной гармонии, добром человеке, который суть воплощение справедливости, ибо любит всех, развивает и конкретизирует христианскую этику любви. Но Лейбниц — рационалист. Можно предположить, что истинная любовь для него — любовь разумная. Проявления любви могут и должны соизмеряться и проверяться разумом. Человек несовершенен, но благодаря разумному началу имеет возможность осознавать свое несовершенство и стремиться достичь идеала доброго человека. Достижение идеального поведения доброго человека мыслится немецким философом как стремление к таковому, предпочтение того, «откуда в сложности вытекает более блага» [12].

**4. Относительная деонтика в трансцендентальной философии Канта.** Должное, истинное и сущее не являются понятиями одного ряда в трансцендентальной философии Канта. Но между ними нет барьеров. Взятые в единой логико-смысловой перспективе, они образуют систему, в которой одно понятие предполагает другое. От истинного (мира нуменов) через свободу воли Кант переходит к должному, а затем к существованию (миру феноменов). В нравственной деятельности человек преобразует чувственную природу, придавая ей формы умопостижаемого мира. Кант продолжает традицию возможного единения истинного, должного и сущего, но, в отличие от рассмотренных линий в морали, вскрывает *иной* пласт человеческого сознания.

Для ветхозаветного человека только пророки и посвященные могли зреть истину непосредственно, большинство же людей должны следовать

закону, если хотят жить в согласии с Божественным источником. Воспринимать истину непосредственно, выражать ее с помощью языка и убеждать людей — разные способности, но способность к созерцанию — высшая. С когнитивной точки зрения можно сказать, что то было время Познания Закона. Для новозаветного человека открывалась перспектива индивидуального спасения через путь любви. Познание Любви в своей внутренней жизни составляет суть христианской жизненной ориентации. Для Канта человеческое существо представляет собой лишь возможную реализацию разумного существа. Его мысль концентрируется на сущности разума самого по себе, в нравственном аспекте проявляющегося как практический разум. Следуя по пути разума, каждый человек способен обрести и воплотить истину. С когнитивной точки зрения позицию Канта можно рассматривать как философское отражение идеи о том, что нравственный опыт проходит через Познание Разума. Кантовское учение о нравственности можно было бы назвать этикой разума. Разум — высшая способность души, от которой следует отличать рассудок, отсюда этика разума отличается от этики рассудка, связанной с благоразумием и здравомыслием, подчеркивает Кант.

Попробуем проделать реконструкцию некоторых фрагментов кантовского учения о долге под углом зрения логического анализа языка. Понятие долженствования в «Основах метафизики нравственности» и «Критике практического разума» имеет различные значения, соответственно контексту употребления. В самом общем смысле долженствование связывается с необходимостью поступка. Но сама необходимость определяется разными по гносеологическому статусу причинами — внешними и внутренними. Согласно Канту, разум действует сообразно закону и определяет волю через формулы веления, называемые императивами. Внешней причиной для поступка являются желаемые *цели*. В этом случае, утверждает Кант, императив повелевает *гипотетически*. Императив *категоричен*, если его источник находится внутри разумного существа. Гипотетические императивы представляют практическую необходимость.

Стремясь пояснить различие между гипотетическими и категорическими императивами, Кант привлекает идеи учения традиционной логики об аподиктических, ассерторических и проблематических суждениях. В зависимости от характера цели — возможной, действительной или необходимой, различаются проблематически-практический принцип, ассерторически-практический принцип и аподиктически-практический принцип, соответственно. В эмпирической практической жизни любая цель мыслится как возможная. Возможные цели можно было бы назвать внешне-ситуативными целями. От них отличаются действительные цели, соответствующие внутренней природе человека, такие как, например, достижение счастья. Необходимые цели проистекают из природы разума

и, следовательно, соотнесены со сферой трансцендентного. Сказанное можно суммировать в таблице:

Вид императива	Модальность цели	Обусловленность цели	Форма высказывания
категорический	необходимая	природой разума	должен сделать ради
гипотетический	действительная	природой человека	должен сделать для того, чтобы достичь действительной цели
гипотетический	возможная	ситуацией	должен сделать для того, чтобы достичь возможной цели

Если попытаться формализовать рассмотренные типы контекстов, то пришлось бы привлечь средства логики действия (или динамической логики) с элементами модальной.

Этическая система Канта строится по принципу *структурной иерархичности*. Одно понятие выделяет причину, которая порождает ряд явлений или других причин, но само этому ряду не принадлежит. В соотношении разум — воля — поступок, разум определяет волю, а воля как проводник разума вынуждает совершать поступки, но понятия чистого разума и чистой воли принадлежат умопостигаемой сфере, а поступки совершаются в чувственном мире. Воля мыслится как «способность поступать *согласно представлению* о законах, т.е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное как практический разум» [Кант, 4(1), 250]. Атрибут чистой воли есть свобода.

Смыслы понятия долженствования соотнесены с аспектами понятия воли. Воля может быть несвободной и свободной. Несвободная воля находится в зависимости от эмпирического мира внешних причин и психологии человека. Она выражается гипотетическими императивами. Свободная воля может быть безусловной и не безусловной. Безусловно свободная или добрая воля осуществляет веления чистого разума, что возможно лишь в сверхчувственном мире. Мыслитель называет ее божественной или вообще святой волей. Для нее никакие императивы не нужны. Поскольку она подчиняется объективным законам добра, «*долженствование* здесь не на своем месте, так как *воление* само собой необходимо согласно с законом» [Кант, 4(1), 252]. Из сказанного можно сделать вывод, что в сфере трансцендентного акт творения мыслится как тождество истинного, должного и сущего. «Долженствование» в смысле необходимости и есть бытие: и закон необходим, и воления необходимо согласны с ним, и поступки осуществляются как необходимые следствия. Онтологизация деонтики таким образом естественна для умопостигаемого мира.



При опускании в мир феноменов долженствование приобретает смысл *принуждения*. Человек как существо разумное может овладеть свободной волей, но в силу свойств его как существа природного, эта воля не безусловна. Обязательность рассматривается немецким моралистом как внутренняя сила, соединяющая автономную волю, преломленную не безусловной волей человека, с поступками.

Деонтические модальности появляются при объяснении действия морального принуждения. Нормативные модальные понятия вводятся Кантом в максимах воли. Они фиксируют логические отношения совместности-несовместности, противоречия, противоположности и возможности в иерархии нормативных поступков. «*Моральность*, таким образом, есть отношение поступков к автономии воли, т.е. к возможному всеобщему законодательству через посредство максим воли. Поступок, совместимый с автономией воли, *дозволен*; несогласный с ней поступок *не дозволен*. Воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть *святая*, безусловно добрая воля. Зависимость не безусловно доброй воли от принципа автономии (моральное принуждение) есть *обязательность*. Обязательность, таким образом, не может относиться к святому существу. Объективная необходимость поступка по обязательности называется *долгом*» [Кант, 4(1), 282-283].

В «Критике практического разума» Кант приводит таблицу категорий свободы, где суммирует положения учения о свободной воле и указывает наиболее разумные пути практических исследований [Кант, 4(1), 390]. Разные характеристики понятия свободы дают представление о свободе как виде причинности, который рассматривается «в отношении возможных через нее поступков как явлений в чувственно воспринимаемом мире» [Кант, 4(1), 380]. В отношении четвертой сферы категорий Кант замечает, что именно модальности совершают переход от (чистых) практических принципов к принципам нравственности, но делает оговорку — только *проблематически*. Поясняя понятия совершенного и несовершенного долга, он отмечает, что под совершенным долгом понимается «тот, который не допускает никаких исключений в пользу склонности» [Кант, 4(1), 261]. Отправной пункт для логического сопоставления поступков с высшим законодательством является категорический императив: «*поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*» [Кант, 4(1), 260].

С логической точки зрения, в иерархически структурированной системе этики Канта переход от абстрактного к конкретному, общего (всеобщего) к частному и единичному происходит по принципу *индивидуализации общей схемы*. Взаимосвязи общего и частного в актах индивидуализации гораздо тоньше и обширнее родо-видовых типов связи между понятиями, изучаемых в традиционной логике. Родо-видовые отношения представляют собой как бы срез одной плоскости, если иметь в виду положение, согласно которому признак рода должен переходить на признак вида. Идея о сущности или идеал не обязательно реализуется в

эмпирическом мире, с одной стороны, а с другой, может быть реализован с различной степенью, различными способами и в многообразии форм. Решение вопроса о соотношении идеала и реализации, как правило, многозначно и многомерно. Эмпирические законодательные системы строятся именно по принципу индивидуализации. Поиск и описание логических принципов индивидуализации общего представляет собой задачу номер один для современных деонтических логиков. В этой перспективе рассуждения Канта предоставляют богатый материал для анализа.

**5. Иеремия Бентам и его время.** Иеремию Бентама (1748—1832), современника Милля-старшего, считают родоначальником утилитаризма. Основы этики и философии права изложены им в сочинении «Деонтология, или Наука о морали» (1834). Термин «деонтология» ввел в употребление именно Бентам. В основу всех оценок английский философ и юрист кладет *принцип пользы* и ставит цель сделать заметными отношения, соединяющие интерес с обязательностью. Исходные пункты его учения таковы. «Первый закон нашей природы — это желание нашего собственного счастья». «Каждый человек себе самому близкое и дорогое существо... Его собственный интерес должен в его глазах быть выше всякого другого интереса». «Основание деонтологии — принцип пользы, иначе говоря, это означает, что определенный поступок является хорошим или плохим, достойным или недостойным, заслуживающим или незаслуживающим одобрения в зависимости от его тенденции увеличивать или уменьшать сумму общественного счастья»<sup>2</sup>.

Бентам делает важный вывод для логической культуры — необходимо, чтобы человек рассуждал, оценивал в вопросах морали различные удовольствия и страдания. Ему в этом могут помочь профессионалы-деонтологи: «Моралист может помочь размышлять и умозаключать, оценивать с возможно широкой точки зрения прошедшее и, таким образом, делать расчеты и предложения относительно будущего» [7, 340]. Если оценивать направленность учения Бентама с точки зрения эволюционной эпистемологии, то нельзя не заметить тот факт, что Бентам призывает опираться на рациональное рассуждение и логику. В этом смысле английский мыслитель отразил свое время, уловив новый вектор в когнитивной эволюции — необходимость познания интеллекта, овладения рассудочной доказывающей способностью. На наш взгляд, влияние учения Бентама на современную логику сказалось в философской поддержке логического метода в целом, и в обосновании важности изучения типов рассуждений в конкретных нормативных ситуациях, в частности. Не случайно первая работа по деонтической логике была написана Малли под влиянием Бентама [13].

---

<sup>2</sup> Тексты из «Деонтологии» цитируются по монографии П. А. Покровского «Бентам и его время» [7].

## Литература

1. Арутюнова Н. Д. Истина и этика // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
2. Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. Избранные труды. М., 1986.
3. Герасимова И. А. Логический статус отрицания в деонтических ситуациях // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН, 1996. М., 1997.
4. Гусейнов А. А. Великие моралисты. М., 1995.
5. Кант И. Сочинения в 6-томах. М., 1965.
6. Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М.: Наука, 1995.
7. Покровский П. А. Бентам и его время. П., 1916.
8. Смирнов В. А. О перспективах анализа учения И.Канта о праве и морали средствами современной логики // Кантовский сборник. Вып. 15. Калининград, 1990.
9. Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. Материалы V Общероссийской научной конференции. 18—20 июня 1998 г. С.-П., 1998.
10. Топорова Т. В. Древнегерманские представления о праве и правде // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М.: Наука, 1995.
11. Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. М., 1996.
12. Ягодинский И. И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период 1629—1672. Казань, 1914.
13. Åqvist L. Deontic Logic // Handbook of Philosophical Logic. Vol. II. Dordrecht, 1984. P. 605—714.
14. Deontic Logic, Agency and Normative Systems. Springer Workshops in Computing. London, 1996.
15. Mally E. Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens. Graz, Lensochner&Lubensky, 1926. Переиздано в: Logische Schritten. Grosses Logic-Fragment-Grundgesetze des Sollens. Dordrecht, 1971.

## О ДЕФИНИЦИЯХ ДОБРА: ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ<sup>1</sup>

1. Добро — это все то, и только то, что «согласно с природой», что «доставляет удовольствие», что «велит Бог», что «способствует сохранению общества», что «соответствует исторической необходимости», что «согласуется с требованиями разума» и т.д., — эти и другие определения, встречающиеся в истории этической мысли, настолько различны по содержанию, что может возникнуть сомнение, действительно ли перечисленные «дефиниенсы» (определяющие элементы) относятся к одному и тому же «дефиниендуму» (определяемому слову). Конечно, трудно предположить, что моральные философы совершенно произвольно нагружают это слово тем или иным значением; по-видимому, данные формулы все же имеют некоторую содержательную общность, обеспечивающую их соизмеримость, возможность их сопоставления и спора относительно их правильности или неправильности. Что же объединяет эти столь разнородные дефиниенсы?

Английский философ Дж. Мур, прославившийся своим фундаментальным анализом этических понятий, полагал, что этики в своих дефинициях фактически определяют не добро само по себе, а отдельные *виды* добра; например, за утверждением «добро есть удовольствие» скрывается, по существу, другое положение: «удовольствие есть добро (т.е. является добрым)». Поскольку же «добрыми» (как, скажем, и «желтыми») могут быть самые разные вещи, то и «определений» подобного типа может быть много. В обращенном виде (когда «добро» выступает как предикат) такие суждения логически правомерны, однако в своей исходной дефинитивной форме они ошибочны, ибо отождествляют добро как таковое с какой-либо частной его разновидностью (т.е. с какой-то вещью, которая лишь обладает свойством «быть доброй», но не тождественна добру самому по себе). Эту общую для всей прежней этики ошибку Мур назвал «натуралистической ошибкой».

2. Но что такое добро само по себе? Как его определить? Можно ли избежать «натуралистической ошибки» в этом определении? Согласно Муру, любое явное, вербализованное определение добра неизбежно содержит такую ошибку, т.е. добро принципиально неопределимо. Это знаменитое положение, сформулированное в «Принципах этики» (1903), Мур стремился доказать строго аналитически, хотя последующая метаэтическая критика обнаружила в самом фундаменте его построений и некоторые метафизические — отнюдь не общезначимые — постулаты.

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РФНФ (грант № 00-03-00189).

Основной онтологической посылкой Мура является представление об объективном существовании добра (добра самого по себе, «внутреннего добра») как некоего уникального, простого, не имеющего «частей» качества. Отсюда, главным образом, и проистекает вывод о неопределимости добра: в силу «простоты» этого качества оно не может быть описано через свои составные части, а в силу его уникальности — не может быть отождествлено с каким-либо другим простым качеством, например, удовольствием. (Правда, в начале своих рассуждений Мур делает акцент на другом умозрительно установленном свойстве добра — его «неестественности». Ошибку этического натурализма он усматривал в неправомерном смешении или отождествлении этого «неестественного» свойства с каким-либо «естественным», из-за чего эта ошибка и получила название «натуралистической». Но затем он сместил акценты, причислив к «натуралистической ошибке» всякое определение добра через что-то иное, не являющееся добром, — независимо от «естественности» или «неестественности» этого определяющего качества). Другая — эпистемологическая — отправная посылка Мура заключается в постулировании интуиции как способности человека непосредственно постигать добро в его уникальности и «простоте». Согласно Муру, мы не можем *сказать*, что такое добро, однако если нам предъявят, например, определение типа «Добро есть удовольствие», мы вправе его отвергнуть, поскольку интуитивно *знаем*, что на самом деле добро не тождественно удовольствию.

3. Тот, кто согласен с критикой «натуралистической ошибки» и с положением о принципиальной неопределимости добра, должен принять также и метафизические постулаты, на которых Мур фактически строит свою концепцию и без которых указанное положение не имеет доказательной силы. Для значительной части этического сообщества эта концепция вместе с ее философскими основаниями оказалась вполне приемлемой, поскольку она созвучна распространенным в гуманитарно-моралистическом сознании представлениям об особом, не от мира сего, статусе добра как объекта этических размышлений, о его неуловимости, недоступности для «обычного», «эмпирического» познания. С другой стороны, если Мур прав, то всякая рациональная моралистика становится невозможной: получается, что тавтология «добро есть добро» — единственная «правильная» формула основополагающего этического принципа (который в таком виде, разумеется, не может выполнять роль общего критерия для рационально обоснованной оценки конкретных явлений или поступков), а единственно правомерная практическая рекомендация морального философа «простому человеку» — это совет руководствоваться собственной интуицией при решении моральных вопросов. Тем не менее работа Мура до сих пор остается весьма авторитетным свидетельством в пользу тезиса о неопределимости добра. Многочисленные попытки этиков-аналитиков опровергнуть этот тезис на том же теоретическом (логико-эпистемологическом) поле, где он был выдвинут и обоснован, оказались безуспешными или, вернее, не столь убедительны-



ми для этического сознания, как доказательства, выдвинутые Муром. Даже те, кто «на практике» (т.е. в своей воспитательно-моралистической деятельности) постоянно совершают натуралистическую ошибку, «в теории» нередко признают ее недопустимость.

Эта рассогласованность этической практики и теории побуждает исследователей вновь и вновь возвращаться к проблеме дефинирования добра (и других общих концептов этики). Действительно ли все определения добра в словарях, учебниках, специальных этических трудах содержат в себе логическую ошибку? Что вообще значит «определить добро»? Любое ли высказывание типа «Добро есть X» является дефиницией? Очевидно, такое высказывание может быть интерпретировано по-разному, с учетом его контекста: оно может либо представлять собою экспликацию слова «добро» в сложившемся его употреблении, либо устанавливать (вводить, предлагать) некоторое значение этого слова, либо описывать некоторую «вещь», именуемую добром, либо указывать признаки фактически «одобряемых» всеми вещей, либо рекомендовать эти вещи к одобрению, либо выражать их одобрение самим говорящим и т.д. В каждом случае указанное высказывание несет особую смысловую нагрузку, выполняет особую функцию, и использование его в соответствующем контексте вполне правомерно. Натуралистическая же ошибка имеет место только в тех высказываниях, где представлено так называемое «реальное определение» добра, т.е. описание признаков добра как некоей особой реальности. Допущение такой реальности — необходимая предпосылка как самого совершения натуралистической ошибки, так и ее критики. Если определение добра строится без этого допущения, то оно свободно от натуралистической ошибки (хотя, возможно, содержит какую-либо иную ошибку).

4. Метафизический постулат о существовании добра самого по себе (объективного, «внечеловеческого» добра) Мур фактически считал самоочевидным и общепризнанным, и все критикуемые им этические учения он трактовал так, будто они тоже принимают этот постулат и строят свои доказательства в соответствии с ним. Гедонизм, например, в интерпретации Мура предстает как теоретическая (пусть и ошибочная) концепция, определяющая *объективное* добро как удовольствие. Искусственность этой интерпретации очевидна: гедонист не может приписывать удовольствию объективное (внечеловеческое) бытие, удовольствие уже «по определению» есть человеческое, субъективное состояние. Заявляя, что удовольствие есть «высшее благо» или «единственное благо», гедонизм, несомненно, имеет в виду благо (или добро) *для человека*. Вот это подразумеваемое (или высказываемое явно) добавление — «для человека» — ставит гедонистический тезис вне той объективно-когнитивной схемы, которую Мур считал универсальной и органичной для всей истории этики. Согласно Муру, «добро» и «удовольствие» — это разные «объекты», которые гедонизм ошибочно отождествляет. Для гедонизма же (и вообще для «натуралистической» этики) «добро» (или «благо») — это слово, с по-

мощью которого люди выражают особое «позитивное» отношение к вещам (включая и собственные состояния — удовольствие, счастье, любовь и пр.), а также обозначают сами эти вещи *постольку*, поскольку те являются объектом этого позитивного отношения (т.е. «добро» в любом случае, согласно гедонизму, не обладает самостоятельным, объективным бытием, не зависящим от субъекта). Это общее позитивное отношение производно от человеческих интересов, потребностей, желаний и т.п. и поскольку эти субъективные интенции многообразны, то столь же многообразны и предметы «одобрения» (или «виды добра»). Интересы и потребности различаются по силе, интенсивности и т.п., и могут быть выстроены в иерархический ряд по этому признаку; соответствующую иерархию образуют также и «виды добра». Согласно одной из гедонистических версий, человек по своей природе более чем к чему-то другому стремится именно к удовольствию; следовательно, удовольствие есть «*высшее благо*», и «самыми хорошими», сравнительно с прочими (тоже «хорошими»), являются те вещи, которые доставляют удовольствие. Другая версия гедонизма заключается в утверждении, что удовольствие — это единственный (а не просто главный) предмет человеческих устремлений, т.е. удовольствие есть «*единственное благо*», и «хорошим» (добрым, благим) является все то и только то, что доставляет удовольствие. Здесь нет «определения добра» в том смысле, как понимал такое определение Мур (и против возможности которого он выступал), поэтому нет и «натуралистической ошибки». Тезисы об удовольствии как «высшем» или «единственном» благе — это не определения понятия «благо», а выражение некоторой ценностной (жизненной) позиции, которой можно противопоставить другую ценностную позицию; «теоретическая» же ее критика не имеет смысла. Что касается объяснительных положений гедонизма (о том, что стремление к удовольствию заложено в человеческой природе и что оно составляет скрытую основу всех прочих стремлений, побуждений к действию), то они, безусловно, носят теоретический характер и могут быть оспорены в соответствующем контексте, однако и эти положения не могут быть истолкованы как дефиниции добра.

5. Сопоставление аксиологического интуитивизма Мура с гедонизмом позволяет заключить, что и сам вопрос «Что такое добро?», и ответы на него, построенные по схеме «Добро есть X», имеют существенно разный контекстуальный смысл, без учета которого спор о «правильности» той или иной дефиниции добра становится беспредметным, — потому уже, что не всякое высказывание «Добро есть X» является дефиницией. В реальных этических учениях можно различить три контекста, в каждом из которых указанное высказывание имеет свой особый смысл.

Во-первых, это *ценностно-нормативный* контекст: высказывание «Добро есть X», хотя формально и является констатирующим (устанавливающим с помощью связки «есть» аналитическое или эмпирическое тождество «добра» и «X»), в действительности либо выражает «одобрение» относительно X, либо рекомендует или обязывает поддерживать и преумно-

жать X и т.п. В этом контексте данное высказывание не выполняет дефинирующей функции.

Во-вторых, это контекст *теории добра*, т.е. *познания добра как объекта*. При этом объективное добро может трактоваться либо как особая трансцендентная, умопостигаемая реалья, либо как некоторое естественное, эмпирически доступное свойство; соответственно, можно говорить о супранатуралистическом (метафизическом) и натуралистическом реализме в понимании добра. Результаты такого познания составляют содержание *понятия* добра, поэтому высказывание «Добро есть X» в этом контексте обладает признаками дефиниции.

В-третьих, это контекст *теории морали*, т.е. *познания морали как объекта*. Предметом исследования здесь являются, в частности, реалии ценностного (нравственного) сознания: не «добро» и «долг» сами по себе, как некие вне- и надчеловеческие сущности, а значение соответствующих слов в сложившемся их употреблении, высказываний и рассуждений о добре и долге; содержание ценностных установок — принципов, норм и т.д.; психические механизмы нравственности и пр. Высказывание «Добро есть X» в этом случае не выражает ценностной позиции *самого исследователя* и не подытоживает результаты «познания добра» (как в вышеуказанных контекстах), а берется именно в качестве изучаемого объекта. В рамках этого широкого исследовательского поля сложились два относительно самостоятельных подхода: аналитический (логико-лингвистический) и эмпирический, каузально-объяснительный (социологический, биологический, психологический). Результаты такого рода исследований фиксируются в положениях типа: «Высказывание 'Добро есть X' не является ни истинным, ни ложным»; «Люди (фактически) одобряют X, и только X»; «Одни люди одобряют, а другие — не одобряют X»; «Люди одобряют X (или Y) в силу таких-то (социальных, природных, психологических) причин»; «Люди свободно выбирают объект одобрения» и пр. В этом контексте возможны и особого рода «дефиниции» добра — не как объективной реалии, а как слова, за которым закреплено определенное значение и которое выполняет определенные функции в межчеловеческой коммуникации, например: «Слово 'добро' (или 'добрый', 'хороший') употребляется для выражения позитивного отношения к вещам»; «'Добром' люди называют все то, что доставляет удовольствие» и т.д.

Указанные контексты рассуждения о добре (а также о долге, справедливости и т.д.) можно обнаружить практически во всех этических (ценностных) учениях и концепциях — как классических, так и современных.

6. Таким образом, о дефиниции добра — в принятом значении слова «дефиниция» — можно говорить лишь в том контексте, где добро трактуется как *понятие*, референтом которого является некоторая *объективная реалья* (или объективное свойство). В контексте же нравственного сознания, моралистики, нормативной этики добро, строго говоря, не дефинируется, поэтому критика нормативно-этических «определений» добра (т.е. высказываний типа «Добро есть X») как содержащих «натуралисти-

ческую ошибку» не имеет смысла: в этих квазидефинициях выражаются ценностные позиции, и вопрос о том, какая из них «правильна», не решается применением к ним логико-эпистемологических критериев. Однако в нормативной этике указанные два контекста обычно не различаются: *ценностная позиция* толкуется как *знание о добре и долге*, и, соответственно, «добро» и «долг» рассматриваются как понятия, подлежащие дефинированию по всем правилам логики. Это методологическое смешение, получившее в метаэтике название «когнитивизм», в значительной степени определяет характер теоретизирования в традиционной этике. Большинство моральных философов явно или неявно разделяют эту концепцию, поскольку, как им представляется, только на этой основе можно решать вопрос об объективном критерии добра. Нормативную этику не интересует, что люди «считают добром», она стремится выяснить, что *является* добром на самом деле. Но применение этой методологии не приводит к желаемому результату, ибо всякая попытка определить «объективное добро» порождает — с точки зрения самого же когнитивизма — «натуралистическую ошибку».

7. Когнитивистское положение об объективности добра имеет глубокие корни, оно не является чисто умозрительным постулатом, но опирается также и на интуицию реального нравственного сознания. Особенность моральных оценок — в том, что они непосредственно воспринимаются и переживаются самим оценивающим субъектом как *над-* или *вне-субъективные* по своим основаниям и критериям, и в этом смысле объективные. При вынесении же, например, утилитарной (в широком смысле слова) оценки индивид обычно осознает, что основаниями для одобрения какой-либо вещи являются не столько собственные, объективные свойства этой вещи, сколько интересы, предпочтения самого индивида. (Как гласит русская пословица, «не по хорошу мил, а по милому хорош»). Называя вещь утилитарно «доброй» («хорошей»), индивид вовсе не имеет в виду, что она обладает свойством «доброты» (хотя грамматический и логический строй оценочного суждения наталкивает именно на такое его истолкование). Подлинный смысл подобных оценок, легко распознаваемый обыденным сознанием, заключается в констатации того, что оцениваемая вещь, благодаря своим объективным свойствам, соответствует субъективным ожиданиям и предпочтениям данного индивида (или других людей, с которыми он себя идентифицирует). Кроме того, такие оценки обычно выполняют и экспрессивную функцию, т.е. выражают позитивное отношение субъекта к данной вещи (эмоцию или чувство «одобрения»). Правда, эта функция может быть стертой, неактуализированной, но в любом случае за утилитарной оценкой вполне определенно стоит некоторая субъективная интенция, субъективное основание, составляющее необходимое условие оценочного акта. Что касается моральной оценки, то здесь обыденная интуиция не улавливает необходимости в присутствии субъективно-интенционального компонента, дело представляется так, будто квалификация некоторой вещи как морально доб-

рой указывает на наличие у этой вещи объективного свойства — «доброты», а не констатирует соответствие каких-то иных ее характеристик предзаданным субъективным установкам и предпочтениям. Моральная оценка понимается при этом как «обычное» суждение о фактах, «объективность» которого означает его истинность, а «субъективность» есть показатель ложности (а не эмотивно-интенционального отношения к предмету оценки). Процедура оценки выглядит следующим образом: у индивида имеется некоторое общее представление о добре, или понятие добра (именно *понятие*, а не установка на одобрение определенного рода вещей); этому понятию ставится в соответствие подлежащая оценке вещь; результат такого сопоставления резюмируется в оценочном суждении-констатации: «Данная вещь (не) является доброй». Общее понятие (идеальный образ) добра большей частью берется без рефлексии относительно его содержания; появление же его «в душе» индивида нередко связывается с самостоятельными «поисками», «познанием» добра либо с «научением» добру и пр. Общая нравственная позиция человека отождествляется с содержанием понятия добра, а наличие разных позиций у разных людей объясняется трудностями познания добра, ошибками и заблуждениями на этом пути. Разумеется, никто при этом не отрицает, что моральная оценка сопряжена с определенными чувствами, аффектами и пр., однако эта субъективно-эмотивная сторона нравственного сознания представляется, с указанной точки зрения, как некое дополнение и сопровождение процессов поиска добра и вынесения оценки.

8. Эта интуиция обыденного нравственного сознания (представленная здесь в эксплицированном виде) является, очевидно, отправной точкой для реалистической (когнитивистской) трактовки добра как некоего объекта, отображаемого в соответствующем понятии. Согласно этой модели, теоретическое познание добра, т.е. выяснение того, что является добром (или добрым) самим по себе, представляет собою самостоятельную научную (или философскую) задачу, решение которой никак не зависит от субъективных интенций, установок, эмоций и т.п. Конечно, «обычные» люди имеют некоторое понятие об объективном добре, но это понятие неопределенное, неточное и т.п., поэтому теоретика в поисках ответа на вопрос «что такое добро» незачем обращаться к сознанию «эмпирического субъекта», анализировать способы употребления слова «добро» в естественном языке, исследовать психические механизмы нравственной мотивации и пр., теоретик напрямую выходит к своему объекту — добру, которое не локализовано в человеческом сознании. Вопросы о том, что люди *фактически* «одобряют», что значит вообще — «одобрять», отличается ли моральное одобрение от утилитарного, как формируются моральные установки, от чего зависит их содержание и пр., — все это относится к сфере индивидуальной «эмпирической» психологии и потому остается за пределами «теории добра». Этическую теорию не интересует тот изменчивый, нередко случайный и произвольный смысл, который люди фактически вкладывают в слово «добро», задача этики, говорил

Мур, — определить добро само по себе, т.е. дать объективное, а не «лексикографическое» определение.

Однако, как показала история этики, все попытки последовательно реализовать когнитивистскую методологию и создать на этой основе непротиворечивую «теорию добра» оказались неудачными: определения добра, предлагаемые моральными философами, либо (1) вовсе не являются определениями, а, как отмечено выше, выражают ту или иную ценностную позицию (т.е. предполагают наличие некоторой субъективной интенции), либо (2) содержат «натуралистическую ошибку», либо (3) сводятся к тавтологии «добро есть добро». В чем же причина этих неудач?

9. Мур объясняет неопределимость добра как «объекта» тем, что «доброе», подобно «желтому», является элементарным, неразложимым и уникальным свойством, которое не поддается определению через что-либо иное и может быть схвачено лишь интуицией. Эта знаменитая аналогия между «добрым» и «желтым», многократно анализированная в метаэтической литературе (Стивенсон, Франкена, Хэар и др.), как раз и позволяет понять, в чем же заключается принципиальная ошибочность когнитивистско-реалистической трактовки добра и почему всякая попытка определить добро в этой системе представлений заведомо обречена на неуспех.

«Желтое» — это слово, обозначающее некоторое объективное свойство; назвать предмет «желтым» — значит не «оценить» его, не выразить свою позицию или предпочтения, а лишь констатировать присущность этого свойства предмету (эпистемологическими тонкостями относительно различия первичных и вторичных качеств в данном случае можно пренебречь). Если два человека с одинаковыми психофизиологическими характеристиками зрения расходятся по поводу того, является ли некоторый определенный предмет желтым, то, очевидно, они просто по-разному употребляют слово «желтый»; из них прав тот, кто использует это слово в соответствии с принятыми в данном обществе стандартами (т.е. применяет его для обозначения вполне определенного свойства, вызывающего специфическое ощущение, одинаковое для всех людей с нормальным зрением). За этим словом в естественном языке закреплён инвариантный референт; в понятии желтого мыслится соответствующий объект.

Иное дело — слово «добро»: в любом контексте оно фактически употребляется как исключительно модальное, оценочное, прескриптивное (Р.Хэар), т.е. выражает позитивное отношение реального или предполагаемого субъекта к объекту, о котором идет речь. В этом нетрудно убедиться, рассмотрев обычную ситуацию «моральных разногласий». Если два человека расходятся в том, является ли некоторый предмет N «морально добрым», или если один утверждает, что «добро есть X, и только X», а другой — что «добро есть Y, и только Y», то это, очевидно, объясняется не словесной путаницей (которую можно было бы легко устранить путем договоренности о значении употребляемых слов), а раз-

lichem моральных позиций оппонентов. Иначе говоря, обе стороны употребляют слово «добро» в одном и том же смысле — как выражение одобрения, хотя и проецируют это «одобрение» на разные предметы. Люди могут иметь разные по содержанию (т.е. по объекту оценки) моральные установки, совпадающие по их модальности (по виду и способу субъективного отношения к объекту).

10. Мур, несомненно, был прав, указав на ошибочность любого определения понятия добра; однако ошибка подобных определений, как явствует из сказанного выше, состоит не в том, что объективное добро отождествляется с чем-либо другим, а в самой уже трактовке добра как объекта, отображаемого в соответствующем понятии: коль скоро «добро» — не понятие, а модальное слово, то всякое определение его *заведомо* неверно, ибо отсутствует определяемый референт. Ошибка, например, «эволюционной этики» не столько в том, что моральное добро неправомерно отождествляется с объективной направленностью эволюции, сколько в самой объективации добра. Приписывая «добру» референтный смысл, Мур разделяет указанную ошибку с теми моральными философиями, которых он подверг критике.

Разумеется, нельзя считать «ошибочным» сам по себе объективистский способ выражения моральных оценок и императивов: «*Н является добрым (должным)*», «*Добро есть Х*» и т.п. Этот объективистский язык вполне адекватен реальному моральному сознанию, поскольку, несмотря на дескриптивную форму, указанные выражения имеют однозначно прескриптивный смысл и выполняют свою особую функцию в межлическом общении. Истолкование же этих выражений как «знаний», помещение их в контекст «теории добра» (или «теории долга»), попытки отыскать естественный или сверхъестественный «субстрат» добра (и долга) — суть проявления фундаментальной «когнитивистской ошибки», общей для множества самых разных этических учений. Критика когнитивизма — это критика не ценностного сознания и языка, а их специфической интерпретации.

11. Многообразные функции человеческой психики и языка могут быть редуцированы к двум основным (хотя и пересекающимся, но не совпадающим): нормативно-ценностной и познавательной. Этим функциям соответствуют два из трех названных выше контекстов, в которых фигурируют высказывания типа «Добро есть Х»: контекст *моралистический* (выражение и защита нормативно-ценностных позиций) и контекст *теории морали* (анализ морального языка, исследование социальных и психических механизмов морального сознания и пр.). Контекст же «теории добра» можно охарактеризовать как «теоретическую перверсию» моральной нормативности, как квази-теорию, основанную на методологическом смешении ценности и знания.

В теории морали ценностные установки людей и их языковые эквиваленты берутся как объекты исследования и интерпретации. Такой подход в истории моральной философии представлен достаточно широко,

хотя четкое осознание его специфичности, дифференциация его от моралистики и от «теории добра» совершились лишь в метаэтике 20 века. Когнитивизм, о котором шла речь выше, есть одна из концепций в рамках этого подхода, подводящая методологическую базу под «теорию добра», но не тождественная самой этой «теории». Иначе говоря, когнитивизм в моральной философии — это метаэтическая концепция, согласно которой ответ на вопрос «что такое добро» следует искать на пути познания объективного добра; эту задачу должна решать этика как «теория добра». Нонкогнитивизм — это метаэтическая концепция, согласно которой человеческие представления о добре не являются отображением объективного добра; само понятие «объективное добро» есть результат метафизического гипостазирования нравственных установок людей; мир ценностей — моральных точно так же, как и утилитарных — локализован в человеческом сознании, локализован в том смысле, что ценностные представления и побудительные интенции поведения не имеют аналогов вне сознания (хотя, конечно, могут иметь объективные *причины*). Содержание и механизмы ценностных установок можно объяснить, не постулируя неуловимой метафизической сущности — «объективного добра»; само допущение такой сущности представляет собою нарушение одного из важнейших методологических принципов всякого познания — «бритвы Оккама».

12. Достоинство когнитивистской методологии — в том, что она позволяет схватить (хотя и в превратной форме) органичную для нравственного сознания, специфичную для него (в отличие от утилитарного сознания) субъективную уверенность в объективности добра. Вместе с тем когнитивизм не дает ясного ответа на вопрос, каким образом *знание* о добре, т.е. его идеальная копия, трансформируется в *позитивное отношение* к «доброму объекту» и становится побудительной силой поведения. Одна из версий когнитивизма состоит в том, что само уже созерцание (или вообще познание) объективного добра с необходимостью определяет позитивную интенцию субъекта. Так, согласно Сократу, человек, знающий добро, или благо, уже не может поступать вопреки ему; отступления от добра обусловлены незнанием его или субъективным заблуждением. В другом варианте когнитивизма знание об объективном добре не предопределяет человеческих поступков: в дело вступает беспредпосылочная «свободная воля», которая «выбирает», следовать добру или нет; т.е. теоретическое знание о добре оказывает влияние на поведение лишь в сочетании с еще одной метафизической сущностью — «свободной волей».

13. Нонкогнитивистская трактовка «добра» как слова, выражающего определенную субъективную диспозицию, безусловно, подтверждается в тех многочисленных случаях, когда основанием «одобрительной» оценки непосредственно выступают интересы, желания, склонности субъекта. «Данная вещь хороша, потому что она мне нравится» — эта оценка представляет собою конкретизацию общей установки: «Добро — это все то,



что мне нравится». В более сложных ситуациях субъективный интерес хотя непосредственно и не просматривается в основании оценки, но все же скрыто присутствует там и может быть обнаружен. Так, при анализе высказывания «Данный поступок хорош, потому что способствует общественной стабильности» может оказаться, что оценивающий субъект *заинтересован* в существовании стабильных общественных отношений, т.е. его интерес в конечном счете является основанием оценки, критерием «добра». Но как быть, если в основании некоторых оценок (главным образом — моральных), несмотря на все усилия теоретиков гедонизма, эгоизма, контрактарианства и др., не удастся обнаружить субъективного интереса, склонности и т.п.?

Ход мысли когнитивиста в этом случае таков: коль скоро моральная оценка не основана на субъективном интересе, то, следовательно, в этой оценке отсутствует вообще какое бы то ни было субъективное основание; поэтому единственным основанием такой оценки может быть лишь знание о том, что является добром самим по себе, объективным добром; сам же акт оценивания есть констатация наличия данного свойства в предмете оценки.

Нонкогнитивист не согласен с тем, будто отсутствие субъективного интереса в основании оценки превращает ее в знание об объективном добре. Тот факт, что мы нередко одобряем некоторые вещи, которые не приносят (и не сулят) нам никакой выгоды, удовольствия и пр., еще не означает, будто эти вещи являются «объективно добрыми», обладающими ценностью в себе и для себя, и будто одобрительная их оценка осуществляется без предварительной субъективной установки на эту акцию, а исключительно из познания их «объективно добрых» свойств. Субъективная интенция не исчерпывается «интересом», «потребностью» и т.п., она может быть и специфически моральной как по своей модальности (которая есть особого рода «одобрение» или «чувство долга»), так и по содержанию, направленности на особый класс «одобряемых» или «обязательных» вещей или поступков. Индивид выносит моральную оценку, основываясь на общей, специфически-моральной установке, которая у него имеется, а вовсе не на субъективном интересе и не на понятии добра как объекта. Разумеется, здесь возникает вопрос, откуда берутся нравственные установки: если субъективный интерес, как принято считать, не нуждается в специальном объяснении (в силу его «естественности»), то субъективная интенция, побуждающая индивида одобрять даже то, что идет вразрез с его интересами (причем без расчета на последующее воздаяние), кажется многим теоретикам морали весьма необычной и требующей для своего существования каких-то экзотических причин.

14. В моральной философии имеют хождение четыре типа теорий, объясняющих — с нонкогнитивистских позиций — причины появления и существования нравственных установок в сознании людей. Первая из этих теорий постулирует свободную волю, которая произвольно полагает содержание ценностей и одновременно выступает как мотор, активи-

рующая сила морального одобрения и долженствования (в отличие от той свободной воли, которая — в рамках когнитивизма — мечется между принятием или неприятием внешнего, не зависящего от нее объективного добра). Вторая теория рассматривает специфически-нравственные установки как столь же естественные по происхождению, как и интересы и потребности: эти установки либо коренятся в природе человека в готовом виде, либо являются продолжением и развитием прото-моральных биологических предпосылок. Третья теория возводит нравственность к сверхъестественному личному началу, тем или другим способом внедряющему моральные принципы в души людей. Четвертая теория трактует происхождение, содержание и функционирование нравственных установок как результат социальной детерминации. Все эти объяснения — при их последовательном проведении — обходятся без апелляции к объективному, надличностному добру. Впрочем, в чистом виде некогнитивистский подход реализуется очень редко, обычно философы не решаются отдать содержание нравственных установок на откуп ни субъективному произволу, ни природной и социальной детерминации, ни даже божественной воле и вводят в свои построения так или иначе истолкованное «объективное добро» (или объективный критерий добра). Тем самым в объяснительную теорию привносится инородный для нее нормативный контекст, «теория морали» эклектически соединяется с «теорией добра».

15. Для теории морали, стоящей на последовательно некогнитивистской позиции, эмпирическим полем исследования является нравственное сознание людей во всех его многообразных проявлениях, включая и прямо противоположные по содержанию, контрroversивные нравственные установки, оценки, императивы. Теоретическая расчистка этого поля, устранение разного рода духовных наслоений и иллюзий обыденного нравственного сознания подчинена общей задаче: выяснить, каково подлинное, инвариантное, общезначимое содержание специфически моральных ориентиров (позиций, установок), скрытое за их видимым разнообразием. Другая задача этой теории — выявить закономерности формирования и функционирования нравственного сознания. С этой точки зрения такие признаки моральных оценок и императивов, как категоричность, необходимость, универсальность и т.п., суть социально-психологические характеристики морального сознания, а не метафизические, умопостигаемые свойства добра и долга самих по себе.

16. В системе некогнитивистских представлений проблема определения добра, с которой имеют дело моральные философы, может быть интерпретирована следующим образом. (1) Если вопрос «что такое моральное добро» ставится в нормативно-ценностном контексте, то это предполагает, что субъект, задающийся этим вопросом, уже является носителем нравственного сознания, проблема для него лишь в том, чтобы уточнить, эксплицировать собственные (разделяемые с другими людьми) моральные установки, вербализовать их содержание. В простых, стан-

дартных ситуациях люди обычно не спрашивают себя и других, что такое добро вообще, довольствуясь частными критериями добра, закрепленными в соответствующих моральных установках и нормах (типа: «ложь — это плохо», «взаимопомощь — это хорошо» и пр.); в сложных же и противоречивых, а особенно в принципиально новых ситуациях, которые не укладываются в привычные схемы и не поддаются идентификации через имеющиеся, осознанные моральные стандарты, возникает надобность в формулировании более общего и абстрактного критерия добра. В том же направлении нормативно-этическая мысль работает, устанавливая общий ценностный принцип как основу некоторого целостного морального кодекса или программы «добродетельной жизни». Сам философ и его последователи могут считать, что данный принцип является результатом либо свободного полагания, либо познания «объективного добра», в действительности же он извлекается из реального нравственного сознания, выражая инвариантно-всеобщее содержание его конкретных установок и норм. Об этом свидетельствует тот факт, что в споре разных ценностных принципов и программ конечной инстанцией, к которой апеллируют философы, является «обычное» моральное сознание. Так, гедонизм, прокламирующий стремление к удовольствию в качестве универсального жизненного принципа, подвергается критике обычно на том основании, что этот принцип противоречит действительным интенциям субъекта нравственности: ведь *фактически* мы морально одобряем многие вещи, не доставляющие удовольствия, и отнюдь не все, что ведет к удовольствию, расцениваем как моральное добро. В то же время «золотое правило нравственности», категорический императив Канта, утилитаристский принцип максимизации блага для максимального числа людей, очевидно, по своему содержанию близки к общезначимой ценностной установке, смутно сознаваемой самими ее носителями.

Таким образом, формула «Добро есть X» в нормативном контексте представляет собою осознанное выражение общей ценностной позиции, которая в неосознанном (или недостаточно рефлексированном) виде существует в «душе» человека еще до акта экспликации. В качестве именно позиции, т.е. определенного субъективного *отношения* к вещам, эта формула не является ни дефиницией понятия «добро», ни «знанием о добре»; однако ее конкретное «наполнение», содержание, несомненно, есть итог особого рода познания. Согласно нонкогнитивистской концепции, основной метод такого познания — рефлексия, а ее объектом является не внечеловеческое «объективное добро» (как полагают когнитивисты), но собственные ценностные установки рефлексирующего индивида, имеющие общезначимый смысл.

(2) Если вопрос «что такое добро» адресуется теории морали, то он должен быть переформулирован, ибо сам этот вопрос имеет либо нормативно-ценностный смысл («что мы *должны* одобрять», «что является *достойным* одобрения»), либо метафизический смысл («что является добрым

само по себе, независимо от человеческого, субъективного отношения к нему»); теория же морали, во-первых, ничего не «предписывает», а лишь описывает и объясняет, во-вторых, предметом этого описания и объяснения для нее является не «добро» как объект, а мораль как один из феноменов человеческого бытия. Поэтому в теоретическом контексте указанный вопрос может звучать так: «Что *фактически* является предметом морального одобрения людей?». Понятно, что ответ на этот вопрос не должен сводиться ни к тривиальному коллекционированию «одобряемых вещей» (тем более что одна и та же вещь разными людьми оценивается по-разному), ни к их механическому обобщению. Определить добро в этом контексте — значит (а) отграничить *моральное* одобрение от любого иного (т.е. указать критерий специфически моральной модальности) и (б) выявить и описать те абстрактно-содержательные признаки, на основании которых в конечном счете производятся все *позитивные* моральные оценки (т.е. указать общий критерий, по которому моральное сознание делит человеческие качества и поступки на «добрые» и «злые», «хорошие» и «плохие», «должные» и «запретные» и т.д.). Такое определение добра может быть представлено только в виде целостной концепции, построенной на некогнитивистской методологии (в ее детерминистической версии).

## МОДЕЛЬ ЭТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА КОНФУЦИАНЦЕВ

### 1. Система wu lun

Этическая модель традиционного Китая наиболее полно отражается в системе wu lun «пяти этических норм» Четверокнижия: «Да сюэ» (ДС), «Чжунъюн» (ЧЮ), «Лунъю» (ЛЮ), «Мэн-цзы» (МЦ, все цитируются по изданию [1]), лежащей в основе конфуцианских идеалов государства, семьи и человека. Эти нормы, определяющие поведение и обязанности людей, упорядочены по иерархическим признакам — возраста: zhang/you (старший/младший) и субординации: zun/bei (почтение/унижение). Они охватывают отношения между 1) государем и подданным; 2) отцом и сыном; 3) мужем и женой; 4) ст. братом и мл. братом; 5) друзьями (ЧЮ, 20). Соблюдение/нарушение норм обусловлено наличием/отсутствием для 1) yì — «справедливости», для 2) — qín «родственной близости», для 3) — bié «различения», для 4) — ху «последовательности» и для 5) — хин «доверия» (МЦ, 3А). Эта система составляет основу конфуцианской концепции управления Поднебесной по принципу lì «ритуала (этикета)», противопоставленной учению легистов, делавших упор на соблюдении закона и на наказаниях в случае его нарушения.

Достижение идеала согласно учению конфуцианцев (da хуе, ср. название ДС) предполагает жестко структурированную систему самосовершенствования. Каждая ее стадия обозначается глагольно-объектным бинномом, имеющим каузативное значение «сделай так, чтобы...», что соответствует деонтическому характеру дискурса конфуцианских памятников.

Управление Поднебесной, согласно lì (lì zhì), осуществимо только тогда, когда индивидум (член общества, в том числе и правитель) проходит все стадии становления «благородного мужа» jun zì. Это ge wu — «размещение вещей по клеточкам» (классификация объектов действительности), zhì zhì — «стремление к их познанию», cheng хин «воспитание искренности сердца», xiù shen — «самосовершенствование» с целью добиться qí jiā «единства в семье», zhì guо «порядка в стране» и ping tianxia «умиротворения Поднебесной».

Этический герой — это junzì «благородный муж», человек, следующий в своих словах и делах этическим нормам. Ему противопоставляется хiao ren «мелкая душонка», тот, кто им не следует или их нарушает. Junzì наделен всеми достоинствами, именуемыми de «добродетели», хiao ren подменяет yì «справедливость» и благородство lì «выгодой» (ср. противопоставление ren «гуманности» и yì «справедливости» «выгоде» lì в МЦ 1А).

Junzì постигает zhongyong zhì dao «путь золотой середины», суть которого заключается в отсутствии отклонений в любую сторону. Это обеспе-

чивает установление всеобщей гармонии в природе и в человеческом обществе (ЧЮ, 1). Достоинства junzi таковы: занимая высокое положение, он им не злоупотребляет, занимая низкое положение, он не претендует на то, что ему не дано судьбой. Xiao ren, напротив, имеет склонность к авантюрам и не довольствуется тем, что у него есть; он постоянно стремится к не положенной ему выгоде (ЧЮ, 14). Конфуций поясняет, что junzi zhong yong (придерживается пути середины и гармонии), а xiao ren fan zhong yong (находится по отношению к этому на противоположном полюсе), так как он по натуре дерзок и для него не существует никаких запретов (ЧЮ, 21).

Zhong yong zhi dao «путь золотой середины» является важнейшей частью этического учения конфуцианцев. Вместе с li «ритуалом» он служит механизмом, обеспечивающим устойчивость системы wu lun.

Путем самосовершенствования человек может достигнуть пределов de «добродетели» sheng xian «совершенномудрым». Конфуций, призывавший подражать древним мудрецам, остался единственным человеком своего времени, достойным звания sheng ren — совершенного мудреца, но не святого. Строго говоря, в Китае не было религии, религии пришли туда из Индии и с Запада. Если в Европе, как правило, религия предшествовала этической науке, то в Китае, по крайней мере за 500 лет до Р.Хр., уже имелась развитая этика.

## 2. «Этика» lunlixue и ее связь с учениями древних мыслителей

Концепции легистов, которые пользовались большой популярностью в конце эпохи Воюющих царств (475-221), способствовали объединению Китая под эгидой императора Цинь Шихуана. Однако жестокость правления легистов и преследования ученых других школ, в особенности конфуцианцев, привели к быстрому падению империи Цинь. После этого конфуцианство на протяжении двух с лишним тысяч лет оставалось государственной идеологией. Но само это учение в период Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) и в последующие династии, не меняя своей сути, подвергалось неоднократным уточнениям и ревизиям.

Хотя само слово lunli появилось в результате перевода европейского термина «этика», каждая составляющая этого слова глубоко связана с учениями древних мыслителей. Этические аспекты всегда составляли центральную часть этих учений, прежде всего конфуцианства, поэтому без раскрытия основных положений конфуцианской школы невозможно понять ни суть китайских этических категорий, ни язык их описания.

## 3. Семантическое поле этических категорий

Зафиксированные в конфуцианских памятниках Lunyu, Meng-zi, Zhongyong, Daxue, трудах Dong Zhongshu (династия Хань), Wang Yang-

ming (династия Мин), Zhu Xi и других неоконфуцианцев (династия Сун) высказывания Конфуция и его последователей по поводу природы человека и норм его поведения, способствующих успешному управлению обществом, отражают и комментируют основной понятийный аппарат этических категорий. Эти единицы вошли в современный язык в составе двусложных словосочетаний, четырехсложных фразеологизмов и различных словоупотреблений. Реконструкция модели этического идеала конфуцианцев, отразившегося в языковом сознании китайцев, возможна путем реконструкции семантического поля традиционных этических категорий.

Ядром поля считаются иероглифы, фиксирующие базовые понятия у Конфуция и Мэн-цзы. Это ren «гуманность», yi «справедливость», zhong «верность (лояльность)», xiao «сыновья почтительность», zhi «мудрость» и xin «доверие». Эти иероглифы, входящие в наборы wu chang «пяти постоянств» и liu shun «шести покорностей», выделены на прилагаемой схеме кружками и квадратами.

Обращение к современным словарям [2, 3], в которых зафиксированы все устойчивые сочетания и фразеологизмы, содержащие интересующие нас компоненты, позволяет получить список сочетаний этических единиц, покрывающий более 90% современных употреблений. Полученная выборка уточняется с помощью вышеупомянутых конфуцианских памятников и большого китайского толкового словаря [4], где указаны все контексты, в которых встречается тот или другой иероглиф.

В результате вышеописанных процедур мы получаем семантическое поле, в которое входит еще более сорока иероглифов. Эти единицы связаны с базовыми знаками устойчивыми отношениями. Они являются и употребительными лексическими единицами в современном языке, активно воздействующими на этические представления современного китайца.

Связь между иероглифами показана посредством сплошных линий. Штриховые линии означают, что данные связи зафиксированы только в [4]. Их наличие объясняется либо значимостью такого сочетания в конфуцианской традиции, либо возможностью сочетания единиц разных микрополей. Штрих-пунктирные линии проводятся в случаях наличия фразеологизмов, в которые входят оба знака.

Рассматриваемые этические компоненты связаны друг с другом синонимическими отношениями разной степени близости. Одни из них, вступая в устойчивые связи, сохраняют различие между собой, другие же в современном языке становятся неразличимыми. Это отражается в их переводах на русский язык. В первом случае соответствующее сочетание переводится двумя словами, а во втором — одним словом. К последнему типу относится, например, двуслоги lianmin «жалость», gongjing «уважение», chengshi «честность», xiuchi «стыдливость», lianjie «порядочность» (в смысле «чист на руку»), хотя в классическом языке их составляющие различимы и следы этих различий можно найти в древних памятниках. Например, в сочетании gongjing gong означает вежливость, а jing — почтительность. В ЛЮ говорится: Jun zi jing er bu shi «Благородный муж поч-

тителен и не допускает промахов»; *yu ren gong er you li* «он вежлив к другим и соблюдает этикет»; *si hai zhi nei, jie xiongdi ye* «и в пределах четырех морей все люди — братья» (ЛЮ, 12).

В других однородных сочетаниях иероглифы связываются друг с другом либо отношением порождения, например, *yi yong* «справедливость и мужество», толкование которого отражено в выражении *jian yi wei yong* «видя [необходимость поддержать] справедливость, поступает мужественно» или *kuan shu* «великодушие и всепрощение», либо отношением сочинения: *zhong xiao* «лояльность и сыновья почтительность».

Наблюдается и третий тип отношений между этическими компонентами в устойчивых сочетаниях, между членами которых отсутствуют синонимические отношения. Эти компоненты оказываются сопоставимыми при описании этического облика человека, оценке его поступков или обосновании того или иного решения, принятого человеком. Например, достоинства человека часто характеризуются сочетанием *de cai jian bei* «он добродетельный и способный» или *cai zhi shuang quan* «он способный и знающий».

Этические элементы, восходящие к конфуцианскому учению, превращаются в лексические единицы с соответствующими лексическими коннотациями, хорошо вписывающиеся в ценностную систему современного китайца. Эти лексические образования, в свою очередь, формируют этическое поле второго уровня. Таким образом, реконструируемое семантическое поле совмещает в себе два уровня, отражающие синхронный и диахронический срезы этических категорий. Расположение элементов в поле обнаруживает целый ряд особенностей, проливающих свет на реконструируемую картину мира.

#### 4. Структура семантического поля этических лексем

Во-первых, базовые компоненты *ren* «гуманность», *yi* «справедливость», *zhong* «лояльность», *xiao* «сыновья почтительность» и *zhi* «мудрость», первые четыре из которых располагаются по горизонтальной оси, различаются по продуктивности. Первое место по этому параметру занимает *zhong*, входящее в 11 сочетаний. За ним следует *yi* (10 сочетаний), *ren* (7 сочетаний). *Xiao* оказывается в пограничной зоне, входя лишь в три сочетания. Это связано с тем, что понятие *xiao* по сути дела является производным от *ren* «гуманности» (см. ЛЮ, 1: «А ведь почтительность к родителям и ст.братьям и есть основа *ren*»). *Zhi* же вообще не находится на оси, где остальные знаки непосредственно связаны друг с другом. Его обособленное положение выражается в том, что он связан с остальными четырьмя знаками опосредованно. Его связь с ближайшим синонимом *yi* идет через второй знак слова *lunli* «этика» *li* «закономерность» (аргумент): *zhi* в сочетании с *li* обозначает «разум» *lizhi*.

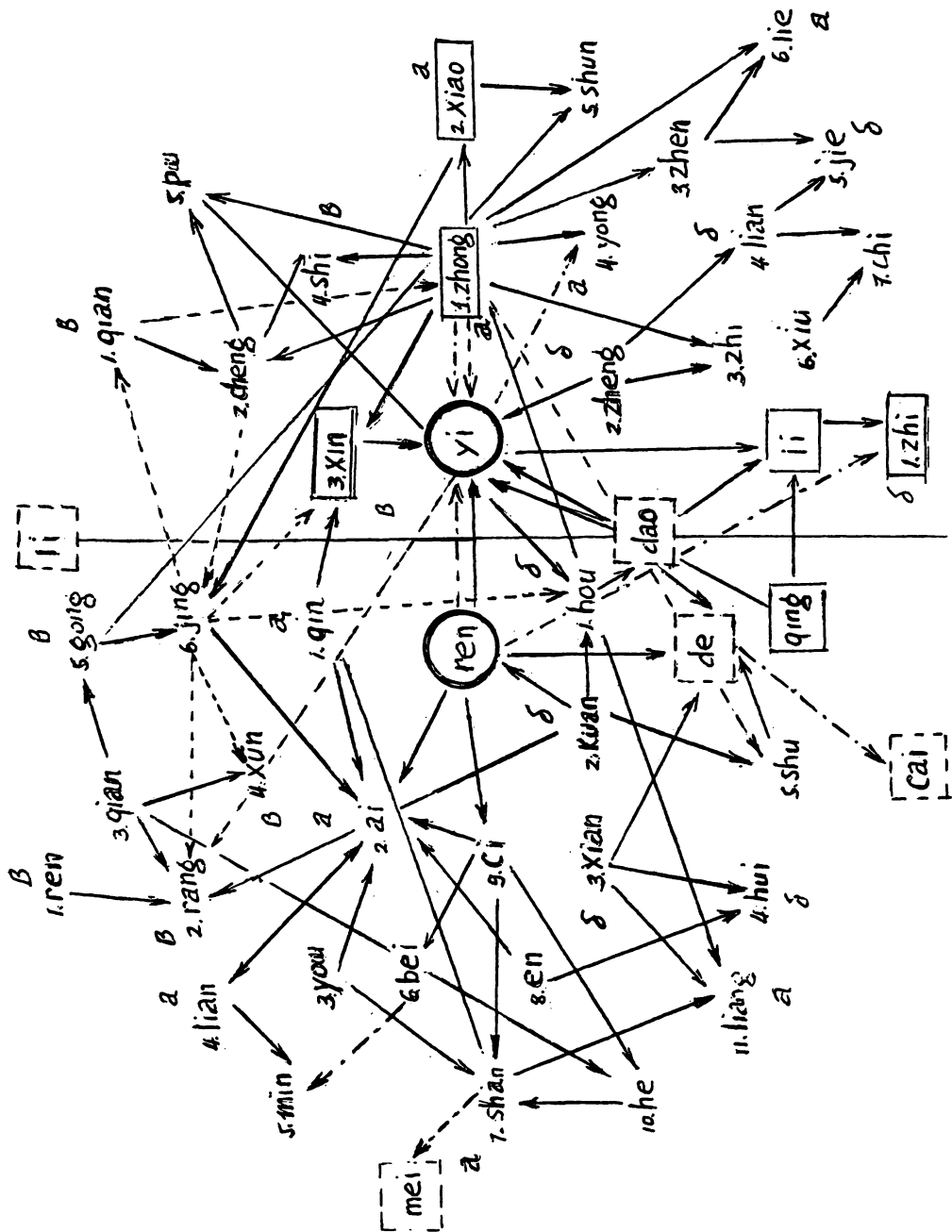


Во-вторых, в каждой половине поля выделяется по три этические подгруппы (см. схему). В левой половине в середине располагаются подгруппа а): 1 qín «близость», 2 ài «любовь», 3 yǒu «дружба», 4 lián «жалость», 5 mǐn «сочувствие», 6 bēi «сострадание», 7 shàn «добродетель» (которое примыкает к соседствующему с этикой полю эстетики měi «красота»), 8 en «милость», 9 cǐ «милосердие», 10 hé «согласие», 11 liáng «совестливость». Ниже находится группа б): 1 hòu «основательность», 2 kuán «великодушие», 3 xián «достойный», 4 huì «благодетель», 5 shù «всепрощение». Последняя группа в) находится наверху: 1 rěn «терпение», 2 gāng «уступчивость», 3 qián «скромность», 4 xūn «уважительность», 5 gōng «вежливость», 6 jīng «почтительность».

Правая половина поля объединяет следующие три подгруппы. В середине подгруппа а) — разные типы верности: 1 zhōng «лояльность (в отношении государя)», 2 xiào «сыновья почтительность» и 3 zhēn «честь» (сохранение девичьей чести, верность мужу и родине). К этой подгруппе относятся и 4 yǒng «храбрость», 5 shùn «покорность» (связанная с иероглифом 4 gōng из группы в) левой половины как первым компонентом) и 6 liè «самопожертвование». Расположенную левее подгруппу б) составляют 1 zhì «мудрость» (способность различать истину и ложь), 2 zhèng «правильность», 3 zhí «прямота», 4 lián «порядочность», 5 jié «чистота», 6 xiū «стыдливость» и 7 chǐ «чувство позора». В подгруппе а) выделяется знак zhōng «лояльность», а в подгруппе б) — знак zhèng «правильность», каждый из которых непосредственно сочетается со знаком yì «справедливость». Последняя подгруппа в), правая часть поля, размещающаяся в верхней части, объединяет иероглифы 1 qián «благоговение», 2 chéng «искренность», 3 xìn «доверие», 4 shí «правдивость» и 5 pǔ «простота». Иероглифы этой группы не только связаны друг с другом, но и имеют выход на все базовые понятия: yì «справедливость» (через xìn «доверие»), zhōng «лояльность» (через shí «правдивость» и chéng «искренность» и xiào «сыновья почтительность» (через знак 6 jīng «почтительность» из группы в) левой половины поля, который в свою очередь связан с 1 qián «благоговение» и 2 chéng «искренность») и rěn (через знак группы а) 1 hòu «основательность», который непосредственно связан с 5 pǔ.

В-третьих, нижняя часть границы между двумя половинами поля проходит через некую промежуточную зону там, где расположен знак dào «путь». Справа от dào располагается знак lì «закономерности (аргументы)», под ним левее знак dé «добродетель». В левой части этой зоны также имеется знак qīng «чувства», который также связан с lì. Противопоставление lì и dé, с одной стороны, и lì и qīng, с другой, проливает свет на особенности этических представлений конфуцианцев и подлинный смысл категорий rěn «гуманность» и yì «справедливость».

Не случайно, что «добродетели» dé и «чувства» qīng находятся в той же половине поля, где и «гуманность» rěn. «Закономерности» lì и «мудрость» zhì оказываются в другой половине поля, там, где располагается «справедливость» yì, а высшая инстанция истинности dào «путь» оказывается



связанной с его обеими половинами. Присутствие же всех этих компонентов в одном семантическом поле свидетельствует о совмещении в этике конфуцианства двух начал — чувственного и рационального.

Включение категорий *li* и *zhi* в этическое учение конфуцианцев связано с необходимостью познания человека (знак *zhi* «мудрость» часто трактуется как знак *zhi* «знание»), различения истинного и ложного, добра и зла (ср. дефиниции у Мэн-цзы *zhi* как *shi fei zhi xin* «чувства (сознания), позволяющего различать правду и неправду», а *yi* как *xiu wu zhi xin* «чувства стыда и негодования», МЦ, 2А). Кроме того, *zhi* в определенном смысле вступает в синонимические отношения с *ren* — ведь это разные углы зрения на одну и ту же вещь. Ср. выражение *jian ren jian zhi* «можно посмотреть на что-то с нравственной точки зрения, а можно и с когнитивной».

В-четвертых, обращает на себя внимание отсутствие в этом поле важнейшего компонента конфуцианского учения *li*, который по-русски обозначается как ритуал, этикет, вежливость. Ведь сам Конфуций предлагал сбалансировать «этикет» и *ren* путем нахождения *zhong yong zhi dao* «пути золотой середины» [5]. Эта конфуцианская методология стала впоследствии основной составляющей национальной ментальности.

Категория «этикет» содержит в себе две стороны: нравственную сторону и ее материальное воплощение. Ее нравственный аспект требует установления отношений взаимоуважения (цивилизованных отношений) между людьми и в государстве. Последнее выражается в выполнении этических норм, связанных с соблюдением иерархии. Таким образом, «этикет» находится на несколько ином по отношению к другим категориям уровне, и это различие не может не отражаться на языковом сознании носителей китайского языка. Посмотрим, как этические слова приобретают различные коннотации в зависимости от стоящей за ними идейной установки.

## 5. Комментарий к системе ценностей, отраженной в этических категориях конфуцианской школы

Этические компоненты, находящиеся в представленном поле, приобретают смысл только в контексте существования иерархических отношений, характерных для общества, которое исповедует культ Неба и предков. «Пять постоянств» конфуцианцев — *ren* «гуманность», *yi* «справедливость», *li* «этикет», *zhi* «мудрость» и *xin* «доверие» функционируют прежде всего в пределах рамки, заданной *wu lun*. Если согласно *wu lun* жена должна быть готова погибнуть ради сохранения *zhen* (соблюдения верности мужу), то муж должен быть готовым погибнуть ради соблюдения *zhong* — сохранения верности государю (ср. ЛЮ, 1: *Shi jun neng zhi qi shen* «Служа правителю, готов отдать свою жизнь»).

В современном прочтении лексические формы, обозначающие традиционные этические категории, в значительной мере лишаются первоначального

чальных коннотаций и приобретают более универсальное значение. Например, понятие лояльности *zhong* стало применяться по отношению к друзьям и супругам.

Традиционные ценности, выражающиеся в уважении к старшим и в соблюдении семейной иерархии, все еще имеют глубокие корни в общественном сознании. Молодое поколение не может позволить себе «спор на равных» со старшим по возрасту оппонентом. Члены семьи и родственники обращаются друг к другу исключительно по иерархии родства, например, «вторая старшая сестра», «муж третьей младшей сестры», «жена старшего дяди со стороны матери» и т.д. Европейцам скорее свойственно распространять отношения дружбы на членов семьи, в том числе и старших, на учителей и начальников. Китайцы же, напротив, скорее проецируют родственные отношения на друзей и знакомых. Что же касается служебной иерархии, то китайцы при обращении эксплицируют название любой должности с соблюдением строгой иерархии по линии *gui* — *jian*, отношению между высшими и низшими по рангу.

С другой стороны, применение понятия *xin* «доверие» — важнейшего критерия отношений между людьми, особенно в условиях рынка — уже не ограничено сферой отношений между друзьями. Выражение *shou xinyong* (*bu shou xin yong*) «соблюдение или несоблюдение правил доверия» уже стало этическим клише современного общества. Как видно, этические отношения, характеризующие добродетели человека, в значительной мере освободились от воздействия системы *wu lun*.

Теперь рассмотрим, как одни и те же этические слова приобретают разные коннотации в зависимости от стоящей за ними идейной установки. Возвращаясь от современности к истокам рассматриваемых этических категорий, можно отметить неустойчивость интерпретации, связанную с идейными установками каждого ученого.

## 6. Неоднородная интерпретация этических норм внутри конфуцианской школы

### 6.1. КОНФУЦИЙ

Конфуций, его ученики и другие ученые этой школы жили во времена династии Восточное Чжоу (740—221), когда возникли конфликты и войны между различными княжествами, длившиеся несколько сотен лет. Поэтому проблема установления согласия в Поднебесной не могла не волновать конфуцианцев.

Конфуций считал, что с помощью этикета *li* необходимо установить жесткую иерархию, выражающуюся в том, что правитель ведет себя как правитель, подданный — как подданный, отец — как отец, а сын — как сын (ЛЮ, 12). Он надеется при помощи процедуры *zheng ming* «исправления имен» восстановить первоначальный порядок в Поднебес-

ной. Таким образом, концепция *wu lun*, с которой мы начали свой анализ, фактически сводится к понятию этикета.

Вторая концепция интересующей нас части учения Конфуция — это *ren* «гуманность», любовь к своему ближнему. Эта идея имеет совершенно определенное содержание. Она зиждится на двух принципах. Первый из них — «живи сам и давай жить другим» (*ji yu li er li ren*, ЛЮ, 6), «не навязывай другим того, чего не желаешь самому себе» (*ji suo bu yu, wu shi yu ren*, ЛЮ, 15). Если каждый человек будет следовать этим принципам, наступит согласие между людьми. Конфуций считает, что все, соответствующее этикету, и есть *ren*, с той лишь разницей, что этикет делает упор на нормы поведения, а *ren* подчеркивает внутреннее самосознание индивидуума. В их сочетании Конфуций видит путь к осуществлению своего стремления к идеальному обществу. Здесь мы опять имеем дело с противопоставлением слабой и сильной этик, о котором говорила Н. Д. Арутюнова.

## 6.2. МЭН-ЦЗЫ

Различие в интерпретации этических категорий внутри конфуцианской школы, как правило, упирается во взгляд на природу человека. Другой выдающийся мыслитель конфуцианской школы Мэн-цзы распространяет сферу применения *ren* на политическую жизнь. Он выдвигает тезис о *ren zheng* «управлении с помощью гуманности». Согласно его учению, наивысшую ценность представляет народ, храмы на втором месте, а правитель наименее важен (*min wei gui, sheji ci zhi, jun wei qing*, МЦ, 7А). Тем самым он фактически пересматривает основную структуру иерархии, устанавливаемой *wu lun*.

Предлагаемое Мэн-цзы «гуманное правление» основывается на его убежденности в доброте человеческой природы (МЦ, 6А). Любовь к себе подобным — это не благоприобретенное в результате воспитания. Предрасположенность к таким добродетелям как гуманность, справедливость, этикет, мудрость дана человеку от природы, как и его совесть. Это то, что отделяет его от животного. Мэн-цзы считает, что человек от рождения испытывает жалость, стыдится зла, ему свойственно быть вежливым и почтительным, быть в состоянии различать истину и ложь. Развитие этих свойств помогает человеку завершить свои дела. В противном случае он утрачивает доброе начало и становится хуже животного.

Внесенное Мэн-цзы уточнение основной нравственной категории Конфуция *ren* фактически способствовало ее развитию в самостоятельную ценность вне рамок *wu lun*.

## 6.3. СЮНЬ-ЦЗЫ

Если Мэн-цзы исходил из доброты человеческого начала, другой видный представитель конфуцианской школы Сюнь-цзы выдвигал противоположную точку зрения. По его мнению, стремление человека к наживе, плотские страсти и нежелание трудиться свидетельствуют о том, что че-

ловек зол по природе. Добро же достигается путем воспитания в нем этических норм и ритуала.

Сюнь-цзы считает, что в условиях междоусобных войн княжеств необходимо внести в идею управления посредством этикета составляющую *fa* «законность». Тем самым он делает важный шаг в сторону формирования самостоятельного учения легистов. Последние, в свою очередь, стремясь к установлению «наведения порядка посредством закона», полностью отвергали «наведение порядка с помощью этикета».

Оставаясь конфуцианцем, Сюнь-цзы придерживается собственных взглядов на предназначение человека. Он отвергает тезис *tian ding sheng ren* «установленное Небом выше человека», согласно которому человеку остается только *ting tian you ming* «слушаться Неба и покоряться судьбе». Однако выдвигаемый им контртезис *ren ding sheng tian* «установленное человеком одерживает верх над естественным» распространения не получил, так как подобные идеи ставят под сомнение ряд основных положений конфуцианства.

## 7. О языке описания этических категорий другими школами

### 7.1. Язык описания ДАОСОВ

В основе мировоззрения даоской школы лежит понятие *dao* «Путь» (механизм, который порождает все в природе и в человеческом обществе). По их мнению, все, что имеется в мире (десять тысяч вещей), находится в постоянном движении. Это происходит не по чьей-то воле, а вполне естественным путем. Поэтому основатель этой школы Лао-цзы (автор «Дао-дэ цзина» — Ддц) считает, что поскольку все на свете должно происходить естественным путем, необходимо *shun qi zi ran* «подчиняться естественному ходу событий» (Ддц, 64).

Лао-цзы противопоставляет конфуцианскому правлению посредством этикета правление по принципу недеяния (*wu wei*). Его учение о *qing jing qiu an* «стремлении к душевному покою» предполагает *yu shi wu zheng* «нежелание конкурировать с окружающими» (Ддц, 66). Для этого необходимо обладать духом *ren gang* «терпения и уступчивости».

Некоторые этические положения, выдвинутые в «Дао-дэ цзине», со временем вошли в лексический арсенал конфуцианства. Например, только что упомянутые лексемы *ren* «терпение» и *gang* «уступчивость» оказываются в одной из подгрупп построенного нами семантического поля. Проповедуемые конфуцианством идеи *ren* и *gang*, вместе с принципом воспитания в духе *ren gu fu zhong* «терпеть унижения и брать на себя тяжесть», в равной мере квалифицируются как *mei de* «прекрасные добродетели». (У Мэн-цзы понятие *ren* имеет другое истолкование — «терпеть» в смысле «сносить», «быть равнодушным».)

В противовес конфуцианскому учению о мудрости, трактуемой часто как знание, Лао-цзы придерживается мнения о вредности знания для успешного управления обществом. Эту точку зрения он тщательно обосновывает в «Дао-дэ цзине»: «Правление совершенномудрых опустошает их (людей) сердца и наполняет их желудки, укрепляет их кости и ослабляет их волю; постоянно делает так, чтобы у людей не было знаний, не было желаний...» (Ддц, 3).

Хотя учения других школ были объявлены конфуцианцами ересью (см. МЦ, 3Б), вышеприведенные тезисы воспринимались многими как настоящий, но трудно достижимый идеал. Другие же принимали надеяние как свою жизненную философию. Это отражает стремление людей к альтернативным ценностям.

## 7.2. УЧЕНИЕ МО-ЦЗЫ

### И ИСПОЛЬЗУЕМЫЙ МОИСТАМИ ЯЗЫК ОПИСАНИЯ

Взгляды школы моистов и язык описания ее основных положений позволяют заключить, что ее родоначальник Мо-цзы первоначально был конфуцианцем. Свою школу он создал в результате отказа от основных идей конфуцианства. Он выдвинул десять тезисов, отражающих его политические, этические и философские взгляды. Из них наибольший интерес с этической точки зрения представляет учение о *jian ai* — всеобщей или равной любви.

У конфуцианцев «любовь» (*ai*) тоже занимает важное место. Она непосредственно связана с категорией *ren* «гуманность». Как говорил Хань Юй (1498—1582), «всеобъемлющую любовь и называют гуманностью» (*bo ai wei zhi ren*). Цзя И (200—168) толкует *ren* как выражение добродетели (*ren zhe, de zhi chu ye*). Другими словами, любовь к человеку — это проявление по отношению к нему всех возможных добродетелей (более подробную трактовку *ren* см. в следующем параграфе). Кроме того, идея всеобщей любви достаточно определенно высказана в виде тезиса, что все люди — братья (ЛЮ, 12).

Однако Мо-цзы, отвергая жесткую иерархию близких и дальних родственников (*qin-shu*), основательного и нестоящего (*hou-bao*), считает эту любовь маркированной и противопоставляет ей понятие *jian ai* «равной любви». В его учении прямо говорится, что «чиновники не должны постоянно оставаться знатными» (*guan wu chang gui*), а «народ не должен до конца ходить в простолюдинах» (*min wu zhong jian*), «способных следует выдвигать, а бездарных — смещать» (*you neng ze ju zhi, wu neng ze xia zhi*). В этом состоит смысл его идей *shang xian* «выдвижения достойных» и *shang tong* «выдвижения подобия (единообразия)»; это равенство-подобие распространяется и на правителя.

Согласно Мо-цзы, любое государство, независимо от его величины, любой человек, независимо от его возраста и занимаемого им положения, принадлежит Небу и должен подчиняться его воле. А духи *gui shen* помогают Небу карать и награждать людей. Мо-цзы выдвигает идеи о

tian zhi «воле неба» и fei ming «неподчинении судьбе». Таким образом, воля Неба (tian zhi) и судьба человека (ren ming) оказываются не связанными друг с другом, и человек получает возможность бросать вызов своей судьбе.

Концепция равной любви призывает «относиться ко всем с равной степенью гуманности» (yi shi tong ren). Эта концепция более созвучна тому, что сейчас принято называть bo ai «всеобщей любовью и братством» и ping deng «равенством». В концепциях конфуцианцев этим понятиям не соответствуют отдельные иероглифы, и поэтому они не вошли в наше семантическое поле.

Другой важный тезис моистов — это fei gong «ненападение», естественным образом вытекающий из учения о равной любви. Идеи Мо-цзы, достаточно отдалившиеся от конфуцианства, во многом напоминают христианство. Все это говорит о том, что в период Восточного Чжоу конфуцианство было лишь одним из возможных путей развития. Идеи равенства, братства и свободы уже тогда владели умами древних мыслителей. Не случайно Мо-цзы призывал верить в духов («понимать, что духи существуют» ming gui), которые наказывают и вознаграждают (ср. положение Конфуция jing gui shen er yuan zhi «почитать духов, но держаться от них подальше»).

Учение моистов нанесло удар по устоям строго упорядоченной иерархической системы конфуцианства, на которой строятся все этические нормы. Но для Китая более жизнеспособным и прочным оказалось все же конфуцианское учение (описанное в разд.6-7 в значительной мере основано на [5]).

## 8. Упорядочение семантического поля и реконструкция этической модели конфуцианцев

По мере удаления древнекитайских мыслителей от конфуцианства этическая категория, являющаяся основой конфуцианского учения, — ren, предполагающая любовь к человеку (ЛЮ, 12), — не только видоизменяется, но и отходит на второй план. Об этом свидетельствует падение продуктивности этого знака в современном китайском языке (7 против 21, см. ниже). Как же эта категория соотносится с остальными компонентами нашего семантического поля? В частности, какого соотношение между ren и такими базовыми понятиями, как yi справедливость, zhong лояльность, xiao сыновья почтительность и zhi мудрость (знание)? Являются ли они равноценными, а если нет, то в чем состоит различие между ними?

Толкование самого понятия ren Конфуцием мы уже рассмотрели в разд. 6. Анализ словарных единиц, содержащих эти категории, т.е. обращение к контекстам их употребления в древних текстах (начиная с древнейших памятников) позволяет получить предварительные ответы на поставленные вопросы. Прежде всего рассмотрим категорию ren и ее отношение к понятиям dao и de «добродетель», а также представление о



zhong shu zhi dao «пути лояльности и великодушия», а затем вернемся к понятию li «закономерности», которое в поздних конфуцианских школах приобрело особую значимость.

В Большом китайском толковом словаре был отмечен 21 двуслог, содержащий иероглиф gen и имеющий отношение к этической категории. Характерно, во-первых, что во всех этих сочетаниях gen занимает первую позицию.

Во-вторых, толкования пятнадцати из этих сочетаний представляют собой четырехслоги, первые два слога которых — это gen и ai (последний знак выступает как некий инвариант). Например, сочетание gen ci объясняется через gen ai «любовь» и ci shan «милосердие и доброту», сочетание gen he «согласие» — через gen ai и wen he «теплоту и согласие». Таким образом, в толкуемых единицах обязательно представлены значения gen и ai. Из этого можно заключить, что ai «любовь» является ближайшим синонимом gen, собственно же сочетание gen ai толкуется как kuai «великодушие» + gen ci «милосердие» + ai. Здесь синонимом gen оказывается «великодушие», а синонимом ai — «милосердие».

В-третьих, все 15 сочетаний с иероглифом gen, в толковании которых обязательно присутствуют знаки gen и ai, образуют семантическое поле, в котором gen по отношению к следующему за ним знаку имеет родовое значение. Это значение можно условно охарактеризовать как de «добродетель» (ср. дефиницию Цзя И: gen zhe, de zhi chu ye «gen — это ни что иное, как проявление de»). Таким образом, все компоненты, фигурирующие в качестве вторых составляющих сочетаний, несут положительный оценочный знак, интерпретируемый как de «добродетели» или de xing «добродетельные поступки».

Понятие gen, которое условно переводится как «гуманность», это некая обобщенная этическая категория, которая имеет конкретные ипостаси в виде пятнадцати «добродетелей»: ai «любовь», ci «милосердие», shu «всепрощение», shan «доброта», liang «совестливость», hou «основательность», he «согласие», en «благодетельность», hui «благостность», rang «уступчивость», se «сопереживание», yin «жалость», min «сочувствие», xin «доверие», xiao «сынóвья почтительность». В этой связи уместно напомнить дефиницию gen в МЦ: se yin zhi xin, gen zhi duan ye «сопереживание и жалость суть начала gen» (МЦ, 2А). Совершенно очевидно, что все перечисленные компоненты должны занять свое место в семантическом поле вокруг gen. Отсутствие же se и yin в нашем поле объясняется тем, что каждый из этих иероглифов живет в знаменитом высказывании Мэн-цзы и при этом совершенно непродуктивен в современном языке.

Изложенные выше факты вынуждают нас расположить компоненты нашего поля в иной конфигурации, а некоторые вовсе убрать (это отражено штриховой рамкой) в силу того, что они сами по себе не являются частными этическими компонентами, а представляют единицы другого уровня. Например, иероглиф de по сути дела представляет собой общее этическое оценочное слово вроде «это этично» или «это добродетельно».

Ср. значение сочетания *que de* (пословно «не хватает *de*») во фразе *Zheyang zuo tai que de le!* «Так поступать очень неэтично» («Так порядочные люди не поступают»).

В нашем семантическом поле имеется три сочетания, непосредственно связанные со значением другого важнейшего знака *dao*. В сочетании со знаком *de* иероглиф *dao* образует слово *daode*, которое в современном языке значит «нравственность». Согласно Хань Юю, *daode* — это сочетание *ren* и *yi* (*suo wei dao de yun zhe, he ren yu yi yan zhi ye*). Ближайший синоним *dao de* — сочетание *dao yi* «моральный» (*yi* — «справедливость») имеет в словаре толкование: «нормы поведения, соответствующие *lunli daode* — этике и нравственности. Третье сочетание — *dao li*, толкуемое как закон, логика вещей (*shi li*) и здравый смысл (*qing li*), также входит в активную лексику современного языка.

Если считать *dao de* более обобщенными категориями, то *ren* и *yi* представляют собой их конкретные воплощения. Это позволяет нам вынести *dao* и *de* за рамки семантического поля. О том, что *dao* и *de* обладают высокой степенью обобщенности, свидетельствует также их способность вступать в сочетания со многими составляющими нашего поля.

Категория *yi* «справедливость», которая является вторым членом набора базовых понятий конфуцианства, так же как и *ren*, имеет более обобщенные коннотации. Значение *yi* вытекает из понятия *zheng* «правильность» (знак *zheng* — обязательный компонент толкования *yi*). Это не что иное как сама норма поведения, в основе которой лежит способность испытывать стыд и негодование, умение, которое, согласно Мэн-цзы, дано человеку от природы (МЦ, 6А). Следовательно, *yi* можно понимать как осознание своей правоты и ее придерживание.

Согласно конфуцианским идеалам, *ren* «гуманность» и *yi* «справедливость» — это высшие проявления нравственности, и лучшее доказательство того, что человек ими обладает, это отдать свою жизнь ради их сохранения. Ср. *sha shen cheng ren* «уничтожить себя во имя достижения *ren*» (ЛЮ, 15), *she shen qu yi* «пожертвовать собой ради приобретения *yi*» (МЦ, 6А).

В другой ссылке из толкования *dao* в понимании *daode* «нравственность» (это текст «Цзо-чжуани») мы находим в качестве альтернативы для *ren* и *yi* понятия *zhong* «верность» и *xin* «доверие»: «то, что называют *dao*, это верность народу и доверие к богам». Такое толкование лишний раз убеждает в важности категорий *zhong* и *xin*.

Для учения Конфуция также важно сопоставление понятий *zhong* «верность» («лояльность») и *shu* «великодушие». Чжу Си (1130—1200) Конфуций поясняет, что смысл «верности» состоит в «исчерпании [своего] сердца во имя другого» (*jìn xìn wéi rén*), а *shu* («великодушие, всепрощение») — «это распространение своего на других» (*tuì jì jì rén*), что уточняется уже процитированными словами Конфуция о нераспространении на других того, чего не желаешь самому себе.

Приведенная аргументация заставляет расположить рассматриваемые

компоненты в ином порядке. Получившееся поле более адекватно отражает фактическое положение вещей в реконструируемой модели этических идеалов конфуцианства.

Таким образом, в этической модели конфуцианцев категория *lǐ* (этикет, ритуал) указывает общую направленность этического идеала (частное значение понятия *lǐ* как одного из видов добродетели вытекает из его частного определения как *cǐ rang zhì xìn* «уступчивости» — МЦ, 2А). Понятия же *dao* и *de* выносятся за рамки семантического поля как общеоценочные средства. В собственном поле этических категорий центральное место занимают понятия *ren* «гуманность» как некая родовая составляющая, объединяющая вокруг себя частные этические компоненты, и *yì* «справедливость» как нормы поведения, позволяющие с помощью *zhì* «мудрости» различать истину и ложь, добро и зло. Этим регулируются человеческие отношения, базовыми из которых являются *zhong* «верность», *shu* «великодушие», *xiào* «сыновья почтительность» и *xìn* «доверие». При этом существенно, что перечисленные этические категории функционируют в рамках иерархической упорядоченной системы *wu lun*, с рассмотрения которой мы начали наш анализ.

Примечательно, что описанное здесь поле этических категорий своим крайним левым флангом, где расположен иероглиф а) 7 *shan* «добро» («совершенство»), примыкает к полю эстетики посредством иероглифа *mei* «красота» в сочетании *zhì mei zhì shan* «предел красоты и добра (совершенства)».

## Литература

1. *Si shu xiang jie* («Четверокнижие с комментариями»). Тайбэй, 1969.
2. *Xiandai Hanyu cidian* («Словарь современного китайского языка»). Пекин, 1984.
3. *Hanyu tongyong cidian* («Универсальный словарь китайского языка»). Пекин, 1987.
4. *Hanyu da cidian* («Большой китайский словарь»). Шанхай, 1997.
5. Wang Shunhong. *Zhongguo de chuantong sixiang* («Традиционная мысль Китая») // *Zhongguo gaikuang* («Очерки о Китае»). Пекин, 1994.

## МЕНТАЛЬНОСТЬ СРЕДИННОГО ПУТИ

Идея *zhong yong zhi dao* «срединного пути», т.е. того, что принято называть учением о «золотой середине», определяет китайскую национальную специфику в области психологии культуры. Вводящая это понятие небольшая вторая книга Четверокнижия «Чжунъюн», на наш взгляд, наилучшим образом отражает особенности китайского мышления.

Мы не ставим своей целью исследование этого текста целиком с этико-философских или иных позиций. Нас интересуют исключительно те фрагменты, которые с нашей точки зрения отражают нравственно-психологические элементы, свойственные китайской ментальности. Речь идет о разделах 1, 2, 4, 13, 14, 27, 28, 31, 32, 33 этого памятника [8]. Выбор именно этих разделов не случаен — он основывается на их роли в порождении идей, которые впоследствии воплотились в идиоматические выражения или фразеологизмы, повлиявшие на формирование этических взглядов и менталитета китайцев на протяжении многих веков.

Следуя теории культурно обусловленных сценариев [6; 7; 2], при помощи семантического метаязыка мы сопоставим один из пассажей «Срединного пути» с высказыванием из Библии. Мы также попытаемся теми же средствами описать некоторые сценарии поведения китайцев и европейцев, отражающие разные способы мышления.

Ниже пронумерованные идиоматические выражения (в скобках указывается номер раздела «Срединного пути» [8] и номер страницы идиоматического словаря [5]) сопровождаются переводами текста *Zhong yong* или фрагментами «Лунь юя», в которых имеются сходные формулировки. Итак, наша задача заключается в сопоставлении идиоматических выражений из современного словаря с фрагментами текста «Срединного пути», к которым эти фразеологизмы восходят.

Ф (фразеологизм) 1. *Bu pian bu yi*.

«Не отклоняться ни в ту, ни в другую сторону».

Это выражение разъясняет смысл названия *Zhong yong* в [8] и интерпретируется в [5, 561] как «не отклоняться ни в ту, ни в другую сторону». Крупнейший философ Чжу Си (1130—1200) в примечании к названию *Zhong yong* пишет: *zhong zhe, bu pian bu yi, wu guo bu ji zhi ming* «середина — это наименование того, что не отклоняется ни в ту, ни в другую сторону, не пересаливает и не недосаливает».

«Когда не проявляют удовольствия, гнева, печали и радости, это называется [состоянием] середины. Когда их проявляют в надлежащей степени, это называется [состоянием] гармонии. Середина является важнейшей основой [действия людей] в Поднебесной, гармония — это путь, которому должны следовать [люди] в Поднебесной. Когда удается

достигнуть [состояния] середины и гармонии, в природе устанавливается порядок и все сущее расцветает» [3, 119].

Ф 2. Wu suo ji dan [8, разд. 2; 5, 116]

«Вести себя дерзко, не считаясь ни с кем и ни с чем».

Чжун Ни (Конфуций) говорил: «Благородный муж [действует в соответствии] с учением о середине, низкий человек [своими действиями] нарушает учение о середине. Благородный муж [действует в соответствии] с учением о середине, потому что он благородный муж и всегда придерживается середины. Низкий человек поступает вопреки учению о середине, потому что он низкий человек и не проявляет осторожности» [3, 120].

Ф 3. Guo zhi bu ji = you guo zhi er wu bu ji [5, 833]

«Кто-то перестарается, а кто-то не доделает» (в [5] значение несколько сдвинуто — «лучше перестараться, чем недостараться»)

«Учитель говорил: «Я знаю, почему [этому] учению не следуют: умный — потому что знает слишком много, глупый — потому что не знает ничего. Я знаю, почему не разбираются в [этом] учении: мудрый — потому что не стремится познать, недостойный — потому что не в состоянии познать»» [3, 120].

Ф 4. Shi zhu ji er bu yuan, yi wu shi yu ren [8, разд. 13] =

Ji suo bu yu, wu shi yu ren [5, 241]

«Того, что не желаешь, чтобы делали по отношению к себе, не делай по отношению к другим»

«[Следовать принципу] взаимности — [значит] приближаться к [правильному] пути. То, что вы не желаете, чтобы делали по отношению к вам, не делайте по отношению к другим» [3, 122].

Ср. фразу «Лунъюя» Ji suo bu yu, wu shi yu ren «Чего не хочешь себе — не навязывай другим» [4, 16].

Ф 5. Yuan tian you ren [8, разд. 14; 5, 471]

«Роптать на небо, питать злобу к людям (винить других)»

«...Занимая высокое положение, [он] не относится с презрением к тем, кто находится внизу. Занимая низкое положение, [он] не ищет расположения тех, кто находится наверху. Занимаясь самосовершенствованием, [он] не обращается к другим, поэтому у него не возникает [чувства] недовольства [к кому-либо]. Вверху он не ропщет на небо, внизу не питает злобы к людям. Поэтому благородный муж со спокойным сердцем ожидает повелений неба, а низкий человек, презрев опасность, ищет счастливый случай» [3, 123].

Ф 6. Wen gu zhi xin [8, разд. 27; 5, 477]

«Повторяя ранее изученное, познаешь новое» (более поздняя интерпретация — «Оглядываясь на прошлое, познаешь настоящее»)

## Ф 7. Ming zhe bao shen [8, разд. 27; 5, 490]

«Ясность и мудрость обладающего разумом ограждает его от зла»  
(альтернативное прочтение: «Ради личных интересов (самосохранения)  
отступить от принципов»)

«Поэтому благородный муж чтит [присущую ему] добродетель и [одновременно] учится у других, [стремится] охватить большое и [одновременно] настойчиво постигает сокровенное, [стремится] к высоким помыслам и [одновременно] осуществляет учение о середине. Повторяет то, [что изучено] раньше, и познает новое; проявляет искренние усилия в почитании ритуала. Именно поэтому, занимая высокое положение, [он] не зазнается; занимая низкое положение, [он] не проявляет непокорности. Когда в государстве царит порядок, его слова способствуют процветанию; когда в государстве нет порядка, его молчание помогает ему сохранить себя. В «Ши цзине» говорится:

Разума ясность и мудрость ему помогла  
И самому оградиться от всякого зла» [3, 132].

## Ф 8. Wu sheng wu xiu [8, разд. 33; 5, 792]

«Ни звука ни запаха (нет внешних проявлений)  
(поздняя интерпретация: «Неизвестная личность»)

## Ф 9. Wen zhi bin bin [8, разд. 6 «Лунъюя»; 5, 336]

«Гармоничное сочетание [в человеке]  
изысканности и естественности»

«В «Ши цзине» говорится: «Одень узорный наряд, накрой его полотном», [что выражает] недовольство по поводу [явного] проявления [пристрастия] к яркости. Поэтому путь благородного мужа [в начале] как будто бы не виден, но по прошествии времени становится заметным; путь низкого человека [обладает лишь] внешним блеском и по прошествии времени приходит в упадок. Путь благородного мужа бесстрастен, и поэтому [следовать ему] не надоедает, безыскусен и красочен, обладает мягкостью и рациональностью...» [3, 134—135].

Ср. следующий пассаж из «Лунъюя» [8, 86]: «Zi yue: “Zhi sheng wen ze ye; wen sheng zhi ze shi. Wen zhi binbin, ran hou junzi”». «Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине, если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем» [3, 152].

«...[Причина], почему невозможно сравниться с благородным мужем, заключена в том, что недоступно [обычным] людям... Поэтому благородный муж, даже не двигаясь, обладает чувством почтения, даже не говоря, обладает доверием [к людям]... Поэтому благородный муж не прибегает к наградам, но народ чувствует воодушевление, не проявляет гнева, но народ чувствует страх больше, чем [при наказании] мечом и секирой...»

Учитель говорит: «Прибегать к звукам и блеску для того, чтобы изменить людей — это мелочь»... В «Ши цзине» говорится: «Деяниям небес не присущи ни звук, ни запах». Это и есть самое высшее!» [3, 135—136].

Возвращаясь к собственно названию памятника *zhong yong* и содержащемуся в нем учению о срединном пути, нелишне упомянуть, что согласно толкованию современного нормативного словаря *zhong yong* — это «одно из положений конфуцианцев, согласно которому по отношению к людям и вещам следует придерживаться беспристрастной, умеренной компромиссной позиции (*bu pian bu yi, tiaohu zhezong de taidu* [9, 1629]).

Если мы приглядимся к выдвинутым в «Срединном пути» концептам и положениям более пристально с точки зрения современной науки о семантике оценки, станет ясно, что *zhong* «середина» и *yong* «обычное» указывают на нормы, которые находятся посередине и противопоставляются любым крайностям. Другими словами, согласно ценностной системе *zhong yong zhi dao* «пути середины» именно нормы, а не фланговые компоненты в конечном счете объявляются положительными аксиологическими оценками «и это хорошо».

Вместе с тем нормы и крайние точки аксиологической шкалы образуют сложные отношения, которые можно сформулировать следующим образом.

Во-первых, место нормы на градационной шкале не фиксировано, к ней может относиться различное пространство вокруг оси симметрии. В рассмотренных фразеологизмах мы встречаем случаи, когда норма совпадает с осью симметрии некоторой оценочной шкалы. Например, во Ф1 *bu pian bu yi* «не отклоняться ни в ту, ни в другую сторону» норма (середина) устанавливается путем отрицания синонимических выражений *pian* и *yi*. Аналогичным образом устроена шкала в Ф3 *guo zhi bu ji*, где в одинаковой степени отрицаются «переделка» и «недоделка». И только в Ф9 *wen zhi binbin* норма представлена как гармоничное сочетание в человеке изысканности и естественности. В «Луньёе» даже эксплицируются ситуации, когда одно из свойств человека берет верх и даются соответствующие оценки: если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине, если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. И только когда оба свойства уравниваются друг друга он становится благородным мужем [3, 152]. Во всех остальных приведенных фразеологизмах норма совпадает с позитивным полюсом и занимает половину шкалы. Она выявляется либо позитивными параметрами, либо путем отрицания негативных параметров, тем самым указывая, где находится срединный путь.

К первому типу относится Ф6 *wen gu zhi xin* «повторяя ранее изученное, познаешь новое» и Ф8 *wu sheng wu xiu* «ни звука, ни запаха» (нет внешних проявлений). Текст, в который включен Ф8, одновременно поясняет: «...поэтому путь благородного мужа [вначале] как будто бы не виден, но по прошествии времени становится заметным; путь низкого человека [обладает лишь] внешним блеском и по прошествии времени приходит в упадок» [3, 134—135].

Ко второму типу относится Ф2 *wu suo ji dan* «вести себя дерзко, не считаясь ни с кем и ни с чем», Ф4 *ji suo bu yu wu shi yu ren* «того, чего не желаешь, чтобы делали по отношению к себе, не делай по отношению к другим» и Ф5 *yu an tian you ren* «роптать на небо, питать злобу к людям». Возьмем к примеру последний фразеологизм, метафора которого в тексте интерпретируется таким образом: «...занимая высокое положение, [он] не относится с презрением к тем, кто находится внизу. Занимая низкое положение, [он] не ищет расположения тех, кто находится наверху. Занимаясь самосовершенствованием, [он] не обращается к другим, поэтому у него не возникает [чувства] ненависти к кому-либо» [3, 123].

Во-вторых, при определении того, где находится срединный путь, может присутствовать некая переменная, которая в конечном счете обуславливает правильное поведение человека. Например, в Ф7 *ming zhe bao shen* «ясность и мудрость обладающего разумом ограждает его от зла» речь идет о выборе позиции: высказать свое мнение или промолчать. В книге «Чжунъюн» этот вопрос решается в зависимости от наличия или отсутствия порядка в государстве: «Когда в государстве царит порядок, его слова соответствуют процветанию; когда в государстве нет порядка, его молчание помогает ему сохранить себя». При этом для подтверждения правильности предложенных альтернатив «Чжунъюн» приводит цитату из канонического текста «Ши цзин» [3, 132].

В-третьих, слова, обозначающие крайние значения на градационной шкале, неоднородны и по частеречным характеристикам (это могут быть прилагательные, существительные, глаголы или даже словосочетания), и по оценочно-семантическим значениям. Квалификация может быть в терминах частных оценок, например, *guo* «перестараться» и *bu ji* «недостараться», и в дескриптивных терминах: *wu ji dan* «быть дерзким, не считаясь ни с кем и ни с чем». Антоним *wu ji dan* в [3, 120] понимается как придерживание середины, предполагающее наличие свойства «запрещать себе дерзости и быть боязливым». Этот немаркированный член антонимической пары может приравняться к общеоценочному прилагательному, допускающему снятие оси симметрии, что может приводить к изменению отношения в пределах всей шкалы (ср. [1, 236]).

Совершенно очевидно, что в книге «Чжунъюн» речь не идет об аксиологической оценке, выраженной в понятиях добра и зла, следовательно хорошего и плохого. Книга повествует о должном и недолжном, правильном и неправильном с точки зрения идеального мироустройства. Все, что относится к должному, есть *zhong yong zhi dao* «путь середины», следовательно, правильно и полезно. Таким образом, добро и зло в конечном счете устанавливаются в терминах *zhong yong* «придерживания срединного пути» и *fan zhong yong* «антипридерживания срединного пути», т.е. стремления к крайности. Поиски этого срединного пути, отражающиеся в высказываниях, которые характеризуют этический облик и поведение благородного мужа, с одной стороны, и низкого человека с другой, разводят людей по разные стороны баррикады. Они также приводят к выдвиганию компонента нормы в качестве этической доминанты, становящейся впоследствии этико-психологической доминантой ки-



тайцев, а значения ценностных предикатов, содержащихся в этой книге, становятся необходимыми атрибутами правильного мышления и поведения. В эту картину мира входят строго формализованные правила поведения, основывающиеся на сбалансированной позиции и отвергающие любые крайности. Этот гибкий по своей природе срединный путь обеспечивает социальную стабильность и позволяет избегать конфликтные ситуации в межличностных отношениях. Следовательно, этот единственно приемлемый для индивидуума путь есть и единственно правильный путь для правителя, чья задача заключается в достижении *zhì* «порядка» в Поднебесной.

В ценностной системе *zhong yong* имеются свои действующие лица. Кроме *jūn zǐ* «благородного мужа» и *xiao rén* «низкого человека» имеется еще *shèng rén* «совершенномудрый человек» как культовый персонаж, олицетворяющий древних правителей и мудрецов, среди них и главного идеолога конфуцианства — самого Конфуция. Имеются и безликие члены общества — *mín* «народ» или *bai xìng* «сто фамилий». Из *zhì rén zhè* «управляющих людьми» (определение Мэн-цзы) выделяются *jūn* «государь» и *chén* «подданные» в рамках *guó* «государства», *fù* «отец» и *zǐ* «сын» в рамках *jīa* «семьи». Так как и *chén* «подданный» и *fù* «отец» подчиняются *jūn* «государю», *guó* «государство» и *jīa* «семья» сливаются в единое целое. По-китайски государство так и называется *guójia*.

Книга «Чжунъюн» по своему жанру имеет ярко окрашенный полемический характер и безапелляционную тональность. Книга в обилии воспроизводит высказывания Конфуция, часто являющиеся репликами из «Лунъюя», но процитированными в монологической форме. В книге также часто цитируются отрывки из книг «Ши цзин» и «Ли цзи» в качестве апелляции к истинам в высшей инстанции.

Не случайно, что именно книга «Чжунъюн» оказала такое влияние на этические взгляды, следовательно, и на ментальность китайской нации. Ее канонический характер и достоинства заключаются в том, что именно книга о срединном пути своим внутренним аксиологическим построением создала образец своего жанра и тем самым стала хрестоматией для школы конфуцианцев и основой образования на протяжении более двух тысячелетий, оставив яркий отпечаток не только в ментальности, но и в характере нации. Последнее, с нашей точки зрения, хорошо отражается в процитированных фразеологизмах. Хотя некоторые из них в своих нынешних употреблениях претерпели видоизменения, они дают достаточно сведений для получения этического портрета конфуцианца, чья ментальность во многом сохранилась и у китайцев наших дней.

Итак, согласно учению о срединном пути, человек должен сдерживать проявление своих эмоций (*bu pīan bu yì*), чтобы тем самым не нарушить гармонию в Поднебесной, он должен знать свое место и не нарушать установленный порядок (*wu suo jì dàn*). Придерживаться срединного пути значит быть уравновешенным — не перегибать палку, но и не допускать недоделок (*guó zhì bu jì*), не навязывать другим то, что не нравится себе (*jì suo bu yu, wu shì yu rén*). Занимая высокий пост в обществе, человек не должен обижать тех, кто находится внизу. Будучи внизу социальной ле-

стницы, не следует искать расположения тех, кто находится наверху. Следует заниматься самосовершенствованием и не жаловаться на судьбу или обижаться на людей (yuan tian you ren) из-за своих неудач. Надо ждать спокойно своего часа и не ввязываться в авантюры (xing xian yi jiaoxing). Освежая в памяти ранее изученное, он узнает что-то новое (wen gu er zhi xin). Когда в государстве порядок, он выступает со своими идеями, а в смутные времена он держит язык за зубами, чтобы себя спасти (ming zhe bao shen). Он не выставляет своих достоинств напоказ, ибо все скрытое со временем становится явным. Воспитанное и естественное в нем должно быть сбалансировано (wen zhi binbin). Недеяние для него есть высшее проявление действия (wu sheng wu xiu).

Теперь, используя принципы и формулировки, предложенные А.Вежбицкой в [2, 394], обратимся к двум сценариям добродетели — европейскому и китайскому, которые иллюстрируют текст «Евангелия от Матфея» (5.39): «если кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» и уже процитированный текст «Чжунъюна»: «того, чего не желаешь, чтобы делали по отношению к себе, не делай по отношению к другим». Вместе с тем мы отдаем себе отчет в том, что к этому золотому правилу пришли не только древние китайцы. Это свидетельствует о существовании каких-то общечеловеческих универсальных этических норм. Высказывания Конфуция, как и zhong yong zhi dao в целом, навеяны прагматизмом, характерным для китайской ментальности. Это — программа-минимум, приемлемая для любого человека, который желает быть похожим на junzi. Ср. ее с программой-максимумом, изложенной в Евангелии от Матфея.

#### ПЕРВЫЙ СЦЕНАРИЙ:

Когда кто-то делает мне что-то плохое,  
плохо думать, что я ему тоже сделаю что-то плохое;  
хорошо говорить что-то вроде:

«Делай мне еще то, что ты уже сделал».

Если он поймет, что я тоже не хочу делать ему плохое,  
он может подумать что-то вроде:

«Нехорошо делать другим людям плохое».

Это хорошо.

#### ВТОРОЙ СЦЕНАРИЙ:

Когда я хочу сделать что-то плохое другим людям,  
я думаю что-то вроде:

«Если кто-то так сделает мне,  
я буду чувствовать плохо».

Благодаря этому (после этого)  
я не буду делать того, что хотел сделать.  
Это хорошо.

Европейцы всегда удивляются, почему китайцы не вскрывают подарки до ухода гостей. То, что вежливо с точки зрения европейца, оказыва-

ется проявлением плохого тона для китайца. За этим стоят следующие сценарии.

**ЧТО ДУМАЮТ, КОГДА ВСКРЫВАЮТ ПОДАРОК ПРИ ДАРИТЕЛЕ:**

Хорошо сказать другому человеку что-то вроде:

«Ты сделал что-то хорошее».

**ЧТО ДУМАЮТ, КОГДА НЕ ВСКРЫВАЮТ ПОДАРОК ПРИ ДАРИТЕЛЕ:**

Плохо сказать другому человеку что-то вроде:

«Ты сделал что-то хорошее».

Если я так говорю другим людям,  
обо мне могут подумать что-то вроде:

«Этот человек очень любит деньги».

Это плохо.

В китайской культуре также принято негативно реагировать на похвалы в лицо. За этим стоит сценарий:

Нехорошо ничего не говорить,

когда другие люди говорят хорошо о тебе;

хорошо говорить что-то вроде:

«Это не так, я не такой хороший, как ты думаешь».

Последние два сценария вполне созвучны рассмотренным фрагментам из «Чжунъюна» относительно сдержанности в проявлении хі, пу, аі, ле — «удовольствия», «гнева», «печали» и «радости» и приверженности принципу wu sheng wu xiu «ни звука, ни запаха».

## Литература

1. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений // Оценка. Событие. Факт. М., 1988.
2. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
3. Древнекитайская философия. Т. 1-2. М., 1973.
4. Карапетянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
5. Hanyu chengyu zuqun cidian («Словарь-тезаурус китайских фразеологизмов»). Циндао, 1995.
6. Schweder, Richard A. Cultural psychology — What is it? // Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development / Ed. by J.W.Stigler, R.A.Schweder and G.Herd. Cambridge, 1990.
7. Schweder R. A., Sullivan, Maria A. The Semiotic Subject of Cultural Psychology // Handbook of Personality. Ed. by L.Pervin. N.-Y, 1990.
8. Si shu xiang jie («Четверокнижие с подробными комментариями»). Гаосюн, 1969.
9. Xiandai Hanyu cidian xiuding ben («Словарь современного китайского языка»). Пекин, 1996.

## II. ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ

Н. Д. АРУТЮНОВА

### О СТЫДЕ И СОВЕСТИ<sup>1</sup>

Совость есть инстинкт сообразовывать себя самого с моральными законами., но это инстинкт суда, а не суждения.

И. Кант

#### 1.

«Стыд» и «совость» входят в группу социо-оценочных концептов, регулирующих взаимодействие человека с Другим (другими, социумом). Понятие Другого имеет два аспекта. Первый касается представления о Другом как о партнере, ближнем и помощнике. Это скорее не Другой, а Друг. Я и Другой образуют пару. Их связывает чувство любви (агаре, *philia*). Хотя человеку свойственно *само-любие* и *себя-любие*, хотя основная заповедь, рекомендуя «возлюбить ближнего как самого себя», принимает *само-любие* за эталон любви, любовь невозможна «в одиночку». «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2. 18). И создал Бог *другого человека* — Еву. И назвал ее Адам женою своей, и полюбил ее, и она полюбила Адама. В их любви как бы соединились все четыре разновидности этого чувства, которые стал различать греческий язык: любовь-страсть (*έρως*), любовь-уважение (*στοργή*), любовь к ближнему (*ἀγάπη*) и любовь к другу (*φιλία*). Последние два вида любви сыграли большую роль в становлении христианской антропологии. Об этом подробно пишет П. А. Флоренский, посвятивший любви к другу и «личности-двоице» одиннадцатое письмо «Столпа и утверждения истины». Флоренский привлекает внимание к тому, что пределом дробления христианской общины был «не человеческий атом, от себя и из себя относящийся к общине, но общинная молекула, пара друзей, являющаяся началом действий» [22, 419, разрядка автора]. Мысли Флоренского близки идеям М. Бубера, писавшего о *врожденности Ты* в человеке: «В Начале — отношение: как категория сущности, как готовность, вмещающая форма, модель души; априори отношения; *врожденное Ты*» [9, 31].

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 99-04-00294а).

Таким образом, согласно идеям Флоренского и Бубера, благодаря фактору Другого (Ты) в душе человека имеется вакантная позиция, создаваемая валентностью предиката любви.

Существует, однако, альтернативная концепция Другого, развиваемая в экзистенциальной философии, особенно в ее французской школе. О понятии Другого см.: [35, part 3; 30; 33; 34]; см. также антологию «От Я к Другому» [16]. Согласно этой версии, Другой стремится отделиться от Эго и подчинить его себе. Им движет не центростремительная, а центробежная сила. Его место не в душе, а в сознании человека.

Благодаря фактору Другого собственно и формируется сознание, точнее, самосознание (от греч. *syneidesis*; лат. *conscientia* букв. «совместное знание»); см. подробно [38, VIII]. Сознание по определению рефлексивно. Формируя сознание, Другой (фр. *Autrui*) тем самым объективирует Эго, превращая его из субъекта познания в его объект. Благодаря появлению Другого Эго в состоянии судить о себе и давать себе и своему поведению оценки. Бытие-для-себя оказывается обусловленным бытием-для-другого (*le Pour-soi renvoie au Pour-Autrui*) [35, 275—277]. Сходные мысли выражал М. М. Бахтин: «У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого» [7, 312, курсив автора]. Подробнее см. [3, 61—62]. Во внутреннем мире человека прошла некая зыбкая и подвижная граница, разделяющая Я (Эго) и Другого. Я — субъект эмоций и воли, желаний и потребностей, свойств характера и физических состояний. Другой — его внутренний контролер, адаптирующий Эго к социальным условиям существования.

За Другим стоит общество. Его оценки могут претворяться в санкции. Бахтин писал: «Свидетель и судия. С появлением сознания в мире... мир (бытие) радикально меняется, ... потому что на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо — свидетель и судия» [7, 341]. Таким образом, сознание не просто *создает*, но, созная, оно *судит и осуждает*. В нем присутствует система норм, с которой человек соотносит свои действия — предстоящие и уже совершенные. Приобретая судебскую функцию, сознание становится *совестью*. Что общего между этими понятиями? Способность человека выносить суждения и давать оценку собственным действиям. Что их различает? Сила. Сознание пассивно. Оно лишь осмысляет действия человека. Совесть активна. Она их диктует и карает неподчинившихся.

Итак, Другой формирует нравственное сознание человека. Это отражается на самом употреблении глаголов *сознать*, *сознаваться*. Они относятся преимущественно к действиям, подлежащим нравственной (обычно отрицательной) оценке: *сознаться в проступке (преступлении)*, *сознавать свою вину (неправоту)*. В любви *при-знаются*, в вине *со-знаются*. *При-знание* при-соединяет к Другому. *Со-знание* же есть разделенное знание. Оно разделяет людей. Раскаяние и покаяние суть *признания*. Они воссоединяют человека с Богом и обществом. *Сознаются* под давлением страха или совести, *признаются* — по зову сердца.

Фактор Другого, однако, не достаточен для формирования социо-

оценочных концептов. Когда Адам жил в Эдемском саду, у него не было ни стыда, ни совести, он был совершенен и совершенно счастлив. Он был обнажен и о том не ведал. Он не боялся показаться нагим на глаза Творца. Он не скрывал ни тела своего, ни души от жены своей, и она тоже была вся открыта его взору: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт. 2. 25). Но вкусив плодов от дерева познания, Адам и Ева узнали, «что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3. 7), «дабы не мог пришелец новый — Стыд их укорить в умышленном бесстыдстве» (Мильтон). И когда Господь позвал Адама, тот убоился, потому что был наг и скрылся (Быт. 3. 10). Бог Творец стал для человека Свидетелем, Судьей и Карательной силой. Творение утратило совершенство. Природа человека перестала быть единой. В.Соловьев истолковывал ответ Адама Богу в духе картезианского cogito: «Я услышал божественный голос, я убоился возбуждения и обнаружения своей низменной природы, я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, я стыжусь своей животности, следовательно, существую как человек» [18, 9].

Стыд, как первый социо-оценочный концепт, появился тогда, когда Бог-Творец стал Богом-Законодателем и Богом-Судией. Он дал человеку Закон и предусмотрел кару за его нарушение. К фактору Другого, формирующему супружескую или дружескую «пару», присоединилось понятие Закона (в широком смысле), формирующего социум, в котором Другой из Друга становится Судией. Понятие закона как целостного юридического комплекса обладает определенной спецификой. Она состоит в том, что закон двояко ориентирован во времени: один его глаз устремлен в будущее, другой — в прошлое. Закон призван блокировать противозаконные замыслы. Вместе с тем он предусматривает наказание за содеянное, если оно нарушило правило. Кара воздается за уже совершенные действия. И в том и в другом случае закон наделен силой. Сила закона-запрета часто оказывается слабее его карательной силы. Свою неспособность удержать человека от противозаконных действий закон возмещает силой возмездия. Понятие закона обладает, кроме того, аксиологической неустойчивостью. Тогда, когда закон удерживает человека от ненормативных действий, он оценивается положительно. Его ретроспективное действие оборачивается для человека отрицательными переживаниями. Концептуальная специфика закона — его двойная темпоральная ориентация, аксиологическая двойственность и силовая неравносность — сказывается на семантике таких социо-оценочных слов, как *стыд* и *совесть*. Так, поражение совести умножает ее действенность. Не удержав человека от бессовестного поступка, совесть мстит ему *угрызениями*. Совесть черпает силу в слабости. О природе законов см. [12-а, 61 и сл.].

Социо-оценочные концепты, регулирующие отношение человека к Другому (другим, социуму), такие как *стыд*, *срам*, *посрамление*, *позор*, *совесть*, *достоинство*, *слава*, *честь* и некоторые другие, требуют для своего формирования определенных условий. К ним принадлежат: 1. Наличие системы конвенциональных правил — этических, этикетных, эстетиче-

ских. 2. Оценка Другим (другими, социумом) поступка, поведения, действия или облика Эго относительно той или другой системы норм. 3. Реакция Эго на оценку Другого. Указанные условия формирования социо-оценочных значений обладают определенным диапазоном варьирования. Система регулятивных правил может быть традиционной или закрепленной в законе, корпоративной или общечеловеческой, естественной или данной Божественным откровением. Она может обладать разной степенью интериоризации, т.е. быть внешней по отношению к индивиду или внедренной в его сознание и подсознание. Эти и другие варианты имеют социо-культурный характер.

В заключение подчеркнем следующее. Социо-оценочные концепты участвуют в механизмах координации сознания, как органа, предназначенного более всего для вынесения суждений, и воли, как действенного начала человека. Между сознанием и волей имеется промежуточная зона. В ней находят себе место категории, в которых деонтические суждения соединены с волевым импульсом или чувством (в первую очередь страхом). К их числу относятся заповеди, формулы закона (запреты и предписания), а также верования, убеждения, предрассудки, идеологии и идеалы. Стыд и совесть также входят в число укорененных в природе человека координаторов сознания и воли.

## 2.

Понятия «стыда» и «совести» выражают внутреннюю способность Эго реагировать на оценку своих действий Другим. Шкала психических реакций на оценку Другого развивается от «стыда» к «совести». По мере этого развития возрастает нравственный аспект оценки, уменьшается или совсем исчезает внешняя симптоматика реакции. Исследуя мифологию и литературу Древней Греции, Э. Р. Доддс, вслед за некоторыми американскими антропологами, различает два типа культуры: *shame-culture* и *guilt-culture*, культуру стыда и культуру вины. На примере психологии и поведения героев гомеровского эпоса Доддс показывает процесс перехода от культуры стыда к культуре вины [31, 17—18, 30—50]. Различие между двумя типами культур, разумеется, не предполагает, что с формированием понятия вины исчезает чувство стыда. Происходит лишь разделение сфер их действия. Культура стыда придерживается системы ценностей, основанных на понятиях чести и славы, т.е. репутации человека в обществе. Культура вины придерживается нравственных норм, установленных законом. В античном мире моральные нормы в основном определялись правовым сознанием. Христианское учение перенесло акцент с внешнего (социального) закона на внутренний (закон веры). Поэтому некоторые исследователи применительно к христианскому миру предпочитают говорить не о культуре вины, а о культуре совести [20, 33—34].

Что различает понятия «стыда» и «совести»? Стыд (чувство стыда) предполагает взгляд извне. Он возникает в условиях «наружного наблюдения» — реального или воображаемого. По пословице, «не стыдно, коли не видно». Подтвердим это примером стыда за «нестыдное» (но очень личное) действие: «Она повернулась ко мне и — не выдержала, положила мне обе руки на голову и заплакала над моей головой. — Маменька, полноте-с... *стыдно... ведь они из окошка теперь видят-с*» (Достоевский; курсив мой — Н. А.). Стыд нередко сопровождается внешними симптомами. О симптоматике стыда см. [3].

Совость, как таковая, не есть ни чувство, ни состояние. Это автономный компонент внутреннего человека. Угрызения совести не зависят от соглядатая. А *guilty conscience needs no accuser*, говорит английская поговорка. Впрочем, есть и другие суждения: «Совость — это внутренний голос, предупреждающий нас, что кто-то смотрит» (Г. Менкен). Кто же? Чей голос мы слышим? Это голос Высшего Судии, смотрящего внутрь человека и знающего о нем всю правду (*его правду*), а не «наружного наблюдателя». Стыд формирует социального человека, совость — нравственную личность. Стыд учит человека поведению, совость — поступкам. В отличие от стыда, практически неотделимого от Эго, совость не сливается с Эго: Эго думает, принимает решения, действует, совость направляет его мысли и контролирует его действия. Если человек не внял голосу совести, совость его осуждает и наказывает. Совость — это контрагент Эго. Поэтому человек склонен ее персонифицировать (см. ниже). Между тем другие составляющие внутреннего человека (например, воля, рассудок, разум), являющиеся постоянными и неотъемлемыми свойствами Эго, избегают персонификации.

### 3.

Понятие совести долгое время вело двойное существование: в религиозно-философских сочинениях и в обыденной жизни, отраженной в семантике естественных языков, в фольклоре и художественной литературе. Суждения о стыде также можно найти в разных контекстах. Ниже мы хотим предварить анализ обоих интересующих нас концептов, основанный на данных естественного (преимущественно русского) языка, эскизными сведениями из истории их формирования в античной, библейской и христианской традиции. Более подробно см.: [14; 36; 37].

В Ветхом Завете (ВЗ) слово «стыд» (греч. *αἰδώς*) употреблялось в разных значениях или, вернее, с разными семантическими акцентами. Стыд — это, прежде всего, позор, то есть «внешний стыд», покрывающий человека в глазах других людей, ущемляющий его достоинство. Например: *Они проклинают, а Ты благослови; они восстанут, но да будут постыжены; раб же Твой да возрадуется. Да облекутся противники мои бесчестьем и, как одеждою, покроются стыдом своим* (Пс. 108, 28—29). *Не бойся, ибо Я — с тобою, Не смущайся, ибо Я — Бог твой; Я укреплю тебя; Я помогу тебе и поддержу тебя*



десницею правды Моей. Вот, в стыде и посрамлении останутся все, раздраженные против тебя (Ис. 41. 10, 11). В приведенных контекстах речь идет о стыде как позоре и посрамлении, навлекаемом Господом на врагов своих избранных. «Стыд» в этом значении зарождается в ситуации противостояния и борьбы.

В то же время стыд маркировал осознание человеком своей греховности, понимаемой как отпадение от Бога, нарушение условий заключенного с Ним Союза-Завета. В книге пророка Даниила сказано: «Господи, у нас на лицах стыд, у царей наших и у отцов наших, потому что мы согрешили перед Тобою» (Дан. 9. 8).

Стыд в этих текстах — понятие скорее религиозно-этическое, чем социальное. Понятие стыда близко к понятию совести. Вместе с тем стыд подразумевает реакцию на вину не столько индивидуальную, сколько коллективную — вину народа (и его царей) перед *своим* Богом, хранящим ему верность.

Слово *совесть* (греч. συνείδησις) в ВЗ отсутствует, но близкое к нему понятие ассоциируется с сердцем. Выражения типа «больно стало сердцу Давида, что он отрезал край от одежды Саула» (1 Царств. 24. 6) прочитывается приблизительно как «заговорила в Давиде совесть». И в другом месте: «И вздрогнуло сердце Давидово после того, как он сосчитал народ. О! — сказал Давид Господу, — тяжело согрешил я, поступив так; и ныне молю Тебя, Господи, прости грех раба Твоего; ибо крайне неразумно поступил я» (2 Царств. 24. 10); ср. также: «Крепко держал я правду мою, и не отпущу ее; не укорит меня сердце мое во все дни мои» (Иов. 27. 6). Укор сердца равнозначен уколу совести.

Нравственное сознание ветхого человека выражалось прежде всего в способности реагировать на нарушение Союза-Завета, заключенного им с Богом. Эта реакция ощущалась в сердце — органе наиболее чутком к психическим состояниям человека. Но она имела и внешнюю симптоматику: стыд появлялся на лицах нечестивых и отступников. Хотя нравственное чувство связано не только с индивидным поступком, но и с некоторым действием народа, оно скорее религиозно, чем социально, и выражается в апелляции к Богу. Таким образом, в ВЗ под «этическим» стыдом разумелось осознание человеком нарушения им верности завету, вины своей перед Богом и покаяние перед ним.

В Новом Завете (НЗ) заметна тенденция к социологизации понятия стыда. Это видно уже по тому, что Другим в ситуации стыда выступает не Бог как Высший Судия, а человек. Ведь не случайно говорят, что *Бога боятся, людей стыдятся*. Напомним притчу о судье и вдове: «...в одном городе был судья, который Бога не боялся и людей не стыдился» (Лк. 18. 2) «...А после сказал сам в себе: «хотя я и Бога не боюсь и людей не стыжусь, но как эта вдова не дает мне покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мне»» (Лк. 18. 4—5).

Стыд может быть стимулирован ситуацией социальной униженности. В притче о месте за столом не рекомендуется занимать первое место, чтобы не пришлось уступить его более почетному гостю, и «тогда со стыдом должен будешь занять последнее место», напротив, гораздо лучше занять последнее место, чтобы хозяин сам пересадил тебя выше, тогда будет тебе честь пред сидящими с тобою. Ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 14, 9—11). Стыд в этом случае вызван не грехопадением, а падением социального престижа, движением вниз по иерархической вертикали. В число «стыдных» стали входить не столько греховные или ущемляющие права других, сколько социально унижающие действия, такие как просьбы, попрошайничество, нарушение внешних форм приличия в обществе, нескромность, промахи и пр. Например: «Что мне делать?.. копать не могу, просить стыжусь» (Лк. 16.3), ...(предписывается) «чтобы также и жены в приличном одеянии со стыдливостью и целомудрием украшали себя не плетением волос, не золотом..., но добрыми делами, как прилично женам, посвящающим себя благочестию» (1 Тим. 2. 9—10).

Даже в высказываниях о вере и Боге слово *стыд* (*стыдиться, не стыдиться*) приобрело коннотацию стереотипной социальной оценки, объектом которой являются отверженные и гонимые. Апостолы стремятся избавить от чувства стыда еще немногочисленных и преследуемых верующих христиан. Они отвержены обществом, но избраны Богом. Стыд их ложный. Апостол Петр говорит: «Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое; а если как Христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь» (1 Петр 4, 15—16); ср. также в послании Апостола Павла к Тимофею: «Итак, не стыдись свидетельства Господа нашего Иисуса Христа, ни меня, узника Его; ...По сей причине я и страдаю так, но не стыжусь. Ибо я знаю, в Кого уверовал» (2 Тим. 1, 8; 12).

Социальный смысл понятия стыда, как уже видно из приведенных примеров, выражается и в том, что человек может стыдиться (или, напротив, не стыдиться) не только за себя, но и за других, принадлежащих к одной с ним общности. Общность при этом может пониматься расширительно, то есть не только в собственно социальном, но и в нравственном смысле. Такое «чувство стыда» допускается и в Боге: «Но они (потомки Авраама и Сары) стремились к лучшему, то есть к небесному; посему и Бог не стыдится их, называя Себя их Богом» (Евр. 11, 16); ср. также: (Евр. 2, 11).

Итак, в ВЗ понятие стыда было связано с контекстом противостояния, а также с грехом и отпадением от Бога. Поскольку в ВЗ отсутствует аналог слова *совесть*, концепт стыда был синкретичен: стыд мог быть вызван любым нарушением законов и правил. В НЗ понятие стыда социологизировалось. Это выразилось в том, что судьей в ситуации суда выступает не Бог, а человек — Другой (другие люди, социум). В число осуждаемых входят не только действия, идущие во вред другим людям, но и социальное унижающее и неприличное поведение.

Интересно отметить, что в Гомеровском эпосе также отсутствовал эквивалент слова *совесть*. Слово же αἰδώς употреблялось преимущественно с социальными коннотациями. Чувство стыда вызывалось нарушением словных норм поведения. Член того или другого социума испытывал стыд перед лицом своих товарищей «по цеху». Стыд как бы обозначал границы своего мира. Сословие (в особенности сословие знатных, лучших — ἄριστοι) имело некоторый нравственный кодекс, нарушение которого вызывало осуждение со стороны товарищей и чувство стыда у отступника. Так, воину стыдно бежать с поля брани. Аякс призывает ахейцев «вложить в душу стыд», стыдиться друг друга (ἀλλήλους αἰδεῖσθε) [Илиада XV, 561—564], см. [27, 9]. Ср. у Лермонтова: *Гарун забыл свой долг и стыд; / Он растерял в пылу сраженья / Винтовку, шапку и бежит.*

Если в ВЗ акцент ставится на «внешнем стыде», «позоре», т.е. понятии отрицательном, то в гомеровском эпосе речь идет скорее о внутреннем стыде, охраняющем честь воина. Само значение слова αἰδώς приобретает позитивные коннотации. Чувство стыда выступает как нравственная норма, свойственная каждому воину, но оно в особо высокой степени присуще лучшим людям. «Стыд» начинает ассоциироваться с честью знатных и благородных вождей [27, 9—11; 28].

Заметим, что в некоторых русских пословицах и выражениях слова *стыд* и *честь* употребляются параллельно: *За честь (за стыд) голова гинет; Пора и честь (стыд, совесть) знать.* Таким образом, семантика «стыда» потенциально способна получать как положительные, так и отрицательные коннотации, колеблясь между «честью» и «бесчестьем» (позором). В Словаре Ушакова «позор, бесчестье» отмечено в качестве второго значения слова *стыд*. Аналогия *стыда* и *чести* особенно заметна тогда, когда речь идет о нормах интимного поведения, прежде всего женщин и девиц; ср.: *девичий стыд и девичья честь, потерять (забыть) стыд и потерять честь;* ср. у Пушкина: *Но вскоре слуха Кочубея / Коснулась роковая весть: / Она забыла стыд и честь, / Она в объятиях злодея! Какой позор!* И в другом месте «Полтавы»: *Ты прелесть нежную стыда / В своем утратила паденьи.* Есть, однако, выражения, в которых слова *стыд* и *честь* утрачивают параллелизм. Можно защищать свою честь, но не стыд. Можно говорить о *дворянской чести*, но не о *дворянском стыде*. Семантическое различие между словами *стыд* и *честь* проявляет себя тогда, когда речь идет о социальной репутации человека, т.е. о мнении Другого (других). В этом случае *честь* может иметь только положительное значение, а *стыд* (равно как и *срам*) — только отрицательное. Если же разумеется внутренняя установка на поддержание репутации, некая «охранная грамота», то оба слова — *стыд* и *честь* получают положительный смысл; ср.: *стыд (честь) не позволяет поступать недостойно, удерживает от недостойных действий;* ср. также примеры выше. Отсутствие же соответствующей установки расценивается отрицательно (ср.: *бесчестный* и *бесстыдный*) с тем различием, что отсутствие стыда выражается в сфере интимных отношений, а отсутствие чести — в сфере сословного (кастового, профессионального) пове-

дения. Так, *бесстыдный соблазнитель* ведет себя крайне неделикатно со своей жертвой, а *бесчестный соблазнитель* поступает с ней неподобающе для человека его сословия. Таким образом, «внутренний стыд» — это не только «чувство смущения, раскаяния от сознания предосудительности поступка» (первое значение в Словаре Ушакова), но и чувство, удерживающее от предосудительных, неделикатных или обнаруживающих интимную сферу поступков и проявлений. Значение «сдерживающего начала» стимулировано страхом перед осуждением Другого. Именно от этого значения образовано прилагательное *стыдливый* и производное от него существительное *стыдливость*. Например: «Часто во время разговора мне ужасно хотелось переспорить его, доказать ему, что я умен... *Стыдливость удерживала меня*» (Л. Толстой; курсив мой — Н. А.). Стыдливость, впрочем, совместима с бесстыдством (свидетельством тому является «стыдливый воришка Альхен» из романа Ильфа и Петрова).

Как упоминалось, в ситуации стыда участвуют двое — Я (Эго) и Другой (социум). Другой занимает более высокую, привилегированную позицию. Он вправе осуждать нарушителя морального кодекса или кастовых норм поведения. Осуждение навлекает на виновного позор (срам), пробуждает в его душе (или сердце) стыд. Он покрыт позором снаружи, он сгорает от стыда внутри, и это «внутреннее сгорание» покрывает лицо краской стыда. Когда речь идет о «внешнем» стыде, т.е. позоре, как в приводимом Далем выражении *Стыд пал на седую голову мою*, имеется в виду провинность либо самого говорящего, либо близкого ему человека, навлекшего на него позор; ср. также: *Стыд не на нас... Я докажу сейчас, что стыд не на нас* (Достоевский). Русские высказывания *Стыдно! Стыдоба! Стыдобища!*, произнесенные с соответствующей интонацией, являются уникальными высказываниями *перформативного* типа, способными создать в адресате чувство стыда [3, 69]. Этому, возможно, способствует то обстоятельство, что концепт стыда включает в себе целый оценочный комплекс, в котором к этической и этикетной присоединяется эстетическая оценка. Не случайно постыдные поступки нередко квалифицируются как *некрасивые*.

Итак, стыд был первым и единственным маркером зарождения в человеке сознания и осознания им своей греховности. По мере того как в концептуальный аппарат людей входило соотносительное со стыдом понятие совести (оно присутствует преимущественно в христианизованных культурах), концепт стыда стал сдвигаться от этики к этикету. Этот процесс развивался по мере становления цивилизации, все более жестко регламентирующей формы социального поведения. Даже оставаясь наедине с самим собой, человек чувствовал на себе «недремлющее око» Другого. Наряду с гражданским и уголовным кодексами, оберегающими мораль, появляется кодекс поведенческих правил, охраняющих «маленькую мораль» (этикет), цель которой, прежде всего, состоит в том, чтобы ограждать Другого (других) от посягательств Эго и, наоборот, оберегать личную сферу человека от посягательств ближних и дальних. Однако

этим не ограничиваются функции стыда. Он, кроме того, охраняет во внутреннем человеке сокровенное, тайну. «Сердце без тайности — пустая грамота», — говорит пословица. В этом втором случае, раскрывая сокровенное, сам человек преступает границы своей личной сферы, и сам он в норме испытывает при этом стыд. Таким образом, посягательства на личную сферу могут исходить и от Другого и от самой личности. Стыд ставит предел откровенности даже между близкими людьми. Здесь уместно напомнить следующие строчки А. Ахматовой: *Есть в близости людей заветная черта. / Ее не перейти влюбленности и страсти.*

Итак, понятия «стыда» и «совести» разделились.

#### 4.

Греческое слово *συνείδησις* «совесть» букв. «совместное знание», т.е. знание вместе с кем-то, позднее «знание вместе с самими собой» от корня \**εἶδ/οῖδ* (*οἶδα* «я знаю», *σύνοιδα* «я сознаю») является культизмом. Оно впервые появилось в эллинистической и стоической философии. В ней под «совестью» разумелся некий божественный дух, живущий внутри человека и выполняющий превентивную функцию, удерживая человека от дурных поступков. Совесть интерпретировалась как сигнал нарушения этической нормы, но не как импульс к добровольному благому действию [36; 37]. В художественной литературе греч. *συνείδησις/σύνοιδα*, как полагают, впервые зафиксировано в значении «совесть, осознание своей вины» в конце 4-го в. до н.э. в трагедии Эврипида «Орест», герой которой после убийства матери восклицает: «Совесть (ἡ σύνεσις), ведь я сознаю (σύνοιδα), что совершил ужасное»; см. подробно [20, 26].

В ВЗ, как отмечалось, концепт совести (и соответствующее ему слово) отсутствует. Если после грехопадения человек приобрел чувство стыда — основное моральное чувство ветхого человека, для которого было обязательным соблюдение Закона (заповедей и ритуальных правил), нарушение которого отзывалось болью в сердце его, то эпоха Нового завета ознаменовалась тем, что заповеди были записаны в сердце человека. Тем самым именно через сердце осуществилась связь между стыдом и совестью.

В НЗ концепт совести впервые начинает проступать именно через употребление слова *сердце* (греч. *καρδιά*). Сердце — символ «верха», духовного начала человека. «Сердце заострено книзу, чтобы меньше соприкасаться с землей, лишь одной точкой. К небу же, напротив, оно расширяется. Оттуда нисходит в него благо, коим лишь небо может его наполнить... Особенно же замечательно, что, в отличие от других частей тела оно не порождает отбросов, ибо ему назначено пребывать в чистоте телесной и — пуще того — духовной. Посему оно всегда стремится к возвышенному и совершенному» (Грасиан). В «Нагорной проповеди» сказано: «Блаженны чистые сердцем; ибо они Бога узрят» (Мф. 5.8). Ср. *чистое*

*сердце и чистая совесть*. Ср. также позднее у Ап. Павла: «Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их, и совесть» (Тит. 1, 15).

Другую аллюзию к совести можно видеть в словах о «свете внутри нас»: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то все тело твоё будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф. 6.22—23). Во внутреннем мире человека появилась новая компонента — способность соотносить свои действия с этическими нормами, воздерживаться от их нарушения и наказывать себя, если они все же были нарушены. Совесть, таким образом, соединила в себе весь судейский комплекс: закон, суд, приговор и его исполнение. Этим определяется сочетаемость слова *совесть*, выбор его метафорических предикатов (см. ниже).

Само слово *совесть* начало употребляться в Деяниях и Апостольских посланиях, более всего в Посланиях Ап. Павла, с именем которого обычно связывается становление этого концепта. Ап. Павел, как предполагается, взял это слово не из философских текстов, а из современного ему языка религии, продолжающего традиции ВЗ, в частности, сохранившего ассоциацию совести с сердцем. Ап. Павел говорит в Послании к евреям о вхождении в Святилище «с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердце от порочной совести и омыв тело водою чистою» (Евр. 10.21). Сердце воспринималось верующими не какместилище эмоций, а как средоточие этического начала и Духа Божия. Ап. Павел говорит: «...а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом святым» (Рим. 5.5). Одним из постоянных атрибутов сердца является доброта. В НЗ прилагательное *добрый* (в значении «этически хороший») перешло от *сердца* к *совести*; ср. у Ап. Павла: «Мужи, братья! я всею доброю совестью жил пред Богом до сего дня» (Деян. 23.1); «Имейте добрую совесть, дабы тем, за что злословят вас, как злодеев, были постыжены порицающие ваше доброе житие во Христе» (1 Петр. 3, 16). Ассоциация совести с сердцем очень естественна и органична. Ее можно встретить и в современной речи. Приведем диалог между рассказчиком (Иваном Петровичем) и Катей из «Униженных и оскорбленных» Достоевского: «Ведь вы не чувствуете в сердце, что поступаете дурно, стало быть ... — Так я и всегда делаю, — перебила она... — как только я в чем смущаюсь, сейчас спрошу свое сердце, и коль оно спокойно, то и я спокойна. Так и всегда надо поступать». И ниже: «А я так думаю, что у меня сердце не совсем чистое. Если б было чистое сердце, я бы знала, как решить».

Введя в НЗ слово *совесть* и соответствующее ему понятие, Ап. Павел сделал его атрибутом христианской веры, ибо совесть есть не что иное как голос Бога в человеке. Ап. Павел завещает Тимофею, чтобы он «воинствовал... как добрый воин, имея веру и добрую совесть, которую некоторые, отвергнувши, потерпели кораблекрушение в вере» (1 Тим. 1, 18—19). В том же послании Ап. Павел рекомендует, чтобы диаконы хранили

«таинство веры в чистой совести» (1 Тим. 3, 9). В Послании к евреям Ап. Павел говорит, что кровь Христа «очистит совесть нашу от мертвых дел для служения Богу живому и истинному» (Евр. 9, 14). Таким образом, если ветхий человек обрел стыд, то новый человек вместе с христианской верой обрел совесть. Однако Ап. Павел не был склонен связывать совесть исключительно с христианством. В Послании к римлянам он говорит о язычниках: «Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибли; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся, — потому что не слушатели закона праведны перед Богом, но исполнители закона оправданы будут; ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2. 12—15; курсив мой — Н.А.). Таким образом, «совесть» — это нравственный закон, внедренный в саму природу человека.

Другой особенностью концепта совести у Ап. Павла можно считать некоторую его социологизацию — проецирование совести на социальные отношения между людьми, находящимися на разных иерархических ступенях: «Хочешь ли не бояться власти? Делай добро и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро... и потому надо повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13. 3—5).

Итак, пафос христианства состоял в изменении отношения между человеком и законом. Закон, записанный в сердце человека благодаря его вере в Бога, осуществляя над человеком некоторую иррациональную власть, становится частью его естества. Разъяснение этого нового отношения между человеком и законом и становится главной темой проповедей Ап. Павла, введшего понятие «закона веры» (Рим. 3. 27), которым руководствуется и которым оправдывается человек. Ап. Павел с его склонностью к риторическим вопросам спрашивает: «Итак мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем» (Рим. 3. 31). Закон, утвержденный и поддержанный верою, причем закон в действии, и составляет основу концепта совести, введенного в НЗ Ап. Павлом.

В Средние века понятие совести постоянно привлекало к себе внимание theologов и заняло важное место в христианской этике. Культура стыда стала «культурой совести».

В центр внимания выдвинулись следующие вопросы: место совести во внутреннем человеке, «состав» совести, отношение совести к религии и социальной этике, вхождение совести в религиозную практику.

Интересно отметить, что в теологических текстах вошли в употребление два термина — *syneidesis* и *synteresis* (также *synderesis*). Этот второй термин восходит к ошибке переписчика Комментариев Св. Иеремии к Книге Пророка Иезекиила. Термином *synteresis* стали обозначать общее

знание моральных принципов, сохраненное человеком после грехопадения, слово же *syneidesis* использовалось для обозначения их применения к частным случаям [36]. В этом разграничении сказалось понимание «юридической» сложности концепта совести, как бы объемлющего собой всю судебную процедуру. Хотя термин *synteresis* позднее вышел из обихода, представление о совести как посреднике между Божественными установлениями и их применением к частным случаям отозвалось в последующих этических учениях. В испанском языке до сих пор употребляется слово *sinderesis*, означающее способность человека выносить правильные суждения.

В средневековых теологических сочинениях постоянно прослеживаются попытки так или иначе определить границы «совести», ее место в человеческой душе и ее композицию.

Проблема композиционного состава совести неизменно привлекала к себе внимание теологов и философов. Это объясняется тем, что совесть устойчиво ассоциировалась с внутренним судом, структура которого сложна и в ней задействованы разные сферы внутреннего человека. Уподобление совести суду, совершающемуся в душе человека, восходит к «Исповеди Бл. Августина» (10.22). В концепции совести Бл. Августина как бы соединились два суда: Божественный, основанный на всеведении Бога, проникающего в самые глубины человеческой души (*conscientia*), и моральная оценка действий человеком, основанная на Божественном законе и знании фактов. См. подробно [21].

В мистической литературе, в частности у Мастера Экхарта, совесть идентифицировалась с той частью человеческой души, в которой происходит таинственное единение с Божественным знанием и которая сохраняет способность внимать голосу Божию [36].

Фома Аквинский и другие доминиканцы с их общими рационалистическими тенденциями связывали моральное чувство с практическим разумом. Франциск Ассизский соотносил совесть с эмоциональной сферой души и с волей. Позднее утвердилась тенденция видеть в совести сочетание чувства, разума и воли [36].

В Средние века концепт совести занял важное место не только в теологии, но и в религиозной практике. Осмысление совести в юридических терминах связало ее с церковным судом — исповедью. Это, как уже упоминалось, важное обстоятельство, раскрывающее существенную психологическую черту совести, отличающую ее от стыда. Стыд хочет избежать суждений; совесть требует осуждения. Совесть побуждает к признанию, стыд — к сокрытию.

В христианских общинах уже со II века практиковалась публичная исповедь, причем существовала достаточно строгая регламентация грехов и соответствующих им наказаний. С VII в. была введена индивидуальная тайная исповедь перед священником. В 1215 г. Четвертый Латеранский собор вменил в обязанность верующим исповедовать свои грехи не реже одного раза в год. Исповедь и последующее наложение искупительных наказаний получили название суда совести (*Tribunal conscientiae*).



tiæ). Тем самым суд Бога, вершившийся в душе человека, был заменен судом церкви, а глас Божий — голосом человека. В русской православной церкви тайная исповедь была узаконена в XVII в. В 1772 г. царский указ вменил в обязанность священнослужителям доносить о выявленных на исповеди антиправительственных замыслах верующих.

Наступившая в XVI в. Реформация отрицала существование в человеке нетронутой способности различать добро и зло, подчеркивая тем самым прямую зависимость христианской совести от веры. Реформисты видели в совести внутреннее свидетельство Святого Духа, через которого человек слышит глас Божий. Поэтому Реформация отказалась от вовлечения церкви в суд совести и отождествления голоса Бога с голосом исповедника. Между Богом и человеком не должно быть посредников. Человек не всеведущ, и суд его казуистичен. Кальвин, как известно, не допускал никаких форм соприкосновения совести с социальными институтами. Он говорил, что совесть не следует путать с полицейским. В протестантизме совесть приравнивается к вере. Как и вера, она абсолютна. Истинно верующий не может не иметь доброй совести [36]. Интересно отметить, что прагматизм, ассоциируемый с Реформацией, никак не распространялся на протестантскую этику.

Проблема совести и ее роли в формировании личности привлекала к себе внимание представителей психоанализа. Так, Э. Фромм различал два вида совести — *авторитарную* и *гуманистическую*. Авторитарной совести соответствуют нравственные правила, имеющие своим источником внешний авторитет — родителей, государственную власть, учителей жизни, вождей и т.п. Авторитарная совесть берет свое начало в потребности человека преклониться перед высшим началом, иметь идеал. Она допускает нарушение общечеловеческих нравственных норм [23, 154—156]. Гуманистическая совесть направляет свои усилия на то, чтобы человек «стал в действительности тем, кем он является лишь в возможности» [23, 162]. «Гуманистическую совесть, — пишет Э. Фромм, — можно справедливо назвать *голосом нашей любовной заботы о самих себе*» [23, 169; курсив автора]. «Гуманистическая совесть» Фромма, таким образом, заботится не о Другом, а о своем «хозяине», в сердце которого, по-видимому, *себялюбие* вытеснило любовь к ближнему. Э. Фромм, впрочем, допускает, что на первоначальной стадии эволюции гуманистическая совесть усвоила некоторые требования, выдвинутые авторитетом [23, 175]. Заметим, что уже Кант различал *conscientiae naturali* и *artificialem*. Кант, однако, считал, что эта последняя возможна лишь в той мере, в какой она развивает природные задатки человека [12-а, 133].

## 5.

Здесь нет возможности останавливаться более подробно на эволюции понятия совести в контексте разных философских и религиозных систем. В качестве некоторого итога мы хотим подчеркнуть следующее. Говоря очень огрубленно, можно утверждать, что теории нравственности разде-

ляются на такие, в которых центральное место занимает понятие совести, и такие, в центре которых находится понятие доброй воли (сердца). Первые исходят из предпосылки присутствия в природе человека отрицательных наклонностей, которые следует блокировать. Вторые исходят из веры в добрую природу человека и ставят своей целью претворение ее в действия. Девиз первых — «Не сотвори зла ближнему своему!»; девиз вторых — «Твори ближнему добро!» Первые налагают на действия человека ограничения, вторые озабочены поощрением благих дел. Ограничения могут быть сформулированы в виде конкретных правил и заповедей, наставления на путь добра — только в виде общих принципов. Первые берут за основу так называемое «золотое правило» — «Чего сам не желаешь, не делай другим»; см. о нем [10, 10—28]. Библейская версия этого правила повторена в Ев. от Матфея: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7, 12). Вторые следуют заповеди любви к ближнему; см. любопытный анализ этого принципа в [32, 127—132]. Этика совести ведет к законодательной деятельности, предусматривающей возмездие, этика доброй воли — к благотворительной. Для первой добром является отсутствие зла. Теории же второго типа предпочитают скорее отрицать существование зла, чем утверждать его присутствие в мире. Цель первых — отдалить человека от животного, цель вторых — приблизить его к Богу. Совесть позволяет человеку внимать гласу Божию; добрая воля высвечивает в нем образ Божий. Совесть направляет взгляд человека к его прошлым делам, добрая воля — к будущим. Теории первого типа внушают человеку страх Божий, вторые — веру в свою добрую природу. Первые обещают ему спасение через раскаяние, покаяние и страдание, вторые — через добрые дела. Первые сосредоточены на склонности человека к злодеянию, вторые — к благотворению. Эти теории не противоречат друг другу. Они взаимодополнительны. Их различает расстановка акцентов и выбор центрального понятия.

Средневековая мысль утверждала преимущественно нравственность совести. Но в некоторых учениях заметно перемещение акцента в сторону нравственности доброй воли. Такова, в частности, концепция Ансельма Кентерберийского (XII в.), положившего в основу своей теории учение о правильной (истинной, справедливой) воле, подробно развитое им в трактате «О свободном выборе» [13]. «...праведность, — утверждает Ансельм Кентерберийский, — есть правильность воли, сохраняемая ради себя самой». Далее он заключает: «Итак, сейчас ясно, что свободный выбор есть не что иное, как воля, способная сохранять правильность воли ради самой правильности» [13, 204].

Нравственность доброй воли была в высшей степени характерна для философии Канта. Кант рассматривал добро как категорию абсолютную и автономную, независимую от превратностей опыта, и следовательно, как нечто априорное, устанавливаемое чистым практическим разумом в качестве всеобщих нравственных законов. Практический разум, по Канту, «имеет дело не с предметами с целью их *познания*, а со своей собственной способностью *осуществлять* эти предметы (сообразно с их позна-

нием), т.е. с *волей*, которая есть причинность» [12, 417]. Именно в *автономности* воли и заключено абсолютное добро, выведенное из контекста, независимое от результата, antecedентов и конкретных обстоятельств, создающих *гетерономию*, т.е. зависимость воли от чуждых ей и случайных законов и мотивов. Понятие совести занимает в концепции Канта второстепенное место. Кант лишь мельком упоминает о «той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью» и которая рождает в человеке «мучительное, вызванное моральным убеждением ощущение» при воспоминании о совершенных им проступках [12, 427]. В этической системе Канта, однако, доброй воле сопоставлена модальность долженствования, превращающая ее в категорический императив. Тем самым как бы признается, что творение добра отвечает не естественной потребности человека, а вменено ему в долг; об «этике долга» Канта см. [15, 11—38]. Кант, впрочем, оговаривает, что *долг* есть «объективная необходимость поступка по обязательности», под которой он понимает зависимость от принципа автономии не безусловно доброй воли [12-а, 264]. Таким образом, Кант заменил любовь долгом, добрую волю обязанностью, конкретное чувство абсолютным законом, внутреннее побуждение внешним давлением. Закон, введенный христианской верой в сердца людей, вновь устремился вовне. Произошла своего рода инверсия: в центре этики доброй воли оказался внешний закон, а в центре этики совести — нравственное чувство. Этика доброй воли выказала тенденцию к социологизации, этика совести сохранила апелляцию к личности. Не случайно Шиллер откликнулся на этику Канта следующей эпиграммой: «Делать добро моим ближним привык я, но только к несчастью. / С радостью благотворю, сердцем их нежно любя. / Как же тут быть? Ненавидь и полон враждою и злобой / Благотвори: лишь тогда будешь ты нравственно прав».

## 6.

Теперь поставим вопрос так: какому типу нравственности отдает предпочтение не философский, а естественный язык? Рассмотрим этот вопрос на материале русского языка. Можно с большой долей уверенности сказать, что русский язык отражает в своей семантике нравственность совести. Само слово *совесть* обладает в русском языке достаточно высокой частотностью: 74 употребления на 1 млн слов. Из них: 5 приходится на газетные и журнальные тексты, 26 — на драматические произведения, 14 — на научную литературу и 29 — на художественную; см. [24]. Слово *совесть* входит в состав многих устойчивых сочетаний, характерных для разговорной речи, а также ряда производных: *потерять совесть*, *говорить по совести*, *по совести говоря*, *жить по совести*, *совестно*, *усоветить*, *бессовестный* и др. (см. подробнее ниже). Сочетание же *добрая воля* в указанном выше смысле в литературном русском языке не употребляется. В Словаре Ушакова оно не отмечено. В статье *воля* зарегистрированы лишь разговорные выражения *по доброй воле* в значении «не по принуждению, добровольно» и *ваша добрая воля* в значении «как вам угодно, как хотите».

Прилагательное *добровольный* означает «совершаемый по собственному желанию, без принуждения; необязательный». Богатое и очень специфическое семантическое поле «воли» в русском языке практически не связано с идеей добра. В нем сошлись очень разные и противоречивые понятия: природное желание, действенное начало, способность к сознательному целеустремленному действию (ср. *воля к власти*) и настойчивость в его осуществлении (*твердая воля*), идея ничем не сдерживаемой свободы — внешней и внутренней. Сознательная воля к достижению цели, подавляя «актуальные» желания, легко оборачивается неволей. Русская *воля* чаще ведет к *своеволию*, *произволу* и *вольнице*, чем к творению добра [4, 813—814]. Она нуждается скорее в ограничении, чем в поощрении. Ю. Д. Апресян отмечает, что «действие воли уравнивается в человеке действием другой силы, которая называется *совестью*» [2, 353]. В русском языке отсутствует также выражение *любовь к ближнему*. В нем нет ни специального слова для обозначения этого вида чувства, ни слова *ближний*. В Словаре Ушакова оно помечено как *церк. книжн.* Русский язык склонен придавать ключевым мировоззренческим концептам этическую окраску (ср. *правда*). В нем, кроме того, богато представлена синонимия. Вместе с тем чувство любви, занимающее центральное место в эмоциональной сфере и имеющее ряд существенно различающихся между собой вариантов, обозначается в русском языке одним словом, причем лишенным этических коннотаций. Русский язык, в частности, не проводит различий между мирской и христианской любовью, и это отразилось на переводах НЗ, особенно последней главы «Евангелия от Иоанна», где смысла троекратного повторения вопроса, обращенного Христом к Ап. Петру, «Любишь ли ты меня?», состоит в том, что в первых двух вопросах речь идет о христианской любви (*agapas*), а в третьем, как и в ответах Ап. Петра, — о дружеской (*phileis* — *philo*).

Таким образом, для русского нравственного сознания понятие совести является ключевым. Можно полагать, что в других языках также отражена нравственность преимущественно ограничительного типа, что согласуется с самой природой языкового сознания, в котором аномальные явления представлены несравненно более богато и разнообразно, чем нормативные. Язык склонен скорее обвинять человека, чем подчеркивать его соответствие норме [4, 74 и сл.]. Вместе с тем нравственность совести имеет варианты. Они различаются степенью рациональности этических понятий и, прежде всего, самого понятия «совесть».

## 7.

В основе концепта совести, как отмечалось, лежит идея «совместного знания (со-знания)». В схоластической философии совесть прямо определялась как закон разума (*lex rationis*). Ассоциация совести с сознанием указывает на ее рациональность. Между тем действие совести не может

быть сведено к рациональному «судопроизводству». В механизм ее «суда» вовлечено иррациональное начало. Совесть как бы балансирует между разумом и интуицией. Этим объясняется противоречивость ее определений. Так, Макс Шелер полагал, что совесть есть выражение рационального суждения, но суждения чувства, а не суждения разума (цит. по [23, 154]. Кант подчеркивал, что совесть «есть инстинкт, а не просто способность оценки; но это инстинкт суда, а не суждения» [12-а, 129—130].

Соотношение в совести рационального и интуитивного компонентов обусловлено рядом факторов. Оно, прежде всего, зависит от того, идет ли речь о будущих или уже совершенных действиях. Оба понятия — *стыд* и *совесть* — имеют двойную темпоральную направленность: предписывая действия, они обращены в будущее; наказывая за невыполнение предписания, они смотрят в прошлое. В этом смысле они аналогичны закону (см. выше). Проспективная функция придает *стыду* и *совести* положительные коннотации, ретроспективная — отрицательные. Соответственно этой двойной ориентации варьируется действенная сила стыда и совести. Механизм воздаяния обычно действует сильнее и регулярней, чем механизм запретов и предписаний. В первом случае преобладает рациональный аспект, поскольку совесть участвует в принятии решения: человек слышит *голос совести*, с которым иногда вступает в полемику. Метафора голоса, отвечающая персонификации совести и наделяющая ее способностью выносить суждения, по-видимому, имеется во всех языках, в которых присутствует концепт совести. Заметим попутно, что стыд, в отличие от совести, безголос. Не слышно также голоса срама. В том и другом случае преобладает прямая и непосредственная реакция на ситуацию. Когда речь идет об уже осуществленных поступках, воздействие совести на человека скорее иррационально. Рассудок не может избавить человека от мук совести, которые иногда приобретают почти физический характер. Об этом свидетельствует новый набор метафор: совесть не столько *говорит* с человеком, сколько его *грызет*, *колет*, *терзает*: *Совесть без зубов, а загрызет*; *Злая совесть стоит палача*. Муки совести могут наступать человека во сне, в бреду, принимать форму видений и т.п. Совесть заставляла Леди Макбет бродить во сне по замку Дунсинан, смывая с рук своих пятна крови, лежащие на ее совести. В глазах царя Бориса постоянно появлялся образ покрытого кровью царевича Димитрия. Онегин бежал из поместья, где «окровавленная тень ему являлась каждый день».

В разных культурах соотношение рационального и иррационального аспектов совести различно. Различно и само понятие того, что мы условно называли рациональным аспектом совести. «Голос» совести может мыслиться как голос Бога или как голос разума.

В большинстве европейских культур связь совести и сознания сохранилась. Во всех романских и ряде германских языков эти понятия обозначаются одним словом; ср. фр. *conscience*, ит. *coscienza* (в значении «сознание» употребляется также *consapevolezza*), исп. *conciencia*. В английском языке лишь в XVIII в. стали различать *consciousness* «сознание,

осознание» и conscience «совесть». В немецком понятия совести и сознания различаются благодаря разным переводам лат. conscientia: das Gewissen означает «совесть» (так Лютер перевел лат. conscientia в НЗ), а das Bewusstsein — «сознание» (так перевел conscientia картезианцев Кристиан Вольф).

Однако во всех славянских языках понятия «совести» и «сознания» представлены разными словами; см. [5, 320]. В украинском языке понятие «совесть» соответствуют два слова: *сумління* и *совість*, из которых первое имеет «светскую» (прагматическую), а второе — религиозную ориентацию; см. анализ их значения в статье Т. В. Радзиевской [17].

В русском языке *со-весть* и *со-знание* являются этимологическими дублетами. Различие между ними отчасти связано с тем, что с глаголом *ведать* ассоциировалось более иррациональное знание (ср. *ведство*, *ведун*, *ведьма*), а также идея власти, правления (ср. *ведомство*, *заведовать*).

В др.рус. языке слово *съвѣсть*, заимствованное из старославянского (XI в.), имело следующие значения: «разумение» (в частности разумение воли Божией о должных и недолжных действиях), «понимание», «знание», «согласие», «указание», «совесть» [19, 679—680; 25, 184]. Оно использовалось для передачи в переводных памятниках греч. συνείδησις.

Кроме того, слово *совесть* могло иметь значение «чистота, верность» (*а жены совести не хранят, блудят*). Оно употреблялось также в значении «бессовестный поступок» (...*предо всѣми повинна себѣ твора во всякой совѣсти*).

В определении совести акцент ставился на ее рациональном аспекте: «совесть блага помысл добрый, влагающий нам во ум творити полезная» («Алфавит», XII в.). Вместе с тем совести, как и стыду, приписывались некоторые симптомы, что свидетельствует о непосредственности «эффекта совести». В «Науке красноречия» (XVIII в.) перечислены следующие внешние признаки нечистой совести: «егда явится на лице его (провинившегося) червленость, или бледность, или трепетание, или торопное глание, или падение... сия суть знаки совести». (Эти сведения предоставлены мне И. И. Макеевой, которой я приношу искреннюю благодарность). На близость «эффекта совести» к чувству стыда обращал внимание Ю. А. Шрейдер [26, 194]. По-видимому, концепт совести постепенно отдалялся от *сознания* и сближался (или восстанавливал связь?) с *сердцем* и *душой*, реакция которых более непосредственна и иррациональна.

Действительно, русское словоупотребление постоянно приводит совесть в контакт с такими компонентами внутреннего человека, как сердце и душа; ср. у Пушкина о Ленском: *свою доверчивую совесть он просто-душно обнажал*. Совесть иногда непосредственно локализуется в сердце; ср. у Пушкина в черновых набросках к «Братьям-разбойникам»: «Шум. Крик. В их сердце дремлет совесть. Она проснется в черный день». В конце сказки Н. Салтыкова-Щедрина «Пропала совесть» совесть просит нашедшего ее мещанина: «...отыщи ты мне маленькое русское дитя, раствори ты передо мной его *сердце чистое* и схорони меня в нем!». Ср. также в «Пиковой даме»: *В сердце его отозвалось нечто похожее на угрызения совес-*

ти и снова умолкло. Реакция сердца на содеянное зло аналогична угрызениям совести. Князь Мышкин так комментирует внезапную смерть генерала Иволгина после кражи денег у Лебедева: «...может быть и смерть-то старика произошла, главное, *от ужаса, оставшегося в его сердце* после преступления, а к этому не всякий способен» (курсив мой — Н. А.). О роли сердца в этике Достоевского см. [6].

Ассоциация совести и сердца заметна также в следующих пушкинских строках: *В бездействии ночном живей горят во мне Змеи сердечной угрызенья* («Воспоминание»); ср. также в монологе Скупого рыцаря: *...Иль скажет сын, Что сердце у меня обросло мохом, Что я не знал желаний, что меня И совесть никогда не грызла, совесть, Когтистый зверь, скребущий сердце, совесть...* (Пушкин). Боль за совершенное зло ощутима в сердце, а не в сознании-совести. С сердцем, таким образом, связана реакция на проступок. Но сердце также является источником благих дел.

Именно сердце, а не рациональный закон долга побуждает творить добро. В романе Пастернака «Доктор Живаго» о Стрельникове сказано: «Для того, чтобы делать добро, его принципиальности недоставало *беспринципности сердца, которое не знает общих случаев, а только частные*, и которое велико тем, что делает малое» (курсив мой — Н. А.). Таким образом, активные нравственные действия (творение добра) в русском языковом сознании ассоциируются не с доброй волей, а с сердцем (ср. *милосердие, сестра милосердия*), а «этике доброй воли» соответствует «этика доброго сердца». Перенос акцента с *воли* к благому действию на *сердце*, возможно, ослабляет значение активного начала, но вместе с тем подчеркивает эмоциональный аспект благо-творения, его связь с заповедью любви к ближнему, хранимой в сердце, а не с узаконенными и внешними по отношению к человеку общими правилами. *Благотворение* не становится *благотворительностью*. Ассоциация совести с сердцем и в ретроспективном ее действии, и в перспективе творения добрых дел свидетельствует о силе природно-иррационального начала, компенсирующего слабость закона в русской жизни. Совесть и сердце сильны там, где слаб закон. Иррациональная сила составляет специфическую черту русской совести.

## 8.

Рассмотрим теперь более детально контексты употребления имени *совесть* в русском языке. Комплексность понятий, относящихся к внутреннему миру человека, демонстрирует характерные для соответствующих слов предикаты и синтаксические конструкции [4, 385—398].

Употребление имени *совесть* отражает двойственность положения совести во внутреннем пространстве человека — с одной стороны, и комплексную структуру этого понятия — с другой.

Совесть-наставница (Другой) не тождественна Эго. Она возвышается над ним, то есть занимает внешнюю позицию контрагента Эго, имеющего своего представителя в его сознании. Образ совести персонифициро-

ван. Однако когда речь идет о нравственной оценке человека, совесть принимает образ внутренней компоненты человека, части его души.

Действительно, в этической панораме, отраженной в русском языке, понятие совести взаимодействует с понятием души. Так, грехи, отягчая совесть человека, тем самым ложатся на его душу. В «Пиковой даме» Томский говорит о Германне: «Этот Германн лицо истинно романтическое: у него профиль Наполеона, а душа Мефистофеля. Я думаю, что *на его совести по крайней мере три злодеяния*». Позднее, когда Лиза разговаривала с Германном, «слова Томского раздалась в ее душе: *у этого человека по крайней мере три злодеяния на душе!*». Злодеяния, лежащие на *совести* Германна, позволяют Томскому судить о его *душе*, то есть о нравственности Германна. Состояние совести дает ключ к пониманию души человека. Поэтому не удивительно, что Лиза легко перемещает злодеяния с совести на душу. Такой перенос естественен и логичен; ср. *взять грех на душу*; ср. также у Достоевского: *У него две смерти на душе*. Грехи и злодеяния ложатся на душу, поскольку именно душа должна предстать после смерти человека перед судом и держать ответ за поступки, совершенные человеком. Сочетания *совесть не велит (запрещает)* и *злодеяние (грех) лежит на его совести (душе)* со всей очевидностью показывают диалектичность концепта совести, соединяющего в себе идею нравственного наставника человека — с одной стороны, и внутреннюю компоненту, служащую средоточием его грехов или добродетелей (*чистая, добрая, благая, греховная совесть*) — с другой. В первом случае совесть отделяется от Эго, а во втором она отождествляется со своим «хозяином» — человеком<sup>2</sup>.

Итак, одним из факторов, влияющих на синтаксические позиции слова *совесть*, является колебание между двумя образами, с которыми ассоциируется понятие «совести», — совестью как высшим существом (Богом, Высшим законодателем, Другим) и совестью как психическим органом — своего рода барометром, реагирующим на нарушение со стороны Эго нравственных норм и средоточием его грехов.

Наряду с отмеченными, существует серия других образов, берущих свое начало в метафорах. Последние являются основным источником предикатов, обслуживающих компоненты внутреннего мира человека, как, впрочем, и другие непредметные объекты. Метафорические образы поэтому неизбежно мозаичны. Так, эффект, причиняемый совестью провинившегося человека, может быть обозначен целым рядом предикатов физического воздействия со стороны разных субъектов: *грызть, кусать, жалить, скрестить* и др. Предикатные метафоры допускают контаминацию,

---

<sup>2</sup> Колебания между персонифицированным и неперсонифицированным образом совести хорошо видны в художественной литературе. Так, в рассказе Марка Твена «Кое-какие факты, проливающие свет на недавний разгул преступности в штате Коннектикут» совесть предстает в образе то безобразного карлика, то статного великана в зависимости от «нравственного облика» своего подопечного. Чем больше проступков совершил человек, тем меньше и легче его совесть. В упоминавшемся уже рассказе Салтыкова-Щедрина совесть появляется то в виде ветошки или замасленной бумажки, то надоедливой приживалки или гонимой всеми скитальцы.



как в уже приводившемся примере: *В сердце его отозвалось нечто похожее на угрызения совести и снова умолкло* (Пушкин). Предикат *умолкнуть* вызывает в памяти *голос*, а не *угрызения совести*.

На синтаксическое поведение имени *совесть* влияет также сложная структура этого понятия, охватывающая весь этический комплекс: закон, данный человеку Законодателем, выбор поведенческой альтернативы в том или другом конкретном случае, соотнесение ее с законом (суд), решение суда (осуждение или оправдание), его последствия — состояние совести (успокоение или раскаяние), наказание. На этот общий судебский фон накладываются колебания между персонифицированным и не персонифицированным образами совести.

Стандартная сочетаемость имени *совесть* в русском языке продиктована следующими аналогиями:

1. Совесть — нравственная норма: *поступать (жить) по совести, говорить по совести, рассудить по совести, поступать без зазрения совести, сделать на совесть*.

2. Совесть — контрагент Эго (Другой): а) *слышать голос совести, прислушиваться к голосу совести, внимать голосу совести, поступать по велению совести, поступать вопреки голосу (велению) совести*;

б) *совесть проснулась, пробудилась, заговорила; совесть не позволяет, не велит*, в) *вести переговоры с совестью, идти на сделку с совестью*. Заметим, что совесть может говорить, но не *шептать* или *нашептывать*.

3. Совесть — Судья: *суд совести, совесть вынесла свой приговор, совесть судила иначе*.

4. Совесть — «судебный исполнитель» (ретроспективное действие совести): а) *совесть мучает, терзает, не дает покоя, грызет, вонзает в душу когти, совесть зазрила*, б) *чувствовать угрызения (укофы, уколы, упреки) совести*.

5. Совесть — «орган» (компонента внутреннего человека): *чистая (нечистая) совесть, больная совесть, запятнанная совесть, иметь совесть, не иметь совести, потерять совесть, на совести лежат грехи*.

Метафоры совести раскрывают различные аспекты этого комплексного понятия, разные его роли в жизни человека. По-видимому, наиболее активна ретроспективная функция совести, действие которой иррационально и, следовательно, неизбежно. Ниже мы коротко и не входя в детали покажем это на примере персонажей Достоевского — Ставрогина и Версилова.

## 9.

Начнем с ситуации Ставрогина. Она особо показательна уже по одному тому, что основными чертами его характера, постоянно подчеркиваемыми автором, являются: равнодушная холодность к людям и выдержка, абсолютное умение властвовать собой.

В своей исповеди (она была исключена из канонического текста романа) Ставрогин рассказывает о том, как он наблюдал за соблазненной им

девочкой Матрешей, которая пошла в чулан, чтобы там лишить себя жизни: «Через минуту я посмотрел на часы и заметил время, надо мною жужжала муха и все садилась мне на лицо. Я поймал, подержал в пальцах и выпустил за окно..., затем взял книгу, но бросил и стал смотреть на крошечного красненького паучка на листке герани и забылся» [11, т. 11, 19]. *Красненький паучок* становится знаком преступной акции, совершенной Ставрогиным. Не случайно он имеет цвет крови. И вот через долгое время, когда Ставрогин после посещения Дрезденской галереи видит сон о золотом веке, навеянный ему картиной Клода Лоррена «Асис и Галатея», красненький паучок вновь появляется в поле его внутреннего зрения. Проснувшись, Ставрогин закрыл глаза, чтобы продлить видение, но вдруг среди яркого-яркого света он стал различать крошечную точку, принявшую образ красненького паучка. Затем Ставрогин увидел Матрешу, образ которой стал представляться ему почти каждый день (там же, 22). Начались мучительные угрызения совести. Паук в поэтике Достоевского служит символическим образом хищности и сладострастия. Подросток, выбрав в качестве своей жертвы Ахмакову, вдруг ощущает в себе «душу паука» [11, т. 13, 307]. Лиза Тушина говорит Ставрогину: «Мне всегда казалось, что вы заведете меня в какое-нибудь место, где живет огромный злой паук в человеческий рост, и мы всю жизнь будем на него глядеть и его бояться» [11, т. 10, 402]; ср. также [11, т. 3, 358; т. 5, 152; т. 6, 221; т. 13, 306 и 335 и др.]. Красный паучок становится как бы символом мучений совести. По-видимому, не случаен также образ жужжащей мухи — жертвы паука, напоминающей о себе в роковую минуту. В текстах Достоевского эти образы соотносительны; ср. следующие размышления Подростка: «Я не знаю, может ли паук ненавидеть ту муху, которую наметил и ловит? Миленькая мушка! Мне кажется, жертву любят; по крайней мере, можно любить» [11, т. 13, 35].

В предварительных материалах к «Подростку» происходит смена образа: вместо *красненького паучка* появляется *красный жучок*, а потом просто *жучок*. Чем это вызвано? Можно предположить, что в образе Ставрогина Достоевский подчеркивал жестокость, страсть к мучительству других и себя, выносливость. «Знаете ли вы, что можно иметь страсть к угрызениям совести?» — спрашивает Ставрогин Шатова. «Князь признается Тихону, что иногда он глубоко страдает укорами совести, иногда же эти укоры обращаются ему в наслаждение» [11, т. 11, 274]. Образ Версилова отделился от «хищного типа». У Версилова угрызения совести вызваны более всего (хотя и не только) жалостью к жертве, то есть видоизменилась сама природа чувства. Отсюда употребления типа: *У него две смерти на душе. ЕГО же замучил жучок не по жене, а по Лизе* [11, т. 16, 22] или: *... не жалеет ни жены, ни Княгини, ни Лизы, одного только разве мальчишка. Между тем страдает жестоко ..., почти помешался от боли о жучке (т.е. мальчишке)*. И далее: *Про страдание о мальчишке Он говорит: «Уж не нашел ли Я суть чувства, непосредственного ощущения боли, чего всю жизнь искал* [11, т. 16, 54]; Поиски персонажами Достоевского «непосредственного ощу-

щения боли» есть не что иное, как стремление вновь обрести утраченную цельность натуры. Ср. также: «Почему Я ничего не жалею, а только этого одного мальчика? Почему весь мой самосуд формировался лишь на этом мальчике?» (с. 55). Приведенные материалы еще раз убеждают нас в том, что совесть в контексте русской жизни прочно ассоциируется с чувством любви-жалости, живущим в сердце человека и не знающим общих правил, а лишь частные случаи (см. выше).

### Литература

1. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1997.
2. Апресян Ю. Д. Избранные труды. Т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995.
3. Арутюнова Н. Д. О стыде и стуже. Вопросы языкознания. 1997, № 2.
4. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998.
5. Арутюнова Н. Д. Понятия *стыда* и *совести* в текстах Достоевского // Образ человека в культуре и языке. М., 1999.
6. Ашимбаева Н. Т. Сердце в произведениях Достоевского // Достоевский и мировая культура. № 6. СПб., 1996.
7. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
8. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма // Юность. № 11. 1989.
9. Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
10. Гусейнов А. А. Язык и совесть. М., 1996.
11. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1972—1990.
12. Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
- 12-а. Кант И. Лекции по этике. М., 2000.
13. Кентерберийский Ансельм. Сочинения. М., 1995.
14. Кропоткин П. А. Этика. М., 1991.
15. Лазарев В. В. Этическая мысль в Германии и России: Кант — Гегель — Соловьев. М., 1996.
16. От Я к Другому. Минск. 1997.
17. Радзівєвська Т. В. Сумління й совість крізь призму української мови // Мовознавство. 1999, № 1.
18. Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1996.
19. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка по письменным памятникам. М., 1958.
20. Столяров А. А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник. М., 1986.
21. Столяров А. А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы // Аврелий Августин. Исповедь. М., 1997.
22. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Берлин. 1929.
23. Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1998.
24. Частотный словарь русского языка (под ред. Засориной Л. Н.). М., 1977.
25. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 2. М., 1993.

26. Шрейдер Ю. А. Этика. Введение в предмет. М., 1998.
27. Ярхо В. Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. М., 1962. № 2.
28. Ярхо В. Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. М., 1963. № 2.
29. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. М., 1972.
30. Deleuze G. Michel Tournier et le monde sans autrui // Tournier M. Vendredi ou les limbes du Pacifique (Postface), ed. Gallimard. 1972. Рус. пер. см.: Делез Ж. Логика смысла. М., 1998.
31. Dodds E. R. The Greeks and the irrational. Berkeley. Los Angeles, 1966.
32. Jankelevitch V. Le paradoxe de la morale / Ed. de Seuil. 1981.
33. Ortega-y-Gasset J. El hombre y la gente. Madrid, 1972.
34. Ricoeur P. Soi-même comme un autre. Paris, 1990.
35. Sartre J. P. L'Être et le Néant. Paris, 1943.
36. The Encyclopedia of Religion / Ed. in chief Mircea Eliade. V. 4. N.Y.; London, 1987.
37. The New International Dictionary of Christian Church / Ed. by J. D. Douglas. Great Britain, 1974.
38. Zucker Fr. Syneidesis — conscientia // Zucker Fr. Semantica. Rhetorica. Ethica. Berlin, 1963.

## И НЕТ ГРЕХА В ЕГО ВИНЕ (ВИНОВАТЫЙ И ВИНОВНЫЙ)<sup>1</sup>

**0.0.** Начиная работу над прилагательными ряда *виноватый*, было естественно исходить из идеальной логической картинки приблизительно следующего вида:

*Х виноват <виновен>*, что  $P =$  (а) 'Х хотел, чтобы Р'  
(б) 'Х сделал Q такое, что Q влечет Р'.

Удивительным образом этому представлению не отвечает ни русское прилагательное *виноватый*, ни прилагательное *виновный*.

В исследованиях, посвященных русскому национальному характеру, часто отмечается недостаток агентивности, известная пассивность — многое случается или получается само собой, а вовсе не в результате целенаправленных действий преднамеренно действующего агенса (лингвистически наиболее убедительно это показано в работах А. Вежбицкой (см. [2, глава 12] и в статье Анны А. Зализняк и И. Б. Левонтиной, жанр которой авторы определили как «размышления по поводу книги: Anna Wierzbicka. *Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-specific Configurations*. N.Y., 1992» (см. [3]) . В этом смысле *виноватый* — очень русское слово, а *виновный* — гораздо более нейтральное.

В современном языке прилагательное *виновный* употребляется для характеристики ситуаций, подлежащих социальной регламентации, в первую очередь в юридических контекстах. Еще в XIX веке область употребления *виновный* была шире и захватывала область частных и бытовых отношений. Ср. — *Я никогда ни перед кем не краснела, а вы заставляете меня чувствовать себя виновною в чем-то* (Л. Н. Толстой, Анна Каренина); *Чувство, подобное тому, какое испытывает человек, когда, получив вдруг сильный удар сзади, с досадой и желанием мести оборачивается, чтобы найти виновного, и убеждается, что это он сам нечаянно ударил себя* (Л. Н. Толстой,

---

<sup>1</sup> Описание синонимического ряда *виноватый 1.1*, *виновный*, *повинный 1*, *провинившийся*, написанного автором для второго выпуска Нового объяснительного словаря синонимов русского языка (ср. [1]) обсуждалось на рабочих семинарах Отдела теоретической семантики Института русского языка РАН под руководством Ю. Д. Апресяна. Автор пользуется случаем поблагодарить руководителя семинара и всех его участников за ценные замечания, высказанные при обсуждении данной проблематики и редактировании словарной статьи.

Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 00-15-98866, Российского гуманитарного научного фонда (грант № 99-04-00420а, а также Института «Открытое общество», грант № H2C705K.)

Анна Каренина). Сейчас в подобных контекстах предпочтительно *виноватый*.

Предлагаемое в п.п. 1 и 2 сравнительное описание двух прилагательных призвано в первую очередь объяснить следующие языковые факты.

*Он виноват в ее смерти,*

но

(1') ?? *Он виноват в убийстве.*

*Он виновен в убийстве,*

но

(2') ? *Он виновен в ее смерти,*

(2'') *Он виновен в смерти пострадавшего, последовавшей в результате тяжких телесных повреждений.*

*Все во всем виноваты; никто ни в чем не виноват,*

но

(3') \**Все во всем виновны,*

(3'') ?? *Никто ни в чем не виновен.*

(4') *Он выглядел виноватым,*

но

(4'') \**Он выглядел виновным.*

Далее, в п. 3 рассмотрены еще две лексемы со сходной семантикой, *повинный* и *провинившийся*.

**0.1.** Многозначные прилагательные *виноватый* и *повинный* рассматриваются здесь в своих основных значениях, *виноватый* 1.1 <*повинный* 1> ≈ 'такой, действия, бездействие или свойства которого стали причиной чего-то плохого'). Перечислим кратко другие значения этих прилагательных.

Прилагательное *виноватый* имеет близкую к рассмотренной лексему *виноватый* 1.2 = 'такой, по которому можно видеть, что субъект чувствует себя виноватым 1.1'; ср. *Когда Гумми пришел в себя, над ним склонялось встревоженное и виноватое лицо Давина* (А. Битов, Преподаватель симметрии); *Уваров говорил резко, возмущенно, а Чибисов отвечал обстоятельно и с виноватой улыбкой* (В. Аксенов, Перемена образа жизни).

Прилагательные *виноватый* и *повинный* имеют близкие к рассмотренным лексемы *виноватый* 2, *повинный* 2 'являющийся причиной чего-либо'; ср. — *Как это она без света читает?* — *тихо спросил Сэм, стараясь отвлечь внимание Наташи от неловкой паузы, в которой была виновата неподатливая пластмассовая молния* (В. Пелевин, Жизнь насекомых); *Думаю, что более всего в низкой заработной плате для женщин повинно ни на чем не основанное чувство превосходства своего пола — своего рода мужской шовинизм* (Уппсальский корпус). И в этом значении прилагательные обычно предполагают, что описываемое положение вещей нежелательно. Возможны, однако, ослабленные употребления, в котором отрицательная оценка снята; ср. *Когда я слышу, как шумит мой молодой лес, посаженный моими руками, я сознаю, что климат немножко и в моей власти и что если через тыся-*

чу лет человек будет счастлив, то в этом немножко буду виноват и я (А. П. Чехов, Дядя Ваня); Выяснилось, что в свойстве этом повинен целый «оркестр» генов, насчитывающий примерно полтора десятка генных единиц (Уппсальский корпус).

Интересен контрастный пример, где языковая игра основана на том, что в оба собеседника употребляют лексему *виноватый* 1.1, но в заключительной реплике явно подразумевается *виноватый* 2. Что это за гнусная антисемитская карта?! Там обозначены крестиками православные церкви. Баскин сказал: — Мы не виноваты. — Кто же виноват? — повысил голос Швейцер. — Крестоносцы, — ответил Баскин, — они построили в Иерусалиме десятки церквей (С. Довлатов, Ремесло).

У прилагательного *виноватый* имеется, кроме того, близкая лексема *виноват* 3, имеющая только краткую форму и являющаяся формулой извинения за причиняемое беспокойство; ср. *Ко мне подошел толстяк с блохотом: — Виноват, как звали сыновей Пушкина?* (С. Довлатов, Заповедник); — *Виноват, вы не сию минуту хотите открыть эту дискуссию?* — вежливо спросил Филипп Филиппович (М. Булгаков, Собачье сердце). В современном языке эта лексема употребляется реже, чем в XIX и начале XX века, уступая более стандартным *извините* и *простите*.

Прилагательное *повинный* имеет близкую к рассмотренной лексему *повинный* 3 'выражающий раскаяние в своей вине', употребляющуюся преимущественно в составе фразеологических оборотов; ср. *Повинную голову меч не сечет* (пословица); *С повинной головой он пришел к ней, в ее квартирку на Басманной, попросил помощи, выслушал мягкие упреки* (А. Азольский, Лопушок).

Эта лексема легко субстантивируется; ср. *прийти с повинной*; *Зачем ладонь с повинной ты на сердце кладешь? / Чего не потеряешь — того, брат, не найдешь* (Б. Окуджава, Бричка).

1. В своем основном значении прилагательное *виноватый* указывает на то, что имеет место некоторое нежелательное положение вещей. Это нежелательное положение вещей рассматривается как результат действия, бездействия или свойства некоторого субъекта, который и называется *виноватым*. Ср. *Если старик виноват действительно, распускает язык — ну что ж? Ничего не попишешь* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей); *Напутали упаковщицы, Вера была виновата только в том, что, выдавая, не проверила тщательно* (Ю. Трифонов, Вера и Зойка); *Мать считала, что в ссорах и во всех последующих несчастьях братьев виноваты были жены, Марьянка и Райка, зараженные мелкобуржуазным мещанством* (Ю. Трифонов, Обмен).

При этом в большинстве случаев нежелательное положение вещей возникает вопреки намерениям и планам субъекта или, во всяком случае, независимо от них; ср. *В прошлую среду лечил на Засыпи женщину — умерла, и я виноват, что она умерла* (А. П. Чехов, Три сестры); *Гафусов слушал и чувствовал себя виноватым, что он не дает матери жить, только не знал, как это*

исправить (И. Грекова, Маленький Гарусов). Поэтому можно сказать *Он виноват в ее смерти*, но нельзя *\*Он виноват в убийстве*; можно сказать *Он виноват в разорении банка*, но сказать *Он виноват в ограблении банка* естественнее не о грабителе, а, например, об охраннике, забывшем включить сигнализацию. Таким образом, субъект в случае *виноватый* лишь косвенным образом влияет на возникновение нежелательного положения вещей.

Эта косвенность вины в случае *виноватый* позволяет употреблять его в том числе и тогда, когда непонятно, в чем именно можно упрекнуть субъекта; ср. *Нужно ли навещать матерей и жен наших погибших товарищей — вот вопрос... Всегда чувствуешь себя виноватым. А в чем? В том, что остался жив?* (Д. Гранин, Дом на Фонтанке); *Хозяин подходил то к тому, то к другому, в бессильном и приличном раздражении пожимая плечами, чувствуя себя без вины виноватым* (И. Бунин, Господин из Сан-Франциско).

Поскольку часто бывает трудно определить, что именно привело к данному результату, прилагательное *виноватый* допускает высокую степень субъективности в оценке вины того или иного субъекта. Ср. *Глупо искать виноватого; — каждый из нас — соучастник массы убийств; в мире все переплетено, и причинно-следственные связи невозможны* (В. Пелевин, Ника). Вопрос *Кто виноват?* может подразумевать не только желание узнать, кто именно совершил что-то, то есть установить персональную ответственность, но и что именно привело к существующему неудовлетворительному положению вещей.

По этой причине для прилагательного *виноватый* характерны контексты, указывающие на неопределенность вины; ср. *Потом ему стало стыдно, словно он в чем-то был виноват перед этим оборванным пареньком* (В. Каплан, Усатый-полосатый); *Его отец — тихий тайный выпивоха, золотые руки, смилнейший и добрейший в мире человек, всегда чем-то безмерно удрученный и в чем-то виноватый и тихо оправдывающийся* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей); *Я виноват во всем и еще не знаю, сумею ли выпутаться* (А. Кабаков, Сочинитель). Ср. также *Без вины виноватые*.

С этим связан и тот факт, что субъект может не только *знать, что виноват* или *считать себя виноватым*, но и *чувствовать себя виноватым*; ср. *Не считайте себя виноватыми, не ищите себе наказания* (А. Галич, Песня о прекрасной даме); *Еще утром сегодня она была в восторге, что все так хорошо устроилось, во время же венчания и теперь в вагоне чувствовала себя виноватой, обманутой и смешной* (А. П. Чехов, Анна на шее).

Эти особенности семантики прилагательного *виноватый* делают его удобным для различного рода манипуляций: любое явление имеет много причин и создает эти причины не один субъект, а несколько, поэтому всегда имеется возможность выделить одну причину или одного субъекта и объявить его виноватым (или обелить кого-то).

Если субъект считает или чувствует себя в чем-то **виноватым**, или знает, что **виноват**, то он обычно сожалеет об этом, так что признание вины может быть формой извинения. Ср. *Но и я виноват не меньше: я*



вздумал *требовать от него ответственности за слова и поступки, когда он находился уже по ту сторону ответственности* (В. Ходасевич, Андрей Белый); — *Простите, имя-отчество ваше не расслышал. — Это я виноват, голос у меня тихий да и дикция не очень* (А. Кабаков, Невозвращенец). Прагматическая странность примеров типа *"Я виноват в разорении компании, но ни о чем не жалею* объясняется столкновением в одном высказывании противоположных оценок результата, положительной и отрицательной; ср. вполне приемлемое *Я сделал все, чтобы компания разорилась, и ни о чем не жалею*.

Виноватый допускает конкретизацию инстанции, перед которой субъект несет ответственность за свои действия; ср. *Теперь уж не я перед людьми виноват, а они передо мной* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей). В частности, в роли такой инстанции может выступать и субъект вины; ср. типичные ответы на упреки *Это ты виноват, что я не могла дозвониться: не надо было по телефону болтать; Сам же виноват [что я растолстела], сегодня подавай ему пироги, завтра — пирожки, — ни одна фигура не выдержит* (Н. Тэффи, Письма). При этом местоимение *сам*, если инстанция не упоминается непосредственно в предложении, возможно только при условии, что субъект вины и инстанция совпадают. Ср. — *Стреляй, стреляй, мне за него не отвечать, сам виноват, что физподготовку сачковал* (А. Кабаков, Сочинитель) и *Но всякий раз, когда Никонов задумывался об этом, он чувствовал некоторое неудобство, словно сам был в чем-то виноват перед этими людьми* (Г. Бакланов, Карпухин).

Если субъект знает, что он виноват или чувствует себя виноватым, то это может быть связано с определенными внешними проявлениями; ср. *Он выглядел виноватым; Пришла на минутку Нина Ивановна, села, как садятся виноватые, робко и с оглядкой* (А. П. Чехов, Невеста); *Сестра вела себя необычно и показалась мне точно виноватой в чем-то*.

Прилагательное *виноватый* допускает градуирование; ср. *Хотя, конечно, Августа Авдеевна меньше виновата — Настасья Ивановна за грибами ездила в магазин* (М. Булгаков, Театральный роман). Форма сравнительной степени обычно образуется аналитически; ср. *Он чувствовал себя еще более виноватым и несчастным*. Синтетическая форма используются гораздо реже и стилистически не вполне удовлетворительна; ср. *Так и знай: обвинят в плагиате... / Разве я других виноватей?* (А. Ахматова, Поэма без героя).

Прилагательное *виноватый*, в отличие от *виновный*, сочетается с интенсификатором *очень*; ср. — *Тетка, как ты думаешь, я очень виноват перед ней? — Не знаю, Боря* (Н. Шмелев, Презумпция невиновности). В разговорном языке оно сочетается также с нестандартным интенсификатором *кругом*; ср. *Кругом виноват, больше не повторится* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей).

Прилагательное *виноватый* употребляется и атрибутивно, и предикативно, причем предикативные употребления встречаются значительно чаще, чем атрибутивные. В предикативном употреблении используются краткие формы. Ср. *К тому же виноватой в своей доле [в бедности] На-*

стена считала себя (В. Распутин, Живи и помни); *Ну что же? Не виноват — разберутся, выпустят* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей).

Употребление в предикативной позиции полной формы прилагательного *виноватый* придает высказыванию ярко выраженный просторечный характер и используется в литературе для стилизации просторечия; ср. — *Я всегда виноватый, — как бы соглашаясь, говорил Ванька обиженно, уже не пряча свою злость* (Ю. Гончаров, По своей воле); «*Сама во всем виноватая!*» — *простуженным голосом крикнула бойкая бабенка в грязном шелковом платье девочке* (В. Астафьев, Без приюта).

Прилагательное *виноватый* имеет валентности субъекта, инстанции, перед которой субъект виноват, и содержания вины.

*Виноватый* управляет предложно-падежной группой *перед* + существительное в творительном падеже в значении инстанции: *Я глубоко виновата перед ним* (Б. Пастернак, Доктор Живаго); *И впервые понял, что не только перед ним виноваты, но и он виноват* (В. Ходасевич, Об Анненском (К двадцатипятилетию со дня кончины)).

Прилагательное *виноватый* управляет предложно-падежной группой *в* + существительное в предложном падеже со значением содержания вины; ср. *А вот куда Пилата денете? Судью, руки умывающего? Который и на смерть осудил, и в смерти как бы не виноват* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей); *Вот видите, во всем виноват Турганов* (В. Войнович, Иванькиада).

*Виноватый* в предикативной функции управляет целым предложением со значением содержания вины, вводимым союзом *что*; ср. *Я, конечно, виновата, что не пошла в партизаны* (С. Антонов, Анкета); *Я не виновата, что я им нравлюсь* (В. Аксенов, Апельсины из Марокко).

У прилагательного **виноватый** в контексте отрицания часто происходит сдвиг значения. В обычном случае отрицается, что какие-либо действия или свойства субъекта повлияли на сложившееся положение дел; ср. — *Я ведь не виновата, что родители дали тебе такое имя* (Н. Дубов, Небо с овчинку). В случае сдвига значения тот факт, что чьи-то действия плохо повлияли на положение дел, не отрицается, но при этом подчеркивается, что имели место смягчающие обстоятельства, и что поэтому часть ответственности за нежелательное положение дел с субъекта снимается. В качестве таких смягчающих обстоятельств чаще всего выступают либо неконтролируемость действий субъекта, либо какие-то непреодолимые препятствия, мешающие ему предотвратить их нежелательные последствия. Ср. *Я действительно ее [табакерку] потерял. Я пришел к себе, и ее не было, я не виноват, я только очень рассеян* (В. Набоков, Соглядатай) [действия были неконтролируемыми]; — *Да нет, врач тоже не виноват! У него же норма! Не больше двух процентов больных* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей) [имели место непреодолимые обстоятельства]. В таких случаях в зависимости от умонастроения говорящего один и тот же субъект в одной и той же ситуации может быть назван *виноватым* и *не виноватым*. *Я виноват, я очень рассеян и табакерку потерял; Врач виноват, он дол-*

жен понимать, что перед ним серьезный больной и не обращать внимания на норму.

Прилагательное *виноватый* сочетается с названиями людей, социальных институтов, высших животных и свойств лиц в роли субъекта вины; ср. *С тех пор Худолеев запил и стал буяннить, сводя счеты со всем светом, виноватым, как он был уверен, в его нынешних неурядицах* (Б. Пастернак, Доктор Живаго); *В том, что налоги по-прежнему не собираются, виновата не только Налоговая полиция; Обычно, когда Адель была виновата, она вздыхала, — как-то по-особому подавая при этом лапу: мол, ну брось, ну что ты сердишься* (Н. Шмелев, Презумпция невиновности); *Во всем виновата наша идиотская болезнь благодушия* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей).

Прилагательное *виноватый* сочетается с названиями свойств в роли содержания вины; ср. *Если верно, что трусость — самый тяжкий порок, то, пожалуй, собака в нем не виновата* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита).

В соответствии со своей семантикой прилагательное *виноватый* сочетается с существительными, обозначающими результат или событие, в роли содержания вины, и не может сочетаться с существительными, обозначающими только действия; ср. *И, конечно, брат мой ни одной минуты не подумал, что он виноват в ее смерти* (А. П. Чехов, Крыжовник); *И неужели из-за того дикого, нелепого случая, в котором никто из них совсем не виноват* (В. Аксенов, Пора, мой друг, пора); \**Люди, виноватые в нарушении закона*.

2. Прилагательное *виновный* указывает на то, то субъект непосредственно совершил какое-то действие, которое привело к нежелательным последствиям, или же не сделал того, что должен был сделать, чтобы предотвратить что-то плохое. Иными словами *виновный*, в отличие от *виноватый*, предполагает предосудительность самих действий (или бездействия) субъекта, а не результата. Ср. *Виновных в этих растратах предлагалось штрафовать, а на собранные таким путем деньги покупать самолеты* (Ю. Щеглов, Романы И. Ильфа и Е. Петрова); *Партия эсеров уже в том виновна, что не донесла на себя!* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ). *Его признали виновным в том, что он самовольно оставил рабочее место, что могло повлечь самые страшные последствия; Виновные в развязывании войны, но не \*Виновные в войне*. Ср. также *Это он виновен в том, что компания разорилась и менее приемлемое ?? Это он виновен в банкротстве* (при совершенно нормальном *Это он виноват в банкротстве*).

Поскольку виновному ставится в вину действие, а не результат, это прилагательное выражает гораздо более объективную оценку чьей-либо вины, чем *виноватый*. Ср. *Он знал <сознавал>, что он виновен и менее естественное ?Он чувствовал себя виновным*. Факт виновности субъекта часто устанавливается в результате специального расследования и доказывается. Ср. *В ходе следствия были найдены неопровержимые доказательства и установлено, что именно он виновен в убийстве*. Ср. также контрастный пример *Теперь они, солдаты, / Казалось, женщины слабей, / И не виновны перед ней, / А все же виноваты* (А. Твардовский, Дом у дороги) [отступающие

солдаты могут быть виноватыми с чьей-то точки зрения и сами могут считать себя виноватыми, хотя конкретно они ни в чем не виновны]. По этой же причине для *виновный* неестественны контексты неопределенности вины; ср. сомнительность *'в чем-то виновный*.

Прилагательное *виновный*, в отличие от *виноватый*, используется для выражения социальной оценки действий. Оно не применяется при характеристике личных отношений, не подлежащих социальной регламентации. Ср. *Вы меня застукали в архиве. Заранее все признаю, виновен. Посягнул на монопольную общегосударственную собственность* (Е. Филенко, Шестивие динозавров) и не вполне приемлемое *"Он виновен передо мной, он сгубил мою молодость* при вполне нормальном *Он виноват передо мной, он сгубил мою молодость*. Поскольку социальной регламентации не подлежат очень мелкие провинности, прилагательное *виновный* не может употребляться в случаях, когда вина субъекта совсем незначительна. Ср. вполне нормальное *Это он виноват в том, что мы опоздали* и прагматически странное *"Он виновен в опоздании*. Последний пример становится возможным в ситуации, когда опоздание на работу рассматривается как преступление, влекущее наказание в судебном или административном порядке.

Именно прилагательное *виновный* используется в юридических текстах в качестве общепринятого термина. Обвиняемый в преступлении может говорить *Я не виноват*, но в официальных документах прилагательное *виноватый* не употребляется; ср. *Кто-то подал от него телеграмму о помиловании: «Виновным себя не признаю, прошу сохранить жизнь»* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ); *Стафшина присяжных — при мертвенной тишине залы провозгласил: — Да, виновен!* (Ф. М. Достоевский, Братья Карамазовы). Вопрос *"Кто виновен?* звучит (с невыраженной валентностью содержания вины) крайне неестественно. А ведь как часто мы задаем вопрос *Кто виноват?*, вольно или невольно не уточняя, в чем именно! Вполне нормально при этом спросить *Кто виновен в этом преступлении?*, что подразумевает идентификацию субъекта действия.

При этом важно подчеркнуть, что субъект прилагательного *виновный* может действовать как намеренно, так и ненамеренно. Ср. *Руководители министерств и ведомств, виновные в том, что не выполняются решения по Байкалу, названы — поименно* (Уппсальский корпус) и *Его признали виновным в убийстве по неосторожности*.

*Виновный*, как и *виноватый*, допускает градуирование; ср. *Три человека были признаны менее виновными и получили сроки от шести месяцев до одного года* (Архив «Независимой газеты»). Форма сравнительной степени обычно образуется аналитически; ср. *Я начинаю с менее виновных преступников и надеюсь, что вы каждому воздадите должное по делам его* (А. Ф. Писемский, Самоуправцы). Синтетическая форма используется гораздо реже и стилистически не вполне удовлетворительна; ср. *Но знайте, маменька, что я все возьму на себя, потому что я виновнее всех* (Ф. М. Достоевский, Дядюшкин сон).

*Виновный*, как и *виноватый*, употребляется и атрибутивно, и предикативно, причем предикативные употребления встречаются чаще, чем атрибутивные. В предикативном употреблении используются краткие формы. Ср. *Да, сколько-то миллионов спущено под откос — а виновных в этом не было* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ); *Нет-нет, не пытайтесь отрицать: по букве закона вы были виновны* (А. и Б. Стругацкие, Обитаемый остров).

Прилагательное *виновный* легко субстантивируется: *Виновные в расстреле будут привлечены к ответственности!* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ).

Прилагательное *виновный* имеет валентности субъекта и содержания вины. Как и *виноватый*, оно управляет предложно-падежной группой в + существительное в предложном падеже со значением содержания вины; ср. *До отчаяния его доводит то, что в провале оказывается виновен он сам, потому что он только талант, а не гений* (В. Ходасевич, О Сирине); *Виновные в расстреле будут привлечены к ответственности!* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ).

В качестве субъекта при прилагательном *виновный* могут выступать человек или социальные институты, но не животные; ср. *Надо установить, виновен ли в развязывании войны конгресс, или это была воля президента*.

Прилагательное *виновный*, в отличие от *виноватый*, сочетается с существительными, обозначающими действия, в роли содержания вины и как правило не сочетается с существительными, обозначающими результат или событие; ср. *СЭС может возбудить перед органами прокуратуры вопрос о привлечении к ответственности лиц, виновных в нарушении санитарно-гигиенических и противоэпидемических норм и правил* (Уппсальский корпус); \**Люди, виновные в этом диком, нелепом случае*.

3. Сходную семантику имеют также прилагательные *повинный* и *провинившийся*.

Прилагательное *повинный* в современном языке чаще всего употребляется в составе клишированного выражения *ни в чем не повинный*. Эти употребления стилистически нейтральны; ср. *Мстительность Ивана IV приводила к тому, что гибли ни в чём не повинные люди* (С. Сыров, Страницы истории); *Гитара общепринято считалась тогда символом мещанства; один великий писал: «Гитара — инструмент парикмахеров», оскорбив сразу и замечательный инструмент и ни в чем не повинных тружеников расчески* (Ю. Визбор, Предисловие к автобиографии по просьбе друзей). Вне этого клише оно стилистически отмечено и имеет ряд других особенностей.

Прежде всего оно употребляется как в том случае, когда плохими признаются сами действия субъекта, так и тогда, когда имеет место неудовлетворительное положение вещей, рассматриваемое как результат чьих-то действий или бездействия. Ср. *Он повинен в убийстве <в грабеже>; Он повинен в ее смерти; Только в Латвии — Президиум Верховного Совета республики воздержался от предоставления к награждению 406 многодетных ма-*

*терей, повинных в пьянстве и прочих грехах* (Уппсальский корпус). В этом смысле оно занимает промежуточное положение между *виноватый* и *виновный*.

Прилагательное *повинный* сближается с *виновный* по признаку объективности оценки. Поэтому оно не вполне уместно или совершенно неприемлемо в контекстах неопределенности типа *\*Это он во всем повинен; \*в чем-то повинный*.

Как и *виновный*, оно отражает скорее социальную оценку, чем субъективную оценку частного лица. Ср. *Шалыпина Тартаров призывал повесить на фонаре, поскольку он был повинен в падении общественного патриотизма, в мещанстве и в отсутствии приличной колбасы* (И. Сергиевская, Флейтист) и не вполне приемлемое *\*Он повинен в бестактности*.

Благодаря своей архаичности и книжности *повинный* употребляется преимущественно тогда, когда вина субъекта воспринимается как достаточно серьезная; ср. *Появилось опасение, что человечество стоит перед угрозой катастрофического изменения климата, в котором, возможно, само повинно* (Уппсальский корпус); *И если уж ставить вопрос о распродаже нефтяных ресурсов, то и правители СССР, да и нынешние, «повинны» в таком деянии, как видим, в гораздо меньшей степени, чем правители Великобритании* («Новый мир», № 12, 1998). Оно невозможно, однако, в чисто юридических текстах; ср. неприемлемое *\*По букве закона я ни в чем не повинен*.

*Повинный* используется только в тех случаях, когда имеется вполне определенный субъект вины. Ср. неправильное *\*Искать повинного при нормальном Искать виноватого*.

Прилагательное *повинный* употребляется как атрибутивно, так и предикативно, причем в литературном языке в этой функции используются только краткие формы. Ср. *Например, в Армавире один из ни в чем не повинных котов был приведен каким-то гражданином в милицию со связанными передними лапами* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита); *Повинны в этом прежде всего сами руководители, специалисты хозяйств* (Уппсальский корпус); *О. Лацис утверждает, что повинен обком партии, давший не ту характеристику моей личности, я же до сих пор не знаю, так ли это* (И. Дедков, Обессоленное время).

*Провинившийся*, как и *повинный*, предполагает вполне определенного субъекта, который совершил единичное предосудительное действие; ср. *Когда в 1915 году Ольга Бакланова и Евгений Вахтангов снялись в фильме «Великий Магараджа», — К. С. Станиславский полгода не разговаривал с этими провинившимися студийцами* («Русская мысль», 19.02.97). Его нельзя употребить для описания многократных нарушений; ср. неприемлемость *\*провинившиеся в систематических опозданиях* при нормальном *виновные в систематических опозданиях*. Невозможно оно и в ситуации неопределенности субъекта: можно сказать *Долго искали провинившегося ребенка, который от страха забился под диван*, но нельзя *\*искать провинившегося*, если неизвестно, кто именно виноват.

Субъект в случае *провинившийся* может действовать как намеренно, так

и ненамеренно. Ср. *Провинившихся ожидало строгое наказание, если выяснялось, что стекла разбиты нарочно, но директор был обычно снисходителен, если речь шла о неосторожно брошенном мяче.*

Прилагательное *провинившийся* чаще применяется при описании бытовых проступков, а не серьезных нарушений закона; ср. *Она — всегда готова всплакнуть над чужой бедой, помиритъ поссорившихся, похлопотать за провинившегося* (В. Тендряков, *Ночь после выпуска*); *Отец отвел глаза от провинившегося сына, мать горько усмехнулась, прощение было получено* (А. Азольский, *Клетка*).

Как и прилагательное *виноватый* и в противоположность другим синонимам ряда, *провинившийся* предполагает наличие инстанции, перед которой субъект несет ответственность; ср. *Провинившаяся перед хозяйкой горничная хмуfo молчала.*

Для этого прилагательного существенны ограничения на возрастной, социальный или биологический статус субъекта: оно обычно применяется к детям, животным или людям, имеющим более низкий социальный статус, чем инстанция, перед которой они провинились. Естественны сочетания *провинившийся подросток, провинившийся кот, провинившийся слуга*; ср. также *Толстый пятидесятилетний Серега выглядел провинившимся школьником* (В. Кунин, *Трое на шоссе*).

Прилагательное *провинившийся*, как и *виновный*, легко субстантивируется: *Живая речь насыщалась, например, метафорами, — а церковная традиция этот прием отрицала вплоть до наказания провинившихся розгами, как отрицала она и всякую иную игру словами и понятиями, приписывая ее дьявольскому умыслу* («Новый мир», №7, 1998); *Местных преследовали за какую-либо близость к ссыльным, провинившихся самих ссылали в другие места, молодежь исключали из комсомола* (А. Солженицын, *Архипелаг ГУЛАГ*). Это прилагательное употребляется только атрибутивно.

## Литература

1. Апресян Ю. Д., Богуславская О. Ю., Левонтина И. Б., Урысон Е. В., Гловинская М. Я., Крылова Т. В.. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. М., 1997.
2. Wierzbicka Anna. Semantics, culture and cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations. N.-Y. Oxford University Press, 1991.
3. Зализняк Анна А., Левонтина И. Б. Отражение национального характера в лексике русского языка // Russian Linguistics 20. 1996.

## АКТАНТНАЯ СТРУКТУРА ГРЕХОВ И ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Добродетельным каждый может быть сам  
по себе, для порока всегда нужны двое.

*Немецкий философ XIX в.*

Приведенный в качестве эпиграфа юмористический афоризм предполагает, что у грехов и добродетелей различная актантная структура: добродетель представляет собой явление, сосредоточенное в одном актанте — субъекте, тогда как порок выявляется при взаимодействии двух объектов и выступает как экстравертный процесс. Но прежде чем подтвердить или опровергнуть это мнение, остановимся кратко на характеристике терминов.

Грехом в христианстве считается нарушение отношений между человеком и Богом, проступок, противоречащий божественному порядку. Грех есть нарушение завета, попытка освободиться от зависимости от Бога. Грех — это проступок, тогда как порок представляет собой качество, свойство человека, предрасполагающее его к совершению греха. В обыденной речи *грех* и *порок* сближаются в своих употреблениях. Так, зависть является одним из семи смертных грехов и вместе с тем обозначением отрицательного свойства человека. Добродетели указывают на положительные свойства человека и не имеют особых коррелятов, обозначающих соответствующие поступки.

Перечни грехов (пороков) и добродетелей имеются в Библии. Перечень грехов значительно пространнее, нежели список добродетелей, причем в Новом Завете он разработан гораздо детальнее, чем в Ветхом Завете. Это объясняется, по-видимому, тем, что Новый Завет представляет собой преимущественно моральную, назидательную книгу, тогда как в Ветхом Завете очень много описательно-исторического материала.

В Ветхом Завете грехи сформулированы в аподиктической форме заповедей («ты не должен...»). Десять заповедей составляют Декалог. Различают Культовый Декалог (Исх. 34:12—26), трактующий отдельные стороны богослужения, и Этический Декалог (Исх. 20:2—17), касающийся отношения людей к Богу и их отношений друг к другу. Хотя в разных религиях (католической, греко-православной, евангелическо-реформатской, иудейской) заповеди Декалога классифицируются с некоторыми различиями (см. [2, 124]), в них можно выделить две группы. Первые четыре заповеди касаются отношения народа к богу, последние шесть — взаимоотношений между людьми. Таким образом осуществляются две основных задачи религии: объяснить человеку его место в ок-



ружающем мире и установить правила общежития между людьми. Отношение к Богу выступает как начало, объединяющее данный социум. Совершение одинаковых обрядов, общее жизненное устройство, определяемое религиозными установлениями, способствует солидарности членов социума, независимо от их положения, их отделению от других социумов. Формулировка заповедей принимает вид аподиктических высказываний (S должно быть P), но конкретная языковая форма их может быть разнообразной, например императив в русском языке (*не убивай*), будущее время с императивным значением во французском (*tu ne tueras pas*), модальная конструкция со значением будущего времени в английском (*thou shalt not kill*). Можно согласиться с человеком, сказавшим: «Перегородки между религиями не доходят до неба». В различных религиях мы обнаруживаем нередко сходные основополагающие предписания. Например, три из пяти основных заповедей буддизма напоминают положения библейского декалога: *Не убей; Не укради; Не лги* ( $\cong$  *не произноси ложного свидетельства*). В «Агаде» — сборнике иудейских притч — так излагается вся суть торы. «Был такой случай: Приходит некий иноверец к Шаммаю и говорит: — Я приму вашу веру, если ты научишь меня всей Торе, пока я в силах буду стоять на одной ноге. Рассердился Шаммай и, замахнувшись бывшим у него в руке локтемером, прогнал иноверца. Пошел тот к Гиллелю. И Гиллель обратил его, сказав: «—*Не делай ближнему того, чего себе не желаешь*». В этом заключается вся суть Торы. Все остальное есть толкование. Иди и учись. (1,208). Сходным образом формулируется и Золотое правило христианства: «*Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки*». (Мф. 7:12; Лк. 6:31).

В разных местах Евангелия приводятся перечни пороков, то есть поступков, считающихся греховными (Рим. 1:29—31 /23 порока;/ Рим. 13:13 /6;/ 1 Кор. 5:10—11 /6;/ 1 Кор. 6:9—10 /10;/ 2 Кор. 12:20 /11;/ Гал. 5:19—21 /17/). Всего упомянуто 73 греховных дела. Грехи выражены именами, обозначающими качества, действия (*лукавство, блуд, корыстолюбие, зависть*), носителей пороков (*богоненавистники, клеветники, блудники*), названиями качеств (*злоречивы, горды, непослушны родителям*). Некоторые пороки встречаются почти во всех списках (например, *зависть, гнев/злоба*), другие только один раз. Относительно немногочисленны пороки, указывающие на непочитание Бога: (*богоненавистничество, идолослужение*). В Новом Завете можно встретить и перечни добродетелей. Но они менее многочисленны и пространны. Можно привести три таких списка : Гал. 5:22—23 /9;/ 1 Тим. 6:11 /6;/ 2 Пет. 1:5—7 /8/, всего 23 добродетели, из которых некоторые присутствуют во всех списках (*любовь, терпение, благочестие, вера*). Асимметрия грехов и добродетелей в Новом Завете объясняется, по-видимому, тем, что человеку свойственно внутреннее моральное правило. Добродетель — соответствие законам природы человека. Грех — нарушение благоденствия человека, и поскольку всякий человек естественно стремится к благоденствию, необходимо обращать

его внимание прежде всего на возможные грехи, чтобы человек мог избегать их (5, 525).

В дальнейшем рассмотрении мы ограничимся семью «смертными» грехами. Они покрывают почти полностью евангельские списки пороков. Следует отметить, что номенклатура смертных грехов представляет собой результат многовековой эволюции (4, 130—137). Положение усугублялось и тем, что в национальных языках один и тот же грех мог иметь различные обозначения ввиду особенностей перевода (ср. *сладопастие* и *похоть*; *сребролюбие* и *скупость*). Поэтому нередко используются латинские обозначения грехов (подобно обозначениям в науке лекарств, химических веществ, животных и растений): *superbia*, *avaritia*, *ira*, *invidia*, *gula*, *luxuria*, *pigritia*, соответственно: гордыня, скупость, гнев, зависть, чревоугодие, похоть, лень.

Что касается добродетелей, то будут рассмотрены традиционные четыре кардинальных добродетелей (справедливость, благоразумие, умеренность, храбрость) и три теологических (вера, надежда, любовь).

Актантная структура грехов и добродетелей включает следующие компоненты (параметры): субъект (носитель качества — греха или добродетели), объект (по отношению к которому проявляются свойства субъекта), процесс (грех или добродетель) и, поскольку речь идет о явлении этического характера, аксиологические понятия нормы, сравнения и отношения (+ или –).

В аспекте субъекта в принципе возможны три структуры: «безличная», когда действие не зависит от субъекта (источником процесса может быть несчастный случай, стихийное явление и т.п.), личная активная, при которой S отличается от O, и возвратная, при которой S совпадает с O. Безличная структура в данном случае невозможна, так как грех и добродетель суть проявления определенного одушевленного существа, так что остаются два возможных исчислимых варианта: переходный и возвратный. Как грех, так и добродетель могут проявляться в поведении субъекта не только по отношению к другому объекту, но и к самому себе. Существенными являются аксиологические параметры. Норма выступает нередко как граница, отделяющая грех (порок) от добродетели. Также и добродетель в ряде случаев осознается как таковая на фоне сравнения с другими субъектами.

В определении грехов и добродетелей мы будем во многих случаях пользоваться определениями «Этики» Б. Спинозы. Обратимся сначала к грехам.

**Гнев** определяется Спинозой как желание, побуждающее нас вследствие ненависти причинять зло тому, кого мы ненавидим (5, 517). Но вместе с тем, как уточняет Спиноза в теореме 39, субъекту гнева следует опасаться, что из этой ненависти может для него самого возникнуть еще большее зло. Следовательно, Гнев обладает двойной отрицательной направленностью: зло идет от S к O, но возможно встречное движение зла от O к S:  $S \rightleftharpoons O$ .

**Лень**, единственный из смертных грехов отсутствующий в перечне аффектов Спинозы, имеет однако актантную структуру, в чем-то сходную со структурой Гнева. Лень также имеет двойную отрицательную направленность. Она приносит вред объекту неисполнением того, что надлежало исполнить, но вместе с тем может доставить вред и самому субъекту вследствие неисполнения того, что могло быть необходимым или полезным для субъекта. Отличие от актантной структуры Гнева состоит в том, что источником зла для Субъекта является не Объект, а сам Субъект в своей бездеятельности:  $S \rightleftharpoons O$ . Таким образом, если Гнев может представлять сочетание активной и пассивной (центробежной и центростремительной) актантных структур, то Лень сочетает отрицательные активную и возвратную структуры.

**Зависть** есть «ненависть, поскольку она действует на человека таким образом, что он чувствует неудовольствие при виде чужого счастья, и наоборот — находит удовольствие в чужом несчастье» (5, 512—513). Зависть представляет собой, таким образом, трехактантную структуру, в которой участвуют, помимо S, предмет зависти (O) и «хозяин» предмета, вызывающего зависть (T). Здесь возможны два варианта:  $S \xrightarrow{+} T (-O)$  и  $S \xrightarrow{-} T (+O)$ , то есть, если T не обладает O, то это вызывает положительные эмоции у S, если же T обладает O, то это вызывает отрицательные эмоции у S, который может пожелать заполучить O. Заповедь *Не желай дома ближнего твоего /.../, ничего, что у ближнего твоего* направлена против зависти.

Своеобразной актантной структурой обладает **Гордыня**. Она представляет собой удовольствие от своей способности осуществить какое-либо действие, которое другие, по мнению S, совершить не способны. Отсюда проистекает презрение S к другим. Актантная структура Гордыни становится ясной на фоне потенциальной отрицательной аналогичной структуры, соотносящейся с иным субъектом. Ср.  $S \rightleftharpoons O$  и  $S_1 \xrightarrow{+} O$  (фон). В отличие от Гордыни, Гордость, по определению Спинозы, есть «удовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, по нашему воображению, хвалят» (5, 515).

Три последних Греха имеют то общее, что им свойственно превышение нормы, вследствие чего создается ущерб не только для возможного объекта, но прежде всего для самого субъекта.

**Чревоугодие** есть «неумеренное желание или любовь к пиршествам» (5, 518). **Скупость** это «неумеренное желание и любовь к богатствам» (там же). **Похоть** (разврат) — «желание и любовь к половым сношениям» (там же). Их общую актантную структуру можно представить следующим образом:  $S \rightleftharpoons O$ , где изогнутая стрелка — стремление к объекту, превосходящее норму (вертикальная черта) и возвращающееся в виде отрицательного фактора к самому субъекту. Вместе с тем актантная структура этих грехов, особенно последних двух, представляется более сложной, так как действие субъекта может не только наносить ущерб самому себе вследствие своей неумеренности, но и причинять «зло» другому одушевленному

субъекту ввиду отказа в помощи или неуместных требований к нему. В этом случае актантная структура может быть отображена так:  $S \not\Leftarrow O$ ;  $S \rightarrow S_1$ .

По отношению к другому субъекту Скупость может сопровождаться Жадностью, то есть нежеланием оказать помощь нуждающемуся. В случае с Похотью другой субъект может стать предметом насилия или шантажа.

Но все же, поскольку в трех данных случаях объект не получает или не обязательно получает «зло», которое достается самому субъекту, то возникает важный вопрос о сущности греха, бывший неоднократно предметом рассмотрения в теологии и философии. Почему чревоугодие, скупость, сластолюбие, которые не обязательно наносят ущерб другому человеку и от которых страдает прежде всего сам субъект — носитель данных «аффектов», должны рассматриваться как смертный грех?

Философы и теологи неоднократно подчеркивали, что грех проявляется в нарушениях трех видов: в отношении к богу, к другому человеку и к самому себе. Грех — не только против бога, но и против собственного блага. Фома Аквинский писал, что грех — нарушение благоденствия человека. Человек обязан сохранять себя, сохранять жизнь, дарованную ему богом. Поскольку излишества, о которых шла речь выше, нарушают благоденствие человека, они греховны. При устранении отрицательного компонента и соблюдении нормы греху соответствует положительный аффект — добродетель. В художественной литературе можно найти примеры таких «замен» грехов добродетелями. В конце романа «Легенда об Уленшпигеле» Шарля де Костера мимо Уленшпигеля и Неле проходят в виде образов семь смертных грехов: Гордыня, Похоть, Скупость, Чревоугодие, Лень, Гнев, Зависть. Потом силою волшебства они исчезли, и Уленшпигель и Неле узнали, что Гордыня превратилась в Благородную гордость, Скупость — в Бережливость, Гнев — в Живость, Чревоугодие — в Appetit, Зависть — в Соревнование, Лень — в Мечту поэтов и мудрецов. А Похоть, только что сидевшая верхом на козе, превратилась в красавицу, имя которой было Любовь (3, 476—477).

Перейдем к рассмотрению Добродетелей. *Смелость* (Храбрость) есть «желание, побуждающее кого-либо делать что-либо с опасностью, подвергнуться которой страшатся ему равные» (5, 517). Подобно Гордыне Смелость разворачивается на фоне виртуального параллельного процесса:  $S \rightarrow O$  на фоне  $S_1 \rightarrow O$ , но без отрицательного мнения  $S$  об  $S_1$ . *Справедливость*, определяемая как желание дать равное разным, может быть представлена как одинаковое отношение одного  $S$  с не менее, чем с двумя  $O$ :  $S \rightarrow O_1 = S \rightarrow O_2$ .

*Умеренность*, являющаяся по мнению Спинозы не аффектом, а способностью души, может быть наглядно представлена в виде стрелы стремления, не выходящей за пределы нормы:  $S \rightarrow IO$ . *Благоразумие*, определяемое как стремление избежать опасности, может быть представлено, как отрицательная черта, направленная к отрицательной цели:  $S \rightarrow -O$ .

Три богословские или теологические добродетели: Вера, Надежда, Любовь связаны доверием к объекту, на который направлено чувство.

**Вера** есть доверие, внутренняя ориентация человека, полагающего получить правильный ответ или благо. Актантная структура Веры предполагает положительное движение от субъекта к объекту с предполагаемым положительным движением в обратную сторону:  $S \rightleftharpoons O$ . **Надежда**, по определению Спинозы, «есть непостоянное удовольствие, возникающее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся» (5, 511). Непостоянный характер удовольствия проистекает из ощущения опасения (страха), сопровождающего сомнение. Непостоянность удовольствия схематически может быть представлено пунктирной линией:  $S \cdots O$ . Наконец, **Любовь** определяется Спинозой как удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины (5, 510), причем Спиноза подчеркивает, что Любовь вовсе не обозначает лишь желание любящего соединиться с любимой вещью. Удовольствие от Любви порождается идеей внешней причины, в этом сущность этого аффекта.

Как отмечалось выше, Любовь была предметом углубленного анализа в теологии и философии. Фромм, специально изучавший эту проблему, подробно анализировал точки зрения не только Священного Писания, но Фомы Аквинского, Канта, Ницше и других авторов (6). В целом выявляется, что помимо любви к ближнему, добродетелью следует считать и любовь к самому себе. Кант разграничивал себялюбие (положительное чувство) и самодовольство (отрицательное качество), Во избежание путаницы лучше называть эти аффекты любовь к себе и себялюбие. Он писал, что забота о себе есть средство исполнения своего долга. Любовь к себе и любовь к другим не исключают друг друга. Напротив, одно предполагает другое. Шамфор писал (7, 59): «Если ближнего надо возлюбить как самого себя, то, по меньшей мере, столь же справедливо возлюбить себя, как других».

Французская пословица гласит: «Хорошо организованное человеколюбие начинается с самого себя». В самом деле, если человек не следит за своим здоровьем, губит его во всяких излишествах, то он не может быть ни опорой своей семьи, ни полезным членом общества, ни служителем Бога. Лучше, по-видимому, пользоваться терминами *любовь к себе* (положительное качество: любить и себя, брать, чтобы давать другим) и *себялюбие* (любовь только к себе, только брать для себя). В связи с этим Любовь предстает в трех типах актантных конфигураций: *себялюбие* (отрицательное чувство):  $S \leftrightsquigarrow$ ; *любовь к себе* (положительное чувство):  $S \rightleftharpoons O$ ; *любовь к ближнему* (забота о нем, интерес к нему, отклик):  $S \rightleftharpoons O$ .

Итак, актантные структуры грехов и добродетелей разнообразны и сложны. Они могут включать, помимо субъекта, объект, другой субъект, предполагать виртуальные параллельные ситуации, являющиеся фоном для данного аффекта. Направленность аффекта может быть единичной и множественной (когда речь идет о нескольких объектах), положительной или отрицательной, прямой, встречной или цикличной (когда аффект

возвращается рикошетом к субъекту). Среди элементов актантной структуры могут наличествовать ограничители нормы.

### Литература

1. Агада. М., 1993.
2. Большой путеводитель по Библии. М., 1993.
3. *Де Костер Ш.* Легенда об Уленшпигеле и Ламме Гудзаке. М., 1967.
4. *Силецкий В. И.* Терминология смертных грехов в культуре позднего Средневековья и Возрождения // *Логический анализ языка: Культурные концепты.* М., 1991.
5. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. М., 1957.
6. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.
7. *Шамфор С.* Максимы и мысли, характеры и анекдоты. М., 1963.

## ЗНАЧЕНИЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В СИНТАКСИЧЕСКОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ

В создании большинства ситуаций задействованы многие участники — одушевленные участники, предметы и иные факторы, причем фактическое участие некоторых из них может оцениваться по-разному и, соответственно, получать различное языковое оформление. Некоторые диатезные преобразования, связанные с выбором подлежащего, могут быть обусловлены указанием на «ответственность» конкретного участника: выдвижение конкретного элемента в качестве подлежащего равносильно утверждению ответственности соответствующего участника. Некоторые языковые приемы свидетельствуют в пользу именно такого прочтения подлежащего. Ср.

1) *Я слышал о Гончарове, но почти не знал его работ, то ли он не выстав-  
лял тогда свою живопись, то ли его не выставляли...* (газета «Галерея»).

Этот пример дает альтернативные осмысления одной ситуации, которая представлена как результат действий разных участников, т.е. либо художник не хотел выставлять свои картины, либо ему не разрешали те, от кого зависела организация выставок. Хотя, безусловно, ситуацию создают обе стороны, решающий вклад и ответственность приписывается в данном случае одной из них.

Утверждение (или отрицание) ответственности актуально в первую очередь в контекстах обвинения или оправдания или в связанных с ними значениях (упрек, извинение и т.п.). «Устранение» фактического производителя действия (т.е. «смещение» с более естественной для него позиции подлежащего) может быть связано с отрицанием его ответственности в данной ситуации<sup>1</sup>:

2) *I've been asleep... then Evangie's typewriter woke me.* (J. Osborne).

Для описания подобной ситуации вполне адекватно *Evangie woke me*, однако оно воспринималось бы как обвинение или упрек.

Ответственность в типичном случае связана со значениями причины и контроля, т.е. предполагает существенную зависимость ситуации от соответствующего участника. Отрицание зависимости ситуации от фактического деятеля расценивается как его оправдание:

3) *У меня и в мыслях не было тебя попрекать. Само сказалось.* (В. Распутин).

---

<sup>1</sup> Так как русский и английский языковой материал обнаруживает сходные тенденции, примеры даются недифференцированно и иногда только из одного языка, исходя из большей наглядности.

В последнем примере отрицается намерение, а возможно и контроль, но не само действие или собственное участие в действии.

Характерно, что для оправдания используются конструкции с выдвиганием иных подлежащих, нежели агент, таким образом, ответственность за ситуацию приписывается иным причинам.

4) *Не я тебя наказываю, а тебя твой грех наказывает* (Чехов).

5) Охотник встает, наливает чарку, кланяется морде убитого медведя и говорит примерно следующие слова: «Извини, не я тебя убил, а убило ружье. А ружье — ты же знаешь — придумали не мы...» («Атеистические чтения 12»).

6) *Do not be angry. Indeed, it was the pain that spoke, and not thy slave.* (Kipling).

7) *Montag had done nothing. His hand had done it all, his hand, with a brain of its own, with a conscience and curiosity in each trembling finger, had turned a thief.* (R. Bradbury).

Как видно из примеров 6) и 7), приписывание ответственности иным причинам может сочетаться — и часто сочетается — с непреднамеренностью действия и отрицанием контроля, но, как свидетельствуют примеры 4) и 5), это необязательно: в примере 5) охотник не отрицает того факта, что он стрелял, а в примере 4) говорящий не отрицает своего безусловно контролируемого и намеренного участия в наказании; оправдание заключается в перенесении ответственности.

Приведенные выше примеры иллюстрируют, кроме прочего, основные стратегии оправдания (отрицания вины): отрицание намерения, отрицание контроля, приписывание ответственности другому лицу или иным причинам. Значения намерения и контроля взаимосвязаны и в типичном случае ассоциируются с любым одушевленным подлежащим [1, 8], но следует отметить, что значение ответственности несводимо к ним, т.е. одно не предопределяет другого.

Примечательно, что оценка, близкая к этической, связанная со значением «ответственности», применима и к неодушевленным предметам (что отчасти проявляется и в вышеприведенных примерах).

8) *...глядел он на воду, сердито, как будто собирался выбрать ее за то, что она когда-то простудила его в Донце и отняла голос.* (Чехов).

Такие оценки особенно типичны для детской речи:

9) *Меня шкаф ударил!*

10) *Стакан упал и меня облил!*

11) *Автобус меня уронил и ушиб!*<sup>2</sup>

При этом подлежащие приобретают значение, близкое к агентивному. Ср. противоположный прием в примерах 12) и 13), представляющих собою плакат и антивоенный лозунг<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Примеры из книги: Кольцов М. Ребенок учится говорить. М., 1979.



12) *Matches don't start fires, people do!*

13) *Guns don't kill people; people kill people!*

Следует отметить, что ответственность может приписываться и таким партиципантам, которые не вносят существенного вклада в создание ситуации; по крайней мере, ситуация не является контролируемой с их стороны.

14) — *Денег вы им не платите, возня с вами, да и отчетность своими смертями портите...* (Чехов).

Ср. нейтральное в этом смысле «смерти портят отчетность», не содержащее оценки людей. «Возложение ответственности» на конкретного участника события способствует осмыслению его как агенса, а его участия в ситуации — как действия, даже если ситуация не является результатом его действий и речь идет о независимых от него обстоятельствах.

15) *It was about that time that I did one of those stupid things that one is liable to do on any trip. When we had finished filming and were returning home, I sat on the tail-board of the Land-Rover and, presently, travelling quite fast, she hit an enormous bump on the road. I was thrown sideways and landed, fortunately, back on the tail-board, but badly bruising the base of my spine and breaking two ribs.* (G. Durrell).

Хотя речь идет о неконтролируемой (или очень косвенно контролируемой) ситуации, собственно, о несчастном случае, она описывается как действие, за которое рассказчик считает себя ответственным.

Следует отметить, что связь значения ответственности с подлежащим не распространяется на пассивные конструкции<sup>3</sup>, в которых ответственность связывается с агентивным дополнением, причем часто это значение актуализовано.

16) *Фома Фомич объявил решительно, что не верит возможности подобного случая, возможности подобного повторения сна, а что Фалалей нарочно подучен кем-нибудь из домашних, а может быть, и самим дядей-полковником.* (Достоевский).

Таким образом, этическая оценка, связанная с ответственностью, может выражаться чисто синтаксическим способом — представлением «ответственного лица» в форме подлежащего в активной конструкции или агентивного дополнения в пассивной, а отрицание ответственности — выражением соответствующего партиципанта в иных формах.

---

<sup>3</sup> Примеры из книги: *Nilsen D. L. F. The Instrumental Case in English. The Hague; Paris, 1973; Ergativity. N.Y. et al. 1979.*

<sup>4</sup> Что касается английских *get-passives*, многие авторы фактически указывают на значение ответственности, связанное с подлежащим; хотя обычно объяснение дается в терминах контроля, ограниченного контроля и т.п., употребление *get-passive* предполагает, что субъект если не создал, то так или иначе допустил соответствующую ситуацию, которую мог бы предотвратить [2].

### Литература

1. *Григорьян Е. Л.* Семантические и прагматические аспекты диатезы: АКД. М., 1986.
2. *H. Chappell.* Is the get-passive adversative? // *Papers in Linguistics.* 1980. Vol. 13. № 3.
3. *D. Davidson.* The logical form of action sentences // *The Logic of Decision and Action.* Pittsburgh, 1966.

## О СЕМАНТИКЕ ЩЕПЕТИЛЬНОСТИ (ОБИДНО, СОВЕСТНО И НЕУДОБНО НА ФОНЕ РУССКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА)<sup>1</sup>

Один из тщательно разработанных фрагментов русской языковой картины мира представлен группой этических концептов, объединяемых «семантикой щепетильности». Помимо слов *обидно*, *совестно* и *неудобно*, которые будут рассмотрены в данной статье, назовем еще: *грех* (*грех тебе жаловаться*), а также *неловко*, *неприлично*, *неуместно*, *не пристало*, *не подобает*, *не положено*, *не принято* и др., и несколько устаревшие *невместно* и *засорно*. Все эти предикативы употребляются в безличной конструкции с подчиненным инфинитивом, которая обладает собственной семантикой, позволяющей ей представить этическую оценку как внутреннее состояние субъекта и встроить ее таким образом в акт принятия решения: *мне совестно что-либо делать* означает, что решая, делать это или нет, я обращаюсь к своему ощущению *совестно*.

### 1. Концепт *обиды* в русской языковой картине мира

Милан Кундера в романе «Книга смеха и забвения» обсуждает специфическую «чешскую эмоцию» *litost*<sup>2</sup>. А. Вежбицкая, анализируя эту эмоцию, сопоставляет ее, в частности, с русской *жалостью* [13, 166-169]. Однако, по-видимому, имеется не меньше оснований для сопоставления этой чешской эмоции с другой русской эмоцией — *обидой*, которая, в отличие от *жалости*, до сих пор не была предметом внимания лингвистов. Между тем эмоция *обиды* является специфической для русского языка. К этому заключению приводит как собственно семантический анализ слова *обида* и его производных, так и факт отсутствия в западноевропейских языках переводного эквивалента для этого слова.

В русском языке имеются слова *обида*, *обидеться*, *обидеть*, *обижен*, *обиженный*, *обидно* и *обидный*. Все они могут соотноситься с той специфической эмоцией *обиды*, о которой идет речь (и которую мы будем называть просто *обида*), но кроме того здесь возможны и другие значения, которые следует сразу отграничить. Однозначно выражает эмоцию обиды лишь глагол *обидеться* (и производное от него *обижен* <на кого-то>). Глагол *обидеть* (а также производное от него *обижен* <кем-то>) может обозна-

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Research Support Scheme of the Open Society Institute, grant № 797/1997.

<sup>2</sup> Слово означает приблизительно: 'чувство острой жалости к самому себе, возникающее как реакция на унижение и вызывающее ответную агрессию'; родственно русскому *лютый*, т. е. 'злой'.

чать 'каузировать эту эмоцию', но может иметь и более широкое значение 'причинить ущерб', которое реализуется в связанных сочетаниях *Он и мужи не обидит*, *Что ты плачешь, девочка, кто тебя обидел? не давай себя в обиду* и т.п., или близкое к нему значение 'несправедливым образом чего-то недодать, обделить' (*богом обиженный; не беспокойся, ты в обиде не остаешься /я тебя не обижу*, т.е. 'ты получишь то, что тебе причитается')<sup>3</sup>; то же значение имеется и у предикатива *обидно* (ср.: *разделить так, чтобы никому не было обидно*). Существительное *обида* имеет значение поступка, вызвавшего эмоцию обиды (это значение в словарях обычно приводится первым: *нанести обиду, вспоминать прошлые обиды*); оно может также выражать значение, соответствующее тому значению предикатива *обидно*, где оно сближается с *жалко* (см. ниже), ср.: *Какая обида, что мы опоздали!* и *Как обидно, что мы опоздали*; то же значение есть и у прилагательного, ср. *обидное недоразумение*. Т.е. наиболее многозначными являются существительное *обида* и предикатив *обидно*.

Сказанное можно представить в виде следующей таблицы (значения различаются при помощи условных ярлыков):

Табл. 1

	'обида'	'ущерб'	'жалко'
<i>обида</i>	+	+	+
<i>обидеться</i>	+	—	—
<i>обижен</i>	+	+	—
<i>обидеть</i>	+	+	—
<i>обидно</i>	+	+	+
<i>обидный</i>	+	—	+

Нас будет интересовать прежде всего первое, основное, значение — т.е. эмоция *обиды*. Центральным в группе слов, обозначающих эту эмоцию, является глагол *обидеться*. Он имеет три варианта модели управления: *X обиделся*; *X обиделся на Y-а (за W)*, где *W* — слова или поступок *Y-а*; *X обиделся за Z* (где *Z* — кто-то или что-то *X-у* дорогое). Но совмещение валентностей *на Y-а* и *за Z* невозможно: *\*Я обиделся на Ивана за Васю*. Все то же верно для существительного *обида*. Ср. следующие два примера:

- (1) Он сидел за столом один и поднимал голову только для того, чтобы взглянуть на нее, улыбнуться ей. И Вале было за него обидно: веселятся за его счет, бросают одного, танец им дороже товарища.

<sup>3</sup> У глагола *обидеть* есть еще одно «вырожденное» ментальное значение незаслуженно низкой оценки, представленное в употреблении типа *Я его напрасно обидел* (т.е. высказал какое-то негативное суждение, от которого теперь сам отказываюсь) или в иронической реплике *Обижаете!*, используемой в диалоге для того, чтобы идиоматическим образом передать мысль, что собеседник недооценивает достоинства говорящего. Это значение отличается тем, что здесь отсутствует эмоция (никто не *обиделся*).

(2) Вспомнила и свою *обиду на его друзей*: пьют, едят за его счет, а его оставляют одного (А. Рыбаков, «Дети Арбата»).

В этих двух примерах имеется в виду одна и та же ситуация (один и тот же «обидный» случай) — которую, однако нельзя описать выражением *Варе было обидно (она чувствовала обиду) \*за Костю на его друзей*. Т.е. при описании подобной ситуации человек, говорящий на русском языке, должен выбрать и обозначить только какой-то один ее аспект.

Перечисленным выше трем вариантам модели управления соответствуют некоторые модификации в пределах основного значения ('обиды'), на которых мы остановимся ниже.

Обратимся теперь к вопросу о том, что же такое *обида*. Прежде всего, это эмоция, возникающая в качестве реакции на поступок другого лица (нельзя обидеться на самого себя или на явление природы — хотя можно, например, рассердиться на самого себя или прийти в отчаянье от плохой погоды). В первом приближении можно сказать, что *обида* — это жалость к себе, соединенная с *претензией* к другому. *Обида* возникает в том случае, когда другой человек оказал мне недостаточное внимание (не справился о здоровье), уважение (пренебрег моим мнением или просто выразил низкую оценку моих достоинств — например, талантов), доверие (не рассказал мне чего-то важного, не поручил трудного дела, не поверил моему обещанию и т.п.) — недостаточное по сравнению с некоторым «должным» уровнем (внимания, уважения и т.д.)<sup>4</sup>. Так или иначе, я обнаружил, что он испытывает ко мне, условно говоря, меньшую любовь (*lack of love*, по выражению из [15]), чем та, которую я в нем предполагал — и которую он, по моим представлениям, мне «должен». Из этого представления о «должном» и возникает идея «несправедливости» (как несоответствия этому «должному»), обязательно в обиде присутствующая — ср. толкование слова *обижаться* в [9, 19].

Приведенная выше приблизительная формула фиксирует два полюса в эмоции обиды: жалость к себе и претензия к другому. Эти две составляющие могут присутствовать в обиде в разных соотношениях. В зависимости от того, какая из этих двух идей оказывается в центре, внутри одного значения *обиды* различаются два варианта: *обида за что-то* (имеется в виду, «обидные» слова или поступок) и *обида на кого-то* — ср. варианты модели управления выше.

Здесь имеется еще одно очень важное звено. Недостаток уважения может быть, конечно, выражен прямо («А ты помолчи, тебя не спраши-

---

<sup>4</sup> По-видимому, центральной здесь является идея недостатка внимания. Согласно М. Фасмеру [11, 100] *обидеть* произошло из *об-видеть*, где предлог *об-* имеет значение 'вокруг, огибая, минуя', ср. *обнести* <кого-то угощением> 'пронести мимо, не дать', *обделить*, *обвесить*. Русская *обида*, тем самым, выросла из идеи 'обделить взглядом, не посмотреть' (т. е. обойти вниманием). Ср. сходную семантику эволюции в англ. *regard* 'внимание, уважение' — из франц. *regard* 'взгляд'.

вают» или даже просто «Ты дурак»), но гораздо чаще это является результатом вывода, который производится адресатом «обидного» поступка или высказывания: это то, что «обидчик» *хотел сказать* своим высказыванием, то, *о чем говорит* его поступок. Этот вывод производится на основании общих законов коммуникации, но с точки зрения склонности и готовности его производить люди сильно различаются (соответственно, люди делятся на более и менее *обидчивых*). Как известно, неявные смыслы вообще являются более действенными; с другой стороны, человеку свойственно подменять сказанное явно тем, что из этого, по его мнению следует, даже иногда не замечая этого (ср. [5], [4]), поэтому «объяснения», которые часто следуют за обидами, обычно состоят в том, что «обидчик» доказывает, что он не имел в виду выразить тот «обидный» смысл, который вывел «обиженный».

Тем самым *обида* — эгоцентрическое чувство, источник которого в конечном счете коренится в нас самих. Обижаться — это свойство обижаемого; поэтому *обидчивый* человек — это тот, который склонен обижаться (а не наносить обиды — что с точки зрения русской морфологии в той же мере допустимо, ср. *обманчивый* = ‘тот, который обманывает’ а не ‘тот, который обманывается’).

С другой стороны, обидчивость определяется также степенью зависимости от мнения окружающих, и в этом отношении люди тоже сильно различаются. Т.е. *необидчивые* люди — это, с одной стороны, люди, которые не предполагают, что их обижают и не склонны поэтому выводить «обидный» смысл — в отличие от *обидчивых*, которые как бы ждут, что их обижают, всегда готовы к этому, как, например, герой романа Достоевского «Подросток»:

(3) Я ждал, что буду тотчас *обижен* каким-нибудь взглядом Версильевой или жестом, и приготовился; *обидел* же меня ее брат в Москве, с первого же нашего столкновения в жизни.

С другой стороны, не обидчивы очень высокомерные люди, мнение которых о себе столь высоко, а об окружающих столь низко, что они искренне равнодушны к мнению о себе окружающих, и их *обидеть* таким образом невозможно. Но гораздо более распространено (по крайней мере в русском дискурсе) желание получить даже от случайного собеседника подтверждение своей ценности как личности — ср. знаменитую реплику пьяниц *Ты меня уважаешь?*: если уважаешь, то ты со мной выпьешь, а если не выпьешь, это значит, что ты меня не уважаешь, т.е. ты меня *обидишь* (ср. выше).

Итак, в случае, когда речь идет о взаимодействии между людьми, которых связывают какие-то неформальные отношения, обида — это реакция на *message of indifference*, по выражению А. Вежбицкой [15], — свидетельство безразличия, которое содержится в «обидном» высказывании или поступке или выводится из него адресатом. Однако обида может

возникать и из взаимодействия совершенно чужих друг другу людей. Например, человек может обидеться, если кто-то (в том числе совершенно посторонний) не верит ему или сомневается в правильности сообщаемой им информации. Ср.:

(4) Вспомнили, как ездили во дворец Фонтенбло и женщина-гид, показывая на кровать Наполеона, сказала о его росте — сто пятьдесят два сантиметра. Гера удивилась, наверное — сто шестьдесят два. Гидша *обиделась* и сказала, что у ее мужа рост сто пятьдесят два сантиметра, а всем известно, что он одного роста с Наполеоном (А. Рыбаков. «Дети Арбата»).

Продавщица может обидеться, если покупатель обругал ее товар (или если она сделала такой вывод из его слов), как в следующем примере:

(5) — Дайте нарзану, — попросил Берлиоз.

— Нарзану нету, — ответила женщина в будочке и почему-то *обиделась*.

Продавщица минеральной воды обиделась, потому что в просьбе Берлиоза ей «послышался» упрек (что, мол, она виновата, что у нее нет нарзана). Слово *почему-то* маркирует нетривиальность такого вывода (хотя на самом деле это очень типичный ход мысли обидчивого человека).

Заметим, что здесь странно бы выглядело «*обиделась на Берлиоза*». Действительно, в этом случае слова «обидчика» воспринимаются просто как сигнал (message) из внешнего мира, свидетельство того, что «кто-то» считает меня (или что-то, относящееся ко мне) хуже, чем я сам считаю — и, как выясняется, хочу, чтобы все так считали.

Как уже говорилось, *обида* связана с ощущением несправедливости; эта идея в некоторых значениях слова *обида* и его производных выходит на первый план. Но источники ощущения несправедливости могут быть различными. С одной стороны, как несправедливость ощущается несоответствие ожидаемому уровню «добрых чувств». Особенно часто обида такого рода возникает в случае, когда человек ожидает от другого благодарности — и не находит ее. Эта ситуация достаточно типична, поскольку, как известно, человеку свойственно испытывать добрые чувства к тому, кому он сделал что-то хорошее, и невольно рассчитывать на взаимность. И здесь человек попадает в ловушку, потому что чувство обязанности кому-то, наоборот, является дискомфортным, и оно часто перерастает в неприязнь (этот психологический этюд зафиксирован в пословице *Доброе дело никогда не остается безнаказанным*).

С другой стороны, чувство несправедливости может быть вызвано тем, что высказанное «обидчиком» негативное мнение об «обиженном» не соответствует его собственным представлениям о себе (и в этом смысле является несправедливым, ср. *несправедливое обвинение*). Ср.:

(6) — Это водка? — слабо спросила Маргарита. Кот подпрыгнул на стуле от *обиды*.

— Помилуйте, королева, — прохрипел он, — разве я позволил бы себе налить даме водки? Это чистый спирт!

Вообще говоря, обида возможна и в том случае, когда обиженный признает справедливость высказанного негативного мнения, но в этом случае действует механизм первого типа: «Если ты меня любишь, то ты не должен был этого говорить, чтобы не сделать мне больно» (заметим: *больно*, а не *обидно*). В связи с этим обращает на себя внимание следующее свойство обиды, которое можно назвать стереоскопичностью. Дело в том, что обида предполагает одновременность двух различных — и противоречащих друг другу — взглядов на вещи. Она существует лишь до тех пор и в той мере, в какой существуют оба эти взгляда; как только один из них пропадает (т.е. пропадает стереоскопичность), не остается места и для обиды. Два противоречащих друг другу взгляда — это: что «обидчик» меня «любит» и что он меня «не любит» или: что его негативное мнение обо мне «справедливо» и «несправедливо».

Действительно, если человек, с которым меня связывают некоторые неформальные отношения (т.е. к которому я испытываю некоторые чувства и предполагаю, что это взаимно) совершил поступок, свидетельствующий, по моему мнению, т.е. согласно произведенному мною выводу, что мое исходное предположение неверно, то чувство обиды (если оно возникает) сохраняется лишь до тех пор, пока это исходное предположение продолжает в какой-то форме быть для меня актуальным, т.е. ровно в течение того времени, пока в моем сознании одновременно присутствуют обе идеи — условно говоря, что он меня любит и что он меня не любит. Дальнейший сценарий может развиваться двумя способами: либо в результате моих собственных размышлений (или «объяснений», просьб прощения etc.) я убеждаюсь в том, что мой вывод («он меня не любит») неверен; тогда вторая из противоречащих друг другу идей исчезает вместе с обидой (потому что для обиды важен всегда не поступок сам по себе, а то, что «за ним стоит»), либо я окончательно убеждаюсь в том, что мой вывод был правильным, и тогда аннулируется первая идея — но и обиде тоже не остается места, потому что она оказывается основанной на ложной посылке: «раз ты меня любишь, ты должен», ну а на нет и суда нет. То есть оказывается, что человек чувствует обиду только до тех пор, пока надеется, что она «напрасна». Как только оказывается, что обида не напрасна, она исчезает. В лучшем случае от обиды остается переживание понесенного ущерба. (Еще раз напомним, что речь здесь не идет о любви в собственном смысле слова, где логика иная.)

В ситуации с негативным мнением также имеется этот стереоскопический эффект. А именно, если я считаю это мнение (например, если кто-то сказал, или, по Грайсу, имплицировал, что я бездарен) просто не соответствующим действительности и оно нисколько не заставляет меня



усомниться в моих достоинствах, то я и не обижусь. Обида возникает только в том случае, если это «несправедливое» (=неправильное) мнение показалось мне отчасти «справедливым» (=правильным) — и длится до тех пор, пока эти оба мнения в моем сознании сосуществуют. Если же в результате пришел к выводу, что «обидчик» был прав, то мое состояние уже не может быть названо обидой (это может быть огорчение, горе, отчаянье, депрессия или злоба, но не обида). Ср. следующий пример:

(7) — Слава те господи! Нашелся наконец хоть один нормальный среди идиотов, из которых первый — балбес и бездарность Сашка!

— Кто этот Сашка-бездарность? — осведомился врач.

— А вот он, Рюхин! — ответил Иван и ткнул грязным пальцем в направлении Рюхина.

Тот вспыхнул от негодования.

«Это он мне вместо спасибо! — горько подумал он, — за то, что я принял в нем участие! Вот уж, действительно, дрянь!»

[...]

Настроение духа у едущего было ужасно. Становилось ясным, что посещение дома скорби оставило в нем тяжелейший след. Рюхин старался понять, что его терзает. [...] Что же это? *обида*, вот что. Да, да, *обидные* слова, брошенные Бездомным прямо в лицо. И *горе* не в том, что они *обидные*, а в том, что в них заключается *правда*.

*Горе* не в том, что они *обидные* означает, что обнаружившийся в этих словах «недостаток любви» к нему со стороны Бездомного не так уж огорчает Рюхина: огорчает его сознание собственной бездарности. И здесь уже места для обиды не остается.

«Избыть» обиду можно тремя способами: отомстить, простить и забыть (ср. выражение *не помнить обид*). Христианская этика, как известно, учит прощать, и вообще говоря между близкими людьми это обычно так и происходит — вопреки вышеизложенной логике (ниже будет идти речь о том, чем *простить* отличается от *не обидеться*).

Итак, концепт *обиды* включает в себя следующие компоненты (на метаязыке в духе А. Вежбицкой):

(a) другой человек сделал нечто

(b) этим он сделал мне нечто плохое (= нанес ущерб)

(c) я считаю, что он не должен был этого делать (= это несправедливо) (потому что он ко мне хорошо относится)

(d) поэтому мне плохо

(e) поэтому я чувствую нечто плохое по отношению к этому человеку

Каков коммуникативный статус этих компонентов? Компоненты (a)-(b), по-видимому, в любом случае принадлежат презумптивной зоне значения. Остальные три относятся к ассерции. При этом собственно чувство обиды складывается из компонентов (d) и (e); все прочие описывают типичную ситуацию ее возникновения (ср. [9]). Посмотрим, что означает *Я на тебя не обиделся*. Скорее всего, совокупность трех вещей:

(с') я не считаю, что это несправедливо;

(е') я не чувствую ничего плохого по отношению к тебе;

а также, по-видимому:

(d') мне не плохо.

Ср. следующие примеры:

(8) — А, во-вторых, потому что это вообще невозможно объяснить.

— Так не бывает, — заявил Виктор. — Вы просто не хотите говорить. Но я на Вас *не в обиде* [= 'не считаю, что Вы не должны были этого делать']. Подписка, разглашение, военный трибунал... (Уппсальский корпус).

(9) Ее окликнули. Я хотел было повернуться на голос усатого санитаря, но мама больно ударила меня по щеке. — Не смотри! — прикрикнула она. Я *не обиделся* [= 'не счел несправедливым'], я понял и послушался ее (Уппсальский корпус).

Важность компонента (d) подтверждается, в частности, тем, что именно он оказывается в центре в том случае, когда человек пытается *сделать вид, что обиделся* (а на самом деле ему *безразлично*), ср.:

(10) И *обида* ее — наигранная. Ни капельки она *не обиделась*. Ей должно быть абсолютно *безразлично*, что происходит у меня в студии (А. Маринина).

Теперь посмотрим, что значит *Я тебя простил*: как представляется, это означает, что я перешел от (е) к (е'), а также, возможно, от (d) к (d') — при том, что компонент (с) мог сохраниться. Возможно даже, что компонент (d') «усиливается» до (d'') 'я чувствую нечто хорошее по отношению к тебе'. Т.е. в прощении мнение о несправедливости может (хотя и не обязательно) сохраняться, но исчезает чувство протеста против нее и вызванное им недоброе чувство к «обидчику».

Обратимся теперь к другим языкам. Русским словам *обидеться*, *обида* может быть сопоставлено два ряда терминов. С одной стороны, это слова: англ. to offend, offence, франц. offenser, offense, нем. beleidigen, Beleidigung, значения которых более точно соответствуют русскому *оскорбить*, *оскорбление* (а именно это различие и составляет специфику русского концепта *обиды*, см. ниже). С другой стороны, во многих языках имеются слова со значением нанесения физического ущерба, у которых есть производное значение, близкое к русскому *обидеть*, напр.: англ. to hurt, to wound (smb.'s feelings), франц. blesser — ср. русское *ранить* в переносном значении. Сюда же, видимо, следует отнести немецкое kränken, Kränkung (от krank 'больной')<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> В любом случае концепт, который можно было бы сопоставить *обиде* в европейских языках, является для них периферийным, доказательством чему является тот факт, что ни одно из перечисленных выше слов (по крайней мере, английского и немецкого языков) не вошло в списки основных имен эмоций: в работах [12] (где

Рассмотрим сначала соотношение между *обидой* и *оскорблением* (речь идет о русском слове *оскорбление*; англ. offence не совпадает ни с тем, ни с другим словом, но ближе по значению к *оскорблению*); заметим, что само слово *оскорбление*, в отличие от *обиды*, не обозначает эмоции.

Если оскорбление возникает, когда задета наша честь, обида — когда задето чувство. Русский язык острее реагирует на второе (ср. [10] об относительно малой значимости понятия *честь* для современного русского языкового сознания). В оскорблении участвуют социальные факторы, в обиде — индивидуальные; множество оскорбительных высказываний является частью культурного текста данного социума, между тем множество обидных высказываний нельзя исчислить, так как категория «обидного» определяется *ad hominem*.

Сравним теперь русскую обиду с англ. offence, to offend. А.Вежицкая [15] предлагает следующее толкование:

I was offended. =

(a) I felt something bad

(b) because I thought about someone else (Y):

«Y did something (Z)

because of this I know:

(c) Y doesn't think good things about me

(d) Y wants me to know this.

А. Вежицкая сравнивает англ. offended с польским словом *przykro*, представляющим собой лингвоспецифичный концепт, не имеющий эквивалентов в других языках, в том числе в русском (он как бы совмещает в себе значения русских *обидно* и *совестно*: чувствует *przykro* как тот человек, которого обидели, так и тот, который обидел другого; в обоих случаях присутствует компонент 'кто-то чувствует по отношению ко мне нечто плохое'). А. Вежицкая пишет: «Очевидно, что концепт offended имеет много общего с *przykro*. Общим для них является, грубо говоря, «недостаток внимания» (deficiency of regard). Но, во-первых, в offended идет речь о видимом отсутствии «хороших мыслей» о ком-то, в то время как в *przykro* — о видимом отсутствии «хороших чувств»; во-вторых, в offended обсуждаемый недостаток открыто и намеренно демонстрируется, в то время как в *przykro* он обычно обнаруживает себя помимо воли «обидчика» или выражается им в имплицитной форме» [15]. Все это верно и для соотношения англ. offended с русской *обидой*. Кроме того, в offended отсутствует идея несправедливости, которая, как мы видели, очень важна также для *обиды*.

Итак, наиболее специфичным в русской обиде является тот ее вариант, где в центре внимания находится отношение «обиженного» к

---

рассматривается 40 наиболее частотных обозначений эмоций в немецком языке) и [14] (где анализируется 36 слов английского языка). Между тем для русского языка слова *обида* и *обидеться* являются весьма частотными, а соответствующая эмоция — весьма существенной для русского языкового сознания (ср., в частности, включение слово *обижаться* в число 40 «слов со значением чувства», описываемых в [9]).

«обидчику», а именно, упрек в недостаточной любви — по сравнению с некоторым «должным» ее уровнем, представление о котором, возможно, ни на чем не основанное, порождает тем не менее чувство несправедливости, из которого и вырастает *обида*.

Обратимся теперь к словам типа англ. *to hurt*, имеющим значение 'обидеть' в качестве переносного.

Толкование для английского *to be hurt*, предлагаемое в [15], в целом приложимо и к русскому *обидеться* <на кого-то>. Ср.:

Y was hurt (by what X had done). =

(a) Y felt something bad

(b) because Y thought:

(c) «X did Z

(d) I didn't think X would do something like this

(e) because I thought that X felt good feelings towards me

(f) (like I feel good feelings towards X?)

Различие между английским *to hurt* и русским *обидеть* (которое состоит примерно в том же, что и различие между русскими словами *обидеть* и *ранить* в переносном значении) определяется, в конечном счете, меньшей отрефлектированностью этого концепта в английском языке. Во-первых, в *обидеть* — в отличие от *ранить* и *to hurt* — нужное значение является неприменимым и (возможно поэтому) более определенным. Во-вторых, глагол *обидеть* обладает богатыми словообразовательными связями, главная из которых состоит в наличии существительного, обозначающего само чувство, которое обладает определенной автономностью: свою обиду, например, можно *лелеять* и *раздувать* или, наоборот, *подавить*, *заглушить*, *проглотить*; она может *расти* и, наоборот, *улетучиваться*, ее можно *держат* или *забывать* и т.д. (ни у *ранить*, ни у *to hurt* подобных словообразовательных возможностей нет). Наконец, третье и главное: *обида* имеет гораздо более сложную структуру. В частности, чувство *обиды* может наступить с большим запозданием по сравнению с действием, ее вызвавшим, в результате некоторой его эмоциональной и ментальной обработки — человек может сам не сразу осознать, что он обиделся); чувство же, обозначаемое словами *ранить* или *to hurt* — это всегда непосредственная реакция на вызывающий их стимул. Чувство обиды может в некоторой степени контролироваться сознанием: бывает так, что человек, подумав, решил обидеться (или, наоборот, не обижаться).

Рядом со словом *обида* в русском языке существует весьма близкое по значению слово *досада* (также трудно переводимое). Если *обида* всегда бывает на *кого-то*, т.е. это чувство к другому человеку, то *досада* может быть только на *что-то*, на какие-то обстоятельства, препятствующие осуществлению желаемого; это может быть, в частности, и другой человек, но в *досаде* он выступает лишь как механическое препятствие. Поэтому *досадовать* можно на самого себя — например, за собственную глупость или неудачливость. Источником *досады* является единичное событие, из ко-

торого не выводится никаких следствий — в отличие от *обиды*, где нам бывает важен обычно не сам поступок, а то, что «за ним стоит» (т.е. недостаток любви или уважения). Обида соседствует со слезами и слабостью, досада — со злобой и агрессией.

## 2. Обидно

Еще более специфичным, чем *обида*, является русское слово *обидно*. Как уже говорилось, оно имеет два значения, одно из которых соответствует эмоции обиды, хотя и в несколько модифицированном виде. Так, можно сказать *Мне обидно, что никто не притронулся к моему салату*, но вряд ли уместно в этой ситуации *обидеться* на гостей (затаить на них *обиду*) — если, конечно, не предполагать в этом поступке специального злого умысла. С другой стороны, несколько странно звучит фраза *Мне обидно, что Иван не поздравил меня с днем рождения* (на Ивана скорее можно было бы в этой ситуации *обидеться*). Естественнее звучит *Мне обидно, что никто из моих друзей не поздравил меня с днем рождения* (и это значит, что мне жалко себя). Т.е. если слово *обидеться* описывает отношение обиженного к «обидчику», то в *обидно* акцент перемещается на состояние обиженного (что соответствует семантике конструкции с безличным предикативом). Фраза *Мне обидно, что Иван не поздравил меня с днем рождения* отличается от *Я обиделся на Ивана за то, что он не поздравил меня с днем рождения* тем, что во фразе с *обидно* в центре моего внимания находится жалость к себе, а во фразе с *обиделся* — упрек к другому. Соответственно, *обидно* допускает управление за *кого/что* (если объектом «недооценки» являюсь не я сам, а кто-то или что-то мне дорогое) и не имеет валентности на *кого*. Поэтому естественно, что *обидно* употребляется в тех случаях, когда личность «обидчика» как таковая меня не интересует (меня не связывают с ним никакие отношения).

Чувство, называемое словом *обидно*, возникает, когда подвергается унижению, осмеянию или просто недооценивается что-то данному человеку дорогое (т.е. это либо человек сам, либо другой человек, ему близкий, либо нечто, ему дорогое), т.е. когда, так сказать, оказываются поруганными его чувства. Частным случаем «чего-то дорогого» может быть и просто совокупность собственных затраченных усилий: *обидно*, если они оказываются неоцененными, т.е. затраченными *напрасно*.

У слова *обидно* имеется также другое значение (*обидно*<sub>2</sub>), где оно смыкается с *жалко*, ср.: *Обидно/жалко было бы упустить такую возможность*, *Обидно/жалко уезжать раньше срока*; *Обидно/жалко, что не удалось встретиться*. *Обидно*<sub>2</sub> и *жалко*<sub>2</sub> в этом случае описывают чувство, возникающее при мысли о том, что обстоятельства, сложившиеся некоторым образом, могли сложиться иначе, и это иначе было бы лучше<sup>6</sup>. Как в *обидно*, так и в

---

<sup>6</sup> Первым значением у слова *жалко* естественно считать то, которое связано с чувством жалости: *жалко бездомную собаку*.

*жалко* на первый план выступает идея возможности осуществления некоторой положительной альтернативы. Эта идея заложена в самих словах *сожалеть* и *жалко* (см. [6]); в *обидеть* она в готовом виде отсутствует: в безличном *обидно* она появляется из совершенно другого источника — из представления о нарушаемом «справедливом» (и тем самым «нормальном») положении дел.

Между *обидно* и *жалко* сохраняются все же некоторые различия. Ср.: *жалко, что сейчас лето и нельзя кататься на лыжах*, но: \**Обидно, что сейчас лето*. Дело в том, что *обидно* уместно только в случае, когда несостоявшаяся положительная альтернатива представляется более «нормальным» вариантом развития событий, а осуществившийся «ненормальный» вариант — маловероятным, ср.: *Как обидно, что испортилась погода*; *Обидно, что из-за какого-то пустяка все срывается*; *Так обидно заболеть в первый день каникул*. В безличных *жалко* и *обидно* сохраняются различие *сожаления* и *обиды*, состоящее в том, что «смысловым стержнем» *сожаления* является идея могло быть иначе» (ср. [6]), а *обиды* — «должно было быть иначе» (ср. выше об идее «должного» в *обиде*).

Другое отличие состоит в том, что в *жалко* делается акцент на том, что несостоявшаяся альтернатива хороша, а в *обидно* — что состоявшаяся плоха. Поэтому странно было бы сказать *жалко встретить контролера именно тогда, когда не взял билет* (при том, что с *обидно* подобная фраза звучит нормально).

*Обидно* в конструкции с подчиненным инфинитивом сов. вида сближается по значению с *угораздило* (ср. [7]) — с точностью до распределения коммуникативных статусов компонентов. И *жалко* и *обидно* в сочетании с инфинитивом составляют специфическую для русского языка конфигурацию, не имеющую удовлетворительных эквивалентов в западных языках. Что касается этих слов в других конструкциях, то эквивалентами *жалко*<sub>2</sub> выступают широко употребительные выражения (англ. *it's a pity*, франц. *c'est dommage*, нем. *Schade*, итал. *peccato* и т.д.); они же используются в качестве эквивалентов для *обидно*<sub>2</sub>, т.е. *обидно* переводится на западные языки лишь в той мере, в какой оно синонимично *жалко*.

Заметим, что *обидно*<sub>1</sub> и *обидно*<sub>2</sub> различаются еще и характером субъекта. Субъект при *обидно*<sub>1</sub> не может быть опущен (за исключением эллипсиса в ограниченном круге контекстов типа *Неужели тебе не обидно?* — *Конечно, обидно*). Между тем *обидно*<sub>2</sub> (как и *жалко*<sub>2</sub>) допускает как заполненную, так и незаполненную позицию субъекта-носителя состояния, причем в этих двух случаях выступают разные субъекты. Когда я говорю *жалко отсюда уезжать*, я, конечно, сообщаю о своем внутреннем состоянии (о том же, что и во фразе *Мне жалко отсюда уезжать*), но не только о нем: делая такое высказывание, я как бы призываю слушателя присоединиться к моей оценке. Таким образом, если в первом случае, когда субъект формально выражен, он выступает как носитель сугубо индиви-

дуальных ощущений, то во втором он выступает как носитель некоего взгляда на вещи, который, как он считает, разделяется другими людьми, находит у них поддержку. В частности, высказывания с *обидно*<sup>2</sup> (также, как и с *жалко*<sup>2</sup>) легко присоединяют выражения типа *правда?* (*Обидно, что так получилось, правда?*). *Обидно уезжать раньше срока* можно сказать, в том числе, про другого человека — и тогда это будет значить что-то вроде: 'тебе (ему), наверное, обидно'; или: 'мне на твоём (его) месте было бы обидно'; или: 'всякому было бы обидно' и т.д., т.е. это констатация некоего «объективного» положения дел.

### 3. Совестно и неудобно

Рассмотрим теперь еще два специфических концепта, связанных с *обидой* семантикой «щепетильности» — *совестно* и *неудобно* (ср. выше о польском слове *prztykno*, объединяющем русское *обидно* и *совестно*).

По-видимому, не подлежит сомнению, что концепт *совести*, будучи одной из важнейших составляющих этики, является — по крайней мере, в рамках христианской культуры — универсальным. *Совесть* выполняет двоякую функцию: с одной стороны, она наделяет человека способностью различать добро и зло, и с другой — руководит поступками человека, направляя их в сторону добра. В языковой картине мира на первый план выступает вторая функция; по выражению Ю.Д.Апресяна, совесть в русской языковой картине мира мыслится как «нравственный тормоз, блокирующий реализацию его аморальных желаний» и одновременно как «строгий внутренний судья» [1, 353].

То, что *совесть* может *грызть*, *мучить*, *терзать* и вообще доставлять разные неприятные ощущения постфактум, когда поступок уже совершен (т.е. если совесть выполнила свою первую функцию и не справилась со второй), известно многим языкам. Особенно прочно связываются ощущения, доставляемые совестью, с идеей 'грызть, кусать' (ср. *угрызения совести*, нем. *Gewissenbisse*, франц. *remords*). Специфическим для русского языка является то, что в нем имеется идиоматический способ представить участие совести в процессе принятия решения и в оценке собственных действий как состояние самого действующего субъекта. Это слово *совестно*, значение которого существенно отличается от значения самого слова *совесть*. Рассмотрим его подробнее.

Слово *совестно* сближается, с одной стороны, со словом *стыдно*<sup>7</sup>, с другой — со словом *неудобно*.

*Совесть* и *стыд* образуют в русском языке естественную пару близких и взаимодополняющих понятий, связь между которыми подкрепляется выражениями вроде *ни стыда, ни совести*, параллелизмом фраз типа *Как тебе не стыдно* и *Как тебе не совестно* и вообще сходством модели управления у слов *стыдно* и *совестно*, а также их синонимией в ряде контек-

---

<sup>7</sup> Само слово *стыдно* в данной статье подробно не рассматривается: см. [3]; а также статью Т. В. Булыгиной и А. Д. Шмелева в наст. кн.

стов. При этом слово *стыдно* обозначает чувство стыда, относящееся к числу фундаментальных и универсальных человеческих эмоций (см., напр., [8]), а слово *совестно* включает в себе специфически русский концепт и переводится на европейские языки лишь в той мере, в которой оно синонимично *стыдно* — ср. предлагаемые словарями переводы для *совестно*: англ. to be ashamed, нем. sich schämen, франц. avoir honte).

Область пересечения сфер *совестно* и *стыдно* составляют дурные поступки, т.е. действия, осуждаемые нормами морали (ср. [2, 417]); соответственно, в этих контекстах *совестно* и *стыдно* взаимозаменяемы. Однако у каждого из этих слов есть и собственные, противопоставленные друг другу сферы.

В принципе, в ведении совести находятся поступки, т.е. сознательные, контролируемые субъектом его собственные действия — в то время как к области стыда относятся самые разные обстоятельства, в том числе вовсе от субъекта не зависящие (как, например, происхождение или произношение); *стыдно* вообще может быть за чужие действия. Так, верить небылицам может быть *стыдно*, но не *совестно* (так как человек при этом обнаруживает свою глупость и только) — а их рассказывать может быть как *стыдно*, так и *совестно* (потому что ложь является морально осуждаемым поступком). *Унижаться пред гордою полячкой* может быть *стыдно*, но не *совестно*. Ср. также следующий пример, где употреблены оба слова, при этом *совестно* может быть заменено на *стыдно*, а, наоборот, *стыдно* на *совестно* — нет (именно потому, что употребление слова *совестно* предполагает апелляцию к морали):

(11) — Скажи мне, однако, как твои дела с нею? — Он смутился и задумался: ему хотелось похвастаться, солгать — и было *совестно*, а вместе с этим было *стыдно* признаться в истине (Лермонтов. Герой нашего времени).

С другой стороны, *стыдно* бывает не обязательно чего-то дурного: это может быть просто нечто интимное — то, что обычно скрывается (в частности, разные обстоятельства, касающиеся тела, а также проявления сильных чувств или излишняя откровенность). *Совестно* ничего этого быть не может (хотя в XIX в. это было не так — ср. ниже).

Однако значение предикатива *совестно* не полностью соответствует значению существительного *совесть*. Внутреннее состояние, описываемое словом *совестно*, еще строже, предполагает еще большую «щепетильность»: круг контекстов, когда можно употребить выражение *не позволяет совесть* или *чувствовать угрызения совести*, существенно уже тех, когда уместно употребление *совестно*. Ср. примеры (12) — (14), где замена на выражение со словом *совесть* невозможна или существенным образом меняет смысл:

(12) Когда швейцар снял с меня внизу шинель и я предстал перед ним во всей красоте своей одежды, мне даже стало несколько *совестно* за то, что я так ослепителен (Л. Толстой. Юность).



(13) Ах, Андрей, все я чувствую, все понимаю: мне давно *совестно жить на свете* (Гончаров. Обломов).

Согласно русскому языковому сознанию, по-видимому, *совестно* пользоваться преимуществами, даже полагающимися «по праву»:

(14) Теперь же тысячи новых, неясных мыслей касательно одинокого положения их зароились в моей голове; и мне стало так *совестно, что мы богатые, а они бедные*, что я покраснел и не мог решиться взглянуть на Катеньку (Л. Толстой. Отрочество).

Слово *совестно* относит к идее *справедливости*, отчасти противопоставленной «праву» и «закону» — см. статью И. Б. Левонтиной и А. Д. Шмелева в наст. кн.

Интересно, что при очевидной и никогда не затемнявшейся связи *совестно* с *совестью* употребление этого предикатива в XIX и на протяжении значительной части XX в. было значительно шире, чем сейчас, и охватывало значения, никакого отношения к совести, т.е. к морали, не имеющие. Это контексты, где в современном языке мы бы употребили слова *стыдно, неудобно* или глагол *стесняться*. Например:

(15) При нем мне было бы *совестно* плакать (Л. Толстой);

(16) Егорушке было *совестно* раздеваться при старухе (Чехов);

(17) Через несколько минут вошел Толстой и сказал, что Соллогуб стоит в лакейской и что ему *совестно* войти (Аксаков).

Сейчас мы бы сказали, соответственно: *стыдно плакать, неудобно (неловко) раздеваться и ему неудобно (или он стесняется) войти*.

Важный тип контекстов, где произошла замена *совестно* на *стыдно*, составляют случаи, когда автором дурного поступка является другой человек (*стыдно за кого-то, стыдно смотреть на что-то*), обнаруживающие своего рода «транзитивность» — примечательное свойство именно чувства *стыда*. Источником для чувства, описываемого словом *совестно* в современном употреблении, могут быть только собственные действия субъекта. Ср. следующий пример:

(18) Но после несчастного вечера мысль, что честь его была замарана и не омыта по его собственной вине, эта мысль меня не покидала и мешала мне обходиться с ним по-прежнему: мне было *совестно* на него глядеть (Пушкин. Выстрел). [Сейчас мы бы сказали — *стыдно*.]

Другие примеры подобного употребления:

(19) — Тарантас мой! — крикнула она таким болезненным криком, что всем сделалось неловко и *совестно* (Салтыков-Щедрин);

(20) ...до того высокопарно, что *совестно* читать (Бунин).

Слово *неудобно* имеет спектр значений, границы между которыми не всегда отчетливы: от «физического» (*неудобно сидеть на табуретке*) к «практическому» (*неудобно вести семинар в первой половине дня, неудобно сейчас разговаривать*) и далее — к «этическому» (*неудобно сидеть при дамах, его об этом просить; неудобно перед гостями*). Это слово плохо переводится на европейские языки — причем не только в этическом, но и в двух других значениях<sup>8</sup>. Этическое значение возникает в том случае, когда источником чувства дискомфорта является представление о возможном ущербе для другого лица (тем самым идея «неудобства» здесь присутствует дважды). *Неудобно* в этом смысле отражает ощущение нарушения каких-то норм приличия или правил поведения, обычно довольно сложных и тонких, регулирующих конвенции отношений между людьми (ср. *Мне неудобно его об этом спрашивать, а тебе можно*). Иногда такое *неудобно* сближается с *совестно*, ср. *Мне неудобно/совестно, что ты все время что-то делаешь, а я только сижу разговариваю*. Тенденция русского языка состоит в том, что в такого рода контекстах *неудобно* постепенно расширяет свое употребление, вытесняя собою *совестно*. Таким образом область *совестно* в современном языке сужается с двух сторон (ср. выше).

Во многих отношениях *неудобно* объединяется со *стыдно* и противостоит *совестно*. Словом *совестно* обозначается индивидуальное ощущение человека по конкретному поводу. Это слово не допускает генерализации — ни в отношении субъекта, ни в отношении действия-объекта. Соответственно, *совестно* не допускает опущения субъекта — в отличие от *стыдно* и *неудобно*, которые в этом случае обозначают ‘всякому человеку’ (для *стыдно*) и, возможно, ‘всякому человеку моей (возрастной, социальной и т.п.) категории’ — для *неудобно*. Поэтому можно сказать *Не делай этого. Это стыдно* или *Это неудобно*, но не \**Это совестно*. Не допускает *совестно* и обобщения в отношении действия-объекта. Существует класс поступков, совершать которые *стыдно* (всякому человеку): они называются *постыдными*, — но не существует класса поступков, которые совершать *совестно*. Соответственно, нет и такого прилагательного, которое относилось бы к классу поступков — зато бывает *совестливый человек*. Чувство *совестно* является моим личным достоянием, в то время как *неудобно* объединяет меня с другими. *Совестно* не имеет градаций, а *неудобно*, как и *стыдно*, может быть в большей или меньшей степени (ср.: это не так стыдно; мне очень перед ним неудобно). *Неудобно* выражает этику отношений между людьми, а *совестно* — этику отношений человека с самим собой.

Близость между *совестно* и *неудобно* основана на общем компоненте, связанном с идеей ущерба, доставляемого другому человеку. Эта идея отсутствует в *стыдно*, где «другой» выполняет весьма важную функцию, но совсем иную (см. [3]).

<sup>8</sup> Наблюдение Е. Н. Саввиной.

Расхождение между *совестно* и *неудобно* обусловлено тем обстоятельством, что *совестно* всегда соотносится с понятием морали — в отличие от *неудобно*, которое апеллирует к конвенциям межличностных отношений (и при этом не личных, а типизированных). *Совестно* — это непосредственное ощущение, в то время как *неудобно* — результат вывода (ср. аналогичное различие между *раскаиваться* и *сожалеть*, описанное в [6]). Поэтому чувство неудобства может оказаться «напрасным» (если выяснится, что адресат этого чувства не несет никакого ущерба), в то время как чувство *совестно* не может быть опровергнуто никакими обстоятельствами во внешнем мире (в частности, мнениями или ощущениями других людей). По этой же причине нельзя сказать \**Я подумал, что совестно*, при том, что аналогичное употребление для *неудобно* вполне допустимо, ср.:

(21) Он *подумал*, что даже стуком наведываться к человеку, утомленному дорогой, *неудобно* и навязчиво (Пастернак).

*Совестно* может оказаться взаимозаменяемо с *неудобно* — но только в том случае, когда моральные препятствия к некоторому действию не переживаются субъектом сами по себе, а являются основой некоторой поведенческой конвенции (например, спрашивать с вдовы долги мужа кому-то может быть *совестно*, а кому-то — просто *неудобно*).

Автор благодарен А.Д.Шмелеву за ряд необычайно ценных соображений, высказанных в ходе обсуждения проблематики данной статьи.

### Литература

1. Апресян Ю. Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Апресян Ю. Д. Избранные труды. Т. II. М., 1995.
2. Апресян Ю. Д. Стыдиться, стесняться, смущаться, конфузиться // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М., 1997. Вып. 1.
3. Арутюнова Н. Д. О стыде и стуже // Вопросы языкознания, 1997, № 2.
4. Гловинская М. Я. Типовые механизмы искажения смысла при передаче чужой речи // Лики языка: К 45-летию научной деятельности Е. А. Земской. М., 1998.
5. Добжиньска Т. Метафорическое высказывание в прямой и косвенной речи // Теория метафоры. М. 1990.
6. Зализняк Анна А. О семантике сожаления // Прагматика и проблемы интенциональности. М, 1988.
7. Зализняк Анна А., Левонтина И. Б. Отражение национального характера в лексике русского языка (размышления по поводу книги: Wierzbicka A. Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. N.Y., Oxford: Oxford Univ. Press, 1992) // Russian Linguistics, Vol. 20, № 2—3, 1996, p. 237—246.
8. Изард К. Эмоции человека. М.: Изд-во МГУ, 1980.

9. *Иорданская Л. Н.* Попытка лексикографического толкования группы русских слов со значением чувства // *Машинный перевод и прикладная лингвистика*. М., 1970, вып. 13.
10. *Уфимцева Н. В.* Русские: опыт еще одного самопознания // *Этнокультурная специфика языкового сознания*. М., 1996.
11. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка, Т. III. М., 1996.
12. *Mel'čuk I., Wanner L.* Lexical Functions and lexical Inheritance for Emotion Lexemes in German / Ed. L. Wanner. *Lexical Functions in Lexicography and Natural Language Processing. Studies in Language Companion Series*, vol. 31. Amsterdam, 1996.
13. *Wierbicka A.* Semantic Primitives // *Linguistische Forschungen*. Bd. 22. Frankfurt/M, 1972.
14. *Wierzbicka A.* Semantics, Culture, and Cognition. *Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. N.Y., Oxford, Oxford Univ. Press, 1992.
15. *Wierzbicka A.* A culturally salient Polish emotion: przykro // Jerry Parrott and Rom Harré (eds.). Special issue of *World Psychology* 8/5/1998.

## О ЯЗЫКОВОМ КОНЦЕПТЕ 'ДОЛГ'

**0. Структура лексического значения.** Владение языком проявляется у носителя языка в двух аспектах: а) в способности понимать смысл воспринятого высказывания и представлять стоящую за этим смыслом некоторую (типичную) ситуацию действительности (переход Высказывание => Ситуация, т. е. переход от воспринятого высказывания к ситуации действительности, которую оно описывает или может описывать) и б) в способности корректно описывать посредством языка воспринятую и осмысленную ситуацию действительности, т. е. приписывать этой ситуации подходящее высказывание (обратный переход: Ситуация => Высказывание, т. е. переход от осмысленной в том или ином ключе ситуации действительности к описывающему ее высказыванию).

В лексикологии задача описания значения ставится без учета указанных аспектов. Неявно предполагается, что одно и то же значение лексемы (= совокупность общих свойств ее референтов — ситуаций, предметов, отношений, которые она может обозначать) «обслуживает» оба перехода, как от высказывания к ситуации, так и от ситуации к высказыванию. Проиллюстрируем на примере, что это не так.

Представим себе иностранца, услышавшего фразу *Женщина держала в руках веретено*. Не зная слова *веретено*, он не может понять услышанное. Однако обратившись к словарю [3] и прочитав там: «Приспособление для прядения (ручного или машинного) — стержень для навивания пряжи, перерабатываемой в нить», он легко построит осмысленную референтную ситуацию и поймет услышанную фразу. Представим теперь себе того же иностранца, желающего описать по русски следующую ситуацию: «женщина держит в руках какой-то стержень (веретено)». Если этот стержень не используется в момент наблюдения по назначению, иностранец, даже зная приведенное значение, все-таки не сможет построить высказывание *Женщина держала в руках веретено*. Для уверенного осуществления перехода «стержень (картинка)» => *веретено* (подобного переходу «стул (картинка)» => *стул*) необходимо совершенно иное описание значения лексемы *веретено*, включающее по крайней мере еще такие характеристики, как набор визуальных образов различных типов веретена и описание стандартного механизма использования веретена (на утолщенный конец поступает пряжа, которая при вращении веретена свивается в нить, спускающуюся с противоположного тонкого конца).

**Замечание.** С утверждениями типа: это энциклопедическая информация, знания о мире, не относящиеся собственно к значению лексемы никак нельзя согласиться, если считать, что механизм образования референции лексемы к реальности обеспечивается ее семантикой. Кажется несомненным, что первичные знания о внешнем виде референта, его назначении и способе использования непосредственно связаны с лексемой. Подчеркнем, что собственно процесс образования референции — проверки, соответствует ли воспринятый образ свойствам,

представленным в значении лексемы (т. е. является ли он референтом) уже не относится к числу языковых процессов.

Итак, мы видим, что для порождения высказывания (аспект б)) требуется гораздо более детальное и глубокое описание класса референтов лексемы *веретено*, чем для его понимания (аспект а)). А это дает нам основание предположить, что значение лексемы *веретено* представляет собой совокупность 2-х компонентов: «контекстного», обеспечивающего понимание лексемы и «референтного», обеспечивающего ее референцию (подробнее об этом см. в [2]).

Выше мы уже отмечали, что контекстный компонент не годится для выполнения референтной функции. Может быть, более детальный референтный компонент способен выполнять обе функции? Оказывается, что нет. Сложность, интуитивная неочевидность (вопреки простоте и интуитивной очевидности контекстного компонента), лишает этот компонент возможности использоваться для понимания лексемы. Вместе с тем, имеющее место в лексикографической традиции стремление искать единое точное значение лексемы, уточняющее «приближенное» значение толкового словаря, приводит к одному из двух результатов. Если исследователь стремится сохранить интуитивную очевидность своего описания, то итоговая формулировка характеризует некое усредненное значение, которое в первом приближении может объяснить выполнение обеих семантических функций, но уже в следующем приближении (к адекватности описания) оказывается не пригодным ни для одной из них. Если же исследователь, не заботясь об интуитивной очевидности, стремится дать точное описание класса референтов лексемы, то в итоге получается формулировка только референтного компонента значения.

**1. Лексема *долг*1. «Контекстный» компонент значения.** Проиллюстрируем сказанное выше на примере анализа лексемы *долг*1, представленной в контекстах типа *христианский долг*, *долг перед партией* и под. и определяемой толковыми словарями как 'обязанность'. (Заметим, что этого заведомо неточного описания вполне достаточно для понимания данной лексемы в тексте. Например, иностранец вполне поймет фразу *Он выполнил свой сыновний долг*, если подставит вместо слова *долг* известное ему (допустим) слово *обязанность*.) Наиболее подробно эта лексема рассмотрена в [1]. Итог этого рассмотрения можно кратко сформулировать следующим образом.

«Долг... представляет собой моральную норму, существующую независимо от воли его носителя или каких-либо посторонних лиц...» (с. 238).

Свойства лексемы *долг*1. 1) «Понятие долга принадлежит сфере деонтического существования» (с. 235), т. е. связано с нормативностью / ненормативностью существования; 2) «Долг выражает безусловное долженствование, не предполагающее посторонней утилитарной цели» (с. 236); 3) «...веле́ние долга — всегда этическая проскрипция, которой подчиняются из внутренних побуждений, не преследуя какой-либо цели и не ожидая вознаграждения» (с. 236). «Долгу человек *повинуется*, но не как раб, ...а в соответствии со своей совестью» (с. 239). 4) «...межличностный характер долга, проявляющийся в наличии у слова долг валентности как для носителя долга (чей долг?), так и для тех, кому выгодно или угодно то, что требуется долгом (долг перед кем?)... вторая валентность факуль-

тативна, ее заполнение может быть контекстным (долг христианина = долг перед Богом; гражданский долг = долг перед родиной; по долгу дружбы = по долгу перед другом), а может и вообще не иметь места: *Я только девочка. Мой долг До брачного венца, Не забывать, что всюду волк, И помнить: я — овца*» (М. Цветаева) (с. 237).

Соберем перечисленные выше свойства этой лексемы в одно описание.

(1) Долг1 X-а [перед Y-ом] = 'Внутреннее побуждение X-а, продиктованное его совестью, осуществить некоторое неутилитарное действие [в интересах Y-а]'.

Квадратные скобки указывают на отмечаемый в свойстве 4) факультативный характер второй валентности и, соответственно, ее места в описании.

**2. «Референтный» компонент значения лексемы долг1.** Результаты работы [1] дают описание контекстного компонента значения лексемы долг1. Это описание может быть использовано в толковом словаре. По нему, человек, не знающий этой лексемы, вполне сможет понять ее употребление в том или ином контексте. С другой стороны, описание не вполне пригодно для решения альтернативной задачи, дающей ответ на вопрос: уместно (корректно) ли описать этой лексемой ту или иную конкретную ситуацию. Например, X случайно толкнул Y-а и тут же извинился. Ситуация полностью соответствует описанию (1): понуждаемый своей совестью, X осуществил неутилитарное действие в интересах Y-а. Однако о нем вряд ли можно сказать *X выполнил свой долг вежливости перед Y-ом*. Скорее всего, будет сказано что-то типа: *X извинился перед Y-ом, X проявил вежливость* и под. Другая ситуация (компенсации ущерба): X, врезавшись на своей машине в машину Y-а, сам, по доброй воле ее отремонтировал. И в этой ситуации, удовлетворяющей описанию (1) плохо сказать *X выполнил свой долг перед Y-ом*. Аналогично в ситуации благотворительности, когда, скажем, бизнесмен X пожертвовал деньги на детский приют. Плохо сказать *X выполнил свой долг перед детским приютом / перед сиротами*. Можно лишь сказать *X выполнил свой христианский долг*. Наконец, в ситуации помощи, когда, скажем, X отвез своего соседа или просто постороннего человека в больницу, также не скажешь, что X выполнил свой долг перед Y-ом. Можно лишь сказать *X выполнил свой человеческий долг*, помещая эту ситуацию в особый, вполне специфический контекст.

Попытаемся выяснить, какими характеристическими свойствами должна обладать внеязыковая ситуация, чтобы к ней была применима лексема долг1 (такую ситуацию мы будем называть референтной и обозначать как «долг1»). Прежде всего мы рассмотрим случаи, когда X и Y — активные деятели (человек, коллектив, организация и др.). Кажется несомненным, что отношение долга X-а перед Y-ом возможно лишь в случае, если X и Y связаны некоторым вполне специфическим социальным отношением, а именно: X хорошо знает Y-а и Y близок, дорог X-у.

Наиболее точно это отношение отражает лексема *любовь* в значении 1 (*любовь1*). В словаре [4] дано такое толкование.

*Любовь1* = Чувство привязанности, основанное на общности интересов, идеалов, на готовности отдать свои силы общему делу. *Любовь к родине*. Такое же чувство, основанное на взаимном расположении, симпатии, близости. *Братская любовь*. *Любовь к людям*. Такое же чувство, основанное на инстинкте. *Материнский долг*.

Это значение мы хотели бы строго отличать от значения лексемы *любовь*<sub>2</sub> — чувства, основанного на страсти, на половом влечении (*Несчастливая любовь, Страдать от любви, Пылать любовью*).

Сформулируем отношение, на котором основано чувство долга, следующим образом: 'по мнению социума, X любит<sub>1</sub> Y-а (дружит с Y-ом, привязан к Y-у, симпатизирует Y-у)'. Иначе говоря, роли X-а и Y-а в отношении друг друга таковы, что в норме (как правило) при таких отношениях X любит<sub>1</sub> Y-а.

Примеры. *Христианский долг* — X любит<sub>1</sub> Бога, *Долг X-а перед партией* — X любит<sub>1</sub> партию, *Сыновний долг* — X любит<sub>1</sub> родителей, *Гражданский долг* — X любит<sub>1</sub> родину, *По долгу дружбы* — X дружески любит<sub>1</sub> Y-а (плохо \**По долгу приятельства / товарищества*, т. к. здесь уже не предполагается близких отношений), *По долгу службы* — X любит<sub>1</sub> свою службу. Заметим, что плохо \**По долгу работы*, поскольку, в отличие от службы, отношение к работе в русской языковой картине мира более нейтральное; в то же время широко употребляемое выражение *Профессиональный долг* свидетельствует о том, что любить и ценить свою профессию, стремиться не изменять ее требованиям — общепризнанная норма). Конечно, в каком-то конкретном случае X может вовсе не любить<sub>1</sub> Y-а, но отношения между ними таковы, что нормативно X-у **полагается** любить<sub>1</sub> Y-а.

Заметим, что в приведенных выше ситуациях извинения, возмещения нанесенного ущерба, благотворительности и помощи было бы неверно предположить, что X любит<sub>1</sub> Y-а. Поэтому, в частности, к ним и не приложимо высказывание *X выполнил свой долг*. Этими же причинами объясняется и следующий факт. Если X не выполнил свой долг перед Y-ом, это часто воспринимается (ощущается) как предательство, измена Y-у (не помог близкому человеку, коллективу). В приведенных выше ситуациях извинения, возмещения ущерба и др. отказ X-а осуществить компенсирующее действие так не воспринимается. Например, отказ X-а отремонтировать разбитую им машину не воспринимается как предательство или измена.

Продолжим анализ референтной ситуации «долг<sub>1</sub>». Легко заметить, что о долге X-а речь заходит лишь тогда, когда возникает необходимость защитить интересы Y-а (в самом широком смысле — материальные, моральные, информационные и др.). Вот характерные примеры. — *Зачем вы поедете? Я знаю, вы думаете, что ваш долг — скакать в армию теперь, когда армия в опасности* (Л. Н. Толстой. Война и мир). *Я чувствую, что мой долг быть с мужем, когда он в горе, но ты хочешь нарочно сделать мне больно, нарочно хочешь не понимать* (Л. Н. Толстой. Анна Каренина).

Другая черта ситуации «долг<sub>1</sub>». О долге X-а можно говорить лишь в случае, если X способен свой долг исполнить. Если бы в приведенных примерах такой возможности у X-а не было, не корректно было бы говорить о долге X-а (в отличие от лексемы *долг*<sub>2</sub> — денежный долг; здесь X обязан вернуть долг независимо от своих возможностей).

Наконец, еще одна черта. Требуется, чтобы X был способен «выполнить долг» лишь посредством затраты каких-то важных для него собственных ресурсов. Например, высказывание *X выполнил долг дружбы* сомнительно в ситуации, когда X помог Y-у без всяких потерь для себя. Иначе говоря, действия X-а в защиту интересов Y-а должны носить



жертвенный характер. Для пояснения этого свойства рассмотрим такую ситуацию. Бизнесмен Иван купил своей любовнице Анне новую квартиру, в которой она нуждалась. Налицо упомянутые выше свойства: X защитил интересы Y-а и X понес существенные (допустим) расходы. Однако сказать, что Иван выполнил свой долг перед Анной вряд ли можно. Дело в том, что здесь Иван любит<sup>2</sup> Анну и сделал эти затраты в соответствии со своими желаниями, поэтому никакой жертвенности с его стороны в этом случае нет. Другое дело, если к моменту покупки квартиры Иван уже разлюбил Анну, но сохранил к ней дружеские чувства, т. е. теперь Иван любит<sup>1</sup> Анну. В этом случае можно предположить, что желания покупать Анне квартиру у Ивана не было, но накануне расставания он не хотел оставить Анну в трудном положении. В этом случае покупка квартиры носит, в известной мере, жертвенный характер и о такой ситуации вполне можно сказать, что Иван выполнил свой долг перед Анной.

Коротко-и неформально говоря, лексема *долг*<sup>1</sup> обозначает некий конфликт, который разворачивается в сознании X-а. С одной стороны он любит<sup>1</sup> (без страсти) Y-а, попавшего в трудное положение, и хочет ему помочь. С другой стороны, чтобы помочь Y-у, X должен безвозмездно затратить какие-то свои ресурсы, которые ему не хотелось бы так тратить. С третьей стороны, окружающие, полагая, что X любит<sup>1</sup> Y, считают необходимым, чтобы X помог Y-у. Это толкование поясняет, в частности, известную дилемму между долгом и страстью, например, между долгом офицерской чести (скажем, хранить полковую кассу) и страстью к карточной игре.

Дадим теперь описание искомого «референтного» компонента значения, опирающегося на описание референтной ситуации «долг<sup>1</sup>», имея в виду, что X и Y — активные деятели (человек, коллектив, организация и под.).

(2) *Долг<sup>1</sup> X-а перед Y-ом* = 'Действие X-а в защиту интересов Y-а в следующей ситуации: а) X любит<sup>1</sup> Y-а; б) интересы Y-а в рассматриваемый момент ущемлены (или имеет место угроза его интересам); в) X способен защитить интересы Y-а, но г) лишь ценой утраты каких-то своих собственных ценностных ресурсов или возможностей, д) которые он не хотел бы терять'.

Проверим это определение на конкретных примерах.

Пример 1.

*Можно было бы так хорошо вздохнуть, отдохнуть, перемяться, но долг перед умершими не разрешил этого послабления: они умерли, а ты жив, — исполняй же свой долг, чтобы мир обо всем узнал.*

(А. И. Солженицын. Бодался теленок с дубом)

Выделим участников ситуации: X — писатель, бывший узник ГУЛАГа, Y — умершие узники ГУЛАГа, долг перед которыми исполняет писатель X. Долг свой X видит в том, чтобы рассказать миру правду о ГУЛАГе. Во-первых, вполне понятно, что писатель, а) сблизился с многими узниками, испытывает к ним братские чувства, по своему любит<sup>1</sup> их и б) интересы зеков ущемлены. Далее, рассказывая о ГУЛАГе (исполняя свой долг), писатель в) действует в интересах Y-а — зеков (восстанавливает их честное имя, разоблачает палачей и др.), г) тратя на это некоторые свои ценностные ресурсы, д) которые ему жалко терять (*Можно было бы так хорошо вздохнуть, отдохнуть, перемяться*).

Рассмотрим теперь высказывания *Долг чести*, *Профессиональный долг* и под., когда стимулом для жертвенной деятельности X-а выступает не активный деятель, а некая система правил P, которой X стремится следовать, например, кодекс чести, кодекс профессиональной деятельности и под. Нетрудно убедиться, что и в этом случае имеют место аналогичные свойства референтной ситуации «долг1». Сформулируем определение для этого случая.

(3) *P (Профессиональный) долг1 X-а* = 'Действия X-а, направленные на соблюдение правил P в следующей ситуации: а) X любит1 P; б) правила P в текущий момент могут быть нарушены и в) X способен избежать нарушения правил P, но г) лишь ценой утраты каких-то своих собственных ценностных ресурсов или возможностей, д) которые он не хотел бы терять'.

Пример 2.

*Я задавал им каверзные вопросы:*

— *Что же ты будешь делать в этой фантастической Америке? Кому там нужен русский журналист? Друзья начинали возмущаться:*

— *Наш долг — рассказать миру правду о коммунизме!*

(С. Довлатов. Ремесло)

Здесь корректность высказывания обусловлена предположением, что действия журналистов (X) носят жертвенный характер — увеличение в мире знаний о коммунизме происходит за счет усложнения положения журналистов. Подчеркнем, что долг здесь может трактоваться двояко: как связанный с выполнением профессионального кодекса P, так и связанный с жертвенной заботой о мире Y.

Сформулированные определения (2) и (3) отвечают на поставленный в начале п.2 вопрос: к каким ситуациям действительности применима лексема *долг1*? В то же время эти определения не годятся для толкового словаря, поскольку они весьма сложны (требуют наличия в ситуации по меньшей мере пяти условий) и интуитивно неочевидны (нуждаются в ряде дополнительных пояснений по их применению). Для этой цели более пригодно определение (1), отвечающее на другой, противоположный вопрос: какая (типичная) ситуация стоит за употреблением в высказывании лексемы *долг1*? Совокупность определений — (1), с одной стороны, и (2)—(3) — с другой, и составляет описание целостного (двухкомпонентного) значения лексемы *долг1*.

## Литература

1. Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Языковая концептуализация мира. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
2. Кошелев А. Д. Описание когнитивных структур, составляющих семантику глагола *ехать* // Логический анализ языка: Языки динамического мира. Дубна, 1999.
3. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1970.
4. Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. II. М., 1938.

## ПРЕДИКАТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ: ОШИБКА И НАРУШЕНИЕ\*

Глаголы типа ОШИБИТЬСЯ и НАРУШИТЬ можно назвать глаголами интерпретации, или оценки (в широком смысле), а также глаголами косвенной номинации, вторичной номинации. Класс предикатов интерпретации и оценки обширен и неоднороден. В него входят такие слова, как *мешать, помогать, спасти, обидеть, предать* (ср. *Ты не помогаешь, а только мешаешь; — Зачем ты обидел сестру? — А что в этом обидного?* и т.п.; некоторые свойства таких слов были описаны в работе [5]); глаголы интерпретации поведения типа *задаваться, важничать* и т.п.; многочисленные оценочные слова вроде *плохо, правильно, этично, безнравственно* и т.п.

Общая идея таких предикатов состоит в том, что есть некоторая ситуация Р со своим собственным «физическим» (денотативным) содержанием, происходящая в реальном (физическом) пространстве и времени, которая, однако, прямо не названа (ср.: — *Он нарушил закон. — А что он сделал?*), и есть ее интерпретация, оценка с определенной точки зрения — ее «нормативный» смысл, который и выражается соответствующим предикатом интерпретации. Этот смысл существует, естественно, не в физическом, а в информационном пространстве — в пространстве человеческих мнений, знаний, установок, ценностей и т.п.

Сложность описания предикатов интерпретации состоит в том, что у них нет обычного набора семантических признаков (компонентов), как, например, у глаголов физического действия. У физического действия этот набор признаков отличает разные действия друг от друга (например, *резать* от *рвать, выбросить* от *вытащить*), используется для идентификации данного действия и отражается в словарном толковании соответствующего глагола. Например, *тащить* — это всегда одна и та же ситуация с одним и тем же типовым содержанием.

Глаголы типа *ошибиться* и *нарушить* устроены совершенно иначе: они приложимы к самым разным ситуациям (по ошибке человек может и отрезать, и оторвать, и выбросить, и вытащить; нарушение может состоять в переходе улицы на красный свет, краже чужой собственности, ударе рукой по мячу в футбольном матче и т.д.). Нет никакой возможности перечислить или хотя бы классифицировать эти ситуации. И дело вовсе не в том, что ошибкой или нарушением может быть любая, какая угодно ситуация (как раз не любая). Дело в том, что носители языка подводят конкретные ситуации под оценку ОШИБКА или под оценку НАРУШЕ-

---

\* Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 99-04-00262а) и INTAS-96-0085.

НИЕ не по реальному денотативному содержанию, а по каким-то другим признакам. И задача описания предикатов интерпретации состоит в том, чтобы обнаружить эти признаки.

Об ошибке говорят в том случае, когда человек сделал не то, что следовало, или то, что не следовало. Однако под эту схему подводится и нарушение, и преступление, и проступок. Все это — несоответствие: норме, правилу, закону, требованию, замыслу, цели и т.д. Поэтому прежде чем говорить об ошибке, необходимо хотя бы в общих чертах отграничить ошибку от ее ближайшего соседа по семантическому полю «неправильных» ситуаций — от нарушения (тем более что некоторые типы ошибок предполагают нарушение правила).

В первом приближении различие между ошибками и нарушениями можно сформулировать так.

Ошибка «субъективна», она замыкается в сфере субъекта. Ошибка приводит к недостижению индивидуальной цели, личного плана, замысла. Если это причиняет ущерб, то в первую очередь самому субъекту, хотя, разумеется, последствия ошибки могут затрагивать и других людей (ср. ошибку пилота). За ошибки обычно не судят, в них не обвиняют, а часто, наоборот, сочувствуют.

Нарушение социально, «интерсубъектно». Нарушение — это невыполнение или неправильное выполнение правил, законов, норм, запретов, требований, которые устанавливаются другими людьми (обществом) и направлены на то, чтобы защитить интересы других людей, чтобы человек своим поведением или деятельностью не причинил ущерба другим людям. (Хотя многие правила, например правила спортивных игр, кажутся слабо мотивированными (произвольными), однако и они призваны преодолеть хаос и обеспечить упорядоченность и предсказуемость некоторого вида деятельности.) В нарушении социально установленных норм и правил человек виноват; их невыполнение влечет санкции (штрафы, наказания, осуждение и т.п.) со стороны общества.

Однако главное отличие нарушения от ошибки, по-видимому, не в характере ущерба (себе vs. другим — ведь ошибки летчиков, операторов атомных станций и т.п. могут причинить больший ущерб, чем даже сознательные нарушения); и даже не в наличии или отсутствии устанавливаемых извне схем и правил (например, если человек ошибся дверью, он не нарушил никакого правила, а если допустил орфографическую ошибку, — нарушил). Главное отличие — во внутреннем состоянии субъекта.

Тот, кто нарушает правило, норму, закон и т.д., ЗНАЕТ (или, по крайней мере, должен знать) об этом. Тот, кто совершает ошибку, НЕ ЗНАЕТ и не может этого знать (иначе бы ошибок никто никогда не делал). Человек может не знать, что он нарушает правило (например, если он не знает самого правила), но человек не может знать, что он делает ошибку: если он понял, что делает неправильно, это уже не ошибка. Осознание ошибки всегда ретроспективно. Ошибку, в отличие от нарушения, нельзя запланировать, нельзя совершить сознательно, намеренно.

Любая ошибка, в чем бы она ни состояла, имеет ментальную природу: человек неправильно подумал. В случае, например, ошибочных прогнозов или мнений это очевидно. Но даже если человек по ошибке взял чужой зонтик, он все равно сначала неправильно «подумал» (принял за свой), а уже потом неправильно сделал.

Однако, несмотря на общую ментальную природу разных ошибок и несмотря на то, что в толковых словарях глаголу *ошибиться* обычно приписывается одно значение (толкование которого, к тому же, в основном сводится к перифразе «сделать (допустить) ошибку»), можно выделить разные типы «ошибочных» ситуаций, которые отчетливо различаются не только по своему психологическому содержанию, но и по языковому выражению. Мы рассмотрим три таких типа:

- (1) действие с ошибочным результатом (*ошибся дверью, ошибка пилота*);
- (2) поступок-ошибка (*Зря он женился на Клавье; это была ошибка*);
- (3) ошибочное мнение/убеждение/суждение — *Они не знакомы. — Вы ошибаетесь, они встречались несколько раз*).

Случаи (1) и (2), в отличие от (3), предполагают какие-то действия, однако эти действия распределены, так сказать, по разным сферам жизни и деятельности человека. Эти две сферы условно можно назвать нетворческой, или автоматической, и «творческой» (поступок при этом понимается как значимое, выделенное из жизненного потока событие, ср. [2]).

### Тип 1. «Автоматическая» деятельность

Это название, разумеется, условно и призвано лишь подчеркнуть нетворческий, алгоритмизованный характер такой деятельности. Сюда относятся ситуации с заранее известными результатами, средствами, программами выполнения, т.е. такие, в которые человеку достаточно «вложить» свою энергию и в которых он как бы выполняет роль (пусть и очень сложного) автомата. Это повседневные, рутинные, постоянно повторяющиеся действия: они не требуют ни принятия сложных решений, ни большой концентрации сил и внимания; они совершаются по привычке, механически, автоматически («не задумываясь»), и именно этот автоматизм является благоприятной почвой для ошибок.

В первом типе существенными признаками ситуации, которая может оцениваться как ошибочная (или как правильная), являются следующие:

- 1) исходное состояние: субъект знал, что, как и с каким объектом он должен сделать;
- 2) контроль: субъект частично (в каком-то аспекте) утратил «ментальный контроль» над ситуацией (но не «физический»);
- 3) результат: субъект полностью совершил действие и получил результат (хотя и не тот, который нужно).

1) Важно подчеркнуть, что человек заранее ЗНАЕТ, что и как надо делать, умеет это делать и в состоянии это сделать. (В выражении

«методом проб и ошибок» ошибка относится к ошибочному решению (которое повлекло ошибочное действие): человек не знает, как правильно, — и это следующий тип).

2) Внутреннее состояние человека, который совершает ошибку, весьма загадочно, и не ясно, каким ментальным предикатом его можно передать. Если человек по ошибке взял чужой зонтик, нельзя сказать, что у него было мнение, что это его зонтик — мнение относится к ситуациям, про которые человек не обладает точной информацией (и осознает это), а в нашем случае он вовсе не строил предположения, его ли это зонтик, — он был уверен, что его. Тем более нельзя сказать, что это знание, т.к. знание не может быть ложным. Это своего рода ложная и притом неотрелфлексированная уверенность, а в действительности — «ментальное затмение», провал, ослабление или отключение контроля.

Парадокс заключается в том, что, хотя ошибка связана с ослаблением контроля, ситуации, подводимые под категорию ошибки, всегда и обязательно контролируемые. Про неконтролируемые ситуации (разбил чашку, упал, споткнулся) вообще не говорят ОШИБСЯ, т.к. здесь не было цели. (А в случае ошибки цель была, но она не достигнута). И ситуации, которые по причинам неумения субъекта или из-за внешних помех частично выходят из-под контроля (не забивается гвоздь, не открывается окно, не поворачивается ключ в замке и т.п.), тоже не называются ошибками (в таких случаях говорят «пытается», «не выходит», «плохо получается» и т.п.).

В случае ошибки из сферы контроля выпадает не вся ситуация целиком (иначе она вообще не была бы реализована), а только ее часть, аспект, причем совершенно определенный — такой, неправильную реализацию которого человек может не заметить, не осознать.

Наиболее типичный случай — «референциальная» ошибка, т.е. неправильная идентификация объекта.

В случаях типа *Ошибся дверью* ошибка состоит в неправильном выборе объекта (из ряда однородных), т.е. действие правильное, а объект неправильный.

Об ошибке можно говорить только тогда, когда объект определенный и заранее известный. Если человек занял чужое место, думая, что это его, то он сел туда по ошибке; но если он сел на первое попавшееся место и ему все равно, куда садиться, но при этом оказалось, что место чужое, нельзя сказать, что он ошибся.

3) Наконец, еще одно условие применимости предиката ОШИБИТЬСЯ к ситуации — наличие результата. Ошибка «ретроспективна», ошибкой можно назвать только результат. Такая ретроспективность вытекает из психологической природы ошибки: если человек понял, что делает что-то неправильно, он не будет этого делать; в момент совершения ошибочного действия человек не знает, не понимает, не подозревает, что оно ошибочно. Как только он понял, что совершает ошибку, она перестает быть ошибкой, даже если человек продолжает это делать.

Хорошо проясняет суть ошибки данного типа синонимичный глагол ПЕРЕПУТАТЬ ('случайно подменить одно другим', 'принять одно за другое'). Т.е. суть ошибки в том, что человек, по какой-то причине, принял Y за X:

· 'Субъект собирался/должен был сделать Р с объектом X;  
в момент t Субъект сделал Р с объектом Y;  
в момент t Субъект не осознавал, что объект — Y, а не X;  
Субъект не имел намерения сделать Р с объектом Y;  
в более поздний момент Субъект или другое лицо знает  
(обнаружил), что сделал Р с Y-ом, а не с X-ом'

Ошибки в алгоритмизованной деятельности — ошибки летчиков, диспетчеров, операторов и т.д. — имеют, вообще говоря, ту же природу, — обычно это неправильный выбор объекта (не на ту кнопку нажал, не тот рычаг повернул) или неправильная реализация какого-то аспекта (но не всей!) ситуации (напр., повернул не направо, а налево). Ошибочным может быть и само действие в алгоритмической цепочке (вместо того чтобы повернуть рычаг, нажал на кнопку).

К первому типу нужно отнести ошибки в вычислениях и языковые ошибки.

Почему они считаются (и называются) ошибками, а не нарушениями, если здесь происходит нарушение правила, которое человеку заранее сообщили?

Во-первых, человек находится в ментальном состоянии, типичном для ошибки: он не знает, что делает неправильно (он считает, что пишет, говорит, вычисляет правильно). Во-вторых, орфографические и грамматические ошибки — это неправильный выбор объекта (написал не ту букву, употребил не ту форму).

Итак, общим для всех этих ситуаций является то, что человеку заранее известен (правильный!) способ достижения цели (алгоритм деятельности).

Сочетаемость глагола *ошибиться*, как отмечено в [1, 61], лексически ограничена: существительных, способных заполнять валентность объекта, мало, и их можно задать списком. Между тем действий, в которых может произойти ошибка (неправильная идентификация объекта или параметра ситуации), разумеется, значительно больше. Это создает номинативную проблему. Кроме того, глагол *ошибиться* вообще неудобен тем, что не сообщает о денотативном содержании ошибочного действия. Поэтому применительно к ситуациям первого типа часто используется наречный оборот *по ошибке*, который присоединяется к предикату, обозначающему Р:

(1) *По ошибке свернул не в тот переулок/взял ваш конверт/взял чужой зонтик/выпил яд вместо лекарства.*

Таким образом, в типе 1 возможна перифраза с *по ошибке* и возможна замена синонимичным *перепутать*. Глагол *перепутать* синонимичен толь-

ко этому значению *ошибиться*, т.к. в типе 1 в наличии два предмета: правильный и неправильный (что требуется и семантикой *перепутать*), причем заранее известно, какой предмет правильный.

*Ошибиться* в обсуждаемом значении имеет только тривиальный НСВ — *каждый раз ошибался*.

Почему, если человек идет не на тот этаж или подходит не к той двери, нельзя сказать \* *Он ошибается* (или \* *Вы ошибаетесь*), — ведь можно сказать *Команда выигрывает*, если счет 3:2 (и матч еще не закончился). Вообще, многие глаголы, которые обозначают точечное событие Р (вроде *умереть*, *упасть* и т.п.), имеют НСВ: *умирает* — состояние таково, что скоро Р; *падает* — летит вниз, и скоро Р. Почему *ошибается* не может обозначать 'скоро ошибется', 'близок к ошибке'?

Потому что *умирает* — это процесс, который хотя и относится к живому, но который, однако, имеет содержание, связанное со смертью, и занимает определенный интервал времени; а ошибка не накапливается, она не имеет никакого подготовительного процесса, никакой подготовительной фазы, она никак не связана с содержанием той ситуации, в которой происходит ошибка, и у нее вообще нет никакого собственного «физического» содержания — именно поэтому оценка «*ошибся*» применима к самым разным ситуациям с самым разным содержанием. Это чистая интерпретация, которая не локализована ни в пространстве, ни во времени. Если человек в три часа поднялся на третий этаж, а должен был подняться на четвертый (т.е. ошибся), нельзя сказать ни \* *Он ошибся на третьем этаже*, ни \* *Он ошибся в три часа*.

Наконец, у выражений вида *ошибся дверью* нет перифразы *допустил ошибку* или *совершил ошибку*. В случае ошибки оператора или орфографической ошибки можно сказать *сделал* или *допустил ошибку* — при этом подчеркивается ответственность человека. В случае ошибки пилота можно сказать и *совершил ошибку*, особенно если ошибка привела к каким-то значительным последствиям (тем самым ошибка в алгоритмической деятельности как бы приравнивается к поступку).

## Тип 2. НЕПРАВИЛЬНОЕ РЕШЕНИЕ и НЕПРАВИЛЬНЫЙ ПОСТУПОК

Другой тип ошибок — ошибки в «творческой» деятельности, т.е. такой, которая не имеет заранее заданных алгоритмов, приводящих к нужным результатам, которая требует обдумывания оптимальных стратегий поведения, принятия сложных решений, выработки критериев для выбора подходящего объекта, и т.п. Здесь ситуация совершенно противоположная первому типу. Если в первом типе человек заранее и точно знал, что и с каким объектом нужно делать, но случайно «выбрал» неправильный объект, то во втором типе, наоборот, он заранее не знает, какое решение принять и какой объект является «правильным», но зато выбор делает сознательно и обдуманно. Если впоследствии оказывается,



что решение было неудачным, объект — неподходящим, цель не достигнута, и остается только сожалеть о своем поступке, то человек квалифицирует такой выбор (и сам поступок) как ошибку. Подобные ошибки имеют сугубо ценностную природу и являются вопросом интерпретации: если человек вошел не в ту дверь, он, бесспорно, ошибся, если же человек утверждает, что его брак, или выступление на собрании, или выбор профессии был ошибкой, то не только другие люди могут думать иначе, но и сам этот человек может (периодически) изменять свое мнение.

Различия между «операциональной» и «аксиологической» ошибкой столь велики, что во втором случае глагол *ошибиться* практически не употребляется, а употребляются обороты *сделать ошибку*, *совершить ошибку*, *это была ошибка*:

(2) \*Я женился на Клавье, но ошибся;

(3) Я совершил ошибку: после обеда со мной пытались увидеться разные люди, но я никого не принял (ср.: \*Я ошибся: никого не принял).

В связи с последним примером уместно обсудить одну особенность глаголов интерпретации. Тип 2 (ср. пример (3)) — это каноническое, прототипическое, наиболее репрезентативное употребление глагола интерпретации: его денотативное содержание (в чем ошибка?) не известно, оно нуждается в расшифровке (то же самое — с другими глаголами интерпретации: *Он нас спас*; *Он опозорил полк* — что он сделал?). Наоборот, в типе 1 (*ошибся дверью*; *ошибся в слове*) оценка («ошибся») более тесно привязана к денотативной ситуации — через указание на одного из участников этой ситуации (*дверь*, *слово*). Содержание ситуации достаточно очевидно, часто даже конвенционально и не нуждается в расшифровке («вошел или постучал не в ту дверь»; «написал в слове не ту букву», и т.д.). Такое «раздвоение» (наличие более интерпретационного и более «денотативного» употребления) чрезвычайно типично, почти стандартно для глаголов интерпретации и часто даже фиксируется словарями в виде двух разных значений. Так, наряду с чисто «интерпретационным» *спасти* («Х сделал такое Р, которое ликвидировало опасность, угрожавшую Y-y») существует «денотативное» *спасти* с более или менее определенным денотативным содержанием («спасти жизнь, вытащив Y-а из воды, огня и т.п.»).

В денотативном употреблении у глаголов интерпретации часто появляется валентность «денотативного», физического происхождения, унаследованная от конкретного физического действия, которой нет и не может быть у интерпретационного значения, ср.: *ошибся дверью*, но: \**Ошибся Клавой / невестой / женитьбой*; *спас ребенка из огня*; *расшифровать канаву бульдозером* (= копать землю бульдозером); и т.д. Для интерпретационного же значения характерна валентность содержания («в чем состоит Р, которое оценивается»), при этом выражается она часто синтаксически нестандартными способами (деепричастными оборотами (*Женившись на Клавье, он совершил ошибку*)), придаточными и т.п., ср. [3, 28—32]).

В режиме интерпретации возможен нетривиальный НСВ: *Вы совершаете/делаете ошибку (отказываясь принять этих людей)*. Такой НСВ употребляется тогда, когда неправильное (по мнению внешнего наблюдателя) решение уже принято, но еще не реализовано, ср.: *Ты совершаешь ошибку, вступая в брак с Клавой/отказываясь от нашей помощи, но не: \*Ты совершаешь ошибку, женившись на Клаве/отказавшись от нашей помощи*. Этот НСВ похож на НСВ предстояния (*Завтра я уезжаю*), который употребляется в таких же условиях (решение уже принято, но еще не реализовано), но в другом прагматическом контексте (в случае интерпретации задача — предостеречь и, возможно, повлиять на изменение решения). Ближе всего это употребление к НСВ интерпретации (в смысле Ю. Д. Апресяна, см. тж. [4, 113], ср. *Ты подводишь коллектив/Вы нас обижаете*). Такой НСВ весьма распространен у абстрактных глаголов: он не обозначает никакого интервала и имеет актуализационную природу.

### Тип 3. Ошибочное мнение

Если в первом типе человек совсем не думал и поэтому сделал неправильно (как бы отсутствует ментальная составляющая), во втором — думал неправильно и поступил неправильно, то в третьем отсутствует событийная составляющая (есть только неправильное мнение, но нет поступка), поэтому здесь невозможны перифразы вида *допустил ошибку* или *совершил ошибку*, а также конструкция с *по ошибке*, — поскольку то и другое предполагает событийность:

(4) *Я думал, что будет дождь, но ошибся (\*допустил ошибку);*

(5) *\*Я по ошибке подумал, что будет дождь.*

Зато есть нетривиальное (актуализационное) значение НСВ — *Х ошибается*; в таких контекстах *ошибаться* часто можно заменить на *заблуждаться*, у которого вообще нет СВ:

(6) *Я не знаю причин, по которым он подозревает убийство, но я уверен, что он заблуждается (= ошибается).*

Значение третьего типа — ‘Р не соответствует действительности’. Отличие от ЛЖ такое же, как отличие ошибки от нарушения: высказывая ложное Р, Х об этом не знает.

Только в типе 3 используются наречие *ошибочно* и прилагательное *ошибочный*:

(7) *Ваш вывод ошибочен. Мой муж не недолюбливает невестку, а испытывает к ней слишком жаркие чувства.*

Таким образом, оказывается, что невозможно свести разные употребления глагола *ошибиться* к одному значению, как это делается в словарях. Конечно, существует некоторая общая для всех значений идея, состоящая в том, что ошибку, в отличие от нарушения, нельзя совершить

сознательно, что, совершая ошибку, человек не знает об этом. Однако рассмотренные нами три типа ошибок имеют все-таки довольно существенные отличия, а соответствующие значения — существенно разные языковые свойства: разные синонимы, разные дериваты, разные перифразы, разные аспектуальные корреляты.

### **Литература**

1. Апресян Ю. Д. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. М.: Наука, 1974.
2. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М.: Наука, 1988.
3. Богуславский И. М. Сфера действия лексических единиц. М., 1996.
4. Гловинская М. Я. Семантика, прагматика и стилистика видо-временных форм // Грамматические исследования. Функционально-стилистический аспект. М.: Наука, 1989.
5. Кустова Г. И. О коммуникативной структуре значения глаголов с событийным каузатором // Московский лингвистический журнал. Т. 2. 1996.

# ПАНСТРАТИЧЕСКИЕ И ПАНТОПИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СЕМАНТИЗАЦИИ ОТКЛОНЕНИЙ ОТ НОРМЫ В СТАНДАРТЕ И НОНСТАНДАРТЕ ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКОВ

Тема этой статьи — распространение нескольких закрепленных культурно-семантически концептуальных оппозиций, действующих в лексике, во вторичных семиотических системах и в культурной практике языков европейского ареала. Речь идет об оппозиции категорий КРИВОЕ и ПРЯМОЕ, КРУТИТЬ и ПРАВИТЬ и об оппозиции пересекающихся с ними категорий ДВИЖЕНИЕ и СОСТОЯНИЕ (*Zustand*). Все эти категории просматриваются во внутренней форме лексем, обозначающих различные элементы концептов БЕСПОРЯДОК и ПОРЯДОК, или, шире, АНТИНОРМА и НОРМА. Отражение этих категорий во внутренней форме лексем, связанных с НЕПРАВИЛЬНЫМ и ПРАВИЛЬНЫМ, с БЕСПОРЯДКОМ и ПОРЯДКОМ, см. на схеме 1—2.

В этой схеме представлены лексемы со значением «кривда», «грех», «блуд», «воровство», «обман», «зло», с одной стороны, и «право», «правда», «порядок» и т.д., с другой<sup>1</sup>, соответствующие оппозиции КРИВОЕ и ПРЯМОЕ, которая так ярко и симметрично выражена в славянских языках, но характерна, конечно, не только для них (ср. хотя бы лат. *tortum* и *directum*, англ. *wrong* и *wright* и др.). Перед нами — поли- или, точнее, пантопическое и панхроническое концептуальное явление, отражающее универсальные тенденции культурных процессов.

Культурная логика представления БЕСПОРЯДКА через категории КРИВОЕ, КРУЧЕНИЕ и ДВИЖЕНИЕ, а его антипода через категории

<sup>1</sup> Ограниченный объем не позволяет привести здесь достаточное количество примеров для всего европейского ареала: я сосредоточусь на славянском и центрально-европейском материале и, в рамках первой схемы, на маркированной части оппозиции, поскольку отношение между концептами ПОРЯДОК и ПРЯМОЙ выражено достаточно эксплицитно. Примеры взяты как из стандартных, так из нестандартных слоев языка, ср. КРИВДА: чеш. *křivda*, рус. *кривда*, лат. *tortum*, англ. *wrong*; БЛУД: ст.сл. *блѣсти*, рус. *блуд*, диал. *лукавиться*, схр. *блуд*, ст.чеш. *vila*, чеш. *vilný*; ВОРОВСТВО: рус. жарг. *вертун*, др. рус. *ворон* «вор», *върпѣти* «грабить», нем. жарг. *böhmischer Zirkel* «грабёж», англ. жарг. *twister* «профессиональный вор»; ЛОЖЬ: рус. *ложь* (и славянские соответствия), *кривить душой*, рус. диал. *кривда*; ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВО: чеш. *křivá přísaha*, схр. *кривооклетство*; ОБМАН: рус. диал. *кривой* «обманщик», пол. *kręczenie* «обман», *kręciiciel* «обманщик», рус. жарг. *крутить динаму*, *луну*, *шафманку*, *пуговицу* «обманывать», чеш. нонст. *švindl*, *švindlovat*, франц. разг. *entortiller*, ит. разг. *imbrogliare* и т. д. Другие примеры см. van Leeuwen 1991 и 1991a.

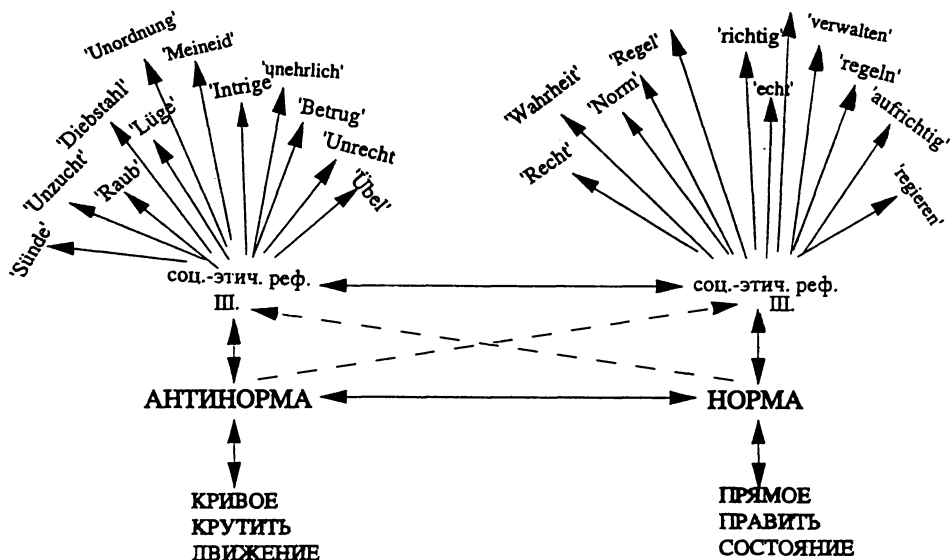


Схема 1—2: Лексическое выражение оппозиции АНТИНОРМА и НОРМА (домен, или область социально-этических референтов)

ПРЯМОЕ, (ВЫ)ПРАВЛЕНИЕ и СОСТОЯНИЕ была описана мной в предшествующих работах (см. в списке литературы), так что здесь я не буду останавливаться на этом детально<sup>2</sup>. Подчеркну только, что исходным доменом оппозиции КРИВОЕ и ПРЯМОЕ как БЕСПОРЯДОК и ПОРЯДОК является *домен пространственных отношений*. Направленность, прямо-угольность, прямо-линейность — эти элементы пространственной организации сопровождают развитие всех комплексных культурных групп со времени неолитической революции и продолжают доминировать в практике и символике культурного процесса.

Этапы этого процесса подтверждаются археологическими данными европейского ареала. Раскопки показывают, как традиция круглых или овальных домов и соответствующих поселений, например, в Средиземноморье со времени колонизации 3-го тысячелетия, заменяется в протогреческой и античной греческой цивилизации мегароном и другими видами прямоугольных зданий<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Ср. van Leeuwen 1991, 1991a, 1994, 1996.

<sup>3</sup> Я, к сожалению, не могу привести здесь иллюстраций и должна ограничиться лишь отсылкой к соответствующим планам, ср., например, монументальные овальные комплексы в Гигантии, остров Гозо, 3-е тыс. до н. э., так называемые (круглые)

Прямолинейная/прямоугольная организация пространства со временем закрепляется на социальном и на символическом уровне, доказательством чего служит модель изомии. Для городских структур *красивыми* считаются прямолинейность, прямоугольность и одинаковость. Пространство для человека в первую очередь — и часто только — понимается как *культурное*, т. е. *окультуренное* им; это пространство, из которого постепенно исчезают все не прямые, органично-хаотичные, неорганизованные формы; линейной тенденции подчиняется форма как зданий и населенных пунктов, так и земельных участков. Пространство человека антропоцентрично и в том смысле, что под его воздействием оно перемещается в практический и символический домены культуры. То, что не вошло в ее рамки, что человек не успел освоить, воспринимается как глухая, опасная пустота, как дикий антимир некультуры.

В своих прежних работах я пыталась показать пантопическое и панхронное функционирование оппозиций КРИВОЕ и ПРЯМОЕ, КРУЧЕНИЕ и (ВЫ)ПРАВЛЕНИЕ, ДВИЖЕНИЕ и СОСТОЯНИЕ в лексико-семантической и общекультурной системе европейского ареала и ссылаюсь при этом на постоянную актуализацию данных категорий в языковом нонстандарте и в жаргонах<sup>4</sup>. Эти слои языка подтверждают продуктивность наших концептуальных категорий: примеры концептуализации ОБМАНА, БЕСПОРЯДКА и всякого рода ПОТЯСАНИЙ показывают, что моделирующая функция КРИВОГО, КРУЧЕНИЯ и ДВИЖЕНИЯ в языковом нонстандарте (прежде всего в жаргонах) весьма актуальна и продуктивна<sup>5</sup>. Постоянная активизация этих категорий в нонстандарте является инструментом языковой (культурной) памяти в смысле Ассмана<sup>6</sup>. Пока этот процесс происходит в динамичных слоях языка, те же культурные традиции живы и в литературном языке, хотя их когнитивный механизм настолько автоматизирован, что они — как все рутинное — кажутся полностью десемантизированными.

---

нураги в Сардинии, овальные дома в Карпатах, изображенные на столбе Марка в Риме (см. Niederle 1913: 692). Планы античных городов, относящиеся прежде всего ко времени великой колонизации, достаточно известны. Аналогичные структуры характерны для средневековых европейских городов; это единственные организационные структуры колонизации нового времени, ср. хотя бы север Восточной Европы, США и др. (планы Любека, Петербурга, Нью-Йорка и т.п.).

<sup>4</sup> Ср. также van Leeuwen 1994.

<sup>5</sup> К лексической актуализации значения БЕСПОРЯДОК и ПОТЯСАНИЕ см. рус. *мятеж* < *мятить*, *смута* < *мутить* с базисным концептом не прямых движений, нем. *Aufbruch*, фр. *trouble*, ит. *guerra* и т. п., см. еще чеш. нест. *semít se* «приключиться» (о неприятном, непредсказуемом), *kolo*, *tóčo* «внезапная драка», *míxna* «драка», рус. нест. *взять кого в оборот* и т. п.

<sup>6</sup> К концепту культурной памяти ср. Assmann 1993: 19 сл. Культурно-семантические основы этой актуализации сравнимы с индивидуально-когнитивными явлениями метафорической и метонимической концептуализации, которую исследуют калифорнийские когнитивисты. Ср. работы: Rosch 1976, Lakoff/Johnson 1980, Lakoff 1987 и др.

Оппозиции КРИВОЕ и ПРЯМОЕ, КРУЧЕНИЕ и (ВЫ)ПРАВЛЕНИЕ и ДВИЖЕНИЕ и СОСТОЯНИЕ действуют в рамках широко распространенного концептуально-понятийного поля, модель которого показана на схеме 1—2. Семантическим инвариантом этого поля является поле оппозиции АНТИНОРМА и НОРМА. Этот семиотический феномен действует не только в лексико-семантической или понятийной сфере, но и в конкретной культурной практике. К его обнаружению в семиотической системе языка (лексика) меня привел анализ семантики и символики оппозиции ЛЕВОЕ и ПРАВОЕ в диахронии европейского ареала, в частности, исследование семантики выражений, обозначающих «левое» и «правое»<sup>7</sup>.

В отличие от исследователей, которые занимались этой проблемой ранее, я сосредоточилась на бинарных оппозициях, устанавливаемых на материале внутренней формы лексем данного ареала, и попыталась раскрыть и систематически объяснить заложенную в этом культурно-семантическую логику. Мне удалось показать гомологичность отношений между внутренней формой лексем со значением «правый» и «левый», структурой их полисемии и символикой этих категорий в культурной практике европейского ареала, причем именно данные культурной практики и народных традиций во многих случаях объясняют как внутреннюю форму (этимологию), так и структуру регулярных полисемичных пересечений.

Все существенные на протяжении трех тысячелетий семантические элементы оппозиции ЛЕВОЕ и ПРАВОЕ (уровень концептов) показаны на схемах 3 и 4.

Схема 3 отражает лексический уровень оппозиции ЛЕВОЕ и ПРАВОЕ, построенный на основе этимологической реконструкции и анализа структуры деривационных гнезд<sup>8</sup>. Схема 4 показывает полисемию на уровне концептов: единицы, в основе которых лежит значение ЛЕВОГО и ПРАВОГО (ср. др.-инд. *daksina*- «правый», «южный», «хороший» и «уклюжий»), и единицы, в которые включено ЛЕВОЕ и ПРАВОЕ на лексическом уровне (ср. нем. *linkisch* «неуклюжий», *linksgestrickt* «голубой», рус. жарг. *левушница* «магазинная воровка» или чеш. разг. *levota* «обман»).

В схемах отражены данные асинхронной ареальной реконструкции; это семиотический потенциал, реализованный в данном ареале, — не всегда в одном и том же языке, языковом слое или, синхронно, в одной и той же семиотической системе. Уже здесь очевидна нормативность всего понятийного контекста и, соответственно, функционирование в его рамках категорий КРИВОЕ и ПРЯМОЕ<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Ср. van Leeuwen (1990). Ср. также Иванов, Топоров 1965, Успенский 1973, Толстой 1987, Проскурин 1990 и др. Цейтлин 1990 показала связь ЛЕВОГО с КРИВЫМ и ПРАВОГО с ПРЯМЫМ в старославянском, не касаясь мотивации этого явления.

<sup>8</sup> Ср. анализ лексического материала в van Leeuwen 1990: 98—124.

<sup>9</sup> В восточно- и западнославянских языках в плане синхронии наблюдается симметрия внутренней формы: ЛЕВОЕ = КРИВОЕ, ПРАВОЕ = ПРЯМОЕ. Такая сим-

Перед нами две модели семантической и символической оппозиции ЛЕВОЕ и ПРАВОЕ в европейском ареале, построенные по разным основаниям: первая модель опирается на этимологическую и семантико-деривационную дедукцию, вторая — на анализ полисемии и семантических переходов. Структура обеих моделей одна и та же. Ее основой является оппозиция АНТИНОРМА и НОРМА. К полю АНТИНОРМЫ и НОРМЫ (см. схему 1—2) меня привел анализ тех же самых концептуально-понятийных структур.

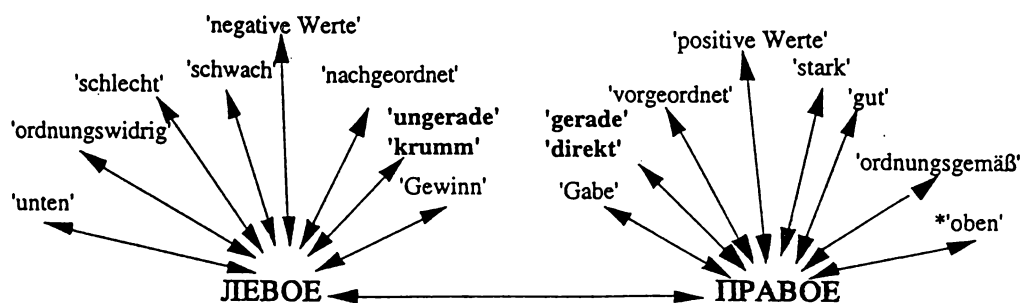


Схема 3: оппозиция ЛЕВОЕ и ПРАВОЕ, основанная на этимологической реконструкции и структуре деривационных гнезд

метрия в плане синхронии и в одной и той же семиотической системе — скорее, исключение. Как правило, для этих случаев характерна асимметрия, но она сочетается с распространением действия данной оппозиции на другие семиотические системы, ср. нем. *links* и *rechts* с внутренней формой, соответственно, СЛАБОЕ и ПРЯМОЕ.



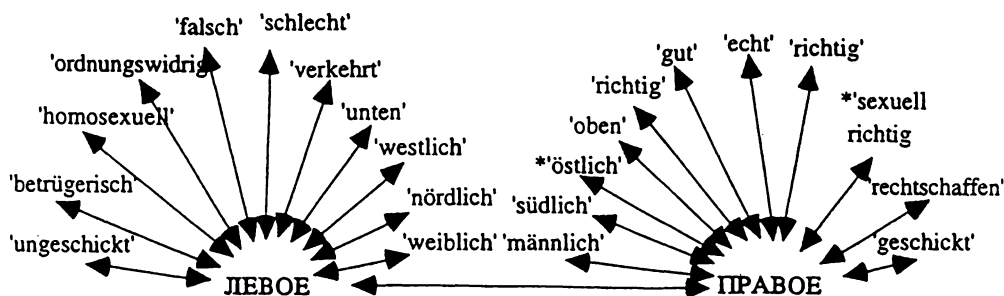


Схема 4: оппозиция ЛЕВОЕ и ПРАВОЕ, основанная на полисемии и семантических переходах

Вернемся к модели концептуально-понятийных отношений, отражающей трехслойное — панхронное, панстратическое и пантопическое — концептуально и десигнативно связанное поле. Действие этого поля ограничено оппозициями категорий КРИВОЕ и ПРЯМОЕ, КРУЧЕНИЕ и (ВЫ)ПРАВЛЕНИЕ, ДВИЖЕНИЕ и СОСТОЯНИЕ, образующих относительно гомогенную концептуальную основу<sup>10</sup>. Эти категории, семантиче-

<sup>10</sup> Эти категории связаны друг с другом по принципу «семейного сходства» (Витгенштейн). Принцип семейного сходства является одним из самых важных в когнитивной организации естественно-языковых категорий: два соседствующих элемента могут быть объединены лишь одним общим признаком, а принадлежность разных элементов к одной и той же категории может быть представлена в виде цепочки. Глобальное соответствие прототипу интерпретируется здесь как особый случай семейного сходства, когда соседствующие элементы объединены более чем одним признаком. См. анализ различных стадий теории прототипов Клейбер 1993.

ской репрезентацией которых чаще является синекдоха и метонимия, реже метафора, проступают во внутренней форме целого ряда лексем европейского ареала, которые в нашей модели представлены лишь их значениями или, скорее, типами значений (они выделены марровскими кавычками), принадлежащими к отдельным доменам (ср. группы I—V), в рамках которых происходит лексикализация данных референтов. Домены можно понимать как концептуально связанные семантические поля или их фрагменты. Поскольку между всеми типами значений в отдельных референционных доменах есть десигнативные отношения, постольку оправданно говорить о существовании понятийного поля. Но это не синхронные, синтопические, синстратические или синфазисные поля лексематики Косериу, а — скорее в смысле Ульмана — панхронные, панстратические, пантопические и панфазисные семиотические, концептуально и понятийно совпадающие фрагменты таких полей<sup>11</sup>.

Остановимся на структуре исходного домена, домена пространственных референтов (схема 5), в рамках которого происходит семиотизация пространственных отношений, то есть ориентация предметов по вертикально-горизонтальной оси, в результате чего появляются значения типа 'кривой', 'косой', 'неравный', 'непрямой', с одной, и 'прямой', 'ровный'/прямой', 'прямоугольный' и 'гладкий', с другой стороны.

Общим значением всех относящихся к этому субконцептов является глобальное противопоставление АСИММЕТРИЯ и СИММЕТРИЯ. КРИВОЕ репрезентирует разные типы асимметрий, ПРЯМОЕ — разные типы симметрий. Дифференциация отдельных элементов данного домена происходит постепенно, свидетельством чего являются различия в объеме полисемии, например, в русском и немецком языках. Так, в русском (но не только в нем) *крив-* пока является центральным репрезентантом для вертикально, горизонтально и трехмерно ориентированных асимметрий. Использование основы *кос-* (а также *крут-*, хотя и в более сложных случаях) сигнализирует о постепенном вытеснении вертикального измерения. Дифференциация горизонтальных и вертикальных, с одной, и трёхмерных асимметрий, с другой стороны, еще не завершена.

В немецком языке наблюдается более четкая дифференциация, хотя и там *krumm* используется для всех типов трехмерных асимметрий. Горизонтальные типы асимметрий связываются, скорее, с *schräg*, *uneben*, для вертикально ориентированных асимметрий используется, скорее, *schief*, для непараллельных — *quer*<sup>12</sup>.

То же верно и для правой части модели: и здесь дифференциация происходит постепенно и охватывает линейную направленность ('прямой'), симметрию в горизонтальном и/или вертикальном измерении

<sup>11</sup> Ср. Coseriu 1978: 193 сл. и Ullmann 1967: 240 сл.

<sup>12</sup> В немецком *quer-* в первую очередь манифестируется концепт АСИММЕТРИЯ и только потом — концептуальное поле КРИВОЕ. Вторичным в данном контексте является также субконцепт ПЛОСКОЕ, моделирующий рус. *плохой*.

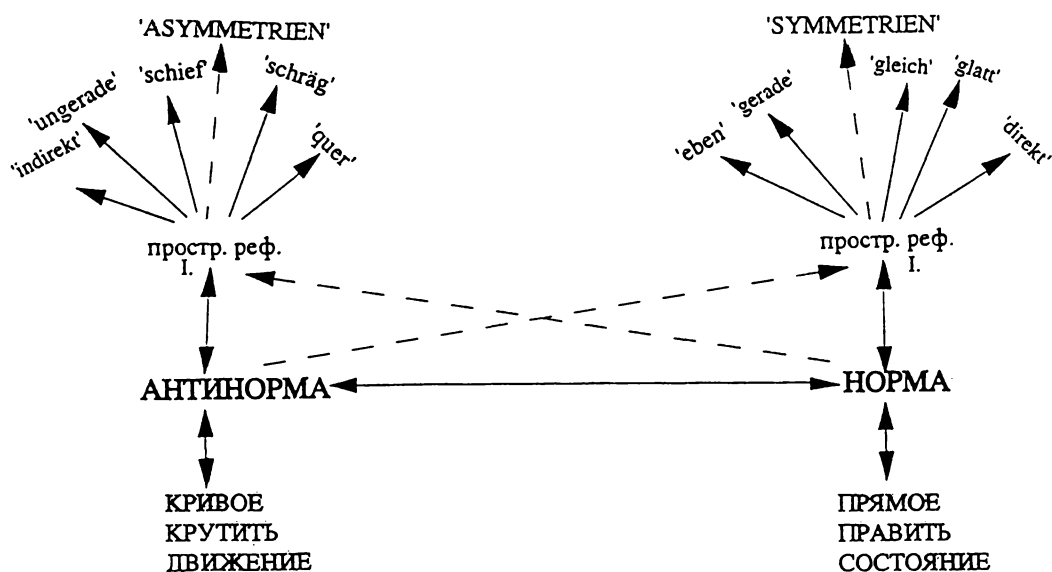


Схема 5: Домен пространственных референтов в рамках оппозиции концептуального поля КРИВОЕ и ПРЯМОЕ, КРУЧЕНИЕ и (ВЫ)ПРАВЛЕНИЕ, ДВИЖЕНИЕ и СОСТОЯНИЕ

(‘ровный’/‘прямой’) и идентичность во всех измерениях (‘равный’/‘одинаковый’). В славянских языках и в этом отношении дифференциация относительно слаба, но полисемное пересечение наличествует во всем европейском ареале. Для меня в данном случае не столь важен самый процесс дифференциации. Более важно то, что пространственные симметрии данного ареала становятся атрибутами порядка и правильного, в то время как пространственные асимметрии — атрибутами беспорядка и неправильного. Все типы симметрий и асимметрий вовлечены в контекст АНТИНОРМЫ и НОРМЫ, а с ними — в контекст КУЛЬТУРЫ и АНТИКУЛЬТУРЫ.

Аналогичные явления моделируют внутреннюю структуру домена физических референтов, в рамках чего происходит лексикализация физического (и физически воспринятого психического) строения и состояния человека и высших животных (ср. схему 6).

Маркированность асимметрии как отклонения от нормы понятна: состояние, соответствующее норме, не «замечается» (оно — «нормально»), а если замечается, то, скорее, с точки зрения эстетики и под. Частая поли-

семия сигнализирует о том, что лексикализация физических недостатков опирается на глобальную категоризацию<sup>13</sup>.

Явления субституции при метонимических переносах значений-концептов СЛЕПОЕ, ГЛУХОЕ и ГЛУПОЕ из одного домена в другой могут быть объяснены, исходя из их общего концептуального и понятийного фона<sup>14</sup>. СЛЕПОЕ, ГЛУХОЕ и ГЛУПОЕ с понятийной точки зрения всегда то, что не так, как надо, что выходит из привычных рамок, что противоречит норме. Отсюда не только панстратическая и пантопическая субституция ПЛОХОГО ГЛУПЫМ/ДУРНЫМ, но также, и прежде всего, такие выражения, как *слепой дождь*, *слепой паспорт*, *слепой товар* или *глухие растения*, *глуховоротки*, *глухие дни* и т. д.<sup>15</sup>

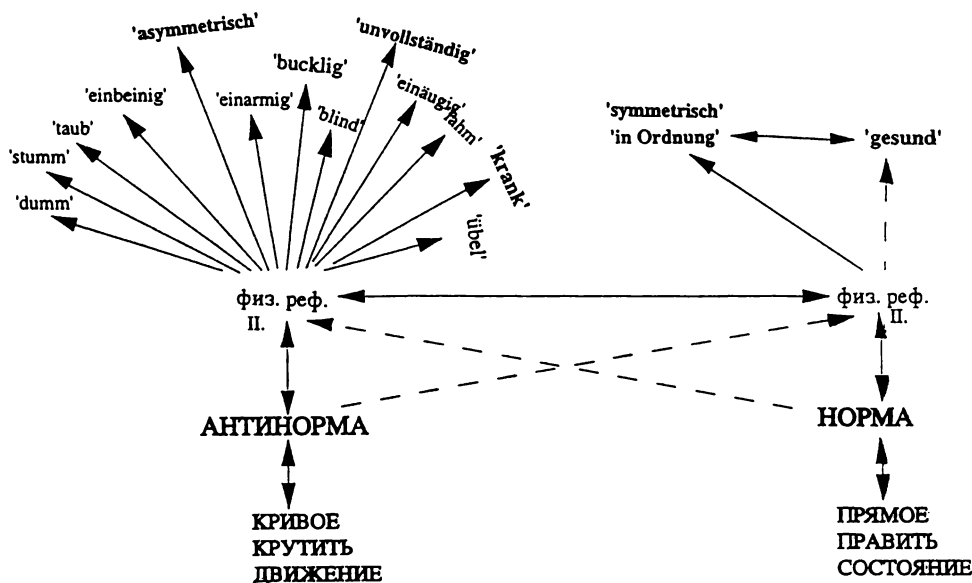


Схема 6: Десигнативная структура домена физических референтов

<sup>13</sup> В пользу этой интерпретации говорит полисемное перехлестывание компонентов 'krummebeinig', 'einäugig' или 'blind', 'taub' и 'dumm' в различных языках. Примеры см. van Leeuwen 1994: 549 сл.

<sup>14</sup> Реконструкция концептуального слоя внутренней формы лексем со значением «слепой» — «глухой» — «глупый» не всегда возможна (ср. попытку van Leeuwen 1994a: 547 сл.). Концептуальные связи между «глупое» и «глухое» наблюдаются достаточно часто; во внутренней форме лексем со значением «слепое» нередко обнаруживается концепт МУТНОЕ, исходно связанный с КРУЧЕНИЕМ.

<sup>15</sup> См. примеры в van Leeuwen 1994.

Несколько слов в связи с методикой анализа: для определения концептуальных узлов в рассматриваемых деривационных и семантических полях я не опираюсь на данные компаративистики. И не только потому, что этимологии во многом могут быть субъективными, но и потому, что объяснения семиотических феноменов, исходя из этимона, недостаточны. Основой реконструкции концептуального уровня должен быть анализ структуры деривационных полей, структуры полисемии и исследование (языковой и внеязыковой) мотивации изменения значения, моделирующей гомологичность семиотических систем<sup>16</sup>.

Ограничимся лишь одним примером: и в нашем поле данные внутренней формы лексических единиц гомологичны концептам вторичных семиотических систем. Ср. формирование позитивности ПРЯМОГО в социо-культурной организации пространства и культурной практики, где в основе лежит тенденция к линейности. Отождествление ПРАВИЛЬНОГО и ПРЯМОГО и терминология ПРАВА, СПРАВЕДЛИВОСТИ и ПРАВИЛЬНОСТИ, основанная на концепте ПРЯМОГО, — практические и символические аспекты этой тенденции. Эти гомологии действуют далее в концептуальной структуре терминологии базисных культурных приемов, то есть в концептуальной структуре ЧИНИТЬ, (осмысленно) ГОВОРИТЬ, УЧИТЬ/УЧИТЬСЯ, СЧИТАТЬ, ЧИТАТЬ, ЧЕСТЬ и др. и в их лексических репрезентациях<sup>17</sup>.

То же действительно и для другой части оппозиции. То есть: оппозиция КРИВОЕ и ПРЯМОЕ не основана — исходно и регулярно — на концепте ПРЯМОГО, хотя такая тенденция и наблюдается. Концепты КРИВОЕ, КРУЧЕНИЕ и ДВИЖЕНИЕ полностью самостоятельны. В пользу такой интерпретации говорят и концептуальные аналогии в домене прагматических референтов, моделируемом на основе КРИВОГО, КРУЧЕНИЯ и ДВИЖЕНИЯ в понятийном поле ИРРАЦИОНАЛЬНОГО (ср. схему 7)<sup>18</sup>.

В архаичном слое комплекса ИРРАЦИОНАЛЬНОГО концептуализируются среди прочего демонические существа, бешенство и вихрь<sup>19</sup>. Характерные атрибуты сверхъестественных существ (демонов, духов, колдунов, богов), переданные обычаями, обрядами и устной традицией, — их экстатическое бешенство, далее, насылаемое ими безумие, связь с вихрем, связанная с ними фрустрация; нередко они имеют функцию хранителей (устной) сакральной традиции<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Культурные процессы — в том числе и лексико-семантические — соединены между собой структурными гомологиями, причем и здесь действует принцип экономии, который определяет повторное использование одних и тех же структурных элементов в различных семиотических системах.

<sup>17</sup> Анализ и примеры см. van Leeuwen 1996: 321 сл.

<sup>18</sup> В рамках противопоставления ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ и РАЦИОНАЛЬНОЕ асимметрия впервые выступает на стороне НОРМЫ: до сих пор асимметричным являлось, скорее, поле маркированной АНТИНОРМЫ.

<sup>19</sup> Эти элементы связаны между собой опять-таки на базе принципа семейных сходств Витгенштейна.

<sup>20</sup> Ср. van Leeuwen 1996: 308—321.

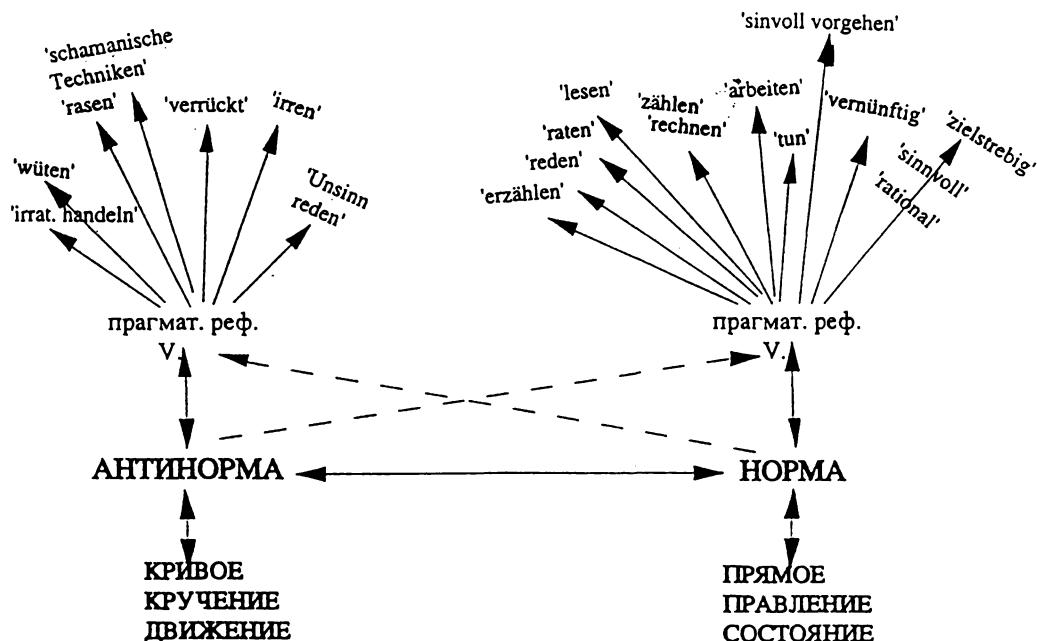


Схема 7: Оппозиция ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ и РАЦИОНАЛЬНОЕ в домене прагматических референтов

Все они выступают в концептуальной и десигнативной структурах соответствующего словаря. Эти мотивационные и концептуальные структуры можно также выявить с помощью анализа структуры полисемии и структуры соответствующих деривационных полей.

Схемы 8—12 десигнативной структуры деривационных полей корней *\*uat-/uot-*, *\*men-/mna-*, *\*tuer-*, *\*dheu-*, и *\*jur-* показывают моделирующую функцию этих гомологий в процессе концептуализации ДЕМОНОВ и БЕШЕНСТВА, так хорошо известных в этнологии, культурной антропологии и мифологии. Концепт БЕШЕНСТВА (а вместе с ним и концепт иррационального поведения) в свою очередь основан на непрямых, круговых движениях<sup>21</sup>. Эта связь постоянно актуализируется в языковом нонстандарте и в жаргонах.

Между концептуализацией демонов и концептуализацией движения также существуют аналогии: для демонов характерно движение — это их первичный атрибут и признак их присутствия. Концептуализация движения основана на непрямых, круговых и резких движениях. Гомологии имеются, как мы видим, во всех трех доменах семиотизации.

<sup>21</sup> См., например, Плотникова 1996: 104—113.

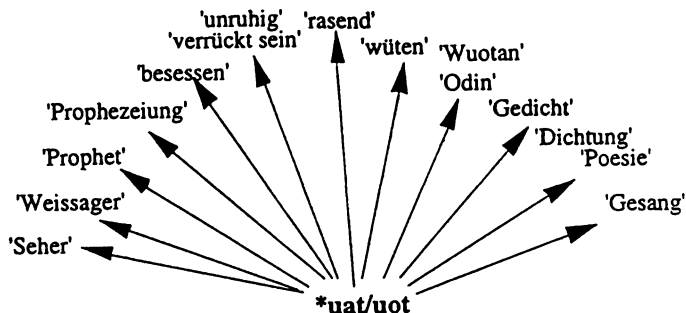


Схема 8: Десигнативная структура дериватов корня \*uat-/uot-, моделируемых в рамках поля ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

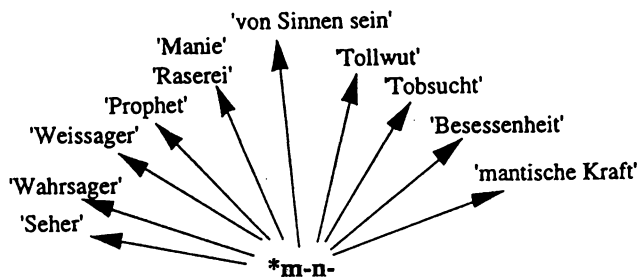


Схема 9: Десигнативная структура дериватов корня \*men-/mna-, моделируемых в рамках поля ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

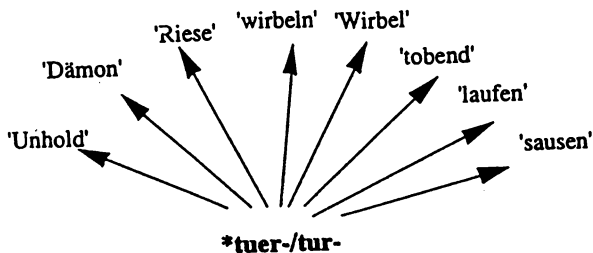


Схема 10: Десигнативная структура дериватов корня \*tuer-/tur-, моделируемых в рамках поля ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

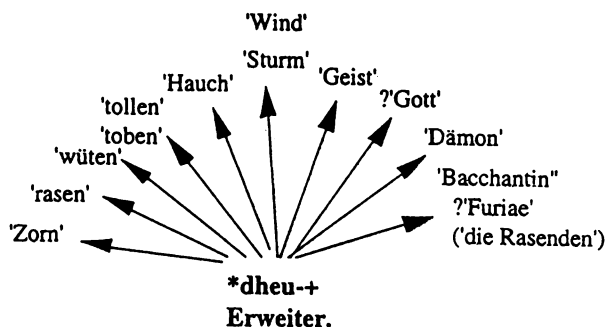


Схема 11: Десигнативная структура дериватов корня *\*dheu-*, моделируемых в рамках поля ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

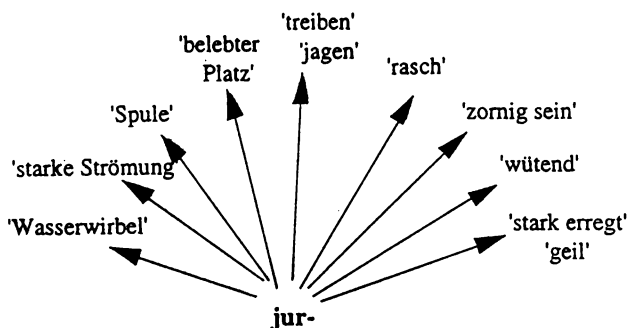


Схема 12: Десигнативная структура дериватов корня *\*jur-*, моделируемых в рамках поля ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

Иными словами: комплексы ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ, БЕШЕНСТВО и ДВИЖЕНИЕ концептуально пересекаются в рамках и языковой (лексико-семантической), и внеязыковой (символической) семиотизации. Структурным принципом этого пересечения является принцип семейного сходства Витгенштейна. Семантические элементы, отмечаемые в структуре интересующих нас деривационных полей, соответствуют элементам, моделирующим тексты и структуры вторичных семиотических систем. Представляется совершенно обоснованным интерпретировать повторяемость идентичного или аналогичного как указание на существование особого интер- и интракультурного (не монотопического) концептуального и понятийного поля, моделирующая функция которого основана, с одной стороны, на опыте обращения человека с природой, а с другой стороны, на главных элементах его культурной деятельности.

Фактической и символической репрезентацией первых являются не прямые линии и не прямые, часто круговые, нецеленаправленные дви-



жения. Репрезентацией вторых является организация пространства на основе прямых, направленных линий, которые обеспечивают рациональную, экономичную организацию пространства, его геометризацию, а также контроль над обитаемым пространством. Постепенная девальвация атрибутов АНТИНОРМЫ является лишь рефлексом общего отрицания элементов природы в процессе перехода к культуре.

### Литература

1. Иванов В. В., Топоров В. Н. 1965: Исследования в области славянских древностей. М.
2. Плотникова А. А. 1996: Слав. \**viti* в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 104—114.
3. Проскурин С. Г. 1990: О значении 'правый—левый' в свете древнегерманской лингвокультурной традиции // Вопросы языкознания. № 5. С. 198—210.
4. Толстой Н. И. 1987: О природе связей бинарных противопоставлений типа правый—левый, мужской—женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 169—182.
5. Успенский Б. А. 1973: 'Правое' и 'левое' в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 137—145.
6. Цейтлин Р. М. 1990: Корневые лексико-семантические группы со значениями прямизны в древних славянских языках // *Paleobulgarica*, 14/1992, 91—105.
7. Assmann J. 1993: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
8. Coseriu E. 1978: Einführung in die strukturelle Betrachtung des Wortschatzes // Strukturelle Bedeutungslehre. Darmstadt, 193—238.
9. Kleiber G. 1993: Prototypensemantik. Eine Einführung. Tübingen.
10. Lakoff G. 1987: Women, Fire and Dangerous Things: what Categories Reveal about the Mind. Chicago/London.
11. Lakoff G., Johnson H. 1980: Metaphors we live by. Chicago.
12. van Leeuwen Turnovcová J. 1990: Rechts und Links in Europa. Ein Beitrag zur Semantik und Symbolik der Geschlechterpolarität. Berlin.
13. van Leeuwen Turnovcová J. 1991: KRUMM und DREHEN im Kulturparadigma der ORDNUNG // *Znakolog*. 3. 131—166.
14. van Leeuwen Turnovcová J. 1991a: Warum ist das Recht gerade? // *Zeitschrift für slavische Philologie*. 51. 291—313.
15. van Leeuwen Turnovcová J. 1992: Zur Herkunft der gängigsten Tätigkeitsbezeichnungen in den slavischen Sprachen. Anmerkungen zur Kultursemantik von TUN und MACHEN // *Zeitschrift für Balkanologie*. Jg. 28. 75—92.
16. van Leeuwen Turnovcová J. 1994: TAUB, BLIND, STUMM und DUMM. Semantische Konzepte der Abweichung vom Gewohnten // *Zeitschrift für Slawistik*. 39. 545—559.
17. van Leeuwen Turnovcová J. 1994a: Kultursemantisches zur Lexik des Nonstandard // *Sprachlicher Standard und Nonstandard in Südosteuropa und Osteuropa*. Berlin, 165—183.

18. *van Leeuwen Turnovcová J.* 1995: 'RATIONALITÄT' und 'IRRATIONALITÄT' als LINEARITÄT und ZIRKULARITÄT: Zur Konzeptualisierung der *Verrücktheit* und der *praktischen Vernunft* // Zeitschrift für Slawistik, 41, S. 305—337.
19. *van Leeuwen Turnovcová J.* 1999: Das kulturelle und das sprachliche Gedächtnis // Eurolinguistik. Ein Schritt in die Zukunft. Wiesbaden, 1999, 129—150.
20. *Niederle L.* 1913: Slované starožitnosti. Život starých Slovanů. Bd. I, 1, Praha.
21. *Rosch E.* 1977: Human Categorisation // Studies in Cross-Cultural Psychology 1. London, 1—49.
22. *Rosch E.* 1978: Principles of Categorization // Rosch E., Lloyd B.B. (Hg.). Cognition and Categorisation. Hillsdale, 27—48.
23. *Ullmann St.* 1967: Grundzüge der Semantik. Die Bedeutung in sprachwissenschaftlicher Sicht. Berlin.

## СЕМАНТИКА ВИНЫ И СМЕЩЕНИЕ АКЦЕНТОВ В ТОЛКОВАНИИ ЛЕКСЕМЫ\*

### 1. Базовые и инцидентные компоненты толкования

Данная работа посвящена семантике слова *вина*, которое интересно для нас тем, что на нем можно продемонстрировать один из важных аспектов взаимодействия смысла слова с контекстом. А именно, речь идет о сдвигах акцента, или фокуса внимания, меняющих — определенным образом — исходную концептуализацию ситуации. Смещение фокуса внимания можно трактовать как метонимический перенос. В [16] обоснованы два вида акцентных сдвигов: сдвиги на уровне участников ситуации и на уровне компонентов толкования. В данной работе речь идет об акцентных сдвигах второго типа, как правило — контекстно обусловленных.

Фокусировка внимания на том или ином компоненте — это то же, что актуализация, или профилирование компонента (последний термин используется в когнитивной лингвистике, см. [21, 189]).

Пример акцентного сдвига, потом ставший классическим, был приведен в статье [7]: смыслы глаголов *помогать*, *облегчать*, *способствовать* состоят из одних и тех же семантических компонентов: 'А прилагает усилия к достижению цели С' и 'Б присоединяет к ним свои', но различаются «подчеркиванием» — т.е. расстановкой акцентов. В этом примере для выражения разницы в акцентах нужны разные слова. В других случаях акцентные различия могут не иметь формального выражения. Так, в примере (1) (из [15]) смещение акцента с одного компонента толкования на другой дает разные лексемы одного и того же слова, связанные друг с другом отношением семантической деривации:

(1) а. *Кувшин треснул* = 'произошла деформация — быть может, сопровождаемая определенного вида звуком';

б. *Что-то треснуло в лесу* = 'раздался звук — быть может, вызванный деформацией определенного вида'.

Для слова *треснуть* мы, пожалуй, готовы признать два значения, т.е. две лексемы. Но этим дело не ограничивается. Смещение акцентов можно констатировать не только для разных лексем, но и для разных контекстов употребления одной и той же лексемы: даже лексеме нельзя дать толкование, которое годилось бы для всех контекстов ее употребления. Ниже мы увидим, например, что в контексте *Он признал свою вину* в семантике слова *вина* актуализован компонент 'Х совершил плохой поступок', а в *осознал свою вину* в фокусе внимания находится компонент

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке INTAS, грант № 96-0085, и РФФИ, № грант 99-04-00262а.

‘поступок Х-а плохой’. В других случаях различие, порождаемое сдвигом акцента, может быть еще больше.

Толкования, которыми мы будем пользоваться, выполнены в формах системы «Лексикограф», см. [9]. Толкование — это набор компонентов с заданной на них структурой. Контекстный сдвиг акцента задает на тех же компонентах новую коммуникативную структуру; происходит реструктурирование толкования — перенос фокуса внимания с одного компонента на другой.

Начнем со слова *виноват*, от которого *вина* производно. Его толкование можно мыслить следующим образом (ср. о слове *вина* в [10]; о слове *обвинить* в [6] и о *виноватый*, *виновный* в статье О. Богуславской в наст. сб.):

*Х виноват (перед Y-ом) в Р / в Z-е =*

- 1) Х совершил поступок Р [ассерция]
- 2) поступок Р плохой<sup>1</sup> и/или привел/мог привести к плохому последствию Z (и субъект ущерба — Y) [фон]

ПОЭТОМУ

- 3) Х несет моральную ответственность перед Y-ом/должен понести наказание [имплицатив]
- 4) Х находится в плохом психическом состоянии (и испытывает угрызения совести) [имплицатив].

Например<sup>2</sup>:

- (1) Это тренер *виноват* в том, что наша команда проиграла;
- (2) Пеняй на свою шинель или на свои эполеты, а зачем же обвинять ее? Чем она *виновата*, что ты ей больше не нравишься? (Л.); ср. *Ты виновата тем, что не дослушала его до конца*;
- (3) Мы сами *виноваты*: мы были слишком мягкотелы, и вот развелась эта гниль в стране. (С.)

Связь вины и ответственности демонстрирует пример (4):

- (4) Нищета и народное горе вокруг, за которые до сих пор он не *отвечал*, теперь лежали на его плечах, и он *виноват* был, что они все еще длятся. (С.)

Компонентам толкования приписаны коммуникативные статусы. Ассерция — это тот компонент, который подвергается отрицанию; фон — это приблизительно то же, что презумпция, но с менее жесткими ограничениями на правила взаимодействия с отрицанием. Имплицатив (имплицативный компонент<sup>3</sup>) — это следствие ассерции: он отрицается, если отрицается ассерция.

<sup>1</sup> Например, нарушает социальные или нравственные нормы.

<sup>2</sup> Обозначения источников, из которых взяты примеры: А. И. Солженицын. Архипелаг Гулаг — (С.); Лермонтов. Герой нашего времени — (Л.); Пастернак. Доктор Живаго — (ДЖ); сокращение (Корпус) — для примеров, взятых из так наз. Упсальского корпуса русских текстов.

<sup>3</sup> Мы избегаем слова «импликация», поскольку оно — как и английское *implication* — обозначает, прежде всего, скрытый, неявно выраженный смысл; между тем компонент, входящий в толкование на правах следствия, ни в коей мере не является скрытым.

При употреблении слова в тексте набор его имплицативов может пополняться — за счет разного рода проходных (не входящих в толкование, неконвенциональных, инцидентных) следствий каких-то компонентов толкования; усиленные контекстом, они могут стать актуальными компонентами смысла предложения.

Один из источников инцидентных имплицативов — аксиомы человеческого поведения, которые могут объяснять мотивы поступков, причины состояний и прочее; так, аксиома

A1. Человеку свойственно стремиться избежать наказания (как и всего, что ему неприятно) объясняет сочетание *признать вину* (признание, по определению, есть нечто, что человек делает против желания, под давлением) или *свалить вину на другого*. Ср. также аксиому

A2. Человек испытывает угрызения совести по поводу своего дурного поступка.

Компонент 4 'X находится в плохом психическом состоянии', который отсутствует в большинстве употреблений слова *вина*, возможно, является инцидентным следствием аксиомы A2, возникающим, например, в контексте *чувствовать вину*. Сочетание *искупить вину* тоже имеет в своей основе аксиому A2. Мы считаем, что имплицативный компонент 4 все-таки входит в толкование слова *виноват*, но легко утрачивается. Например, в контексте *Кто станет разбирать, виноват или нет?* речь идет только о причастности или не причастности X-а к Z. Большую роль играет контекст речевого акта: в высказывании *Я перед вами виноват!*, с Субъектом 1-го лица, этот компонент актуализован.

Другой источник пополнения смысла слова дополнительными компонентами — следствия толкований входящих в него слов. Например, раз на X-е лежит ответственность за плохое положение вещей, значит, X должен решать, что сделать, чтобы исправить положение или компенсировать ущерб, нанесенный Y-у; отсюда семантическая связь слова *виноват* с идеей долга, а следовательно — *бремени*.

Что касается слова *вина*, то оно описывает ту же ситуацию, что *виноват*, но дает говорящему возможность по-иному расставить акценты.

## 2. Состав участников ситуации вины

Участник X во всех полновесных употреблении слова *вина* является лицом. Если X — ситуация или же объект, не способный выбирать способ поведения и иметь внутренние состояния, происходит «выветривание» смысла — семантическая девальвация слова: имплицативные компоненты пропадают; остается *вина* как 'причина чего-то плохого', ср. лат. *accusare* 'обвинять' от *causa* 'причина'. В словарях выветренное употребление подается как отдельное значение слова *вина*. Больше всего склонны к выветриванию предикативные контексты:

- (5) Я теперь уверена, что она [война] была *виною* всего, всех последовавших, доныне постигающих наше поколение несчастий. (ДЖ)

- (6) Замужество. Однако, в ВВС  
ужасно уважается невинность,  
возводится в какой-то абсолют.

И этот род схоластики *виной*

тому, что она чуть не утопилась. (Бродский)

В непредикативных контекстах такие употребления, где X не является именем лица, кажутся не вполне корректными:

Она чувствовала себя заложницей по *вине* этой глупой Родькиной растраты и не находила себе места от бессильного возмущения. (ДЖ)

Спектакль был серый, но не по *вине* Сергея Леонидовича, а по *вине* пьесы. (Корпус)

Участник Y, субъект ущерба, часто не выражен в поверхностной структуре как актант слова *вина*. Семантически он обязателен, если компонент 3 реализуется как моральная ответственность, а не как ожидание наказания. В юридическом контексте Y — это общество, так что участник Y становится инкорпорированным [15]. Приблизительные синонимы, которые даются для слова *вина* в словарях, — *проступок, промах, оплошность, неловкость, ошибка* — не имеют участника Y и, соответственно, компонента «моральная ответственность X-а перед Y-ом». Y может быть участником ситуации Z (например: *Это моя вина, что забыли позвать Ваню*; Z = 'забыли позвать Ваню'; Y = Ваня). В ситуации САМ ВИНОВАТ субъект ущерба (Y) совпадает с субъектом вины (X), и компонент 3 подавляется.

Участник P — это сознательное, т.е. намеренное действие X-а. Так, в (7) человек отрицает свою вину именно на том основании, что его действие не было намеренным:

- (7) «Дадим суровый отпор врагам мирового империализма!» С этим плакатом Буш шел от Кадриорга до фабрики роялей. И только тут, наконец, милиционеры спохватились. <...> Его сунули в закрытую черную машину и доставили на улицу Пагари. <...> Буш отвечал на вопросы спокойно и коротко. *Вины* своей категорически не признавал. Говорил, что все случившееся — недоразумение, ошибка, допущенная по рассеянности. (Довлатов)

Различаются прямая и опосредованная вина. Плохой поступок X-а — это прямая вина:

- (8) Он не бил, кровь из носа не пускал, прямой *вины* на нем нет (Корпус).

Плохое последствие Z совершенного X-ом поступка P — это опосредованная вина. В (9) первое предложение выражает прямую вину (P), а второе — опосредованную (Z):

- (9) И третья *вина*: наглая непрерывная подача (P) заявлений в Совнарком о глумлениях местных работников над церковью, о грубых кошунствах и нарушениях закона о свободе совести. Заявления же эти, хоть и не удовлетворённые <...>, приводили к дискредитации (Z) местных работников. (С.)

В (10), как и в (2), придаточное с *что* выражает опосредованную вину (Z), а твор. падеж (*чем*) — прямую (P):

(10) И *чем* я виноват/ Что этих звезд я ощущаю млечность? (Мандельштам)

Фраза (11) построена таким образом, что плохое состояние волка, к которому ягненок не имеет отношения, оформлено даже не как опосредованная, а как прямая его вина (поскольку местоимение стоит в творительном падеже, как в (10) или (2)):

(11) Ты виноват уж *тем*, что хочется мне кушать. (Крылов)

Для упрощения формулировок можно считать, что в ситуации вины участник Z есть всегда, но в некоторых случаях совпадает с результирующим состоянием действия P. Собственно говоря, действие обычно плохо ровно тем, что привело к плохим последствиям.

Возможно дальнейшее «каузальное расщепление» действия — на инициацию и исполнение. Так, в (12) виной — т.е. тем, что Зина взяла на себя, — будет не P, а P' (*научила* = 'подговорила, посоветовала'), инициация P:

(12) Зина взяла *вину* на себя, сказав, что это она его *научила*.

P', P и Z связаны причинно-следственной, а следовательно, метонимической связью, и обычно несовместимы в пределах одного предложения: пример (10) — исключение.

В толковании *виноват* есть два слова, которые предопределяют обязательное присутствие в ситуации вины субъекта сознания [14, 263]:

— субъект оценки требуется для *плохой* в компоненте 2;

— субъект модальности — для *должен* в компоненте 3.

Один из кандидатов на роль субъекта сознания — участник Y (поскольку чаще всего плохой — это вредный для Y). Но это совпадение не обязательно: в (13) субъект сознания (подчеркнутый) занимает отдельную синтаксическую позицию (этот участник — адъюнкт; его наличие предсказывается не базовыми компонентами толкования, а их следствиями, см. [17]):

(13) Он меня не видал, и, следственно, я не мог подозревать умысла; но это только увеличивало его *вину* в моих глазах. (Л.)

Субъект сознания создает почву для игры на точках зрения; так, в (14) формулирует вину не тот, кто считает поступок заслуживающим наказания:

(14) Вина этих людей [кулаков] была только в том, что они добросовестно трудились на своей земле.

В контексте предложения отпредикатное имя — такое, как *вина* — подвергается действию двух механизмов, изменяющих его смысл. Один — это давление на предикатное слово снизу, со стороны его актантов; сюда относится выветривание, как в (5), (6). Другой механизм — воздействие сверху, когда смысл имени изменяется под влиянием подчиняющего глагола или предлога: у подчиняющего глагола имеются таксономиче-

ские и прочие семантические предположения относительно его аргументов; они и трансформируют значение подчиненного имени.

Далее речь идет именно об этом втором механизме: коммуникативная структура толкования слова *вина* меняется в контексте подчиняющего глагола или предлога.

Мы различим два значения (т.е. две лексемы) слова *вина* — оба производные от *виноват*. В примере (15) *вина* 1, в (16) — *вина* 2:

(15) *Вина* Джулии состояла в том, что она оставила ребенка без присмотра;

(16) Ваня хотел свалить *вину* за разбитое окно на Петю.

Слово *вина* в примере (15) обозначает содержание вины, т.е. поступок Р лица X (здесь *genus propositum* для *вина* — *поступок*), который плох сам по себе и/или имел плохое последствие Z. Это, приблизительно, то значение, которое в терминологии модели «Смысл-текст» обозначается как  $S_2$  — имя второго участника ситуации, данное через ту роль, которую он играет в этой ситуации. Иными словами, *вина* в этом значении соотносится с *виноват* как *наследство* с *наследовать*, *решение* (в значении 'то, что человек решил сделать') с *решить*; *выбор* (в значении 'то, что человек выбрал') с *выбрать* и т.д. В самом деле, для *вина* 1 выполняются оба свойства имен участников, отмеченные в [1,165]:

1) *вина* 1 участвует в синонимических преобразованиях со связочными глаголами; (15)  $\Leftarrow$  *Джулия виновата в том, что оставила ребенка без присмотра*;

2) валентность на Р, т.е. на второго участника, у *вина* 1 «принципиально нереализуема».

Отличие лексемы *вина* 1 от чистых дериватов типа  $S_2$  состоит в том, что в толковании *виноват* несколько компонентов, и только один из них — первый — позволяет трактовать лексему *вина* 1 как  $S_2$ . А есть еще имплицитивы — 'X несет ответственность / должен понести наказание за Z'. Именно они отличают лексему *вина* 1 от типичного  $S_2$ , такого как *преступление*.

Слово *вина* дает косвенную номинацию поступку (о косвенных номинациях см. [8]). И хотя, быть может, поступок Р — это и есть вина X-а, тем не менее, можно *раскаиваться* в поступке Р, но не в своей вине; *оправдывать* поступок, совершенный приятелем, но не вину приятеля; *наказывать* человека за преступление, но не за вину. Отличие вины от плохого поступка создают имплицитивные компоненты — ответственность и угроза наказания: оба состояния наступают независимо от воли субъекта, поэтому в них нельзя раскаяться.

Замечание. Что касается того, что у *вина* 1 принципиально нереализуема валентность на Z, то пример (17), казалось бы, опровергает это положение:

(17) *Твоя вина, что он остался без ключа.*

В действительности дело здесь в неточности формулировки. Так называемый «запрет валентности» на Z у лексемы *вина* 1 объясняется тем,



что она сама по себе уже называет Z. Синтаксическая связь слова *вина* с другим наименованием той же сущности возможна, если содержанием этой связи является кореферентность (см. о таких связях в [13]). Именно так обстоит дело в (17): союз *что* выражает кореферентность между словом *вина* и Z (*он остался без ключа*).

Лексема *вина* 2 представлена в примере (16): *вина* здесь обозначает состояние, в котором находится человек, совершивший «плохое» действие или действие, ведущее к плохому последствию (Z): это состояние ответственности, угрозы наказания, угрызений совести и т.д. У лексики *вина* 2 никаких сложностей с реализацией участника Z нет.

Важный аспект значения слова — его онтологическая категория, родовый концепт. Как было подчеркнуто в [20], для абстрактных слов роль родового концепта часто играет метафора [3], или «вещная коннотация» [19]. Лексема *вина* 2 обозначает состояние, причем плохое; неудивительно, что вещная коннотация лексики *вина* 2 — тяжелая масса. С лексемой *вина* 1 никакой специальной метафоры не связано.

Итак, слову *вина* соответствуют две лексики. Коротко говоря, *вина* 1 — это «плохой поступок X-а, за который он теперь должен отвечать»; а *вина* 2 — состояние ответственности, в котором находится человек, совершивший дурной поступок.

Не следует думать, однако, что произведя членение слова *вина* на две лексики, мы приходим к единицам, значение которых остается неизменным во всех контекстах: лексемам *вина* 1 и *вина* 2 нельзя дать такое толкование, которое годилось бы для всех контекстов, — ровно так же, как его нельзя дать для слова *вина* в целом (ср. в этой связи замечание в [2, 16] о контекстной вариативности толкования слова *ругать*).

Каждая из двух лексем имеет серию употреблений, в которых ее значение так или иначе меняется. Мы покажем, что эти сдвиги значения можно свести к смещению акцентов (например, имплицитивы или презумпции выходят на передний план, актуализуются, а ассерции отступают на задний).

### 3. Вина как плохой поступок

*Вина* 1 = «плохой поступок/плохое последствие поступка, который совершил X и за который он несет ответственность/должен быть наказанным». Компонент 4 толкования *виноват* при этом отходит на задний план, т.е. почти выпадает.

В настоящее время метаязык для описания предикатных слов разработан, как кажется, с достаточной полнотой. Между тем при переходе к именам мы сталкиваемся с совершенно новой трудностью — с отсутствием логико-семантического аналога для противопоставления нексуса и юнкции по Есперсену. Чем, например, отличается по смыслу нексусная конструкция в (а) от двух юнктивных, (б) и (в)?

- а. Орел уносит Ганимеда (название картины);
- б. Орел, уносящий Ганимеда;
- в. Ганимед, уносимый орлом.

По форме — синтаксисом, а по смыслу — всего лишь сдвигом акцента, т.е., в каком-то смысле, коммуникативной структурой (в контексте глагола восприятия все три возможности непосредственно противопоставлены). Мы будем пользоваться, за неимением лучшего, синтаксической терминологией, считая, что (б) и (в) получены из (а) одной или двумя «трансформациями»:

1) мена семантической (согласно [14, 153] — глубинной) вершины выражения; так, в (а) вершина — *уносит*, а в (б) — *орел*; вершина определяет таксономическую категорию выражения: в (а) это действие, а в (б) — животное;

2) мена диатезы; так, (в) получено из (а) двумя акцентными преобразованиями: меной диатезы — с исходной активной на пассивную, (а) *орел уносит Ганимеда*  $\Rightarrow$  (а') *Ганимед уносится орлом*, и, далее, меной семантической вершины, которая переводит (а') в (в); а в формировании значения (б) диатетический сдвиг не участвует.

Общее свойство всех контекстов употребления лексемы *вина* 1 — невозможность синтаксической связи с Z, вытекающая из того, что *вина* 1 сама по себе является косвенной номинацией Z. Рассмотрим поочередно несколько разных контекстов, проверяя выполнение этого свойства (чтобы убедиться, что это *вина* 1) и выявляя контекстные различия в толковании.

3.1. Лексема *вина* 1 употребляется в контексте связочных глаголах; например, как подлежащее при *состоять*, *закключаться*. Здесь толкование работает в неизменном виде. Так, в (1) глагол идентифицирует содержание вины (в примерах ниже X, Y, P, Z — переменные, которые задает словарь; в скобках — значения, которые эти переменные принимают в данном предложении; заглавными буквами выделяется подчиняющий предикат слова *вина*; стрелка  $\downarrow$  означает, что слово, после которого она стоит, несет рематический акцент; жирным шрифтом выделена та переменная, которая составляет семантическую вершину толкования):

- (1) *Вина Джулии состоит в том, что она оставила ребенка без присмотра* =  
 X (X = Джулия) совершил поступок P;  
 P плохой;  
 X несет ответственность за P.  
**P СОСТОИТ В ТОМ, ЧТО P'** (P' = Джулия оставила ребенка без присмотра)

Иначе говоря,

- (1) = 'плохой поступок, который совершил X (X = Джулия) и за который он несет ответственность, СОСТОИТ В ТОМ, ЧТО P' (P' = Джулия оставил ребенка без присмотра)'.  
 В примере (1) *вина* — это прямая вина (плохой поступок X-а); в примере (2) вина опосредованная: *развал лаборатории* — следствие како-

го-то поступка /поступков, совершенных X-ом); эта ситуация может быть значением переменной Z, но не P:

- (2) *Развал нашей лаборатории — вина заведующего* =  
Имеет место ситуация Z (*Z = развал нашей лаборатории*);  
Z плохое;  
Z ЕСТЬ следствие некоего поступка P;  
P совершил X↓ (*X = заведующий*);  
X несет ответственность за P.

Иначе говоря,

- (2) = 'плохая ситуация Z, которая имеет место, ЕСТЬ следствие некоего поступка P, который совершил заведующий и за который он несет ответственность'.

Как мы видим, значение слова *вина* в (2) не в точности то же, что в (1): в (1) в фокусе внимания поступок, а в (2) — его последствие.

Толкование, предложенное для (2), позволяет предсказать взаимодействие глагола с отрицанием — компонент 'Z плохо' вычитается из семантики слова *вина*, поскольку присутствует в семантике подлежащего:

- (3) *Развал лаборатории — не его вина* = 'плохая ситуация Z, которая имеет место, НЕ ЕСТЬ следствие какого-либо поступка P, который совершил заведующий и за который он несет ответственность'.

Если вина в позиции подлежащего при *состоять* всегда обозначает прямую вину, см. (1), то в предикативных употреблениях, как в (2), слово *вина* может обозначать и прямую вину и опосредованную. Описанием прямой вины должна быть ситуация, в которой Агенсом является X. Поэтому в (4) прямая вина. А в (5), где подлежащее *мы*, — опосредованная:

- (4) В том-то и *вина* подсудимых, что они <...> сталкивались и сговаривались между собой, каков должен быть государственный строй после падения советского. (С.)  
(5) В другой раз он [Сталин] говорит Горькому: «Это её [интеллигенции] будет *вина*, если *мы* разобьём слишком много горшков...» (С.)

Кроме того, в (4) акцентируется, в чем вина, а в (5) — чья она; это различие выражено фразовым акцентом.

В (1), (2) связь между словом *вина* и содержанием вины выражена глаголом-связкой, т.е. как субъектно-предикатное отношение. А в (6) союз *что* выражает кореферентность слова *вина* и выражения, которое раскрывает содержание вины:

- (6) Ведь я вам ответил, Иннокентий. Ваша↓ *вина*, что не слышали. (Корпус)

Таким образом, само слово *вина* в контекстах (1) — (6) валентности на содержание вины не имеет, что и естественно для лексемы *вина* 1.

В (7) придаточное, раскрывающее содержание вины, подчинено не слову *вина*, а глаголу; так что нет препятствий для отнесения этого употребления к лексеме *вина* 1:

- (7) Он вменил (поставил) мне в *вину* то, что я его не предупредил;

Вне специальных контекстов (связочного глагола, как в (1), (2), или кореферентности, как в (6)) содержание вины остается вообще не раскрытым:

(8) Его наказали за *вину* другого;

(9) Но какая-то дикая фантазия (или устойчивая злобность или ненасыщенная месть) толкнула генералиссимуса-Победителя дать приказ: всех этих калек сажать заново, без новой *вины*! (С.)

В примере (10) связь слова *вина* с содержанием вины можно трактовать как аппозитивную:

(10) Мы все еще не распознали его детской доверчивости, затянуты были необычным повествованием и, *вина* на нас! — не успели остеречь против насадки. Да нам в голову не приходило, что из простодушно рассказываемого нам здесь еще не все известно следователю!.. (С.)

3.2. В контексте сочетания *по вине* слово *вина* тоже имеет значение *вина* 1 — судя по исключенности подчиненного Z:

(1) взыскивает с пастухов за барана, пропавшего не по их *вине* (Корпус)

Эта конструкция является результатом инверсии подчинительных отношений по сравнению с исходным *виноват*: в (а) участник Z — содержание вины — выражен глаголом, который подчиняет слово *вина*, а не подчинен ему, как в более исходном употреблении (б):

(2) а. Баран пропал *по вине* пастухов ⇐ б. Пастухи *виноваты* в том, что пропал баран = 'Баран пропал [это плохо], что было последствием некоего действия пастухов'.

*Вина* в этом контексте всегда опосредованная: что именно сделали пастухи, мы не знаем.

3.3. В контексте предиката с пропозициональным актантом *вина* — это тоже *вина* 1:

(1) *Иван признал* ↓ *свою вину перед сыном* =

имеет место ситуация Z;

Z плохая (и наносит ущерб Y-у);

люди допускали, что Z есть следствие некоего поступка P, который совершил X (X = *Иван*)

X ПРИЗНАЛ, что P имело место;

X несет моральную ответственность перед Y-ом (Y = *сын*).

(1) = 'X признал, что он совершил поступок P, про который люди допускали, что он его совершил, и следствием которого является ситуация Z, плохая для Y-а, и поэтому несет моральную ответственность перед Y-ом'.

Второй имплицитив из толкования *виноват* — «плохое психическое состояние X-а» — неустойчивый: (1) может быть и значит, что X признал наличие у себя чувства вины (угрызений совести, раскаяния в совершенном действии и под.), но в юридических контекстах, когда Y не лицо, он пропадает.

Может показаться, что слово *вина* в пропозициональном контексте следует трактовать как имя факта (в [10] толкование слова *вина* начинается словами *тот факт, что* — как если бы *genus proximum* для слова *вина* был ФАКТ). В самом деле, почему бы не считать, что (2) означает 'никем не доказан тот факт, что мальчишки виноваты (в чем-то)'?

(2) <При чем же тут мальчишки?> Их *вина* никем не доказана. (Корпус)

Такой трактовке противоречит, однако, то, что в (2), как и в (1), для слова *вина* запрещен синтаксический акт Z (нельзя, например, сказать \**Никем не доказана их вина в том, что они воровали яблоки*). В то же время известно, что в контексте предиката с пропозициональным актантом любое имя, даже предметное, может быть понято как выражающее пропозицию — за счет экзистенциального приращения, см. пример из [12]:

(3) Успешной торговле в Новгороде способствовала *река* = 'наличие реки'.

Слово *вина* встраивается в пропозициональный контекст с помощью того же экзистенциального приращения; так, (4) означает, что не доказано наличие вины:

(4) Всё-таки я считаю, *вина* Бухарина не доказана (С.) = 'не доказано, что есть вина'.

Если *вина* понимается в юридическом смысле, то в контексте глагола *доказать* можно заменить слово *вина* на *виновность*, которое действительно является именем факта:

(5) Что их сегодня обвиняли и судили, никак не доказывает их реальной *виновности* даже в прошлом. (С.)

(6) Его *вина* (= *виновность*) доказана в полном объеме собранными по делу доказательствами («Известия» от 15 января 1999)

Таким образом, *вина* в (1), (2), (4) — это та же лексема *вина* 1, а пропозиция возникает за счет экзистенциального приращения.

Другие примеры лексики *вина* 1 в контексте пропозиционального глагола или его производных:

Это он для меня повторял некоторые фразы Александра Ивановича, чтоб я почувствовал всю нелепость и безответственность своего поведения, осознал всю *вину*. (Корпус)

И хоть документы следствия не вызывали сомнения в его личной *вине*, слова «сел за других» беспокоили. (Корпус)

«Мы ему (арестованному) и не будем трудиться доказывать его *вину*. Пусть ОН нам докажет, что НЕ имел враждебных намерений». (С.)

В пропозициональном контексте значение переменной Р (и Z) никогда не раскрывается в пределах того же предложения: в чем состоит плохой поступок, мы из данного предложения не узнаем.

Экзистенциальное приращение — не единственный способ построить из слова *вина* пропозицию. Так, в (7) — при наличии акцента на слове

*вина* — актуализуется компонент 'Z плохо'; он и становится сферой действия пропозиционального предиката:

- (7) Он осознал свою *вину* = 'осознал, что совершенный им поступок P плох или привел к плохому последствию Z'.

Под отрицанием имплицативный компонент 3 «ответственность» отрицается вместе с ассертивным:

- (8) *X отрицает свою вину* = 'не признает, что это он совершил действие, приведшее к плохому Z и не готов нести моральную ответственность за Z'.

В отрицательном предложении существование вины может быть, а может не быть презумпцией. Это противопоставление выражается управлением — притяжательное местоимение в (9) выражает презумпцию существования; а *за* в (10) ее отсутствие:

- (9) Никто не знает *своей* вины, общее ощущение — хватают ни за что. Во всей камере одна-единственная знает, эсерка. (С.)

- (10) Он не знает *за собой* вины = 'не считает, что он совершил какой-либо поступок, который привел к плохому последствию Z'.

3.4. Лексема *вина* 1 может вести себя как параметрическое имя в косвенной диатезе [16], т.е. разворачиваться в косвенный вопрос:

- (1) Он понял свою вину = 'он понял, в чем состоит то плохое Z, которое есть следствие его действий'.

Как и всегда при косвенной диатезе, содержание Z известно только субъекту состояния, но не сообщается слушающему (а может быть даже и неизвестно говорящему). Аналогично:

- (2) *напомнил ему его вину* = 'напомнил, в чем состоит вина' [как *напомнил его долг* = 'в чем состоит долг'];

- (3) Теперь его *вина* стала явной = 'теперь стало видно, в чем его вина'.

- (4) Бухарину слишком глупо и беспомощно было погубить совсем невиновному (он даже НУЖДАЛСЯ найти свою *вину*!) (С.)

Здесь *найти свою вину* значит 'понять, в чем он виновен'.

В контексте слов *искупить*, *загладить*, *простить*, *отпустить вину* (= 'снять моральную ответственность, не сердиться, не упрекать') *вина* тоже понимается в значении плохого поступка, но взаимодействие смысла этих глаголов со смыслом *вина* некомпозиционно, т.е. не подчиняется общим правилам композиции смыслов (см. [17]).

#### 4. Вина как состояние

*Вина* 2 = 'состояние, в котором находится/чувство, которое испытывает человек, совершивший поступок, который привел к плохой ситуации Z'

Лексема *вина* 2 отличается от *вина* 1 ходом разворачивания причинной связи между плохим поступком/поведением и следующим за ним состоянием (ответственности, угрызений совести и проч.): *вина* 1 означает 'X был причиной Z, и поэтому пребывает в таком-то состоянии', а *вина* 2 —

‘Х находится в таком-то состоянии, потому что был причиной Z’. Союз *потому что* — конверсив к *и поэтому* (А, *потому что* Б = Б, *и поэтому* А). Возможность синтаксической связи с Z, содержанием вины, показывает, что вина 2 не является номинацией поступка, а обозначает состояние.

Употребляясь в значении состояния, слово *вина* вызывает в сознании образ субстанции (тяжелой по весу) — перемещаемой и локализуемой.

Опять-таки, есть несколько контекстов, где толкование лексемы *вина* 2, пригодное для исходного контекста, реструктурируется, т.е. меняется распределение акцентов.

4.1. В (1) — (6) *вина* обозначает состояние (когда Х несет ответственность за Z или подлежит наказанию):

- (1) *Вина* за проигрыш (Z) лежит на тренере (X) = ‘Моральная ответственность за плохую ситуацию Z (Z = *проигрыш*) ЛЕЖИТ НА X-е (X = *тренер*), потому что X совершил действие/действия Р, следствием которых было Z’.

Аналогично в примерах:

- (2) В возложил *вину* за Z на X-а;  
(3) На X-е лежит *вина* за Z;  
(4) На X-а ложится/падает *вина* за Z;  
(5) X свалил *вину* за Z <с себя> на Петю;  
(6) В переложил *вину* на плечи X-а.  
(7) главные лица и соучастники сразу же метнулись в сторону, и вся *вина* легла на одного Климова (Корпус).  
(8) «Если в стране недостатки и даже голод, то как большевик вы должны для себя решить: можете ли вы допустить, что в этом виновата вся партия? или советская власть? — «Нет, конечно!», — спешит ответить директор льноцентра. «Тогда имейте мужество и возьмите *вину* на себя!» И он берет! (С.)  
(9) Патриарх берёт на себя всю *вину* за составление и рассылку воззвания. (С.)

Основной способ соединения слова *вина* с содержанием вины — предлог *за*. Род.падеж, как в (10) (из Словаря Брокгауза), по современным нормам недопустим:

- (10) Вольсей был отставлен: на него взвалили всю *вину* неудачи.

4.2. В контексте *чувствовать, испытывать чувство* в фокус внимания попадает имплицативный компонент 4 — плохое психическое состояние X-а:

- (1) Я чувствую свою *вину* в этом деле = ‘Х (X = я) находится в плохом психическом состоянии, которое вызвано тем, что X совершил плохое действие Р’;  
(2) Осмотр дома <...> он начал почему-то со двора. Может быть, потому, что почуствовал свою *вину* перед Звездоней. (Корпус)

То же в контексте классификатора *чувство* (примеры — из Корпуса):

- (3) Душа Павлова рухнула под нестерпимым чувством *вины* [NB *вина* как тяжелая масса].

- (4) Я так и уснул в ту ночь с чувством *жесткой вины* перед Рыжиком.  
 (5) Слезы, сознание до сих пор не выветрившейся полностью *вины* сделали свое дело, в конце концов я махнул рукой: быть по-твоему!  
 Пойдем, пойдем на юбилей.

Лексема *вина* 2 часто обозначает чувство вины перед лицом Y, возникающее у субъекта X, несмотря на отсутствие плохого поступка (или плохого последствия поступка), которое могло бы ее вызвать (ситуация БЕЗ ВИНЫ ВИНОВАТЫЙ). Так, в (6), (7) эта ситуация порождается тем, что Y терпит ущерб, которого X избежал:

- (6) Теперь она умерла, а мы, остальные, выжили. Хотя в ее смерти как будто бы меня обвинить нельзя, все же я *вины* с себя не снимаю (Корпус);  
 (7) Привычное еще с войны, с госпиталя, не проходящее чувство *вины* перед обреченным угнетало меня (Корпус).

Другой пример ситуации БЕЗ ВИНЫ ВИНОВАТЫЙ — в отрывке из рассказа Бунина «Господин из Сан-Франциско»:

Хозяин подходил то к тому, то к другому, в бессильном и приличном раздражении пожимая плечами, чувствуя себя без вины виноватым, всех уверяя, что он отлично понимает, «как это неприятно», и давая слово, что он примет «все зависящие от него меры» к устранению неприятности.

4.3. Внутренние состояния, как правило, метафорически трактуются в языке как субстанции — сыпучие или льющиеся массы, вещества. Это верно и для чувства вины:

И вся-то жизнь — биенье сердца,  
 и говор фраз да плеск *вины*,  
 и ночь над лодочкою секса  
 по слабой речке тишины. (Бродский)

В контекстах *облегчить*, *усугубить*, *смягчить*, *преувеличить* слово *вина* выступает как название количественно измеряемой субстанции; при этом количество измеряется «на вес» — в полном соответствии с метафорическим концептом «тяжелая масса», который мы выявили у этого слова:

- (1) Но у него за этой целью *облегчить* свою «извечную *вину*» была и другая, невысказанная, может, не вполне осознаваемая: испытать себя холодом и жарой, испытать себя Сибирью, увериться в своей «полноценности». (Корпус)

Количественная оценка возможна для тех аспектов ситуации вины, которые поддаются измерению — насколько плохо Z; насколько тяжело предполагаемое наказание; насколько сильно испытываемое X-ом чувство:

- (2) главные лица и соучастники сразу же метнулись в сторону, и вся *вина* легла на одного Климова (Корпус);  
 (3) Слезы, сознание до сих пор не выветрившейся полностью *вины* сделали свое дело, в конце концов я махнул рукой: быть по-твоему!  
 Пойдем, пойдем на юбилей. (Корпус)



Изначальная величина вины зависит от характера Р (*вина тяжкая*, если преступление тяжелое, т.е. Р ОЧЕНЬ плохое). Увеличивают/смягчают вину обстоятельства, при которых был совершен поступок (в основном, его мотивы). В юридическом контексте речь идет о мере наказания:

- (4) Следователь обязан выяснить обстоятельства, также и оправдывающие обвиняемого, также и *смягчающие* его вину. (С.)
- (5) Заведомо ложные доносы государственным учреждениям... при *увеличивающих вину* обстоятельствах (личная злоба, сведение личных счётов)... (С.)
- (6) Когда Временное правительство, ими поддерживаемое и отчасти ими составленное, было законно сметено пулемётным огнём матросов, эсеры совершенно незаконно пытались его отстоять. (Другое дело — очень вяло пытались, тут же и колебались, тут же и отрекались. Но *вина* их от этого не *меньше*.) (С.)

Отвлечение вины от виновного способствует ее превращению в массу:

- (7) Мы всегда выдаем себя сами, всегда притягиваем подозрение к себе тоже сами, хотя могли бы растворить всю *вину* в море точно таких же ситуаций, когда мы виноваты не были.

Количественная оценка возможна только для лексемы *вина* 2. Если слово *вина* имеет счетное употребление, это *вина* 1:

- (8) Да и одна ли *вина* за тобой? А других не было? Ты действительно уверен, что не было больше ни одной? [т.е. что не было других плохих поступков] (Корпус)

Употребление имени ситуации (определенного типа) в значении количества субстанции — это регулярный семантический сдвиг, см. примеры Ю. Д. Апресяна ([1, 195]):

накопление [процесс] способствует — большие накопления [субстанция].

Аналогично: *доказал способность* — *большие способности*; *потребление мяса* — *увеличил потребление*.

Неодушевленный X и соответствующее семантическое выветривание для лексемы *вина* 2, в отличие от *вина* 1, не характерно. Так, в (9), где *чувать* заставляет понять *вина* как *вина* 2, живая метафора — не слово *вина* выветривается, а *ресторан* представлен как человек, которому его интуиция не подсказывала, что с ним произойдет нечто плохое — как бы в возмещение за то плохое, что совершил он сам:

- (9) и оба негодяя зашагали по асфальтовой дорожке под липами прямо к веранде не чувявшего *вины* ресторана (Булгаков. Мастер и Маргарита).

## 5. Просодические свойства слов *вина* и *виноват*

Есть несколько контекстов, в которых *вина* и *виноват* имеют выветренные значения. Один из них — ситуация НЕ ВИНА, А БЕДА. Слово *вина* в (1) не имеет полновесного значения, поскольку никакого другого

виновника существующего — плохого — положения вещей не предполагается:

- (1) Но все решительно матери — матери великих людей, и не их вина↓, что жизнь потом обманывает их. (ДЖ)

То же для *виноват*:

- (2) Детей жалко — они не *виноваты*↓ = 'находятся в плохом положении — как если бы были за что-то наказаны'.

- (3) За что ж вы Ваньку-то Морозова — ведь он ни в чем не *виноват*↓.

Это значение возникает только под отрицанием и, следовательно, связано с просодией.

Еще более очевидна связь с просодией у ситуации ТВОИ ПРОБЛЕМЫ. Для слова *виноват* нормой является ударение на X, и в этом своем «полновесном» употреблении не присоединяет отрицания<sup>4</sup>. Ударение на *виноват* дает ситуацию разделенной вины; отрицание разделенной, т.е. даже частичной вины, не только снимает с X-а вину, но и отрицает какую бы то ни было его причастность к Z. Ср. (а) и (б):

- (4) а. Я↓ виноват, что мой сын такой невоспитанный [полностью];

- б. Я виноват↓, что мой сын такой невоспитанный [частично].

Тягу к безударности наследует и слово *вина*. Главное фразовое ударение на *вина* (даже в предикативных употреблениях) почти невозможно — отрицательность Z должна составлять презумпцию:

- (5) ?Развал лаборатории — это твоя вина↓.

Итак, мы вправе сделать следующее заключение. Толкование — даже если речь идет о лексеме, не говоря уже о слове, — ориентируется только на некий основной, прототипический контекст употребления. Прочие контексты — а их много — так или иначе модифицируют толкование. Например, контекст глаголов чувства актуализует в семантике слова *вина* компонент «психическое состояние X-а»; контекст ментального глагола актуализует либо оценочный компонент, либо выбор одного из звеньев каузальной цепи в качестве того Z, которое представляется адекватной формулировкой содержания вины. Так, в *признал свою вину* актуализуется (и становится сферой действия подчиняющего предиката) компонент 'X совершил P', а в *осознал свою вину* — компонент 'Z плохое' (возможно, в варианте 'плохое — Z').

Изменения значения под влиянием контекста носят достаточно единообразный характер. В основном, это сдвиги акцентов, т.е. реструктурирование толкования за счет иного распределения компонентов между

<sup>4</sup> Аналогичный эффект описан в [5, 28] на примере *Мешок не весит 50 кг*. Странное, на первый взгляд, значение 'весит 50 кг или меньше' возникает за счет того, что в отрицательном предложении фразовое ударение падает на глагол, тогда как в исходном утвердительном он падал на количественную группу. Перенос ударения на *весит* дает значение 'весит по крайней мере X', отрицание которого и дает 'весит X или меньше'.

активной и теневой зонами. Отчетливое зачеркивание компонентов происходит только в контексте категориального сдвига, см. примеры (5), (6) из раздела 1.

Остается вопрос — не имеет ли различие между лексемами *вина 1* и *вина 2* ту же природу, что продемонстрированные нами различия между употреблениями одной лексемы в разных контекстах. А именно, нельзя ли свести значения 'вина 1' и 'вина 2' к одному, а разницу в акцентах выводить из контекста. Выше говорилось, что *вина 1* близка к  $S_1$ , а *вина 2* — к  $S_0$ . Однако это не помогает, поскольку проблему семантики и семантических связей отпредикатных имен с разными индексами нельзя считать решенной. Так, в [1, 104] соотношение между значениями  $S_1$  или  $S_0$  у слов *обвинение*, *защита* представлено как регулярная многозначность, в то время как на с. 194 слова типа *требование*, *просьба* трактуются как выражающие нерасчлененное значение ' $S_1$  или  $S_0$ ' (при том, что единое значение с дизъюнкцией в роли семантической вершины весьма сомнительно, ср. [18]).

Атрибуция слова *вина* к одной из двух лексем может быть и вправду затруднена:

(7) Юрий Андреевич обманывал Тоню и скрывал от нее вещи, все более серьезные и непозволительные. Это было неслыханно. Он любил Тоню до обожания. <...> В защиту ее уязвленной гордости он своими руками растерзал бы обидчика. И вот этим обидчиком был он сам. Дома в родном кругу он чувствовал себя неуличенным преступником. Неведение домашних, их привычная приветливость убивали его. В разгаре общей беседы он вдруг вспоминал о своей *вине*, цепенел и переставал слышать что-либо кругом и понимать. (ДЖ)

Но все-таки вспоминает человек о своих поступках; а состояние/чувство вины возникает произвольно — как следствие возникшей в сознании мысли (ср. толкование глаголов чувства в [22]), так что в (7) слово *вина* употреблено в значении 'вина 1'. Контекстов, где бы реализовались оба значения слова *вина* одновременно (что позволило бы говорить о нерасчлененности значения) не обнаружено. Представляется, что требование совмещения двух значений в одном контексте не обязательно для объединения двух лексем в одну: достаточно наличия общих правил, позволяющих вывести различие значений из контекста или просто одного из другого. Однако сведение лексем *вина 1* и *вина 2* в одну — это отдельная задача.

## Литература

1. Апресян Ю. Д. Лексическая семантика. М.: Наука, 1974.
2. Апресян Ю. Д., Гловинская М. Я. Юбилейные заметки о неюбилейных словах: *ругать* и его синонимы // Московский лингвистический журнал, 1996, № 2.
3. Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл. М.: Наука, 1976.

4. Богуславская О. Ю. И нет греха в твоей вине (*виноватый* и *виновный*). Наст. сб.
5. Богуславский И. М. Исследования по синтаксической семантике. М.: Наука, 1985.
6. Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
7. Жолковский А. К. Предисловие // Бюллетень машинного перевода и прикладной лингвистики. № 8, 1964.
8. Зализняк Анна А. *Считать* и *думать*: два вида мнения // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
9. Кустова Г. И., Падучева Е. В. Словарь как лексическая база данных // ВЯ. 1994. № 4. 96-106.
10. Мельчук И. А., Жолковский А. К. Толково-комбинаторный словарь современного русского языка. Вена, 1984.
11. Падучева Е. В. О семантике синтаксиса. М.: Наука, 1974.
12. Падучева Е. В. Об атрибутивном стяжении подчиненной предикации в русском языке // Машинный перевод и прикладная лингвистика. Вып. 20. МГПИЯ, 1980.
13. Падучева Е. В. Снова анафора и кореферентность // Вопросы кибернетики. М., 1988.
14. Падучева Е. В. Семантические исследования. М.: Языки русской культуры. 1996.
15. Падучева Е. В. Парадигма регулярной многозначности глаголов издавания звука // ВЯ. 1998. № 5.
16. Падучева Е. В. Метонимические и метафорические переносы в парадигме значений глагола *назначить* // Типология и теория языка. К 60-летию А. Е. Кибрика. М.: 1999а.
17. Падучева Е. В. Принцип композиционности в неформальной семантике. Вопросы языкознания, 1999б, № 5.
18. Урысон Е. В. «Несостоявшаяся полисемия» и некоторые ее типы // Семиотика и информатика, вып. 36, М.: ВИНТИ, 1998.
19. Успенский В.А. О вещных коннотациях абстрактных имен // Семиотика и информатика, М.: ВИНТИ, 1979.
20. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors we live by*. Chicago, London: Univ. of Chicago press, 1980.
21. Langacker R. *Concept, image and symbol. The cognitive basis of grammar*. Berlin, 1991.
22. Wierzbicka A. *The semantics of grammar*. Amsterdam/Philadelphia, 1988.

## ГРЕХ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ КОНЦЕПТ (НА ПРИМЕРЕ РУССКОГО СЛОВА «ГРЕХ» И ИТАЛЬЯНСКОГО «РЕССАТО»)

Перед лингвистом, взявшимся за описание религиозной лексики, неизбежно встанет дилемма — с каких позиций ее описывать? С одной стороны, о словах типа «*грех*», «*исповедь*», «*молитва*» какие-то представления (пусть даже самые поверхностные) есть практически у любого носителя языка. Но с другой стороны, полное знание о них, а уж тем более умение ими пользоваться, можно ожидать только от верующего человека. Дилемма эта возникла, конечно же, только в XX веке, когда общество предоставило человеку свободу вероисповедания.

Раскол в умах и настроениях современного общества относительно религии явственно ощутила на себе и современная лексикография. Существуют по меньшей мере два подхода к описанию религиозной лексики. Проиллюстрируем их на примере дефиниций для слова «*грех*», выполненных в разных традициях.

«Упрощенное» знание о слове «*грех*» дают словари русского языка советского периода: начиная с Толкового словаря Ушакова в них использовалась одна и та же формула:

*У верующих — нарушение религиозно-нравственных предписаний (религ.)*<sup>1</sup> [1].

Обратим внимание на то, что слово «*грех*» определяется через ‘нарушение’; тем самым оно приравнивается к интерпретационным словам. Слабость подобных определений — уже в том, что они хорошо согласуются только с простыми случаями типа *Самоубийство* — *грех* (пример из [1]) и не согласуются со сложными случаями типа *Убийство царской семьи* — *это грех, который тяжким бременем лежит на народной совести* (из телевизионных сообщений июля 1998 г.). А это доказывает, что семантически слово «*грех*» устроено несколько сложнее<sup>1</sup>.

Примерно с таких же позиций выполнено толкование английского слова «*sin*» в одной из последних книг А. Вежбицкой, ср.

*sin* (X committed a sin) [грех (X совершил грех)]

X did something bad [X сделал что-то плохое]

X knew that it was bad to do it [X знал, что плохо делать это]

---

<sup>1</sup> Как известно, толкование слова только тогда может считаться вполне адекватным, когда оно способно заменить определяемое слово в большинстве контекстов. Во втором примере дефиниция из словаря Ушакова не подставляется по той причине, что *нарушение* не может лежать *тяжким бременем на совести*, это свойство *вины*. Определяя «*грех*» как ‘нарушение’, авторы разбираемой дефиниции не учли еще один семантический компонент — ‘состояние вины в результате нарушения’.

X knew that God wants people not to do things like this [X знал, что Бог не хочет, чтобы люди делали такие вещи, как эта]

X did it because X wanted to do it [X сделал это, потому что он хотел сделать это]

This is bad [Это плохо] [2:280—281].

И в этом толковании семантическая структура слова «грех» упрощена: такие классические случаи прегрешения, как *опущение* (т.е. неделание чего-либо) или *уныние* (т.е. состояние), не согласуются с акциональным глаголом *do* и оценочным прилагательным *bad*.

Словарные определения, выполненные в традициях испанской, итальянской и французской (а также британской) лексикографии, напротив, максимально приближаются к католической доктрине. Это значит, что слова типа «грех» рассматриваются как «носители» и «выразители» религиозных концептов, ср. определение «*péché*» ('грех') во французском словаре *Trésor Française*:

Relig. [dans les relig. monothéistes, en partic, dans la tradition judéo-chrétienne] 'Acte libre par lequel l'homme, en faisant le mal, refuse d'accomplir la volonté de Dieu, se séparant ainsi de Lui' [Религ. [в монотеистических религиях, особенно в иудео-христианской традиции] 'Свободный акт, посредством которого человек, совершая зло, отказывается выполнять волю Бога, (тем самым) отделяя себя от него'] [3].

Обратим внимание на то, что в этой и ей подобных дефинициях дополнительно к компоненту 'нарушение' (присутствующему в скрытом или явном виде) содержатся характеристики и оценки, соответствующие католическому вероучению. В обязательный набор отличительных признаков греха входят следующие: грех совершается сознательно, оценивается как зло и оскорбление Богу (этот набор признаков есть и в толковании А. Вежбицкой); наконец, в результате совершения греха человек лишается Благодати (или отделяет себя от Бога). На этом пути лексикографа подстерегает другая опасность — усложнить толкование и подменить представления, сложившиеся в языке, чисто энциклопедическими сведениями<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Ср. явно усложненное и избыточное толкование *peccato* ('грех') в Большом словаре итальянского языка Сальваторе Батталья: Teol. 'Errore, colpa, male morale inteso come libera e volontaria trasgressione (in pensieri, parole, opere e omissioni) della volontà di Dio espressa nella legge religiosa e in partic. nei Comandamenti, che è imputabile a chi la commette se vi è materia grave, piena avvertenza dell'illiceità e consenso deliberato, e significa rinneamento di Dio (sia direttamente sia mediante la violazione delle relazioni naturali interumane), distruzione della personalità soprannaturale dell'uomo, cioè perdita della Grazia divina, sconvolgimento della natura; secondo la dottrina cattolica è rimesso con la confessione sacramentale e si distingue, a seconda della maggiore o minore gravità, il *peccato mortale* da quello *veniale*, il *peccato attuale*, cioè l'atto in sé, dal *peccato abituale*, cioè dallo stato in cui si trova il peccatore per la mancanza della Grazia santificante; ulteriori distinzioni sono fra i *peccati interni, esterni, contro Dio, contro il prossimo, contro se stessi* e fra i *peccati di fragilità e di malizia*' [4]. Подчеркнутые слова соответствуют тому минимальному набору семантических компонентов «греха», которые выделяются в рассматриваемой традиции.

Поскольку первый подход, очевидно, исчерпал себя, а второй еще скрывает в себе неиспробованные возможности, мы предлагаем описание двух лексем, русской «грех—1.1» и итальянской «peccato—1.1», как двух религиозных концептов. При этом в поле зрения мы будем держать не только два языка, но и две культуры. Мы исходим из того теоретического положения, что значения слов до какой-то степени обусловлены типом культуры. Применительно к разбираемым словам это означает следующее. Зная, что православие и католичество являются двумя наиболее древними и наиболее последовательными христианскими конфессиями, можно заранее предсказать то общее, что есть в семантике слов «грех» и «peccato». С другой стороны, зная о почти что тысячелетнем периоде со времени разделения этих двух церквей (с 1154 г.), можно смело ожидать и наличие семантических различий между ними.

В наши задачи входило создание такого концепта, который представлял бы собой идеальную модель, годную не только для нашей эпохи. А это значит, что при сопоставлении двух лексем мы ориентировались не только на корпус современных примеров (хотя, безусловно, преимущество отдавалось ему), но и на подборку примеров различных исторических словарей. На это нам могут заметить, что в разные времена содержательное наполнение этого понятия менялось. Так, средневековый человек стремился к воздержанию от греха, ср. *I buoni si guardano di peccare per amore della virtude, i malvaggi si guardano per paura della pena* (Latini, пример из [4]) [Хорошие люди воздерживаются от греха из-за любви к истине, плохие — из-за страха наказания]. В Новое время светская мысль кардинально переосмыслила понятие греха: теперь уже грех воспринимается как неизбежность, от которой никто не застрахован, ср. *Se 'l peccar é sí dolce / e 'l non peccar sí necessario, oh troppo / imperfetta natura / che repugni a la legge; / oh troppo dura legge / che la natura offendi!* (Guarini, пример из [4]) [Если грешить так приятно (досл. сладостно), а не грешить так необходимо, (значит) или слишком несовершенна природа, отвергающая закон, или слишком жесток закон, оскорбляющий природу]. Однако же сочетаемость этих двух лексем, особенно «peccato», если и менялась, то очень незначительно. А поскольку концепт выводится на основании сочетаемости слова, то мы имеем право рассматривать «грех» и в диахроническом аспекте.

По поводу русского языка хочется также сделать одно общее наблюдение, касающееся сочетаемости: в древнерусских текстах, в церковных текстах (на церковно-славянском языке), в текстах современного русского языка имеется один и тот же тип семантических партнеров; однако, лексическое их выражение может меняться не только от эпохи к эпохе, но и зависеть от того, церковный это текст или светский, ср. *Почто, душе моя, грехами богатеиши* (Стихи покаянные, XVI в.; к разделу **Многokrатное совершение грехов**). При этом в церковно-славянских и древнерусских текстах лексические партнеры наиболее эмоциональны и красочны, с явной установкой на то, чтобы отвлечь человека от соверше-

ния греха. В итальянских текстах, скорее, прослеживается обратная тенденция: преобладают устойчивые сочетания.

И католическое, и православное вероучение во многом опирается на новозаветное понимание греха. Небольшой экскурс в историю формирования этого понятия в древнегреческом языке поможет нам наметить необходимые и достаточные элементы для толкования этого слова. Итак, в текстах Нового Завета вырабатывались лексические средства для обозначения христианского греха. Среди них было много переосмысленных юридических терминов с ярко выраженной идеей нарушения закона или морали: помимо *ᾠσαρτία* ('промах', 'ошибки' и собственно 'греха'), в этом значении использовались *παράβασις* и *παράπτωμα* ('преступление'), *ἄνομία* ('беззаконие' или действие, противоположное закону), *ᾠδικία* ('неправота' или действие, противоположное идее справедливости) (см. [5]), ср. определение Иоанна Богослова — *ἡ ᾠσαρτία ἐστὶν ἡ ἄνομία* [грех есть беззаконие] (1 Ин. 3:4).

Новозаветное понимание греха имеет целый ряд отличий от ветхозаветного. Прежде всего, в Новом Завете субъектом, совершающим грех, является человек, и ответственность за него также лежит на человеке. Напомним только, что в самых первых книгах Ветхого Завета грех совершался народом и расплачивался за него также народ (здесь можно упомянуть такие библейские эпизоды, как Потоп, Содом и Гоморру).

Далее, если в Ветхом Завете заповеди носили характер запрета, табу, то в Новом Завете они носят характер предписания. Это значит, что христианская мораль уже не ограничивается заповедями. К ним добавляются, в частности, проповеди Иисуса Христа и притчи. Это новое вероучение требует от человека не только знания того, что относится к добру и злу: знать нужно 10 заповедей (главные из которых — возлюби Господа твоего и возлюби ближнего своего как самого себя) и перечень смертных грехов (окончательный перечень формируется только в средневековом богословии). Проповеди же и притчи требуют понимания того, что хорошо и что плохо. Таким образом, христианство предоставляет человеку свободу воли, свободу выбора (и в некоторых случаях — свободу интерпретации). Кроме того, в Новом Завете меняется взгляд на человеческую природу. Чтобы быть праведником, мало быть добрым по природе: праведника делает праведником воля (стремление) к добру; грешника же делает грешником воля к злу, к сознательному нарушению заповедей.

Наконец, в Новом Завете вместо Бога карающего (Яхве) появляется Бог прощающий, милующий. Он дает человеку возможность снять с себя грех, т.е. покаяться, ср. слова Иисуса Христа: *Ибо я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию* (Мтф. 9:13); <после исцеления прокаженного> <...> *больше не греши* (первые переводы Библии на итальянский язык дают *non volere più peccare* [досл. не желай больше грешить]). В Новом Завете говорится и о наказании человека за те грехи, в которых он не раскаялся: это — геенские (т.е. адские) муки. Впоследствии в като-



личестве и православии к христианской доктрине, идущей от Нового Завета, добавятся обряды покаяния, исповеди, а также ритуальные формулы (с некоторыми конфессиональными расхождениями).

Итак, для христианского сознания грех включает в себя целый комплекс краеугольных религиозных понятий (*Бог, заповедь* (нарушение заповеди), *вина* (перед Богом), *наказание* и др.). В свою очередь, **грех** включается в толкование других понятий такой же или даже большей степени сложности (*Ад, покаяние, исповедь, епитимья, индульгенция* и т.д.).

До того, как перейти непосредственно к концептам и их толкованию, договоримся, что будем рассматривать прототипический грех. Это значит, что в качестве субъекта греха должен выступать только человек, а не народ. Кроме того, в разбираемых контекстах слово «**грех**» не должно стоять в позиции предиката, т.е. случаи типа *Самоубийство — грех* будут для нас пока что периферийными. Мы вернемся к ним только после того, как очертим круг тех смыслов, который образуют ядро концепта «**грех**»/«**peccato**».

1) **Толкование.** Чем нас не устраивают дефиниции, которые уже существуют в русской, итальянской и других лексикографических традициях? В определениях словарей русского языка (грех как 'нарушение религиозно-нравственных предписаний') не учитывается компонент 'состояние'. Словари же итальянского, испанского, французского языков, дающие более развернутые описания, содержат, тем не менее, такие сложные понятия, как «Благодать», которые сами нуждаются в пространном комментарии. От них нам придется отказаться в целях более простого и экономного описания. Компонент «Благодать» мы заменим формулой 'жить в Боге' (ср. также предложенный А. Вежбицкой компонент 'жить с Богом' в ее толковании евангельской притчи). Далее, слово 'Бог' должно вместить в себя такие компоненты — 'тот, кто не есть часть мира' (предложено А. Вежбицкой), а также 'тот, кто создал человека', 'абсолютное добро/благо'.

Для лексем «**грех**» / «**peccato**» толкование будет дано без учета их различий:

'для человека, живущего в Боге и понимающего, что действия типа А — плохие, а действия типа В — хорошие, потому что Бог определил, что А — плохо, а В — хорошо, [грех — это] совершение А и несовершение В, в результате чего человек становится виноватым перед Богом и перестает жить в Боге'.

Первое положение, которое становится очевидным при разборе этих двух лексем, может показаться парадоксальным: в их значении содержится перфект, т.е. действие и состояние в результате этого действия. Эта «двойственность» греха была знакома уж средневековым схоластам. Вслед за этим богословским разграничением в итальянском языке стали различаться *peccato attuale* (грех-действие) и *peccato abituale* (грех-состояние в результате действия); кроме того, слово *colpa* ('вина') в итальянском языке развило значение 'грех-состояние'.

2) **Грех как действие.** Расхождения между двумя концептами начинаются с того, как производятся действия (состояния и проч.), квалифицируемые как грех. Для католического сознания грех есть там, где переступают заповеди и нормы сознательно; для православного — сознательно и бессознательно.

Сознательность совершения греха в случае «**peccato**» подтверждается прежде всего сочетаемостью этого слова. Не случайно типичный глагол, который сочетается с существительным «**peccato**» (помимо более редкого «*fare*» ('делать'), — это «*comettere*», который сочетается также с существительными типа *преступление* (*delitto*) и *ошибка* (*errore*), несет отрицательную оценку и означает переступание закона или отклонение от нормы. Также «**peccato**» употребляется с предлогом *contro* (возможен и *verso*), обозначающим лицо или предмет, в ущерб которого совершается действие, ср. *i peccati contro Dio, verso (contro) il prossimo, verso (contro) se stessi* [грехи, направленные против Бога, против ближнего, против самих себя]. Нельзя в этой связи не упомянуть и ряд религиозных формул, некоторые из которых давно уже перешли в поговорки — *Dove non ù malizia, non è peccato* (пример из [4]) [Где нет злого умысла, нет и греха], а также *Senza la volontà né il peccato sarebbe peccato né la virtù sarebbe virtù* (Santa Caterina da Siena, пример из [4]) [Без участия воли и грех не был бы грехом, и добродетель не была бы добродетелью]. Тем самым «**peccato**» по своему употреблению приближается (хотя и не совпадает) к слову *преступление*.

Для русского православного сознания грехи совершаются сознательно и бессознательно, с участием воли и без участия воли. Напомним только формулы покаяния на церковно-славянском языке из церковного канона: *Отпусти ми, недостойному, и прости <...> вольныя мои грехи и невольныя, ведомыя и неведомыя*. Посмотрим теперь на сочетаемость русской лексики: «*грех совершают*», «*творят*», «*в грех впадают*» (этот ряд возможен и для итальянского языка). Без параллелей в итальянском языке остаются такие русские идиомы, как «*ввести в грех*», «*привести в грех*», «*принять грех на душу*», а также метафора, персонифицирующая грех — «*Грех попутал*».

Совпадают у католиков и православных самые общие типы действий, которые подводятся под понятие «грех»: это *слово, дело, мысль, опущение* (неделание чего-либо). В итальянском языке даже возможны предложные конструкции со всеми этими словами, ср. *i peccati di opere <parole/pensieri/ omissioni>*.

3) **Грех как состояние в результате действия.** В русском языке грех-состояние представлен выражениями типа «*грех на душе / на человеке*», «*душа / человек в грехе*», «*мой грех*»; в итальянском — «*essere in peccato <in stato di peccato>*» [быть в грехе <в состоянии греха>], «*vivere nel peccato*» [жить в состоянии греха]<sup>3</sup>, «*morire nel peccato mortale*» [умереть, находясь в смертном грехе (досл. в смертном грехе)].

<sup>3</sup> Другое значение — 'жить вне брака'.

И в итальянском языке, и в русском «грех»/«*peccato*» отягчает совесть (ит. *gravare la coscienza*).

И в итальянском языке, и в русском грех концептуализируется как пятно на человеке или на его душе (что в данном случае, в общем-то, одно и то же). В итальянском языке возможны выражения типа «*macchiare l'anima di peccato di X*» [запачкать / запятнать душу грехом + название видового греха]. Вспомним также, что и само слово Чистилище — «*Purgatorio*» — содержит в себе идею очищения души.

4) **Многократное совершение греха.** Человек, совершивший грех и находящийся в состоянии греха, может сказать о себе «*грешен*» или называть себя «*грешным*». «*Грешника*» же из него делает множество грехов или нежелание отказаться от них. В этом случае в русском языке о человеке говорят, что он «*погряз в грехах*», «*утопает в грехах*», «*закоснел в грехах*»; есть и более мягкое выражение — *За ним водится этот грех* <*грешок*>. Итальянский язык, в свою очередь, передает состояние греховности такими выражениями, как «*incallirsi nel peccato*» [досл. затвердеть в грехе], «*dormire nel peccato* <*nel letto di peccato*>» [спать в грехе <в кровати греха>].

5) **Грех и идея наказания.** Концепт греха будет явно неполным, если не упомянуть о наказании, которое имплицировано компонентом 'вина' в толковании этого слова. Однако, если для русского православного сознания различаются два наказания: во-первых, немедленное, при жизни, и во-вторых, после смерти, за грехи, в которых человек не раскаялся, то для итальянского католического существует только второй тип наказания — после смерти.

В русском языке для выражения идеи наказания при жизни существуют специальные предложно-падежные конструкции со значением причины — «*по грехам нашим*» и «*за грехи наши*» (аналогичная конструкция в итальянском, «*per i nostri peccati*», в литературном языке неупотребительна). Так, в древнерусских летописях нередко упоминаются наказания за грехи, совершаемые народом; это «мор», «глад» и др. И для современного сознания причинно-следственная цепочка «грех → негативное событие» остается актуальной, ср. *Все, что происходит сегодня — расплата за наши грехи. Господь сказал: «Нам воздается по грехам нашим». 70 лет в России был хаос — и Господь отказался от нас* (Отец Валентин, настоятель храма; из газетных публикаций 1998 г.). Есть в русском языке и поговорки на ту же тему — *Все на свете по грехам нашим дется* (пример из [6]).

Наказание за грехи после смерти — это еще один пункт, в котором расходятся католическое и православное учение. Так, для православия существуют только Ад и адские мучения. Их можно визуальнo представить хотя бы по росписи западной стены церкви или — но это уже для знатоков древнерусской литературы — по апокрифу «Хождение Богородицы по мукам». В католичестве для душ, отягченных грехами, предусмотрено не одно, а два царства — Ад, *Inferno*, и Чистилище, *Purgatorio*. Визуальнo их можно представить хотя бы по Божественной Комедии Данте. Приведем только одну иллюстрацию. В первом круге Ада Вирги-

лий объясняет Данте, как Минос (мифологический герой) судит души и определяет их место в Аду: он обвивает жертву хвостом, и количество кругов символизирует предназначенное ей место в Аду: *Dico che quando l'anima mal nata / gli vien dinanzi, tutta si confessa; / e quel conoscitor de le peccata<sup>4</sup> / vede qual loco d'inferno è da essa <...>* [Я говорю, что, когда душа, на беду рожденная, / идет к нему, исповедуется во всем (досл. исповедует всю себя), / и этот знаток грехов/ видит, какое место в Аду ей полагается] (Inf. 5:9).

Прагматическая информация, которую извлекают и католики, и православные из подобных сведений, касается того, как нужно себя вести, чтобы не оказаться в Аду: *воздерживаться от греха / guardarsi di peccare*, а если согрешил, то покаяться.

6) **Грех и идея покаяния.** Это группа глаголов почти полностью совпадает в русском и итальянском, ср. *покаяться <раскаяться> в грехе/pentirsi del peccato; исповедать грех / confessare il peccato; замолить грех, искупить грех и rimettere il peccato* [досл. снять с себя грех]. Бог или священник как наместник Бога на земле *снимают с человека грех* (по католической традиции — вину за грех), в результате чего человек начинает опять жить в Боге (т.е. иметь Благодать, если вспомнить слово, от которого мы отказались), ср. глаголы *отпускать грех/assolvere il peccato* и *прощать грех / perdonare il peccato*. Не случайно и в католичестве, и в православии существует формула покаяния с глаголом *простить/perdonare*.

7) **Грех как родовое понятие.** Следующий сюжет — грех как родовое понятие — продолжает серию различий. Мы помним, что для католиков грех — это действие, совершаемое сознательно, для православных — сознательно и бессознательно. Раньше мы могли только констатировать этот факт, теперь же мы вполне сможем объяснить его. Католическое богословие, которое вобрало в себя аристотелевские традиции, тщательно разрабатывало классификацию грехов, в т.ч. основываясь и на бинарных оппозициях типа *peccato mortale* vs. *peccato veniale* [грех смертный vs. более легкий, который может быть прощен], *peccato di malizia* vs. *peccato di fragilità* [грех с злым умыслом vs. легкий] и т.д. Более того, католичество создает сотерологию — учение о спасении: соответственно, отношения человека с Богом напоминают договор, жесткий закон, а нарушение договора (или закона) — преступление. Именно поэтому классификация грехов в итальянском языке оказывается более проработанной; кроме того, в итальянском языке (особенно по сравнению с русским) количество грехов резко возрастает. Вспомним хотя бы перечень грешников в Божественной комедии Данте: к тем, кто совершает 7 смертных грехов, добавляются еще гневливые, расточительные, еретики, насильники, соблазнитель, льстецы, торговцы церковными дарами, предсказатели, взяточники, фальшивомонетчики, предатели и т.д. Добавим к этому, что в като-

<sup>4</sup> В итальянском языке эпохи Данте форма мн. ч. существительного «*peccato*» (из лат. *peccatum* (ср. р.)) была женского рода, а не мужского, как в современном итальянском языке.

лической традиции ответственность за грех частично снималась с несовершеннолетних, которые еще не сформировались настолько, чтобы вести себя адекватно закону; отсюда в итальянском *peccato di gioventù* <*giovinezza*> [грех юности].

В итальянском языке видовые грехи вводятся специальной конструкцией с предлогом *di*: *peccato di gola* <*lussuria*> и т.д. [грех чревоугодия <прелюбодеяния>]. Аналогичная ей конструкция с Род. падежом в русском языке не получила такого широкого распространения (ср.: *'грех уныния*). При переводе соответствующих конструкций с итальянского языка на русский возникают некоторые трудности: вместо «*грех гордости* <*гордыни*>» в русском переводе скорее появится или *грех*, или *гордость* <*гордыня*>, ср. *Questo e non altro fu il peccato di superbia, che gli scrittori sacri rimproverano ai nostri primi padri* (Leopardi, пример из [4]). [Этот, а не какой-либо другой грех, гордость, святые писатели ставили в вину нашим пра-родителям (т.е. Адаму и Еве, совершившим первый грех)], ср., однако, кальку с французского (?) в русском тексте — *Отцу Сергию и в мысль не приходило, чтобы он мог исцелять болящих. Он считал бы такую мысль великим грехом гордости* (Л. Н. Толстой, Отец Сергей).

Для русского православного сознания существует в явном виде только 7 смертных грехов, к которым возводятся все остальные (в т.ч. и совершаемые бессознательно). Матерью все пороков, как известно, считается гордость, и именно она ведет ко всем грехам, ср. одно из многочисленных рассуждений на эту тему: «*Грех — в нежелании выйти из состояния само-тождества, из тождества «Я=Я», или, точнее, «Я!».* Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, — т.е. к Богу и ко всей твари... и есть *коренной грех*... Все частные грехи — лишь видоизменения, лишь проявления самоупорства самости». (П. А. Флоренский, Столп и утверждение истины). Следствием такой диффузности и расплывчатости понятия греха в сознании носителей русского языка как раз и становится то, что грехом могут считаться вольные и невольные, сознательные и бессознательные поступки и действия. Поэтому русский язык в отличие от итальянского идет не в сторону греха как преступления, а в сторону греха как ошибки, заблуждения. «Самое слово «*грех*» приравнивают к слову «*огрех*», так что «*грешить*» значит «*ошибаться*», «*не попадать в цель*», наконец, «*дать мимо*», «*дать маху*», «*пропустить*». Нам нет надобности решать вопрос о том, правильна ли такая этимология, ибо, по существу дела грех все равно есть «*огрех*», есть «*дать мимо*». Но мимо чего же ведет нас грех? ... Мимо той нормы бытия, которая дана нам Истиною...» (там же).

Иными словами, православное вероучение дает верующему простор для интерпретаций там, где католическое вероучение четко дифференцирует грехи и по степени их тяжести, и по степени участия злой воли. Кстати, в русском языке определения для греха явно направлены в сторону подчеркивания его тяжести, ср. *смертный* (ит. *mortale*), *большой* (ит. *grande*), великий, есть *простительный грех*, но нет *\*легкого греха* [в этом ка-

честве употребляются неточные синонимы *согрешение* и *прегрешение*]. К сожалению, мы вынуждены оставить в стороне такие интереснейшие сюжеты, как *первородный грех* и *грех как видовое понятие* (грех-1.2/*peccato*-1.2 в значении 'прелюбодеяние').

8) **Грех как интерпретация / квалификация действий.** Будем считать, что мы знаем о ядре концепта грех достаточно, чтобы можно было перейти к периферии этого концепта, т.е. к случаям, когда действие или поступок квалифицируются как грех и подстраиваются под тот семантический объем этого понятия, который мы только что обрисовали. Интересно, что и в этой области мы встречаемся все с теми же расхождениями. При интерпретации бытовых, нейтральных действий, например, курения, итальянец скорее скажет как Кутейкин в «Недоросле» — *Несть греха в курении табака: Fumare non è un peccato* [Курение не грех], тогда как русского будут мучить справедливые сомнения, *Пить и курить — это грех?* В итальянском языке только серьезные нарушения будут рассматриваться как грех, что в полной мере отражается на сочетаемости слова «*peccato*», ср. *essere* <*parere / sembrare*> *un peccato* <*un vero peccato / un peccato mortale*> [быть <казаться / выглядеть> грехом <настоящим грехом/смертным грехом>]. А в русском языке такие конструкции приложимы вообще ко всем действиям (состояниям и т.д.), от 7 грехов до чисто бытовых действий, ср. *Уныния допускать нельзя. Большой грех — уныние* (М. А. Булгаков, Белая гвардия) vs. [Овсянников] *почитал за грех продавать хлеб, дар Божий* (И. С. Тургенев, ССРЛЯ).

9) **Кто без греха?** Последнее различие касается отношения к безгрешности. Русское православное сознание гораздо радикальнее итальянского католического в этом вопросе: без греха только один Бог; ими были Адам и Ева до грехопадения. Приведем в качестве иллюстрации только один факт: в православной литературе можно встретить недоумение по поводу Данте и даже обвинение в его адрес за то, что он знал при жизни, какое место в Раю ему будет назначено. Объясняется это тем, что в русском православном обиходе заложены идеи смирения и самоуничтожения, которые не позволяют человеку думать о себе настолько хорошо.

В заключение нам хотелось бы очень бегло остановиться на народном осмыслении греха. Конечно, пословицы и поговорки в данном случае напоминают круги от камня, брошенного в воду, но и они вбирают в себя многое от обрисованных нами концептов. Среди пословиц и поговорок русского и итальянского языков обнаруживаются некоторые сходства. Они естественны там, где имеется общий источник — Библия: это примеры типа *Кто без греха, первым брось на (sic!) нее камень / Chi è senza peccato, scagli la prima pietra*. Более интересен случай, когда итальянский и русский языки сходятся в эстетической оценке греха — *Страшна, как смертный грех / Brutta come il peccato* (в итальянской поговорке нет определения «смертный», но вместо него стоит определенный артикль, передающим грех как родовое понятие); имеется аналог этой пословицы и в английском языке, *ugly as sin*. Еще одна параллель — о воровстве говорит

и русская пословица *Плохо не клади, в грех не вводи*, и итальянская *Arca aperta, il giusto vi pecca* [(Когда) открыт ларец, праведник там (досл. в нем) согрешит (досл. грешит)].

В русских пословицах и поговорках акцент делается преимущественно на сознательном и несознательном грехе, ср. *Невольный грех живет на всех*, *Грех да беда на кого не живет*, *И праведник семижды в день согрешает* (есть параллель в итальянском), также в них может идти речь о наказании за грех — *Все на свете по грехам нашим деется*, *За грехи над нами стало* [все поговорки из [6]] или о грехе и невозможности Рая — *И рад бы в Рай, да грехи не пускают* (о чем-либо недостижимом) и т.д. Итальянские пословицы и поговорки преимущественно связывают грех с идеей покаяния — *Peccato confessato è mezzo perdonato* [Исповеданный грех прощен на половину]; *Peccato celato è mezzo perdonato* [Скрытый грех прощен на половину] и т.д.

Десакрализация греха в итальянском языке зашла гораздо дальше, чем в русском, ср. *aver fatto pochi peccati* [досл. иметь совершенными мало грехов в значении 'вещь мало использовалась'], *avere poco peccato* [досл. иметь мало греха в значении 'иметь мало опыта'].

### Литература

1. Толковый словарь русского языка под ред. Д. Н. Ушакова. В 4 т. М., 1935—1936.
2. Wierzbicka, Anna. Semantics. Primes and universals. Oxford; N.Y., 1996. С. 279—281.
3. *Trésor Française*. Dictionnaire de la langue du 19 et du 20 siècle. Paris., 1990.
4. Battaglia Salvatore. Grande dizionario della lingua italiana. Torino. Vol. XII. 1984.
5. Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета [перевод]. СПб, 1996.
6. Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1994.

## ЭТИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ И ИХ «ПРЕДМЕТНОЕ» ВОПЛОЩЕНИЕ\*

В обыденном языке этические знания воплощаются не только в оценочных номинациях и определениях — *нахал, подлец, предательство, скромный, бесстыдный* и т.п. или глаголах типа *обманывать, воровать, оскорблять*, прямо указывающих на нарушение этических и социальных норм, но и косвенно — в интерпретации совершаемых человеком действий. Важнейшим способом оценочной этической интерпретации социальных поступков выступает их «опредмечивание» — описание в виде физического действия: *вертеть / жонглировать людьми / фактами; идти напролом, перейти кому-то дорогу, обвести вокруг пальца, нагреть руки* и мн.др. Этические коннотации возникают у выражений с «физическим» значением при их переносном употреблении — в описании ситуаций, где объектом действия (воздействия) являются не физические объекты, а психологические, социальные или эмоциональные сущности, ср. *играть на скрипке vs. на чьих-либо чувствах/ нервах, выдать справку vs. секрет, продать дом vs. друга*.

Соответствующий механизм «опредмечивания» намерений и поступков, в том числе и этических, действующий в обыденном языке, принципиально оценочен — выражает аксиологическое отношение говорящего к происходящему; универсален и продуктивен — активно действует во всех языках; стилистически маркирован, экспрессивен, иллюстративен и ассоциативен — способен создавать в языке образные синонимические выражения определенной стилистической окраски; ср. *провести, надуть, нагреть, облапошить*; представляет собой своеобразную семантическую генерализацию: *моют руки* в прямом смысле водой и мылом, а *умыть руки* можно по-разному и потому приложимо к теоретически безграничному набору поступков; культурно специфичен — воплощением одной и той же этической идеи в разных языках могут стать разные предметные действия, ср. *не мытьем, так катанием vs. by hook or by crook; смыть позорное пятно vs. to clear the skirts*; отражает национальные приоритеты и национальный характер носителей языка (ср. [4]).

Анализ соответствующих выражений показывает, что этика повседневной жизни ориентирована на психологию личности и направлена на ее защиту и адаптацию к поведению окружающих. Ее смысл — облегчить жизнь, направить поведение в безопасное русло, дать ценные указания и передать практические этические знания — повседневные ценности. Она формирует нравы и установки, ориентиры и рекомендации.

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 99-04-00350а.



Язык повседневной этики состоит из предупреждений и рекомендаций: чтобы не наломать дров, не попасть в просак, не сесть в лужу, не опростоволоситься, не стать игрушкой в чужих руках, не остаться у разбитого корыта, в дураках, с носом, ни с чем или на бобах, не кусать локти и не пропасть ни за грош, нужно контролировать свое поведение — владеть собой, быть настороже, держать себя в руках и ушки на макушке, знать меру, не валять дурака, не бить баклуши, а также уметь предугадывать поведение окружающих и представлять, что от них можно ждать. Если у человека семь пятниц на неделе, он мышей не ловит, бросается словами, любит качать права, переходит на личности, зимой у него снега не допросишься или его муха укусила, то с ним каши не сварить, и лучше держаться от него подальше — обходить стороной, не крестить с ним детей, а самостоятельно встать на ноги, идти своей дорогой, жить своим умом, трудом и в ладу с совестью, ковать самому свое счастье и т.п.

Этика здравого смысла предупреждает, что самым опасным в поведении окружающих людей выступает обман. При этом неприкрытая ложь опасна и для самого субъекта, и потому обман прикрывается добрыми чувствами, рядится в самые разные одежды и принимает самые разнообразные личины. Обман многолик, имеет множество форм и видов — обмануть можно словом и делом, явно и тайно, промолчав или не сделав обещанного. Чтобы сокрыть правду или истинные намерения, человек кривит душой, виляет, запирается, заговаривает зубы, душит/ морочит голову, пудрит мозги, втирает очки, вешает лапшу на уши, водит за нос, грузит, заливает, может наплести с три короба или семь верст до небес; совершает вводящие в заблуждение поступки: жульничает, устраивает подвохи, перекладывает с больной головы на здоровую, переворачивает факты с ног на голову, делает из мухи слона, кормит обещаниями, сулит золотые горы, плетет интриги, мутит воду, действует изподтишка, замечает следы и прячет концы в воду. Он возводит ложные обвинения на невинного человека и валит на него свою вину: вешает на него собак, возводит напраслину, бросает камень в его огород, обливает грязью, втаптыкает в грязь, мешает с грязью; ведет себя неискренне и притворно, создавая обманчивое впечатление и маскируя свои намерения: набивает себе цену, пускает дым/ пыль в глаза, делает что-то на показ, демонстрирует равнодушие, изображает тревогу/ ложную скромность/ лживую улыбку/ натужное веселье/ напускное равнодушие/ наигранное участие и пр. Он обманным путем склоняет другого человека к выгодному для себя состоянию и поведению: втирается/ вкрадывается в доверие, охмуряет, заманивает/ привлекает в свои сети, вводит в заблуждение/ искушение, ввязывает/ тягивает в свое дело, подбивает, натравливает, настраивает на что-то, навязывает свое мнение, поддавливает на слове или берет на испуг; изменяет ближнему и своему слову: может продать/ заложить друга и выдать секрет.

Склонные к обману люди хитры, скрытны, ловки, нахальны и коварны: двуличны, двоедушны, способны лавировать, играть в кошки-мышки, на чужих интересах, вести закулисные игры, нечистую или двойную игру, всегда могут найти лазейку и вывернуться; при этом они хладнокровны, действу-

ют без зазрения совести и могут глазом не моргнуть, бровью не повести, мускулом не дрогнуть, действуют нахрапом, и у них мертвая хватка. Обман — самый драматичный способ отношений между людьми. Он может принести и максимальную выгоду и нанести непоправимый вред. Люди склонны его оправдывать — «не обманешь, не продашь/ не проживешь», «ложь во спасение», но никто не застрахован от разоблачения — «все тайное становится явным». Существует множество способов получить выгоду обманным или нечестным путем: *грести под себя, нагреть на чем-то руки, наварить деньги, запустить руку в чужой карман и набить свой, наложить лапу на что-то, заграбастать, провести, надуть, облапошить* и т.п. Когда обман *выступает наружу* и разоблачение неминуемо, то становится ясно, что дело *шито белыми нитками*, а его создатель *выдает себя с головой, показывает свою натуру, с него срывают маску*.

Самый опасный обманщик в обыденной жизни — это тот, кто продает, продавец, торговец. Он может *всучить kota в мешке, впарить ненужное, нагреть, обмерить, обвесить, обсчитать, обуь*, при этом *заламывает цену, выкачивает деньги, дерет три шкуры и обдирает как липку*. Опасаться следует также людей, способных намеренно создать помехи делу: *перейти дорогу, подставить ножку, катить бочку, копать другому яму, вставлять палки в колеса, смешать карты, вбить клин, насолить*. Такие люди обычно *точат зуб на кого-то, носят камень за пазухой, затаивают злобу*. Людей, склонных к обману, использованию ситуации в своих интересах или к неблагоприятным поступкам, а также искушенных в своем деле, обыденное сознание особо выделяет и вырабатывает свои способы предостережения и оценки человека: *палец в рот не клади, голыми руками не возьмешь, на мякине не проведешь, на кривой не пообедаешь, на козе не подъедешь*.

Практические будни наполнены тесными контактами с окружающими людьми, которые могут устроить «веселую жизнь»: она превращается в страдания, когда *выводят из равновесия, давят на психику, лишают покоя, вынимают душу, тянут жилы, пьют соки, взвинчивают/ измочаливают/ треплют нервы, играют на нервах, пьют/ портят кровь, встают поперек горла, наступают на больную мозоль, затыкают/ зажимают рот, пиялят, могут, короче, согнуть в дугу, прижать к ногтю и довести до белого каления или до крайности*, так, что человек оказывается *выбитым из колеи, вешает нос, опускает руки и крылья и машет на все рукой*.

Болезненный урон часто наносит «речевой контакт» с тем, кто может *вознать в краску, извести насмешками, выставить на посмешище, заест/ издегать придирами, докучает просьбами, попрекает куском, наезжает, мучит подозрениями, прилипает, как банный лист или пиявка, и не дает проходу*. Если человек при этом теряет контроль над собой — *кипятится, горячится, петушится, ершится, буйствует, взрывается, мечет громы и молнии, приходит в исступление, накаляет атмосферу и нагнетает страсти*, то только усугубляет ситуацию и вредит самому себе, поскольку испортить жизнь может не только поведение окружающих, но и свое собственное. Вредна не только горячность, но и поспешность — *не нужно пороть горячку, терять голову, иначе можно хватить через край/ лишку, дать маху, зарваться,*

*доиграться, далеко зайти, низко пасть, короче — плохо кончить.* Нужно добросовестно и результативно выполнять свои обязанности, а не *коптить небо*, не мешать другим: не *вертеться под ногами*, не *говорить под руку* и не *мозолить глаза*. Собственное упрямство заставляет человека принимать неудобное положение — *лезть в бутылку*, ограничивает его кругозор — он *не видит дальше своего носа*, при излишнем любопытстве он *сует нос/ лезет не в свое дело*, *проявляет нездоровый интерес*, чем вызывает недовольство окружающих: «*К каждой бочке затычка*».

Поведение должно быть адекватно ситуации: тот, кто *откалывает фокусы/ глупости*, *выкидывает колена*, *устраивает концерт*, отталкивает окружающих от себя: его *сторонятся*, от него *держатся подальше*, поскольку он может *испортить всю обедню/ музыку/ игру*, в результате он *рвет на себе волосы*, *попадает в переплет/ историю*, *садится в калошу*, *заваривает кашу* и сам ее *расхлебывает*. Так что самый большой враг человека — он сам. Совершая необдуманные поступки, поддаваясь сиюминутным чувствам или теряя контроль над собой, он наносит урон своей репутации, создает у окружающих невысокое мнение о себе и тем самым отталкивает от себя других людей — чем и вредит себе. Да и язык мой — *враг мой*: *молоть языком*, *нести/ пороть/ городить чепуху/ околесицу/ ахинею*, *накликать беду*, *накафкать несчастье*.

Этические ценности и установки, воплощенные в устойчивых оборотах и сочетаниях, тесно между собой связаны и отражают типичные и приоритетные предпочтения и идеи национального и социального опыта носителей языка. Так, русская душа этически одобряет терпение, сочувствие, сострадание — когда *сердце кровью обливается* и *душа не на месте*, и стремится проявить участие, утешить и *пособить горю*. Жизнь трудна и полна тяжких испытаний: человек может *попасть в беду*, *испытать нужду*, *изведать горя*, *хлебнуть лиха*, *нажить неприятности*, *испить чашу страданий*, *влезть в долги*, *запутаться в долгах*, *быть по уши в долгах* и *влачить жалкое существование*, поэтому следует *запастись терпением*, *нести свой крест* и стойко переносить тяготы: *испытать их на своем горбу*, *убедиться на горьком опыте*. Часто нужно *расшибиться в лепешку* и *лечь костыми*, чтобы достичь своей цели. С другой стороны, русская удаля тянет *идти наудачу* — туда, где *искушают судьбу*, *играют с огнем*, где *море по колено* и *все трын-трава*.

Если в русском сознании важная роль отводится идее коллективности, мнению окружающих, соблюдению неписаных правил «общинной жизни» и участию в жизни и к жизни ближнего, то в английском языке ярко прослеживается стремление к сохранению и защите своей индивидуальности, своего лица, к ограждению своей личной жизни от вторжения постороннего, а также ориентированность на соблюдение внешних приличий, сдержанность и осознание ценности закона. Так, хорошо известно, что понятие privacy — одно из важнейших в англо-саксонской культуре, с ним в первую очередь связывается личное достоинство человека — его лицо. Плохо переводимое на русск. язык выражение to save/ not to lose face «сохранить/ не потерять лицо» означает «сохранять собственное дос-

тоинство». Слово *face* и производный от него глагол *to face* становятся носителями идеи самостоятельности, активного отношения к жизни, к происходящему и окружающим: *a face* приобретает значение не только «личность», но и «достоинство, смелость, активность, наглость», ср. *to have the face to do smt* — «иметь смелость / наглость что-то сделать», а глагол *to face* — значит «смотреть в лицо опасности, неприятностям, другому человеку или явлению»: *to face out* «настаивать, продолжать делать активно / смело / нагло», *to face the music* «смотреть в лицо неприятностям, стойко встречать критику, расплачиваться; бороться с трудностями», *to face up to reality* «смотреть правде в глаза», *to set one's face against smt* / *to make face against smt* «решительно противиться ч.-л.», *to fly in the face of smt* «открыто неповиноваться, бросать вызов, не считаться с ч.-л.», *to meet smt in the face* — «энергично взяться за ч.-л.» [3].

При этом лицо становится объектом особых операций, позволяющих привести его в соответствие ситуации: его «делают», «носят», «натягивают», «накладывают» и пр., ср. *to pull / make / wear a long / sad face* «состроить постную физиономию», *to keep a straight face* «оставаться невозмутимым», *to put a bold / good / brave face* «действовать решительно, не растеряться». И когда по-русски говорят *не показывать носа*, т.е. «не появляться», то по-английски — «не показывать лица» — *not to show one's face*, по-русски можно сделать что-то у кого-то *под носом*, а по-английски — *before smb's face*, по-русски спорят до посинения, а по-английски — *till black in the face* — пока лицо не почернеет, по-русски эксплуатируют бедняков, а по английски — «попирают их лица» — *to grind the faces of the poor* (библ.), когда по-русски *развязывается язык*, по-английски — открывается лицо: *to open one's face*. При этом «лицом» деляются и другие сущности: *in the face of the day / sun* — «открыто, среди бела дня», *to put a new face on smt* — «представить в новом свете». Лицо также становится показателем контроля над поведением: *to straighten one's face* «принимать невозмутимый вид, сдерживаться», *to put one's best face* «быть любезным, вести себя наилучшим образом», *to run one's face* «выезжать на приятной внешности», а когда человек идет куда-то, то он не просто туда направляется, а направляет туда свое лицо — *to set one's face to smt*. И если для русского человека важно *не ударить лицом в грязь* перед другими людьми, коллективом, то для носителя английского языка — «поддержать свое лицо» — *to keep one's face*.

Весьма показательно также отношение к закону, зафиксированное в английском языке. Здесь, в отличие от русского языка, «закон» — *a law* — обыденное понятие, глубоко ассимилированное в повседневную практику, привычное, естественное, практически освоенное и обязательное для всех носителей языка — такое же, как и воля, мнение, намерение. Так, выражения *to have the law of smb*, *to give the law to smb* значат «навязывать свою волю, командовать»; *to take the law into one's own hands* — «устраивать самосуд, расправляться с к.-л.», *to lay down the law* — «говорить безапелляционно, диктовать свою волю, командовать, устанавли-

ливать свой порядок, не считаться с чужим мнением». Ср. наблюдения о том, что в английском языке, по сравнению с русским, почти в два раза больше слов, обозначающих преступников, и вытекающее отсюда предположение, что этот факт отражает, в частности, особое ценностное отношение и уважение к закону носителей английского языка [2, 263].

Отношения между русским человеком и законом, как известно, иные: «Характерная черта русской жизни, ее константа, — незнание каждым отдельным гражданином основных законов государства, и более того — недоступность текста законов для его сведения... В любой европейской культуре понятию «закон, законность» противостоит, конечно, «беззаконие». Но в русском менталитете «закону» противопоставлено и еще нечто, не скверное («беззаконие»), а нечто хорошее, доброе, — положительное. За сферой закона, по русским представлениям, лежит еще более широкая область добра, совести и справедливости, хотя и не регламентированная» [5, 432—433; 1, 37].

Таким образом, этический опыт и знания могут фиксироваться не только прямо — в заповедях, паремиях, императивах, рестриктивах, требованиях и предписаниях, но и косвенно — в предостережениях и рекомендациях — имплицитно присутствующих в устойчивых оборотах и выражениях обыденного языка. Их ярко выраженная оценочность и соотнесенность с поведением отражает степень освоенности обыденным сознанием социальных норм поведения, а также фиксирует общее и специфическое в системе этических ценностей. Косвенный способ этической квалификации поступков менее категоричен, содержит нормы и правила поведения в снятом виде и показывает этические приоритеты и склонности носителей языка.

## Литература

1. Вежбицкая А. Язык, культура, познание. М., 1996.
2. Карасик В. И. Язык социального статуса. М.: ИЯз РАН, 1992.
3. Кунин А. В. Англо-русский фразеологический словарь. М.: РЯ, 1984.
4. Рябцева Н. К. Размер и количество в языковой картине мира // Логический анализ языка: Языки пространств. М., 2000.
5. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

## ГОЛОС РАЗУМА И ГОЛОС СОВЕСТИ\*

Предлагаемая работа посвящена концептам разума и совести в русской языковой картине мира, точнее — в той «модели человека», которая зафиксирована в современном русском языке. Русская языковая модель человека описана мною в [2]<sup>1</sup>, и сейчас я лишь кратко ее повторю.

В соответствии с обыденной картиной мира, в основе которой лежат всем известные начатки естественных наук, внутри человеческого тела имеются разные — материальные — органы, благодаря которым внутри человеческого тела протекают различные, тоже материальные, процессы. Что касается чувств и желаний человека, то это особая сфера, которая может лишь косвенно связываться с анатомией и физиологией.

С точки зрения картины мира, представленной в русском языке, человек устроен совершенно иначе. Во-первых, внутри человеческого тела имеются подобные органам, но нематериальные сущности, которые нельзя увидеть ни при каких обстоятельствах. Такие сущности можно назвать невидимыми органами. Главная такая невидимая сущность — душа. Во-вторых, психические процессы, подобно материальным, связаны с определенными органами внутри тела. В большинстве своем это органы невидимые, однако среди них есть и материальный орган, это сердце.

Какие же невидимые сущности внутри человека отвечают за различие добра и зла, выносят нравственные оценки?

Очевидно, это прежде всего душа — как средоточие внутреннего мира человека и как то, что связывает человека с высшим духовным началом, см. [2].

Есть еще одна невидимая сущность внутри человека, которая ассоциируется с высшими, этическими понятиями, такими, как добро и зло. Это разум. Ср. расширительные употребления этого слова: *вера в торжество разума*, *Свет разума победит тьму*, *Сон разума рождает чудовищ*. Связь разума с высшими, этическими понятиями становится хорошо видна при сопоставлении лексемы разум с его синонимами *ум*, *рассудок* и *интеллект*. Все эти слова обозначают способность человека думать и понимать и ту

---

\* В работе используется материал словарной статьи *Ум, разум, рассудок, интеллект*, написанной автором для [1] и обсуждавшейся на рабочем семинаре Сектора теоретической семантики Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН. Автор благодарит Ю. Д. Апресяна, О. Ю. Богуславскую, М. Я. Гловинскую и И. Б. Левонтину за ценные критические замечания.

Работа выполнена при частичной финансовой поддержке РГНФ (проект 96-04-98605) и РФФИ (проект № 96-04-06437).

<sup>1</sup> В другом языке может быть зафиксирована иная модель человека; о разных языковых моделях человека см. [3].

невидимую сущность, невидимый орган внутри человека, который воплощает данную способность. Однако между данными четырьмя лексемами имеются существенные различия.

Лексема *ум* акцентирует сам процесс думания, получения знания, переработки информации. Поэтому *ум* может характеризоваться с точки зрения скорости и способов восприятия нового, думания вообще. Ср. *быстрый* <живой, гибкий, пытливый, беспощадный, слабый> *ум*, мужской <женский, детский> *ум*, склад ума и т. п.; например, *У мальчика четкий математический <хороший, острый> ум, У нее совершенно не гуманитарный склад ума.*

Разным типам людей свойственны разные способы восприятия и осмысления информации, поэтому *ум* оказывается одной из важнейших особенностей конкретного человека, причем он может нести на себе отпечаток характера, личности. Ср. *У нее ясный ум и легкий характер* (Б. Пастернак), *Меня удивил его оригинальный ум.* Ср также расширительное употребление слова *ум*, когда оно обозначает тип ума как характеристику конкретного типа людей: *живой и бойкий русский ум* (Н. В. Гоголь), *простой крестьянский ум* (Гл. Успенский).

При этом *ум* тесно связан с душой и сердцем. Ср. *Он, с его умом и добротой, не мог не понять, насколько она нуждается в помощи; Пусть добрым будет ум у вас, / А сердце умным будет* (С. Маршак). Это, между прочим, одно из отличий языковой модели человека от современной психологии — последняя четко разделяет интеллектуальную и эмоциональную сферы психики. И все-таки *ум* — это в первую очередь «орган переработки информации», этические понятия с умом, вообще говоря, не связываются.

В еще меньшей степени связаны они с заимствованным словом *интеллект*. Эта лексема, как и слово *ум*, акцентирует процесс думания, процесс переработки информации, получения знания. Однако интеллект предстает как бы отдельным от характера, от личности человека, от его души и сердца. Действительно, со словом *интеллект* связаны два круга употреблений.

Во-первых, это слово может обозначать умственные, интеллектуальные способности вообще, употребляясь тогда практически как термин. Ср. *Детям необходимы игры, развивающие интеллект; У пчел обнаружены зачатки интеллекта.* Интеллект здесь полностью абстрагирован от личности.

Во втором круге употреблений слово *интеллект* обозначает хорошо развитую способность человека мыслить творчески, получать принципиально новое, обычно научное, знание. В подобных случаях слово *интеллект* содержит указание на характер перерабатываемой информации — она большая по объему, сложная, достаточно абстрактная, далекая от обыденного, житейского знания; ср. *мощный интеллект ученого.* Мы видим, что интеллект и здесь практически не связан ни с душой, ни с сердцем — это способность мыслить логически совершенно безотносительно к чувствам.

Лексемам *ум* и *интеллект* противопоставлены слова *разум* и *рассудок*.

Слова *разум* и *рассудок* акцентируют результат процесса познания, т. е. уже достигнутое знание. Поэтому разум и рассудок нельзя характеризовать с точки зрения скорости и способов получения информации; ср. не-правильность *\*быстрый разум <\*рассудок>*, *\*четкий математический разум*, *\*склад рассудка*. По этой же причине разум и рассудок, в отличие от ума, ассоциируются не с новым, а с уже хорошо известным знанием. При этом способность иметь знание представляется присущей человеку как виду, ср. *Природа наделила человека разумом <рассудком>*.

Существенно, что разум и рассудок ассоциируются с разными типами знания, с разными ценностями.

Рассудок предполагает скорее обыденное, житейское знание. Объем его невелик, оно считается низшим и оценивается невысоко, поскольку базируется на здравом смысле и не учитывает богатства жизни. Ср. *Мы, при всей своей деловитости и жадности, как лед холодны и к жизни, и к смерти: если и боимся ее, то рассудком или же только остатками животного инстинкта* (И. Бунин). Синоним *рассудок* не употребляется, когда речь идет о детях, которым в высшей степени свойственно игнорируемое рассудком непосредственное восприятие.

Разум, напротив, ассоциируется с высшими, этическими понятиями, такими, как добро и зло. Благодаря этому разум предстает как высшая способность человека, возвышающая его над остальным миром — в этом отношении разум сближается с душой (ср. приведенные выше расширительные употребления этого слова). В связи с этим слово *разум* часто употребляется как обозначение способности человека мыслить вообще. Ср. *Пусть по чуждому приказу / Я эти вещи создаю — / Великолечно помнит разум / Цель хладнокровную свою* (О. Мандельштам)<sup>2</sup>.

Перейдем теперь к главной сущности в человеке, ведающей этической, нравственной оценкой. Это совесть.

Слово *совесть* в самом первом приближении можно истолковать так: 'способность человека оценивать с нравственной точки зрения свои действия, а также мысли и чувства и глубоко переживать, если они не соответствуют нравственным нормам, вследствие чего менять свои действия, мысли и чувства так, чтобы они этим нормам соответствовали'.

С совестью связывается весьма яркое представление о чем-то, что функционирует внутри человека: совесть активно действует независимо от воли субъекта; ср. *Совесть велит, Совесть заставляет, Совесть не пускает, Совесть мучит, Совесть не дает спать по ночам*; ср. также *разбудить совесть, Совесть проснулась <заговорила>* (в ком) и т. д. С совестью связывается вполне четкое представление о состоянии (хорошем или плохом); ср. *Совесть спокойна <неспокойна>, Совесть чиста <нечиста>, пятно на совести* и т. п.

<sup>2</sup> Слово *разум* употребляется и когда речь идет о животных, ср. *Природа наделила дельфинов <кхры> разумом*. Но мы говорим о разуме животных, когда данная способность (даже у животного) представляется нам чем-то загадочным, таинственным, чем-то, что в какой-то степени выше нас самих.



Кратко охарактеризуем связь совести с другими способностями (невидимыми органами) человека<sup>3</sup>.

С одной стороны, совесть как орган этической, нравственной оценки тесно связана с душой, являясь как бы ее частью. Ср. формулировку В. Даля: совесть — "тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка" ([4], статья "Совесть"). Однако совесть лишь заставляет человека испытывать те или иные чувства, но не является органом чувств. Так, стыд — чувство, возникающее, когда субъект считает, что сделал нечто плохое, — хотя и тесно связан с совестью (ср. устойчивое выражение *ни стыда, ни совести*), но локализуется в душе; ср. *В душе рождался стыд*.

С другой стороны, совесть отчасти сходна с разумом, т. к. предполагает формулирование вполне рационального суждения (нравственного приговора самому себе). Ср. в связи с этим *Принято было доверяться голосу разума. То, что подсказывала совесть, считали естественным и нужным* (Б. Пастернак). Совесть близка разуму и в том отношении, что ассоциируется с внутренним голосом, который наставляет субъекта; ср. пример выше, а также стандартные сочетания *Совесть подсказывает*, *Совесть заговорила* (в ком) и т. п. При этом человек может не слушаться своей совести, так же как и голоса разума или сердца, предпочитая высшим этическим ценностям нечто сиюминутное; ср. стандартные сочетания *сделка с совестью*, *уступка совести*, *усыпить совесть*, *поступиться совестью* и т. п. Однако совесть, в отличие от разума, способна причинять человеку сильнеешие душевные страдания, ср. *муки совести*.

Как источник глубочайших нравственных переживаний совесть вновь сближается с душой, а кроме того — и с сердцем. Эта связь тем более сильна, что объектом этической, нравственной оценки обычно являются действия субъекта по отношению к другим людям, его чувства к окружающим и т. п. Кроме того, деятельность совести столь же неподвластна контролю, как и жизнь души и сердца. Ср. — *Иль скажет сын, / Что сердце у меня обросло мохом, / Что я не знал желаний, что меня / И совесть никогда не грызла, совесть, / Когтистый зверь, скребущий сердце, совесть, / Незваный гость, докучный собеседник* (А. С. Пушкин).

Характерная особенность совести состоит в том, что она предстает как некое существо внутри человека (см. пример выше), даже как человек внутри человека. Ср. *Одни глядятся в ласковые взоры, / Другие пьют до солнечных лучей, / А я всю ночь веду переговоры / С неукротимой совестью моей* (А. Ахматова). Отчасти в связи с этим деятельность совести описывается метафорически, ср. примеры выше, а также следующий: *Совесть его, однажды проснувшись, уже не засыпала. Она грызла его и не давала покоя* (В. Войнович)<sup>4</sup>.

Совесть человека, подобно другим его способностям, может быть развита в большей или меньшей степени. В любом случае совесть предпола-

<sup>3</sup> Функции совести подробно описаны в [4].

<sup>4</sup> О метафорических сочетаниях лексики *совесть* см. также [6].

гает оценку субъектом его действий (прошлых или настоящих), его планов и намерений. Более развитая совесть судит также мысли, желания, чувства субъекта.

Выявленная языковая модель человека отличается от модели человека, предложенной Ю. Д. Апресяном в [4]. В этой работе совесть противопоставляется воле: воля рассматривается как стимулятор человеческой деятельности, а совесть — как нравственный тормоз, удерживающий человека от безнравственных поступков и, тем самым, в определенной степени ограничивающий его действия. На мой взгляд, язык не противопоставляет волю и совесть — совесть является тормозом человеческой деятельности в той же степени, в какой она является и ее стимулятором. Причину такого расхождения в представлениях о человеке я вижу в следующем.

В разные эпохи так называемое коллективное сознание отводит совести разную роль в системе человека (подобно тому, как каждая эпоха выдвигает своего — по типу личности — героя). Так, в периоды, когда выше всего ценилась активная деятельность человека по переустройству мира, — в периоды, не характеризовавшиеся углубленным вниманием ни к личности человека, ни к высшим этическим понятиям, — совесть представляла главным образом как фактор, сдерживающий (в определенных ситуациях) активную, созидательную волю человека. Соответствующее мироощущение прекрасно выражено, например, в стихах Е. Ширман (1908 — 1941), ср. *Пусть будет не так, как будет! / Пусть будет, как я хочу!* (Е. Ширман, Над пропастью); *Бери его! Он твой — весь мир! / Клубок из боли и блаженства. / Но будь к нему непримирим — / Владей, корчуй и совершенствуй* (Е. Ширман, Подарок). Именно этот дух эпохи уловил в описании слова *совесть* Ю. Д. Апресян ([4]).

Однако совесть может представлять и как абсолютная ценность (наряду с разумом и душой), как главное мерило человеческой жизни, ср. *Было бы здоровье да совесть чиста* (Л. Н. Толстой); *Только дух мой и моя совесть останутся мне дороги и важны. И перед таким афестантом — дрогнет следствие!* (А. Солженицын).

Наш анализ языковой «модели человека» показал, что некоторые фрагменты языковой картины мира весьма лабильны, динамичны. Это объясняется тем, что значение лексем, обозначающих так называемые культурные концепты, теснейшим образом связано с господствующим в обществе мировоззрением, а оно может радикально меняться на протяжении жизни одного поколения. В результате носители данного языка в данную эпоху могут иметь разное представление об одном и том же концепте и, следовательно, по-разному представлять значение одной и той же лексемы (при том, что, разумеется, какой-то «костяк» значения лексемы является для них общим). Подобные вариации лексического значения можно представлять как некую подготовку к «настоящему» изменению значения, которое подлежит фиксации в рамках диахронического описания лексики данного языка.

## Литература

1. Апресян Ю. Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1.
2. Апресян Ю. Д., Богуславская О. Ю., Левонтина И. Б., Урысон Е. В., Гловинская М. Я., Крылова Т. В. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. I выпуск / Под общим руководством акад. Ю. Д. Апресяна. М., 1997.
3. Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл. М., 1976.
4. Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1989—1991.
5. Урысон Е. В. Фундаментальные способности человека и «наивная анатомия» // Вопросы языкознания. 1995. № 3.
6. Wierzbicka A. Semantic, Culture, and Cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations. N. Y., 1992.

## ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ И СЕМАНТИЧЕСКИЕ ПОЛЯ

1. Основополагающим свойством модальных понятий является их способность образовывать ряды, ансамбли или иные замкнутые системы; данное свойство проявляется как в естественном языке, так и в формальных исчислениях. Так, в модальной логике, где аксиоматически вводится дополнительная операция на булевой алгебре [9, 10] и к стандартному набору логических связок и правил вывода добавляется модальный оператор  $\Box$ , устанавливается различие между «необходимо следует А» и «возможно следует А»; напротив, в классической логике, соответствующей детерминистской картине мира, данные утверждения эквивалентны. В стандартной модальной логике «необходимо А» трактуется как «невозможно не А» ( $NA \leftrightarrow \sim M\sim A$ ). Еще одним важным свойством модальных логик является их проективность: система деонтических модальностей «позволено»/ «запрещено»/ «обязательно» выстраивается путем итерации отрицания точно таким же способом, как система алетических модальностей «возможно» / «невозможно» / «необходимо» [13, 244].

Алетические	Деонтические
возможно $M$	позволено $P$
невозможно $I = \sim M$	запрещено $F = \sim P$
необходимо $N = \sim I = \sim M \sim$	обязательно $O = \sim F = \sim P \sim$
(невозможно не)	(запрещено не)
случайно $\sim I \& \sim N$	безразлично $\sim F \& \sim O$
(ни необходимо, ни невозможно)	(ни запрещено, ни обязательно)

2. Между естественными языками и формальными языками с модальными символами нет однозначного соответствия; общеизвестно, что такие предикаты, как рус. *должен*, *может* нередко выражают в одном и том же языке как деонтические, так и алетические, эпистемические и нормативно-оценочные значения [12, 227—248; 3, 215—216]<sup>1</sup>. В то же время структурное сходство естественных и формальных языков в плане порождения модальных понятий не стоит недооценивать. В естественном

<sup>1</sup> В работе Т. В. Булыгиной и А. Д. Шмелева защищается тезис о том, что эпистемическая возможность как языковая категория относится не к семантическому, а к прагматическому уровню [3, 210], а лексемы, специализированные в эпистемическом значении (вводные слова типа рус. *возможно*, *может быть*) являются не логическими операторами, а показателями иллюкутивных намерений говорящего (указ. соч., 226). Данный тезис остается дискуссионным, ср. противоположную точку зрения в работе [5].

языке наличие одного специального модального концепта всегда предполагает существование некоторого набора концептов — лексем либо предикатных смыслов.

Значительная их часть выражается грамматически однотипно и имеет сходную или близкую морфологию и сочетаемостные свойства (например: отсутствие инфинитива, отсутствие приинфинитивной частицы, особый способ образования прошедшего времени и т.п.). Это свойство модальных слов особенно явно обнаруживается при анализе предикатной лексики — глаголов и слов категории состояния.

Параллелизм модальных предикатов может быть выражен на морфологическом (ср. индоевропейский перфект и германские претеритопрезентные глаголы — [2, 145]) и синтаксическом уровнях, либо может задавать языковое пространство, организованное по принципу функционально-семантического поля.

Так, если некоторая грамматическая категория (например, будущее время) выражается в данном языке при помощи вспомогательной лексики с модальным значением (допустим, служебного предиката *должен*), в том же языке должна существовать и конкурирующая конструкция с другим модальным глаголом (например, *мочь*, *хотеть* или *иметь*) — ср. обзор ситуации в старославянском в [4, 138] и в древнегерманском [8, 106—107]. И наоборот, можно предсказать, что само значение долженствования будет выражаться в данном языке при помощи разных конструкций (ср. англ. *be to* и *have to*), при условии, что вводящие их глаголы имеют ряд общих синтаксических свойств.

Ниже будут рассмотрены ряды деонтических и алетических концептов, выражаемых русскими предикативами с финалью *-о* (*стыдно, можно, нельзя, надо, нужно, суждено* и т.д.): данные слова имеют ряд важных общих свойств не только на уровне логической семантики, но и в плане выражения (морфология, словообразовательная структура, сочетаемостные ограничения).

3. Исследования, в которых модальность рассматривается как категория высказывания, не полностью выводимая из семантики конкретных лексем, образуют промежуточное звено между работами, где дается семантическая интерпретация утверждений модальных логик и нащупываются их приложения к естественным языкам, ср. [11], и лексикографическими работами, посвященными описанию конкретных модальных лексем, ср. [12]. К этому направлению следует отнести работу [6, 197—200], где на уровне глубинной репрезентации различается четыре модуса или «синтаксических наклонения» — презумптивный, ассертивный, нейтральный и вопросительный. Противопоставление През : ассерт иллюстрируется парой

*Глупо, что он берется за чужую работу* (презумптивный модус)  
*Он берется за чужую работу, и это глупо* (ассертивный модус),  
 а противопоставление През : нейтр — парой  
*Глупо, что он берется за чужую работу* (презумптивный модус)

*Глупо ему браться за чужую работу* (нейтральный модус).

На поверхностном уровне оппозиции модусов могут нейтрализоваться; так, высказывание *Глупо ему было браться за чужую работу* по своей форме, как указывает Е. В. Падучева [ук.соч.] может быть соотнесено с одним из двух модусов. Если говорящий совмещает констатацию того факта, что Х уже взялся за чужую работу с аксиологической оценкой этого поступка — «То, что Х взялся за чужую работу — ГЛУПО», то перед нами презумптивный модус. Если в момент речи Х еще не взялся за чужую работу, то выражается онтологическое значение потенциальности «ЕСЛИ Х возьмется за чужую работу, то это БУДЕТ ГЛУПО», перед нами нейтральный модус.

Хотя в этом и подобных примерах о нейтрализации модусов можно говорить, только оставаясь на уровне отдельно взятых высказываний — на уровне дискурса модус говорящего, как правило, восстанавливается без труда, — имеет смысл изучить, какими средствами располагают разные языки для экспликации синтаксических наклонений. Так, оказывается, что в русском языке замена адресатного дополнения в дат.п. *ему* на адресатное предложное дополнение *с его стороны* уже сдвинет интерпретацию последнего примера в сторону презумптивного модуса («Х взялся за чужую работу»).

*Глупо с его стороны было браться за чужую работу* (през).

Того же результата можно добиться иным путем — посредством линейной перестановки:

| *Браться за чужую работу* | *ему было глупо* (през).

Для того, чтобы при новом составе компонентов или новом линейном порядке выразить нейтральный модус, необходимо заменить неоднозначную форму *было* (претерит индикатива или потенциалис) на *было бы*. Это преобразование, однако, является более сильным, поскольку оппозиция *было* / *было бы* выражает уже не только синтаксическое, но и морфологическое наклонение.

*Глупо с его стороны было бы браться за чужую работу* (нейтр).

| *Браться за чужую работу* | *ему было бы глупо* (нейтр).

При лексикографическом описании основных модальных лексем уместно говорить об их семантической диффузности, поскольку лексемы типа рус. *могу*, возможно, способны не только выступать в роли операторов алетической либо деонтической модальности в разных контекстах, но и предсказывать оба данных значения в одних и тех же контекстах [3, 222]. Напротив, при исследовании синтаксических наклонений и имплицативных свойств высказываний следует говорить именно о неоднозначности и о том, как язык эту неоднозначность преодолевает. Так, Е. В. Падучева в цитированной выше работе приводит факты испанского языка для доказательства тезиса о том, что модус придаточного предложения не всегда зависит от выбора подчиняющего предиката.

исп. *Los corredores no creen que el belga ganara la carrera.*

Бегуны не верят, что бельгийцы выиграли-ли состязания.

«Бегуны не верят, будто бельгийцы выиграли состязания».

исп. *Los corredores no creen que el belga ganó la carrera.*

Бегуны не верят, что бельгийцы выиграли состязания.

«Бегуны не верят, что бельгийцы выиграли состязания».

Замена презенса *не верят* перфектом *не поверили* несколько сдвигает интерпретацию русского высказывания-перевода в сторону презумпции «бельгийцы таки выиграли», но без верификативной частицы *таки* оно (все-таки!) неоднозначно. Система, где модусы дифференцируются формой союза и наличием частиц, менее эксплицитна по сравнению с системой, где презумпция фактивности/нефактивности выражается глагольной словоформой. Однако и здесь ситуация, где фактивные глаголы могут вводить только индикатив, а нефактивные — только нереальное наклонение, является скорее исключением, чем правилом: мы уже видели, что в испанском после фактивного (?) глагола «ВЕРИТЬ» представлены оба морфологических наклонения.

Обратная комбинация представлена в скандинавских языках. Здесь после фактивных глаголов обычно употребляется сослагательное наклонение, а после нефактивных — как сослагательное, так и изъявительное. При этом выбор изъявительного наклонения не всегда свидетельствует о презумпции «факт α не имел место», но является средством дистанцироваться от источника информации.

Употребление морфологических наклонений, по-видимому, ни в одном языке не является единственным средством выражения категории эвиденциальности. Значения заглазости, оценки достоверности чужого мнения или ментального акта редко выражаются какой-то одной морфологической формой: вместе с тем, их ассоциация с некоторыми маркированными в плане содержания граммемами закономерна. Так, в современном датском языке в позиции подлежащего может стоять как определенная именная группа, так и именная группа с неопределенным артиклем. Второй случай почти не встречается в регистре нарративного текста, поэтому спорадические появления подлежащей ИГ с маркером неопределенности приобретают исторически вторичную для них модальную функцию, выступая в качестве острающего знака.

дат. En ældre betjent blev fængslet i Horsens.

«Пожилой полицейский — *неопр.* был посажен в тюрьму Хорсенса».

В данном контексте выбор говорящим маркированной граммы ничего не говорит о ненадежности информации (по прагматических постулатам появление подобного сообщения в газетной рубрике о происшествиях недели скорее свидетельствует об обратном), но указывает, что говорящий не является её источником.

Сходным образом меняется соотношение аналитического пассива с причастием прош. вр. и синтетического пассива на -s в скандинавских языках. Первоначально они образовывали залоговое противопоставление. В современном датском языке оно утрачено, высказывания Kritikken afvises som reaktionær букв. «Критика отвергается как реакционная» и

Kritikken blev afvist som reaktionær букв. «Критика была отвергнута как реакционная» отражают одну и ту же степень активности неназванного в них агенса. В то же время конструкция с причастным пассивом в модальном отношении нейтральна, а конструкция с синтетической формой пассива является маркированной: её выбор сигнализирует то же значение, что и выбор неопределенного подлежащего, а именно — что говорящий не несет ответственности за истинность сообщения.

4. Накопленный сопоставительный материал и данные диахронии позволяют выдвинуть несколько квазиуниверсалий, касающихся развития модальных глаголов как лексико-грамматического разряда слова.

(i) Модальные понятия напрямую связаны не с конкретными лексемами, а с целым их набором.

(ii) План содержания является изначально данным и не меняется при эволюции языка. Происходит не развитие новых значений, а перераспределение функций между лексемами, утрата и добавление новых глаголов. Этимологическое тождество модальных глаголов не является гарантией тождества их функциональной сферы. Так, англ. *can* «могу», «в состоянии сделать» сильно отличается по значению от древнеанглийского *can(n)* «владею знанием». С другой стороны, само значение «знать, обладать знанием» распределено в древнеанглийском и древнеисландском между глагольными корнями \* *kann* и \* *wait*, ср. дрисл. *kann*, *veit*, в готском языке — между тремя — *kann*, *wait*, *lais*.

(iii) Базовые модальные глаголы многозначны и всегда обеспечивают выражение модальных понятий разного рода. Вторичные, узкоспециализированные, глаголы могут быть связаны с модальностью одного рода (ср. рус. *надлежит*, дррус. *подобати*, *достоити*).

(iv) Много модальных глаголов в языке быть не может. Класс может пополняться, но ёмкость его ограничена.

(v) Грамматическое моделирование связано с применением модальных глаголов для создания категориальных форм.

(vi) Если в языке есть сложное грамматическое значение, строящееся на основе одного модального концепта, в языке есть альтернативный способ выражения того же значения при помощи другого концепта<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Так, Г. А. Хабургаев, обозревая возможности образования аналитической формы будущего времени в старославянском языке, отмечает, что «При образовании будущего сложного I времени выбор вспомогательного глагола в значительной степени обуславливался его лексическим значением» [10, 192]. Глагол *начати* выражал «идею перехода к новому состоянию», ср. и тогда *начьнеши съ стѹдомъ послѣднее мѣсто дръжати* (Сав. Кн. Л., XIV) «и тогда со стыдом пересядешь на последнее место». Глагол *имѣти* обычно выражает «неизбежность действия или состояния», ср. *иди елико имашн продаждъ и даждъ ништинмъ. і имѣти имашн съкровиште несе* «и (непрерывно) приобретешь сокровище на небесах». Глагол *хотѣти* — будущее с оттенком необходимости или долженствования, ср. *нако намъ хоштѣши навити сѧ* (Сав. Кн. Ин. 14) «когда ты явишься нам», «когда ты сочтешь необходимым предстать перед нами». Наконец, конструкция *бѣжд* + л-причастие выражала значение относи-



5. Параллелизм построения предикатов, выражающих модально-оценочные значения, проявляется не только для небольших замкнутых классов, которые образуют модальные глаголы, но и для продуктивных разрядов. Так, русские предикативы (слова категории состояния) с финалью *-о*, имеющие валентность на дат.п. семантического субъекта, образуют множество квазисинонимических рядов; члены одного ряда часто обладают общей сочетаемостью, что видно по приводимому ниже фрагменту синтаксического словаря. Валентности предикативов описываются матрицей из пяти столбцов:

0 — «возможность образовать дативную конструкцию без синтаксического расширения»

1 — «валентность на инфинитив»

2 — «валентность на придаточное и/или на слово *это*»

3 — «валентность на несинтаксическое дополнение»

4 — «наличие у предикатива коррелятивного наречия на *-о*».

Для синтаксической семантики русских предикативов важно наличие двух параметров — «носителя предикативного признака» и «субъекта оценки». Оценка может носить как онтологический (алетический и деонтический — X-у МОЖНО, X-у НЕЛЬЗЯ), так и аксиологический («со стороны X-а ХОРОШО/ПЛОХО) или утилитарный в смысле работы [1]) характер — (для X-а ВЫГОДНО/НЕВЫГОДНО).

Лексическую семантику предикативов можно описывать рекурсивно, выделяя в них повторяющиеся компоненты. Сочетаемостные свойства зависят как от синонимических отношений между лексемами, так и от характера модальных компонентов. Первый фактор, в общем случае, яв-

---

тельного будущего, ср. *Бда вхдетъ сългалъ приходивын* (Супр. ) «а вдруг окажется (в будущем), что приходивший ко мне солгал (в прошлом)». Точная параллель имеется в древних германских языках: здесь также построение футуральной конструкции прямо не зависело ни от конкретной служебной глагольной лексемы, ни от конкретного модального концепта, но задействовало целый набор вспомогательных глаголов. В древненемецких диалектах XIII в. конкурировали футуральные сочетания с *werden* «становиться», *sollen* «быть должным», *wollen* «хотеть», в истории английского языка дополнительная дистрибуция глаголов *shall* и *will* в зависимости от формы грамматического лица окончательно утвердилась лишь в XVIII—XIX вв., ср. пример из перевода Библии, который приводит О. А. Смирницкая: *I will put my spirit upon him, and he shall show judgement to the Gentiles* (Н. В. Mt. 12, 18) [8, 112]. В древнескандинавском исходный набор вспомогательных глаголов в футуральных конструкциях был еще шире, поскольку здесь помимо «деонтического» будущего (*skulu* «быть должным» + инфинитив, *eiga* «иметь» + инфинитив), «алетического будущего» (*verða* «становиться» + инфинитив) и «волитивного» будущего (*vilja* «хотеть» + инфинитив), существовало еще «перспективное» будущее (*ætla* «собираться» + инфинитив) и «гипотетическое» будущее (*munu* «быть вероятным» + инфинитив). Подобные факты свидетельствуют не только о предсказуемости путей формирования категории футуральной отнесенности в естественном языке, но о закономерностях использования модальных глаголов, входящих в качестве подкласса в более широкий класс служебных глагольных лексем.

ляется более сильным, чем второй — наличие общей сочетаемости у *нужно* и *желательно* более вероятно, чем у *желательно* и *обязательно*: ср. *мне желательно/нужно книгу*, но не *\*мне обязательно книгу*.

Приведем фрагмент составленного нами словаря русских предикативов с финалью -о. Помета *Зал.* означает, что единица зафиксирована в Грамматическом словаре А.А. Зализняка. Помета + *Зал.* означает, что зафиксированная в Грамматическом словаре единица не включена в наш словарь.

Ряд 1. [*Х* полагает, что моральный запрет препятствует ему совершить некоторое действие]:

ГРЕШНО 1 *Зал.*, ГРЕХ 1., ЗАЗОРНО 1 *Зал.*, ПОЗОРНО 14, *\*позор*, ? *срам*

*грех велик христианское имя нареши такой поганой твари* (Пушкин);

*грех жаловаться, ?мне грех жаловаться, мне грешно жаловаться, он жил грешно / в грехе;*

*это позор/позорно для тебя, ему позорно признаваться в краже.*

Слово *позор*, по-видимому, управляет дательным падежом адресата/бенефицианта, но не дательным падежом субъекта: *Позор тебе! не сумел побить мальчишку*; Но: *\*ему позор признаваться в краже*.

Наречие: *безжал, позорно бросив щит* (Пушкин) > с *позором*, *Х* навлек на себя *позор*.

Слово *зазорно* нередко употребляется журналистами просто в значении *стыдно*, ср.: *Готов первый участок автомагистрали, с которой российской столице незазорно будет вступить в XXI век.* (Известия, 5.01.1996.)

Ряд 2. [*Х* желает, чтобы положение Y-а ухудшилось]:

ЖИРНО 1, ПУСТО [0], НЕЛАДНО [0] *Зал.*, НЕПОВАДНО *Зал.* [01]; + *повадно Зал.*

Слова данной группы используются в качестве ругательств и могут употребляться не во всех лицах:

*жирно тебе 20 долларов за лист; чтоб тебе/ему пусто было* (в 1-м лице как риторическая фигура); *чтоб ему было неладно* (в 3-м лице по преимуществу); *я его проучу, чтобы ему было неповадно* (в 3-м лице);

Предикатив *жирно* свойствен речи младшего и среднего поколения. В книжной норме прилагательное *жирный* является актантно поляризованным (*жирный парень, жирное брюхо, жирный творог*), источником предикатива послужили, по всей видимости, метафорические сочетания типа *жирный кусок, куш* (т.е. *завидный кусок, доля, удел*).

Ряд 3. [*Алетическая необходимость*]:

НАДО 13 *Зал.*, арх. НАДОБНО 1 *Зал.*, НЕОБХОДИМО 1 *Зал.*, НУЖНО 13 *Зал.*, ПОРА 01 *Зал.*; ср. *нужда*

*Этих надо помянуть, Помянуть нам этим нужно...*

*Этих надо помянуть — Помянуть и этих нужно* (Пушкин)

Все слова данной группы имеют валентность на инфинитив, лишь для *пора* она является факультативной. Последнее слово удобно трактовать как парафразу синтагмы *надо* + глагол движения. Доказательство можно построить на том факте, что слово *пора* не допускает конструкции *\*Х-у*

пора, чтобы *У* ушел, используемой тогда, когда субъект предикатива некоррелентен субъекту вставленного оборота:

*Х-у надо идти vs. Х-у надо, чтобы У ушел.*

Данный подкласс предикативов широко используется в роли модальных слов в конструкции без дательного падежа. Высказывания в 3-м лице будут иметь различное значение для *пора* и *надо*. В *пора бы ему и выстрелить* [= я ожидаю, что он сейчас должен выстрелить] позицию *ему* можно трактовать и как субъектную, и как объектную валентность. Высказывания с *надо* всегда указывают на алетическую необходимость, и актант в дательном падеже получает роль субъекта.

Слова *надо* и *нужно* имеют валентность на партитивный объект. *Мне вина не нужно, не надо стихов*. В древнерусском языке предикатив *на-добѣ* > *надо* широко употреблялся и с именительным падежом. Отголоски старой нормы проскальзывают еще у Г. Р. Державина. Наряду с привычным для современного читателя *Мне лент и звезд-род.п. не надо*, он прибегает к модели *Премудрость я оставил/ не надо мне она-им.п.* там, где такая конструкция позволяет сохранить нужную рифму.

Отрицаниями для *нужно* и *необходимо* обычно служат формы *нет нужды*, *нет необходимости*. Однако есть и параллельная форма *не нужно*:

*ни до молвы мне нужды нет* (Боратынский);

*ни о чем не нужно говорить/ ничему не следует учить* (Мандельштам).

С другой стороны, в старшей норме возможен и предикатив *Х-у нужна* в *У-е*: *мне в вас нужна, как никогда* (Пастернак).

А. М. Пешковский отмечает в городской речи начала века тенденцию к различению предикатива *нужно* и омографического краткого прилагательного при помощи места ударения; правда, он замечает, что такая система является порождением «интеллигентской речи»: *ваше присутст-вие было нужнó* в отличие от *вас было нужно* [7, 160; 7, 328.]

**Ряд 4.** [X выражает предпочтение возможному ходу событий]:

**ЖЕЛАТЕЛЬНО** 13 Зал.; \**обязательно*

*Вам желательно иметь при себе ручку и карандаш. Мы желаем, чтобы Вы имели.... мне желательно* (смягченный вариант *мне нужно*) *картридж 0047*.

**Ряд 5.** [деонтическая необходимость/возможность]:

**МОЖНО** 1 Зал., **НЕЛЬЗЯ** 1 Зал.; книжн. **ДОЛЖНО** 1 Зал.; **ПОЛНО** 01 Зал., **ДОВОЛЬНО** 01 Зал.

*Добро творить не собираться — а должно делать, делать в миг* (Державин).

Модальный предикатив *полно* различается местом ударения не только от согласуемого краткого прилагательного *полнó*<sup>3</sup>, но и от безличного предиката *полнó* (= X имеется в избытке). *Такого добра здесь полнó*.

Предикативы *полно* и *довольно* употребляются только во втором лице: *Полно вам, батенька, ваньку валять. Довольно вам пресмыкаться в грязи!*

**Ряд 6.** [X ощущает невозможность смириться с некоторым фактом]:

<sup>3</sup> На это указал в свое время еще А. М. Пешковский, ср. [7, 328].

арх. НЕ МОЖНО 1, НЕВТЕРПЕЖ 01 Зал. *нет!*, арх. НЕВТЕРПЬ 0, НЕВМОЧЬ 1 Зал., НЕВМОГОТУ 01 Зал.

Старым отрицанием к *можно* служила форма *не можно*, представленная у Державина *тебя вспомнить без прельщенья мне не можно николи, мне не можно уж терпеть* (не путать с *неможно* в значении *Х занемог*, ему *недужно*, *не по себе*). В современной норме значение «невозможность терпеть» выражается при помощи глагольно-инфинитивного сочетания *я не могу терпеть*, а также перечисленных предикативов.

*уж замуж невтерпёж; и вот уже сумеркам невтерпё, и вот уж, за дымом во след, срываются поле и ветер, — о быть бы мне в их числе* (Пастернак).

*я понял жизни цель и чту ту цель как цель, и эта цель — признать, что мне невмоготу смириться с тем, что есть апрель* (Пастернак); *Хотя ветвям невмоготу среди закута* (Пастернак); *им, как и мне, невмочь с весною свыкнуться* (Пастернак).

Антонимом к прочим словам данной группы служит предикатив *не к спеху*:

*я в лес вхожу, и мне не к спеху* (Пастернак).

6. Вернемся к главной теме нашей статьи и сопоставим особенности построения структурно-семантических полей, связанных с закрытым классом модальных глаголов и с классами именных предикатов, которые могут пополняться по продуктивным моделям словообразования.

Русские предикативы с финалью *-о* в ряде случаев выражают базовые, наиболее общие, понятия деонтической, алетической и эпистемической логики (*необходимо, можно, нельзя, возможно, запрещено, надо*). Модальные предикативы могут иметь антонимические лексические единицы, возникающие путем навешивания синтаксического или лексического оператора отрицания и имеющие близкую синтактику, ср. *возможно : невозможно, можно* (деонтическое) : *нельзя, можно* в зн. «Х может смириться с чем-л.» : уст. *неможно*. Однако не все антонимические или квазисинонимические предикативы имеют ту же синтактику, что слова, сближаемые с ними на логико-семантических основаниях. Так, рус. *желательно* сочетается с дат.п. носителя состояния, ср. *мне желательно*, а рус. *обязательно*, манифестирующее понятие того же поля, — не сочетается, \**мне обязательно*.

В целом, однако, русские предикативы с финалью *-о*, обладающие общей логической семантикой, обнаруживают и общности синтаксических свойств. Эта черта объединяет их с модальными глаголами. Вместе с тем синонимические ряды предикативов характеризуются семантической избыточностью: число предикативов превышает число коммуникативно релевантных различий между ними (ср. рус. *не можно, невмочь, невтерпё, невтерпёж, невмоготу*). Эта черта противопоставляет ряды предикативов, остающиеся ограниченно открытыми системами, замкнутым классам модальных и вспомогательных глаголов; она характерна для морфологически сложных производных форм, возникающих по продуктивным моделям. В этой связи напрашивается аналогия не столько между русскими именными предикативами и лексемами модальных глаголов в языках мира, сколько между реализациями предикативов и реализациями мо-

дальных глаголов в конструкциях с грамматической направленностью (ср. выше в п. 4. обсуждение примеров с квазисинонимией футуральных конструкций с разными модальными глаголами). Более глубокое осмысление данной аналогии на основе методов сравнительной лингвистики поможет лучше формализовать фрагменты естественного языка, соответствующие фрагментам систем модальной логики и, одновременно, воплощающие важнейшие этические концепты.

## Литература

1. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988.
2. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
3. Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. «Возможности» естественного языка и модальная логика // Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997. Стр. 209—231.
4. Иванова Т. А. Старославянский язык. М., 1977.
5. Ильчук Е. В. Некоторые типы эпистемической модальности в английском языке: АКД. М., 1990.
6. Падучева Е. В. О семантике синтаксиса. М., 1974.
7. Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении. Изд. 6-е. М., 1938.
8. Смирницкая О. А. Эволюция видо-временной системы в германских языках // Историко-типологическая морфология германских языков. Категория глагола. 1977.
9. Смирнов В. В. Современные семантические исследования модальных и интенциональных логик // Семантика модальных и интенциональных логик. М., 1981.
10. Хабургаев Г. А. Старославянский язык. М., Просвещение. 1986.
11. Хинтиikka Я. Виды модальности // Семантика модальных и интенциональных логик. М., 1981.
12. Шатуновский И. Б. Семантика предложения и нереперентные слова. М., 1996.
13. Фон Вригт Г. Х. Избранные труды. М., 1986.

## О КОНЦЕПТЕ ЧИСТОТЫ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ И В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

**0. Вводные замечания. Постановка задачи.** Объектом настоящей работы является понятийная область «чистого» с соответствующим кругом словесных обозначений. При отборе языкового материала мы руководствовались принципом «единства корнеслова», поэтому в конечном счете большинство наших примеров может быть сведено к одной единице — *ЧИСТ-*: *чистый, чистота, нечистый, очищение, нечисть...*

Выбранный нами объект представляет интерес, как минимум, с двух точек зрения.

Во-первых, в плане культурологическом: концепт **чистоты** несомненно относится к разряду культурно значимых. Этому вопросу посвящена первая часть статьи.

Во-вторых, в плане лингвистическом: сфера применения вышеупомянутого форманта *чист-* в русском языке весьма широка, она значительно шире, чем во многих других индоевропейских языках, например, в английском, где семантика *чистого*-«свободного от грязи», *чистого*-«честного, невинного» и *чистого*-«беспримесного» описывается разными словами. Русское же слово *чистый* весьма напоминает древнегреческое *καθαρός*: тот же функциональный спектр, та же тесная спаянность физического и духовного, материального и идеального, конкретного и абстрактного. Все это позволяет думать, что русский язык в существенной мере сохранил архаический концепт **чистоты**. Связанные с этой, уже лингвистической, темой вопросы рассматриваются во второй части статьи.

Исходная гипотеза нашей работы состоит в том, что **чистота** была важным элементом древнерусской концептосферы. Данный концепт сохранился и в современном языке благодаря своей принадлежности и, более того, ключевой роли в культурно значимых текстах — Библии и, шире, духовной литературе.

Изучение слов с формантом *чист-* позволяет говорить о некоторых особенностях устройства ключевых концептов древнерусской (т. е. средневековой) языковой картины мира; прежде всего — об их **синкретичности**, которая воспринимается современным языковым сознанием как **абстрактность, расплывчатость значения**. Концепт **чистоты** — благодаря текстовой поддержке, месту в языковом сознании носителей языка и в системе ценностей языкового коллектива — сохранился

с этой своей синкретичностью и до настоящего времени, чего нельзя сказать о многих других концептах, распавшихся (по мере установления таксономических спецификаций в языковой картине мира) на составляющие или же потерявших былое единство значения.

К примеру, прилагательное **красьнѣин**, о котором мы знаем, что это древнерусское название «красивого» (**Борисъ ... тѣломъ бѣаше красьнѣ...**)<sup>1</sup>, могло выступать и как определение «хорошего» вообще (**красьна ксть милостини въ врѣмѣ ск<ъ>рби; женихъ добротою крас(ьн)...**), и как синоним слов *радостный*, *упоительный* (**весна оубо ксть красна вѣра Х(с)ва**), и как эквивалент таких характеристик, как *добродетельный*, *праведный* (**подобаетъ же кп(с)поу непорочноу бѣгги трезвеннику. цѣломудреноу. красну**).

В языке Пушкина еще сохранялась живая связь именно с таким — широким — пониманием **красоты** в терминах «благого», ср.: *Всем красны боярские конюшни: // Чистотой, прислугой и конями; // Всем довольны добрые кони: // Кормом, стойлами и надзором...* [11, II: 181]. И если в этом отрывке можно усмотреть намеренную стилизацию «под старину» — установление соответствия между предметом речи и языком описания, — то в следующем ни о какой стилизации говорить не приходится: мы видим вполне нейтральное употребление *красного* в значении **хорошего**, ср.: *Подруга возраста златого, // Подруга детских красных лет...* [11, I: 345].

В настоящее время для описания эстетически, этически и поведенчески «хорошего» используются разные языковые средства, а «красивое» не обязательно мыслится в терминах **добра** (как одно из обозначений «хорошего»).

Другой пример — прилагательное **крѣпкѣин**, которое имело в древнерусском языке куда более широкие возможности применения, ср.: *крепкий кров* («надежное убежище»), *крепким одевся оружием, словеса крепка* («убедительные»), *разум крепок, подвиг крепок, ответ крепок обретаху, крепкий страдалец, восприял монашеское житие крепко* («серьезно»), *смирение крепкое, гласом крепким поюще, глад крепок, болезнь крепка*; не говоря уже о таких постоянных летописных выражениях, как *стати крепко, битися крепко, крепко на рати / на злая дела*. Мы видим, что древнерусское **крѣпкѣин** было целостным названием «сильных» свойств (проявлений) предмета независимо от его конкретности / абстрактности. Сейчас же нам трудно свести воедино такие примеры, как *крепкий кофе* и *крепкое здоровье, крепкие мышцы и крепкие выражения*.

Важным свойством приведенных нами древнерусских прилагательных является их соотнесенность с идеей **истинного, хорошего** вообще. Именно на основе этой соотнесенности рождались такие сложные образования, как **крѣпкѣкодоушык** = «мужество, стойкость», **крѣпкѣкоразоумьнѣ**, **крѣпкѣкооудержаньк** = «воздержание». В них **крѣпкѣко-** выступает либо как

<sup>1</sup> Этот и следующие примеры взяты из словарной статьи на прилагательное **красьнѣин** в [13, IV: 290—291].

синоним *благо-*, либо же как интенсификатор позитивного свойства, описываемого вторым корнем.

И здесь мы подходим к формулировке еще одного важного свойства ключевых концептов средневековой культуры, к которым принадлежит и концепт **чистоты**: «красный», «крепкий», «чистый» (и, разумеется, многие другие, не упомянутые, понятия) мыслились древнерусским носителем языка не сами по себе — как обозначения независимых и объективных характеристик предмета, — но в перспективе некоторого *о б р а з ц а*, *э т а л о н а*. Так, *крепкий X* — это не просто сильный X, но X, являющий *образцовое* проявление силы; *красный* — это не просто «красивый», но «х о р о ш о» красивый: *красна девица* — не просто красивая девушка, но и хорошая, милая, такая, какая нужно. Именно поэтому все наши слова в древнерусском употреблении могли быть сведены к абстрактным «добро», «благо».

Сказанное заставляет вспомнить хорошо известные идеи зарубежных и отечественных филологов и медиевистов о том, что характерной особенностью модели мира средневекового человека, ее неперменным атрибутом было наличие больших и малых образцов и эталонов, с которыми сопоставлялись проявления и свойства конкретной вещи. Вещь, таким образом, мыслилась не сама по себе, но в перспективе некоего *э т а л о н а*. Об этом писал Р. Пиккио, понятие эталонности в применении к русской устной народной культуре использует С. Е. Никитина. «Для фольклора в целом — и не только для русского, — пишет С. Е. Никитина, — характерно описание мира как идеальной нормы, стабильного образца» [9: 139]. Основным средством выражения этого «коммуникативного задания» для традиционных фольклорных жанров служат постоянные эпитеты: «Постоянные эпитеты являют предмет определенным, наделенным характерным, имманентно присущим ему признаком, постоянным и неизменным. Этот признак указывает на идеальное соответствие предмета своей природе и назначению» (там же). Различая в постоянных эпитетах два оценочных уровня: непосредственной семантики и нормативной оценки (когда все семантические различия эпитетов нейтрализуются и сводятся к значению 'правильный, истинный, настоящий'), С. Е. Никитина легко объясняет случаи несоответствий между семантикой эпитета и реальными признаками вещи (имеется в виду, в частности, и хрестоматийный пример, приведенный А. Н. Веселовским, об арапе, имеющем *руки белые*). Как кажется, различение этих двух уровней оценки может быть полезным и при интерпретации древнерусского текста, т. к. помогает понять истинный смысл сказанного. К примеру, в «Повести об азовском осадном сидении донских казаков» есть место, где на турецкие угрозы: «Несытые ваши очи, неполное ваше чрево — николи не наполнится... к вам не будет помощи и выручки» казаки отвечают: «Давно у нас в полях наших летаючи, а вас ожидаючи, хлещут орлы сизые и грают вороны черные, подле Дону у нас всегда брешут лисичи бурые». Согласно литературоведческому комментарию, «турки внушают казакам ощущение утомления и безысходности», между тем «восприятие казаков ничуть не притупилось. Казаки видят свой мир природы свежим, действующим, ярким, цветным и с удовольствием показывают его туркам» [6: 53]. Добавим: ис-



тинная цель этого «показа» — сообщить: «У нас все как надо и как должно, все хорошо, в образцовом состоянии».

Изучение семантической эволюции слов типа *красный*, *крепкий*, *чистый* (рискнем предположить — и многих им подобных) показывает, что с течением времени или, лучше сказать, со сменой ценностных парадигм этот семантический компонент «образцовости» либо утрачивается, либо преобразуется в безотносительное к «благому» свойство нормативности. К примеру, в словаре В. И. Даля мы видим *крепкий* и в старом, и в новом понимании, ср.: *Крепка могила, да никто в нее не хочет* (могила не просто надежно удерживает, как бы мы поняли сейчас, но она именно хороша, о чем свидетельствует противопоставление) и *крепколовый*, *крепкоголовый* в значении 'тупой' [5, II: 206—207] (ср. с приведенным ранее *крепкодушный* = 'сильный духом').

Обозначив круг интересующих нас вопросов, перейдем к непосредственной теме нашей работы — концепту **чистоты**. Начнем с обсуждения некоторых моментов, связанных с культурной традицией.

**1.1. Концепт ЧИСТОТЫ в духовной картине мира.** Остановимся на ассоциации «чистота» — «святость». Поскольку с очистительными обрядами как необходимым условием приближения к божеству связаны все мировые религии, эту ассоциацию с полным основанием можно отнести к культурным универсалиям.

Несколько конкретных примеров к сказанному.

Одно из древнерусских названий священника — **чиститель**, ср. в [8: 824] «**чиститель** = жрец (ιερεύς)...

» Нам такой способ именования не знаком, между тем в древнерусском он был достаточно популярен, ср.: Подобаеть чистителю пръвеѣ о себѣ помолити Ба, ти потомъ о людѣхъ. *Панд. Ант. XI в.*; Чистителю ... сами ся очищающе. *Ю. екс. Бог. 335* [15, III: 1528]; отголоски его слышны и у В. И. Даля, который упоминает о *чистителе* в словарной статье на *чистый* [5, III: 607].

Об отождествлении *чистоты* и *святости* в языковом сознании свидетельствует и практика перевода Библии на церковно-славянский: одним словом **чистѣи** могли передаваться два греческих определения καθαρός (собственно 'чистый', 'опрятный, незапятнанный') и ἁγνός ('святой, непорочный, целомудренный'). Для греческого же ἁγνεία — названия святости и целомудренного образа жизни — в церковнославянском был такой лапидарный аналог, как **чистотствати** [8: 824]. Становится понятным, почему *чистый* в каких-то случаях обретает статус устойчивого эпитета, своего рода словесной сакральной формулы: *святые пречистые Таинства Господни, Пречистая Богородица*...

Весьма интересен и случай, связанный с переводом Библии на русский язык, а именно унификация некоторого круга значений под одним словом *чистый*. Так, строки из *Мф. 6: 22* в современной русской версии читаются: *Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло*. Однако в греческом тексте вместо *чистый* мы видим определение ἀπλός — 'простой'; 'безыскусный, прямой'; в латинском, соответственно, *simplex*, а в церковнославянском просто (*Аще оубо бѣдетъ око твоё просто, все тѣло твоё свѣтло бѣ-*

дѣтъ). Переводчик уходит от исходного варианта, в котором используется слово с более абстрактным и далеким от описываемой предметной сферы нравственным значением, и выбирает более близкий *оку* синоним «хорошего», «правильного», «истинного», эксплуатируя тем самым такое свойство слова *чистый*, как способность одновременного включения в разные ассоциативные ряды: физического и духовного. Сама же эта возможность замены *простой* на *чистый* определяется близостью данных эпитетов (и называемых ими свойств) в русском языковом сознании, ср. весьма характерные пословицы: *Простота да чистота — половина спасенья; Простота, чистота, правота — наилучшая лепота*.

Итак, прилагательное *чистый* способно употребляться в значении 'святой'. Однако, в отличие от «святого», понятие «чистого» сопрягается со своей противоположностью — «нечистым», которая также называет некую сакральную область, но с обратным знаком. Мы имеем в виду, прежде всего, такие выражения (и понятия, ими называемые), как *нечистый дух, нечисть, нечистая сила, здесь нечисто*. Таким образом, сакральность со знаком минус может подразумевать не только культовую, обрядовую, в конечном счете физическую, внешнюю «нечистоту», но и отрицательный полюс духовной, метафизической области.

В применении к языку Библии концептуализация этой области «нечистого» отчетливо прослеживается в Новом Завете, ср.: *даде имъ власть на дѣсѣхъ нечистыхъ. Мф. 10: 1; егда же нечистый дѣхъ изыдетъ ѿ чловека. Мф. 12: 43; чловекъ въ дѣсѣ нечистѣ. Мк. 1: 23; запрети же Іисъ дѣхови нечистомъ. Лк. 9: 42* [3, III—IV: 1211—1212]. При этом важно не только то, что в Ветхом Завете у *духа* были другие отрицательные эпитеты — слова *лживый* и *злой*. Существенны, на наш взгляд, следующие два обстоятельства.

Первое — само ветхозаветное понимание «чистого» и «нечистого»: оно акцентирует прежде всего момент соответствия / несоответствия обрядовым, культовым — условно говоря, в е ш н и м — требованиям (*скотъ нечистъин...*); неслучайно единственный пример употребления выражения *нечистый дух* в Ветхом Завете связан с «омытием греха» идолопоклонства (Зах. 13: 2).

В Новом же Завете внешней, обрядовой, чистоте противопоставляется чистота внутренняя: *Блаженны чистые сердцем*. И даже традиционный евангельский сюжет исцеления (*очищения!*) прокаженного с итоговым напутствием «Иди и больше не греши», по существу, является метафорой нравственного очищения. О наличии в сознании верующего этой устойчивой ассоциации «нравственная нечистота ⇔ проказа» свидетельствует следующий пример из Первого послания Андрея Курбского Ивану Грозному: *Разумевай да разумеет, совесть прокаженну имущу, якова же ни в безбожных языцех обретається...* [10: 7]. Вместо обычного для *совести* эпитета *нечистая (чистая)* Курбский использует — как усилитель — определение, восходящее к евангельской метафоре нравственной нечистоты.

Второе — разное представление об антиномии духовного и материального в Ветхом и Новом Завете. В сущности, резкое и кардинальное их противопоставление мы видим лишь в Новом Завете, где духовное является самостоятельной областью бытия<sup>2</sup>. Будучи отнесенной к этой области, оппозиция «чистого» / «нечистого» поляризует ее, противопоставляя «духов истины» «духам лжи»: **Не всякомъ дѣху вѣрѣйте, но искѣшайте дѣхи** (испытывайте духов) **аще ѿ Бга сѣть. 1 Ин. 4: 1** [3, III—IV: 816]<sup>3</sup>. С какого-то момента или, быть может, лучше сказать, в рамках определенной культурной традиции языковая симметричность этого противопоставления утрачивается: выступая антагонистом духовному полюсу добра, *дух нечистый* противопоставляется не *духу чистому*, а *духу святому*. Таким образом, в применении к сакральной сфере оппозиция «чистого» / «нечистого» прочитывается как *Святой Дух* и *нечистый* (вариант: *нечисть*).

Указанием на культурно-языковую традицию мы хотели подчеркнуть неуниверсальность оппозиции «нечистое» / «святое» — как известно, на многие языки русские слова *нечистый*, *нечисть* переводятся с помощью качественных спецификаторов с семантикой 'злой', как, например, в английском; ср. русскую и английскую версии строк из Евангелия от Матфея: *Когда нечистый дух выйдет из человека...* и *When an evil spirit goes out of a person* (Мф. 12: 43). Впрочем, об отсутствии в этих языках образований, подобных русскому *нечистый*, а также *нечистота* (нравственная), можно говорить лишь на синхронном уровне. В архаическом английском переводе Библии, так называемой King James Version, *нечистота* физическая и духовная описывается с помощью одного и того же «корнеслова» — *clean*, ср. перевод вышеприведенных строк из (Мф. 12: 43): *When the unclean spirit is gone out of a man*.

С другой стороны, и нормы русского языка никак не исключают сочетания *чистый дух*, ср. у А. С. Пушкина: *Дух отрицанья, дух сомненья // На духа чистого взирал // И жаф невольный умиленья // Впервые смутно сознал*.

<sup>2</sup> Именно в Новом Завете получает развитие категория умозрительности, и в свете этого многие понятия переосмысляются: «жизнь» начинает рассматриваться в перспективе «вечности», а время и пространство обретают трансцендентность (о некоторых языковых особенностях выражения этой оппозиции ветхозаветного и новозаветного мышления см. в [20]). «Близкая аналогия наблюдается в употреблении понятия «святой» в Ветхом и Новом заветах. В первом из них число сочетаний этого типа достаточно велико (земля, небо, область, место, гора, вода ... )... Хотя в Новом завете некоторые из сочетаний сохраняются, но в целом их немного; зато решительное преобладание получает *С в я т о й Д у х ...*» [17: 490—491].

<sup>3</sup> О том, что в Ветхом Завете «дух зла» не имеет самостоятельной силы и, быть может, самостоятельного статуса, свидетельствуют следующие примеры: (из Суд. 9: 23) *И послал Бог злого духа между Авимелехом и между жителями Сихема...*; (Из 1 Цар. 16: 14—23) *И возмущал его [Саула] злой дух от Господа...* *И когда дух от Бога бывал на Сауле, то Давид, взяв гусли, играл, — и отраднее и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него*; (из 3 Цар. 22: 22—23) *[И выступил один дух, стал пред лицом Господа, и сказал: я склоню его. И сказал ему Господь: чем?]* *Он сказал: я выйду и сделаюсь духом лживым в устах всех пророков его. Господь сказал: ты склонишь его и выступишь это; пойдя и сделай так*.

Важно, однако, что это сочетание никак не ассоциируется с одной из ипостасей Святой Троицы (да и просто с понятием «святого»). Называя духа с отрицательным от *нечистого* знаком, подобное именование с синхронной точки зрения и воспринимается как производное от *нечистый дух*.

Заметим, в русской поэзии пушкинской поры можно встретить и другое — философское — употребление сочетания *чистый дух*, близкое к гегелевскому пониманию, ср. у Д. Веневитинова: *К тебе, о чистый Дух, источник вдохновенья, // На крыльях любви несется мысль моя*.

Вообще говоря, словоупотребление, подобное пушкинскому, носит внеконфессиональный характер (ангел и демон являются традиционной эстетической персонификацией добра и зла), оппозиция же *нечистого* и *святого* связана именно с христианским мировоззрением. При этом специальное собирательное обозначение персонажей низшей мифологии словом *нечисть* (*нечистая сила*) отражает — рефлексирующее на язычество — православное сознание с характерной для него дуалистичностью. Возможность же такого именования обеспечивается семантическим диапазоном слов *чистый* и *нечистый* в русском языке. Показательно (и закономерно) само наличие специального раздела «Нечистая сила» в словаре славянской мифологии [12: 271—274] и его отсутствие в словаре мифологии мировой (напр., в «Мифах народов мира»).

**1.2. ЧИСТОТА в системе поведенческих норм.** Первая заповедь «Измарагда» — собрания наставлений и правил повседневной жизни — гласит: «Подобает всякому христианину *чисто жить* и вся с рассмотрением творити...» [7: 170]. В древнерусской модели мира **чистота** соотносится с важнейшим образцом поведения, нормой, которой должен следовать каждый христианин, *чистота* — это другое название праведности, или христианской добродетели. Недаром в «Пчеле» — сборнике библейских и античных афоризмов, высказываний, изречений отцов церкви, переведенном на Руси в середине XIII в., — в числе морализующих разделов, по которым был систематизирован материал, наряду с такими, как «о добродетели», «о мужестве», был и раздел «о чистоте».

Важно, однако, что даже и по мысли радикально настроенных христиан, **чистота** называла норму повседневного поведения, а не подвиг святости и отречения от всего мирского. Об этом свидетельствуют примеры, в которых даются прямые инструкции по соблюдению этой нормы. Например, в Домострое несколько раз разъясняется, как следует понимать положение о необходимости соблюдения «телесной чистоты»: *чистота телесная хранити от всякого блуда, и пьянства, и лакомства, и безвременного пития, и ествы* (с. 44); *имети страх божий и телесная чистота, якоже впереди указано бысть* (с. 53). Мы видим, что **чистота** в применении к «телесному», с точки зрения средневекового учебника повседневной жизни, означала не целомудрие, абсолютное воздержание во всем, как мы могли бы ожидать, руководствуясь ассоциацией **чистота** — **святость**,

но чувство меры, основанное на знании правил. Ср. у Аввакума (из поучения «Как нужно жить в вере»): *Немоуи ради нашия дан нам бысть закон. Безгрешно и чисто законное ложе по согласию ко времени, еже есть время глаголет Апостол: понедельник, вторник, четверток, аще праздника несть, среда же и пяток, суббота и неделя да хранима бывает; и праздники во весь год, и великий пост, и Пасха до Фомины недели. Поститися и молитися тогда подобает* [1: 260].

Итак, **чистота** соотносится с одним из важнейших образцов поведения средневекового человека. О таком ее понимании мы можем судить и по некоторым языковым следам.

Прежде всего, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в древнерусском языке **чистота** могла мыслиться как некое жизненное пространство, пространство поведения, ср.: **жити в чистотѣ, ходити в чистотѣ**. Сошлемся в качестве примера на [7]: *Тако же и юных детей своих наказуйте и учите Страху Божию, чтобы жили в чистоте и покаянии и в прочих добродетелях* (с. 193); *в чистоте пребывати* (с. 33); *всегда жити в любви и чистосердии* (с. 87); *жить во всякой чистой совести и правде* (с. 23); *в чистоте пребывайте, в посте и молитве, и в покаянии, и во всяких добродетелях* (с. 99); *праздников и поста не хранит, всегда в нечистоте пребывает, или чародействует, и волхвует* (с. 121).

Древнерусская модель **ходить** + N6 весьма часто употреблялась для описания неуклонного (ежедневного) следования поведенческой норме, например: **ходить въ вѣрѣ / въ истинѣ**. Сейчас мы не говорим *жить* (и тем более *ходить*) *в вере*, но реликты такого «пространственного» понимания слов, называющих пороки и добродетели, остались и в нашем употреблении, ср.: *жить в любви и согласии, жить в грехе, жить во лжи*. Важно, что древнерусская модель по своей семантике несопоставима с современным структурным аналогом *esse* + “Loc” (*пребывать в страхе, находиться в унынии*): последняя, в полном согласии с семантикой «пространственности», называет пассивное нахождение (= состояние) субъекта, между тем как в древнерусском языке соответствующая модель подразумевает активность и ответственность субъекта, т. е. обладает яркой деятельностной семантикой.

О том, что **чистота / нечистота** в древнерусском языке могли пониматься не только как «свойства чистого / нечистого», но и как *potiōna actionis*, свидетельствуют примеры (из [7]): *...всякая неподобная дела творит: блуд и нечистоту, и сквернословие, и срамословие, клятвопреступление, ярость и гнев и злопамятство...* (с. 121); *творят и всякие богомерзкие дела: блуд, нечистоту, сквернословие...* (с. 46). Еще более яркий акциональный контекст мы видим в следующем отрывке: *С Павлом глаголю: «не **призва** бо нас бог на нечистоту, но на святбу»* [1: 262]. В модели *призывать на N4* в качестве последнего компонента используются имена с деятельностной семантикой: *призывать на подвиг, на служение, на жизнь* (архаический вариант), *на помощь* (современный вариант). Судя по всему, **нечистота** и **чистота** и понимались как равноценные аналоги названий деятельности.

Поскольку с **очищением** в христианском сознании связывалось вполне определенное, сакральное, содержание — прежде всего, это молитва и покаяние (*аще истинным покаянием не очистятся...* [7: 113]), соответствующее слово обладает устойчивой ассоциативной связью именно с этой предметной сферой, ср. (из [7]): *предочистительные молитвы* (= молитвы перед исповедью и причащением); *очищение и освящение души*; *аще когда приочистив себе духовно...*; [браться за дело] *устроив себя, очистив от всякия скверны и руки умыв чисто*. Весьма любопытен пример, в котором *предочищением* называется утреннее умывание, предшествующее молитве, т. е. реальному, по мысли автора, обретению чистоты: *Востав от ложа своего, предочистив себе* [перевод: *умывшись!*] *и молебная совершив, женам и девам дело указати дневное* (с. 53).

**2. Концепт ЧИСТОТЫ в русском языке.** От обсуждения понятий «чистого» и «нечистого» мы незаметно перешли к особенностям их языкового выражения.

Как уже говорилось, русский язык отличается чрезвычайно широкой областью применения слов с компонентом *чист-*: для прилагательного *чистый* словари современного русского языка выделяют около пятнадцати значений. Согласно [16, IV: 1281—1283], *чистый* — это и «не загрязненный, не замаранный», и «лишенный лжи, коварства», и «свободный от подозрений, безобманный, честный», и «не поганный, свободный от скверны», и «требующий какой-нибудь квалификации, менее грязный, лучше оплачиваемый», и «парадный, отличающийся особым убранством» (*чистый угол, чистое крыльцо*), и «свободный, открытый, ничем не занятый» (*чистое поле, ледокол идет чистой водой*), и «не затуманенный, прозрачный, ясный» (*чистое небо, чистые краски*), и «отчетливый, точный, правильный» (*чистый звук, чистая интонация, чистая русская речь*), и «аккуратный, тщательный» (*чистая работа, чисто сделано*), и «беспримесный, не содержащий ничего постороннего» (*чистое золото, чистый спирт, чистая порода*), и, наконец, *чистый* — это синоним таких слов, как *абсолютный, совершенный*, ср.: *чистый вздор, чистая правда, чистая случайность*. Разумеется, количественная дробность в данном случае множится и за счет разного рода метонимических употреблений типа *чистая работа* = «лучше оплачиваемая, высокой квалификации». Впрочем, в последнем по времени толковом словаре русского языка [2], не выделяющем метонимические употребления в отдельные подзначения, общее количество рубрик в словарной статье на *чистый* сохраняется.

Если мы сравним этот длинный список с возможностями древнерусского слова **чистъин**<sup>4</sup>, то мы увидим, что в целом картина мало изменилась (разумеется, если не считать чрезвычайной разработанности в средневековом языке употребления **чистъин** в значении «святой»<sup>5</sup>): новоприобре-

<sup>4</sup> Лексико-семантическая группа *чист-* на древнерусском (и шире — славянском) материале подробнейшим образом рассматривается в [18].

<sup>5</sup> Ср. примеры из [15, III: 1532]: *Доброе и чистоє житиє прѣдобнаго. Нест. Жит. Θεод; И върж съхранивъ по чистому апостолу. Гр. Наз. XI в.; И Ѓъ же въ чистыхъ*

тенным для слова *чистый* является последнее, модализованное, значение 'абсолютный'; сочетания вроде *чистое поле* кажутся идиоматичными, потерявшими семантическую мотивацию, особенно если их сравнить с весьма продуктивной древнерусской моделью употребления *чистыи* в значении 'открытый', 'свободный, беспрепятственный': Прииде на чѣмѣста, сташа станомъ. *Ип. л.* 6759 г.; ѿ Смолѣньска чистыи поуть до Ригы. *Смол. гр. п.* 1230; Оже боудеть не чистъ поуть в рѣчкахъ... *Грам. Новг. кн. Андр.* 1301 г.; Дати ти поуть чистъ без рубежа... *Дог. гр. Дм. Ив.* 1375 г.; ...подъездъ его чистъ... *Псков. І л.* 6919 г. [15, III: 1532].

Действительно, в современном языке утрачена свобода порождения сочетаний *чистый* + *Locativ*<sup>6</sup>, но не утрачено, как кажется, представление о самой возможности компонента *чист-* описывать открытое, свободное от мешающих элементов пространство, ср.: *расчистить стол для работы, очистить помещение* и «конспиративное», неоднократно встретившееся нам у А. Солженицына и В. Новодворской, *путь (проход) чист, дорога чиста* = 'свободна от слежки'.

Что касается древнерусского языка, то обращает на себя внимание словообразовательная активность форманта *чист-* и само направление этих образований: все они описывают духовную, а не бытовую сферу, ср.: *чистъ* — чисто, праведно; *чистуучитель* — наставник праведной жизни; *чистотыи* — чистый, очистительный, праведный; *чистодѣтель* — праведник; *чистовыи* — чистый, безгрешный; *чиститисѧ* — очищаться; *чистина* — чистосердечие, искренность... [15, III: 1527—1528]. Склонность *чист-* к описанию ментальных характеристик предмета хорошо видна на примере использования наречия, которое могло прочитываться как «ясно, понятно» — *Ѹще чистѣе рекоуѣ*. *Гр. Наз. XI в.*; «отчетливо» — *Чисто оуказа, како сѧ на четъире части раздѣли ц(с)ртво*. *Иппол. Антихр.*; «открыто» — *Помыслы свои чисто исповѣдѣть*. *Киѣр. м. посл. Иг. Аф.* 1390. Характерно, что многие случаи такого «расширения» функциональных возможностей слов на *чист-* связаны с переводческой деятельностью. Сопоставление с оригиналом показывает, что словам на *чист-* (*чистый, чистота, чисто*) могли соответствовать несколько греческих лексем: *σαφέστερον* — «ясно, понятно»; *σεμνός* — «уважаемый, достойный» (в греческом тексте «честный Авраам» при переводе был назван «чистым»); *ἀπλός* — «простой, безыскусный» (см. пример, приведенный выше, в на-

евангелихъ тако рече. *Іо. ежз. Бог.*; ср. также весьма характерную субстантивацию: *чистыи тайны* = *чистыи*.

<sup>6</sup> Ср. в этом плане возможности данной модели в языке начала прошлого века: В. И. Даль приводит выражение *Путь вам чистый!* как пример напутствия «на дорогу» вроде *Счастливого пути* [5, IV: 608] (здесь отчетливо ощущается связь с летописным употреблением); Ф. И. Тютчев использует непосредственный потенциал модели (когда *чистый* прочитывается как «свободный от помех», «пустой»): *Поверх озер иль степи чистой // Журавль на родину спешит*, а А. С. Пушкин выбирает *чистый* вне зависимости от его конкретной семантики — как постоянный эпитет, ср.: *В чистом поле под фактой // Богатырь лежит убитый*. (Мы выделили тот элемент контекста, который вступает в противоречие с семантикой *чистого* как «свободного» от деревьев и других препятствий к обзору.)

чале раздела 1.1.); *ιερός* — «сакральный, культовый»; *ἁγνεία* — «святость, чистота, целомудрие» и, конечно же, *καθαρός* — «чистый» в широком понимании, охватывающий все вышеперечисленные частные значения.

Сама возможность установления этих соответствий свидетельствует, что за формантом *чист-* (словами *чистый*, *чистота*...) стоит весьма важное, с точки зрения средневекового переводчика, понятие, называющее свойство, характеристику, «качество» вещи, понятие, которое едва ли сводимо к привычным нам таксономическим параметрам с непереносимой дихотомией физического и духовного, материального и идеального.

Как кажется, в древнерусском языке *чистота* мыслилась как одна из конкретных реализаций «хороших», «идеальных», требуемых — эталонных, образцовых — качеств предмета, а именно как его «первозданность»: неиспорченность, незамутненность, незагрязненность посторонним — внешним — вмешательством. *Чистый X* — это X как он есть и как он должен быть по некоему идеальному замыслу: *чистая одежда* — свободная от грязи и пыли, *чистый лист бумаги* — неисписанный, *чистое поле*, *чистый путь* — это только поле и путь, без «помех» в виде деревьев или каких-либо иных «препятствий» к обзору, проезду и пр., *чистое сердце*, *чистое житие* естественно могут быть интерпретированы по этому же типу «свободы от порчи».

То, что в древнерусском языке *чистота* понималась как одна из ипостасей добра и истины, подтверждается примерами использования этого слова в значении «благо» — *чистолюбиво* = «благопристойно» — и в еще более абстрактном значении, близком к интенсификатору позитивных свойств предмета, — *чистосвѣтло* = «лучезарно».

В сущности, последующая модализация слов *чисто*, *чистый* напоминает аналогичный процесс со словами *истинно*, *истинный*, ср.: *истинный болван* и *истинный гений*, *чистая правда* и *чистая ложь*. Как видим, *чистый* теряет свою априорную позитивность: оценочно отмеченная «образцовость» становится нейтральной нормативностью. Приведем весьма характерный пример из В. И. Даля: *Не то вор, что чисто крадет, а то вор, что концы чисто хоронит*; ср. близкие, но менее анекдотичные случаи: *чисто сделанная работа*, *чисто делать оружейные приемы*. Впрочем, можно встретить и примеры парадоксального употребления — когда *чистый* с прежним значением «честного, бескорыстного», «святого» прилагается к духовно антагонистичному предмету, ср. у Н. В. Гоголя: *Миллионщик имеет ту выгоду, что может видеть подлость, совершенно бескорыстную, чистую подлость, не основанную ни на каких расчетах*. Весьма симптоматичны изменения в словарных интерпретациях одних и тех же выражений. Так, сочетания *чистая речь*, *чистое французское произношение* у Даля толкуются в терминах «правильного, верного» (т. е. все же с опорой на «хорошее»!), а у Ушакова — в терминах «отчетливого, точного, ясного» (здесь на первый план выходят конкретные, объективные, свойства вещи). Ср. в этом плане возможности современной интерпретации выражения *чистый язык*: (о Довлатове) *Сергей писал настолько чисто, что язык становился незаметным* (А. Генис).



О том, что **чистота** мыслится как нечто изначально присущее предмету, свидетельствуют наиболее естественные для этой характеристики предикаты: **чистоту берегут**, стремятся *не потерять*, ее *хранят*, как хранят первозданность вещи.

Своего рода поэтическую семантизацию понятия **первоначальной чистоты** мы находим у Пушкина («Возрождение»): *Художник-варвар кистью сонной // Картину гения чернит // И свой рисунок незаконный // Над ней бессмысленно чертит. // Но краски чуждые, с летами, // Спадают ветхой чешуей; // Созданье гения пред нами // Выходит с прежней красотой. // Так исчезают заблужденья // С измученной души моей, // И возникают в ней виденья // Первоначальных, чистых дней* [11, I: 94].

О том, что **чистота** понимается в терминах свободы от «внешних», посторонних элементов, нарушающих это свойство первозданности, свидетельствует следующий пример из А. Солженицына: *Сила моего положения была в чистоте имени от сделок — и надо беречь его, хоть десять лет еще молчать. Мы видим: чистота* здесь и синтаксически уподобляется *свободе*. Ср. на эту же тему выражения (из В. И. Даля) *карманы чисты* (= 'пусты'), *он чист вышел* (= 'оправдался' или 'проигрался, потерял все состояние'), *обчистили*; *Чист молодец: ни коз, ни овец*; ср. в [16, IV: 1283] *чистый вес* — «вес товара без упаковки»; в [8: 824] *чистобрэдъ* = безбородый... и мн. др.

Приведенные примеры заставляют вспомнить и о таком важном свойстве концепта **чистоты**, как синкретичность. Это свойство проявляется либо в том, что одна и та же фраза может быть интерпретирована по-разному в зависимости от общего контекста (*чист вышел* = *проигрался* или *оправдался*?), либо же в том, что *чистый* актуализирует одновременно сразу несколько смыслов (иногда — целый спектр значений), ср. у М. Ю. Лермонтова («Ветка Палестины») *У вод ли чистых Иордана // Востока луч тебя ласкал...* или у А. С. Пушкина («Евгений Онегин») *Я знал красавиц недоступных, // Холодных, чистых, как зима...*<sup>7</sup>, да и даже более далекий по времени пример — из Домостроя (о важности использования

---

<sup>7</sup> Пушкинское использование слов *чистота*, *чистый*, *чисто* в этом и других случаях нуждается в специальном комментарии. Здесь же отметим лишь следующее: именно с легкой руки поэта в общезыковой обиход вошли такие выражения, как *гений чистой красоты*, *чистейшей прелести чистейший образец*... В этом и подобных случаях эпитет *чистый* с точки зрения современного носителя языка весьма органичен и не нуждается в особых комментариях. Однако его семантическая интерпретация, скажем, в целом словарного описания, представляет большую сложность. К примеру, *чистый* в применении к *красоте* называет нечто иное по сравнению с «каноническим», общенормативным, употреблением, ср.: *Русским же не свойствен культ чистой красоты, как у русского философа трудно встретить культ чистой истины* (Н. Бердяев, «Смысл творчества»). Слова на *чист-* в пушкинском употреблении, как правило, синкретичны — задействуют сразу несколько семантических ассоциаций: например, во фразе *Почему же статуи раскрашенные нравятся нам менее чисто мраморных или медных?* выражения *чисто мраморные*, *медные* должны прочитываться не только как 'состоящие из одного мрамора, меди', но и 'с чистой, свободной поверхностью'.

раздельной посуды) ...а животине, и собакам, и курам на то свои суды держа-ти, а чистых судов не поганити. О том, что **чистый** в сознании носителей языка существует как нечто целостное, единое, нераздельное, свидетельствуют случаи, в которых компаратив (первый пример) и сравнение (второй пример) соединяют две, условно говоря, различные семантические рубрики этого понятия: *Мне нужно сердце чище злата* (А. Хомяков); *Воздух там чист, как молитва ребенка* (М. Лермонтов).

Эту синкретичность **чистоты** (и связанные с нею возможности) отчетливо ощущают и наши современники. А. Солженицын характеризует Твардовского (как мы знаем, очень сложную, но бесспорно «благую» личность) с помощью таких характеристик, как *крупность* и *чистота*. Наверное, точнее не скажешь, и конкретизировать, что же стоит в данном случае за *чистотой*: наивность, детскость (= 'невинность'), честность, неподкупность (= 'невиновность') или открытость, простота — невозможно. Другой пример, уже с **нечистотой** (также из Солженицына): *Жила наша Кью — близ Разъезжей, на Роменской улице, — но в каком доме? Уже лесенка мрачно-серая, облупленная, нечистая, темная, додержалась до нас из Петербурга Достоевского*. Как кажется, *нечистая* здесь, в отличие, скажем, от *грязная*, актуализирует одновременно и физическую и духовную сторону предмета, акцентируя, быть может, как раз последнюю.

В связи с этим примером заметим: говоря о том, что многие восходящие к средневековой картине мира синкретичные концепты распались на материальные / идеальные составляющие, а **чистота** сохранила свою целостность, нужно иметь в виду, что и здесь шел (и идет) некий процесс: на фоне все тех же универсальных возможностей форманта **чист-** близкие свойства развиваются у других слов — с некогда (и еще недавно) «конкретной» семантикой. Мы имеем в виду успешную смысловую передачу **нечистого** с помощью слов *грязный*, *грязь* и под. Еще в [16] строго соблюдается принцип, согласно которому лишь для 1-го значения — «не замаранный» — в качестве противоположного дается антоним *грязный*; во всех остальных случаях (переносного, более абстрактного, по мысли составителей Словаря, употребления) противоположным является слово *нечистый*. Однако в современном употреблении реально мы видим и активное использование прилагательного *грязный* в подобных случаях: не только *грязные мысли*, но и *грязное произношение*, ср. также *втоптать в грязь*, *грязнить* (в значении 'порочить') и под. Приведем весьма яркий пример на эту тему из Солженицына [из стенограммы заседания литературных «верхов»]: *Ну, конечно, о печати как дальнбойном орудии партии. Внутри нашей страны — нет сосуществования систем, здесь вопрос чистоты и грязи. Чистота и грязь в данном случае — это истинные (правильные) и неистинные (неправильные) убеждения, т. е. грязь в этом контексте легко принимает на себя идеологические свойства чистоты с обратным знаком*.

Заметим, само понятие **грязного** (предметная сфера, относящаяся к **грязи**) в современном языке отличается от того, которое имело место в языке древнерусском. Первоначально **гразь** значила 'тина', соответственно, **гразивый** — 'топкий' [15, I: 605], оба понятия основываются на действии **гразити** — 'погружаться, тонуть'. В современном языке в этом глаголе, в силу его принадлежности к ярко

архаичным, развился компонент «умозрительность», как следствие — он соотносится исключительно с ментальной, духовной предметной сферой, ср.: *погрязнуть в пороках...* (подробнее о процессе переосмысления архаизмов в современном языковом сознании см. [20]). Что касается слов *грязь, грязный, грязно...*, то они «окультурились» в том смысле, что стали соотноситься с «человеческим» (а не «природным») контекстом: *грязь* в значении, близком древнерусской «тине», употребляется лишь в специальных случаях типа *грязи Мертвого моря, грязевые ванны*. Как кажется, именно на этой особенности современного понимания **грязного** основывается комический эффект элегии Эспера Гелиотропова (Вл. Соловьева) на персидские мотивы: *...Не говори: зачем в долине грязно? // Зачем так скользко под крутой горой?..*

Несколько слов о том, что и в отношении современного, секуляризованного, языка — в связи с обсуждением концепта **чистоты** — целесообразно поднимать темы, которые были затронуты в 1-ой части нашей работы, а именно вопросы о сакральной, культовой принадлежности этого концепта. Казалось бы, в применении к языку страны «чистого афеизма» (пушкинское выражение) все эти вопросы неуместны. Между тем, как раз наоборот: концепт **чистоты** в этом языке становится мощным орудием идеологической пропаганды. Достаточно вспомнить о *чистке партийных рядов* (кстати, в других славянских языках в этом значении используется именно русское слово [19, II: 391]), о *чистоте ленинского учения* (далеко не ко всякому «учению» приложимо понятие **чистоты**), о том, что *очиститься*, согласно современному употреблению, можно не только от *подозрения*, но и от «греха» идейных заблуждений, ср. у Солженицына [из стенограммы встречи Хрущева с деятелями культуры]: *Мелкий подхалим Андрей Малышко: «Стыдно, что мы так долго боялись бороться с формализмом. Пикассо тоже еще надо от многого **очиститься**, мы признали у него только „Разрушение Герники“ и голубя мира»...*

Солженицын остро чувствует этот двойной мотивационный подтекст **очищения** и в каких-то случаях эффективно его использует, например, полемизируя с самиздатовской оценкой деятельности «Нового мира»: *Только он продержался в защите **очистительного** движения после XX съезда, — Солженицын восклицает: в чем **очистительного**? все золы режима перевалить на Сталина?* Мы видим, что самиздатовской — «и идеологической» — версии **очищения** Солженицын противопоставляет версию «юридическую», сознательно секуляризируя **очищение** и тем самым снижая пафос.

(Разумеется, носителю современного языка знакомо и каноническое понимание **очищения** через испытание, ср. у В. Новодворской: *...Очищались не словоблудием, а страданием. По этому неписаному закону я чиста.*)

Вследствие того что современный «пропагандистский» тип **чистоты** очевидным образом схож со средневековым религиозным, идеологическое употребление ищет безошибочных средств языкового дистанцирования — и находит: *чистота* в значении соответствия идейному образцу

получает добавочный эпитет *кристальная*, эпитет, обладающий таким качеством, как «наглядность», и таким идейным достоинством, как соотнесенность с другим ассоциативным рядом, иным предметным прототипом, ср.: *Мы, комсомольцы, должны сейчас быть кристально чистыми, чтобы с нас действительно брали пример* (Коптяева) [14, 17: 1070].

**3. Заключение.** Рассмотренный языковой материал позволяет убедиться в правильности нашей гипотезы, а именно в том, что концепт чистоты и в своей современной версии сохранил исходный семантический спектр и ряд архаических черт: синкретичность, целостность, а в каких-то случаях — соотнесенность с абстрактным полюсом «хорошего», образцового (любопытный пример из языка *новых русских*, в котором отмечено употребление слов на *чист-* в значении 'образцово, так, как надо': *чисто пообедали, чисто туда сходили...*).

Наряду с этим значения **чистого** эволюционируют в сторону конкретизации, связи с объективными характеристиками предмета описания. Например, у Тютчева можно встретить выражение *чистая рука* в значении «хорошая вообще, праведная» (*Твоей святости не нарушит // Поэта чистая рука...*); сейчас же, вследствие имевшей место идиоматизации по части тела, *чистый* в применении к руке значит «честный, не воровской». Важно, однако, что и с точки зрения носителя современного языка возможность использования подобного выражения в широким смысле не представляется утраченной, ср. у Солженицына: *Высокое положение вынуждало его получать информацию из вторых (и нечистых) рук; нечистые руки здесь — «плохие вообще», а не «воровские, прихватистые».*

В иных случаях мы видим специализацию **чистого**: от описания **хорошего** вообще — к каким-то конкретным ипостасям **хорошего**. Например, *чистосердечие, чистосердечность* сейчас означают «искренность, откровенность, прямоту»; между тем некогда слова эти называли общее отсутствие пороков, нечто вроде «благосердечия», *добросердечия*: заметим, у Даля синонимом *чистосердечия* является *доброжелательность*. С течением времени в соответствии с семантической специализацией *добросердечность* и *чистосердечность* разошлись по разным сферам описания, ср.: *чистосердечное* (\*добро...) *раскаяние, признание*, но *добросердечные* (\*чисто...) *взаимоотношения*.

## Литература

1. Аввакум. Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1997.
2. Большой толковый словарь русского языка. СПб., 1998.
3. Гильтебрандт П. А. Справочный и объяснительный словарь к Новому Завету. Т. I—IV. München, 1988.
4. Гильтебрандт П. А. Справочный и объяснительный словарь к Псалтири. München, 1993.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1991.

6. *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998.
7. Домострой (редакция Сильвестра). М., 1991.
8. *Дьяченко Гр.* Полный церковно-славянский словарь (репринт 1890 г.). М., 1993.
9. *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
10. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993.
11. *Пушкин А. С.* Собрание сочинений. В 10 т. М., 1959—1962.
12. Славянская мифология. М., 1995.
13. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). В 10 т. Т. I—IV. М., 1988—1991.
14. Словарь современного русского литературного языка АН СССР. В 17 т. М.; Л., 1959—1965.
15. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III. СПб., 1893—1913.
16. Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. I—IV. М., 1935—1940.
17. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
18. *Цейтлин Р. М.* Сравнительная лексикология славянских языков X/XI—XIV вв. Проблемы и методы. М., 1996.
19. *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. М., 1994.
20. *Яковлева Е. С.* О понятии «культурная память» в применении к семантике слова // ВЯ. 1998. № 3.
21. Good News Bible. Today's English Version. The Bible Societies. Collins Bible. 1982.
22. Holy Bible: King James Version. 1976.

### III. ДЕОНТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

---

Т. В. БУЛЫГИНА, А. Д. ШМЕЛЕВ

#### ГРАММАТИКА ПОЗОРА\*

*Стыд и позор Иванову Василию:  
Он нацарапал на парте фамилию!  
С. Маршак*

В лингвистических исследованиях, в которых специально затрагивается вопрос о семантике стыда (в частности, в работах Л. Н. Иорданской [8], Ю. Д. Апресяна [1], Н. Д. Арутюновой [2], А. Вежбицкой [14, 15]), содержится множество ценных замечаний о слове *стыд* и его аналогах в других языках, а также о его производных. Однако при этом почти игнорируется слово *позор* (и соответствующая ситуация *позора*, которая, как мы постараемся показать, вовсе не тождественна ситуации *стыда*), что, как кажется, ведет к некоторым диспропорциям и в отношении того, как представлена ситуация *стыда*. В настоящей статье делается попытка рассмотреть ситуации *стыда* и *позора* в сопоставлении, со специальным вниманием к семантике и грамматическим свойствам слова *позор* и его производных. В конце работы будет сказано несколько слов об истории изменения грамматических правил употребления указанных слов и о том, как это, возможно, соотносится с изменением господствующих в обществе этических представлений.

Если исходить из конструкции, представленной в эпиграфе (*стыд и позор такому-то*), может показаться, что слова *стыд* и *позор* представляют собою весьма близкие синонимы. Действительно, в семантике этих двух слов, несомненно, есть много общего, и не случайно и то, и другое слово одинаково переводятся на многие языки (ср., напр., английское *shame* или французское *honte*). Однако даже поверхностное рассмотрение показывает, что в целом ряде отношений языковое поведение указанных слов совершенно различно (и можно предположить, что за этими различиями кроются глубокие различия в логической структуре соответствующих ситуаций).

---

\* Мы пользуемся случаем, чтобы выразить признательность Анне А. Зализняк, с которой нам удалось с несомненной пользой для себя обсудить интерпретацию ряда примеров.

Так, оставаясь в рамках рассматриваемой конструкции, заметим, что можно сказать *Позор Иванову Василию!* (и, более того, именно эта конструкция — одна из самых характерных для слова *позор*), но не *\*Стыд Иванову Василию!* (иными словами, конструкция *стыд* X-у возможна лишь в том случае, когда *стыд* связано сочинительной связью со словом *позор*). Кажется интуитивно очевидным, что это не случайная причуда слов *позор* и *стыд*, а семантически мотивированное различие их синтаксического потенциала; необходимо лишь понять, с какими особенностями их семантики оно связано, т. е. выявить природу данной семантической мотивированности<sup>1</sup>.

Более детальное рассмотрение позволяет обнаружить множество других различий в языковом поведении слов *стыд* и *позор*, а также их производных (*стыдно*, *позорный* и т. п.). Остановимся на этих различиях несколько подробнее.

## 1. *Стыд* vs. *позор*: грамматические различия

### СТЫДНО VS. ПОЗОРНО

Формы *стыдно* и *позорно* обладают полностью различным синтаксическим потенциалом. Несколько упрощая картину, можно сказать, что *стыдно* представляет собою предикатив (ср. *Мне стыдно*), тогда как *позорно*, как правило, используется в функции обстоятельства (*позорно выступил*, *позорно провалился*).

При употреблении формы *стыдно* в функции предикатива существенными оказываются следующие параметры ситуации: субъект (кому *стыдно*), причина (за что *стыдно*), «зритель» (перед кем *стыдно*). При этом такие употребления достаточно разнообразны. В частности, они различаются по следующим признакам: (а) тип обозначаемой ситуации: эмоциональное состояние (*Мне стыдно*) vs. этическая оценка (*Стыдно так поступать!*); (б) субъект: конкретное лицо (*Ему бывает стыдно, когда он так поступает*) vs. обобщенное лицо (*Тем, кто так делает, потом бывает стыдно*); (в) причина: факт (*Ему стыдно, что он не сдержал слова*) vs. гипотетическое суждение (*Тебе будет стыдно, если ты не сдержишь слова*)<sup>2</sup>; (г) нали-

<sup>1</sup> Анализ здесь несколько затруднен тем, что не вполне ясно даже, в каком падеже употреблены слова *стыд* и *позор* в рассматриваемой конструкции: именительном (как в *Слава* [им.] *КПСС!*) или винительном (как в *Свободу* [вин.] *Луису Корвалану!*). Как мы постараемся показать, именно семантические соображения наводят на мысль, что мы здесь имеем дело с именительным падежом.

<sup>2</sup> Ср. двоякое понимание высказывания *Мне было стыдно звонить ему так поздно* — то ли говорящий описывает свои чувства в связи с произведенным им поздним звонком, то ли объясняет, почему он не позвонил. Выбор интерпретации бывает связан с различными факторами; в частности, когда слово *стыдно* подчиняет инфинитив, существенным может оказаться вид глагола (ср. клишированные формулы *стыдно признаться* или *стыдно сказать*, предваряющие признание, и конструкцию с несовершенным видом *Мне было стыдно признаваться в этом*, посредством которой говорящий, скорее всего, объясняет, почему признание было невозможно).

чие/отсутствие «зрителя» (*Стыдно перед нею* vs. *Как вспомню об этом, становится стыдно*). Указанные признаки формально-логически независимы друг от друга, хотя определенные комбинации значений этих признаков более вероятны, нежели другие. Признак (а) является в некотором смысле главным, поскольку устанавливает кардинальное различие между «эмоциональным» и «деонтическим» *стыдно*. В дальнейшем (в разделе 2) это и прочие противопоставления будут рассмотрены подробнее.

В отличие от слова *стыдно*, слово *позорно* — обычно представляет собою обстоятельство («образа действия»), указывающее на «неуспешное», «бесславное» действие, «поражение», «провал». Прочие аспекты ситуации (этическая оценка, чувство стыда) могут присутствовать, но не они являются определяющими для наречия *позорно*. Можно сказать *позорно бежал с поля боя*, но не *\*позорно бежал из тюрьмы*, поскольку побег из тюрьмы, даже если считать его морально предосудительным, не может считаться «неудачей», «провалом». Наречие *позорно* может относиться к предикату, обозначающему действие, для которого просто существен признак «успешность»/«неуспешность», и тогда на «провал» указывает само это наречие: *позорно выступил на конференции; позорно отвечал на экзамене; Спартак играл позорно* и т. п. Но еще чаще оно относится к предикату, который сам по себе обозначает «неуспешное» действие, и тогда оно вносит или усиливает значение «бесславного» поражения, «провала»: *Спартак позорно проиграл* (при том, что *проиграть* можно и *достойно*); *позорно провалился на экзамене; ...и я вынужден был позорно ретироваться; Ваши попытки заняться выращиванием мха позорно провалились* (А. Линдгрэн, пер. Л. Брауде) и т. п.

Употребления, в которых *позорно* используется в качестве предикатива (со значением этической оценки) обычно ощущаются устаревшими или стилизованными. Ср. несколько архаичное *Быть актером позорно для русского дворянина* (Писемский). Некоторая стилизация ощущается и в записи в дневнике доктора Полякова из рассказа М. Булгакова «Морфий»: *Позорно было бы хоть минуту длить свою жизнь. Лишь привычность известных строк Пастернака (Позорно, ничего не знача, / Быть притчей на устах у всех) с предикативным позорно мешает осознать, что они для современного языка находятся на грани, если не за гранью нормы. Для обозначения чувства стыда предикативное позорно не употребляется. Поэтому аномально: \*Мне позорно; \*позорно перед ним.*

В связи со сказанным интересно также упомянуть такие единицы, как *постыдно* и *засорно*. Если исходить из их морфемной структуры, можно было бы ожидать, что *постыдно* окажется близко слову *стыдно*, а *засорно* — слову *позорно*. Но синтаксическое поведение этих слов, напротив, сближает *постыдно* с *позорно*, а *засорно* — со словом *стыдно*: *постыдно*, как и *позорно*, функционирует как обстоятельство (*постыдно бежать от врага*), а *засорно*, как и *стыдно*, — как предикатив (*Для меня засорно идти к нему на поклон*). Может даже возникнуть соблазн трактовать *постыдно* и *засорно* как своего рода супплетивные формы слов *стыдно* и *позорно*, и тогда правила их употребления могли бы формулироваться примерно следующим



образом: в функции обстоятельства вместо *стыдно* следует употребить *постыдно*, а в функции предикатива вместо *позорно* употребляется *ззорно*. Однако такой трактовке препятствуют очевидные семантические различия между *позорно* и *ззорно*, а также — хотя и в меньшей степени — между *стыдно* и *постыдно*. Так, *ззорно* не выражает эмоции, не дает этической оценки, не указывает на «неуспешность». Высказывание *Мне ззорно (нечто делать)* означает, что говорящий считает указанное действие «низким» для себя. Такого рода высказывания, как правило, используются в качестве объяснения того, почему субъект не совершает данное действие. *Постыдно* выражает этическую оценку и в этом отношении сближается с «деонтическим» *стыдно*. Семантические различия между ними частично вытекают из различия синтаксических функций (*стыдно* — предикатив, *постыдно* — обстоятельство, причем не склонное к рематической позиции). Главное различие состоит в том, что оценки, выраженные посредством наречия *постыдно*, представляют собою не подлежащий оспариванию приговор, тогда как этические оценки, выражаемые посредством «деонтического» *стыдно* могут быть предметом несогласия. Ср. дискуссию публики и стихотворца в стихотворении Пушкина «На это скажут мне с улыбкою неверной...» относительно того, позволительно ли (или же «стыдно») печатать свои стихи «для денег»:

Зачем же пишете? — Я? для себя. — За что же  
Печатаете вы? — Для денег. — Ах, мой Боже!  
Как стыдно! — Почему ж?

### СТЫДНЫЙ (УСТАР. ИЛИ РАЗГ.) VS. ПОЗОРНЫЙ

Употребление слова *позорный*, иллюстрируемое такими словосочетаниями, как *позорный поступок*, *позорное выступление на собрании*, *позорный провал*, *позорная ошибка*, *позорная трусость*, *позорное отступление* и т. п., в целом соответствует употреблению обстоятельственного наречия *позорно*. Прилагательное *позорный* чаще всего сочетается с существительными, обозначающими или характеризующими какое-либо «бесславное» действие. Но при этом «бесславность» может пониматься несколько шире, чем при использовании наречия *позорно*, и касаться не столько «провала» или «неуспеха», сколько каких-то других аспектов ситуации. Так, сочетание *позорная игра «Спартака»* может указывать не только на матч, проигранный «Спартаком», но и на ничейный результат со слабым соперником (ср. *позорная ничья*), а также на неубедительную игру в выигранном матче; *позорная война* — это не всегда проигранная война, но всегда — война, которая по той или иной причине *покрывает позором* тех, кто ее ведет. Когда некоторую ситуацию называют *позорной*, это означает, что ее участники каким-то образом оказались «не на высоте», и часто лишь контекст или общие знания коммуникантов позволяют установить, чем именно ситуация оказалась *позорной*. Так, высказывание *Мы оказались свидетелями позорной сцены* само по себе не сообщает, в чем именно за-

ключалась «сцена» и почему говорящий считает, что она была *позорна*, и когда в «Раковом корпусе» доктор Донцова говорит Костоготову: «Вы мне сегодня на обходе устроили позорную сцену», — она исходит из того, что он прекрасно помнит, в чем состояла «сцена», и поймет, почему она называет ее *позорной*.

Для слова *позорный* возможны метонимические употребления, как в дневниковой записи доктора Полякова из булгаковского «Морфия», объясняющего, почему он вырвал некоторую страницу из дневника: «чтобы никто не прочел позорного описания того, как человек с дипломом бежал воровски и трусливо и крал собственный костюм». Конечно, *позорным* здесь является не столько описание как таковое, сколько описываемый факт.

В современном языке прилагательное *позорный* обычно не предполагает заполнения валентности «для кого?». Ср. несколько устаревшее употребление:

Рассказывал мне это брат Сергея Ивановича, [...] считавший [...] телесное наказание постыдным остатком варварства, позорным не столько для наказываемых, сколько для наказывающих (Л. Толстой, в памфлете с характерным названием «Стыдно»).

С предметными существительными слово *позорный* в современном языке практически не сочетается (за исключением таких фразеологизмов, как *позорный столб*), так что недоумение может вызвать, напр., приводимое в [6] сочетание *девка позорная* (В. И. Даль толкует слово *позорный* в этом сочетании как «видный, приятный на взгляд, красивый»).

В отличие от слова *позорный*, слово *стыдный* в современном языке почти не используется, появляясь лишь в специальных условиях, в первую очередь — в полемическом контексте (в ответ на утверждение, что нечто делать — *стыдно*), напр.: *Что же тут стыдного?*; *Не вижу тут ничего стыдного!* или *Не считаю это стыдным*. Самостоятельное употребление прилагательного *стыдный*, как в следующем примере из повести Льва Толстого «Юность», современным языковым сознанием воспринимается как устаревшее: *Я уже засыпал, перебирая воображением все грехи, от которых очистился, как вдруг вспомнил один стыдный грех, который утаил на исповеди*.

Наконец, для полноты следует упомянуть прилагательные *засорный* и *постыдный*. Значение прилагательного *засорный* в целом соответствует значению предикатива *засорно*, и употребляется оно преимущественно в таких выражениях как *считать* (что-л.) *засорным* (ср. *Она (не) считает (для себя) засорным пойти к ректору на поклон*)<sup>3</sup>. Прилагательное *постыдный* синтаксически ведет себя сходно с прилагательным *позорный*, но, подобно наречию *постыдно*, выражает категорическое этическое осуждение (ср. *постыдное малодушие*) и часто употребляется несколько патетиче-

<sup>3</sup> Такие сочетания, как *засорные песни* (Пушкин), абсолютно устарели.

ски, напр.: *Нет, лучше гибель без возврата, чем мир постыдный с тьмой и злом* (Плещеев).

СТЫДИТЬ(СЯ) VS. ОПОЗОРИТЬ(СЯ)/ПОЗОРИТЬ(СЯ)

Семантика глаголов *стыдиться* и *опозориться/позориться* полностью различна. Глагол *стыдиться* указывает на внутреннее, эмоциональное состояние человека (ср. толкования в [8:835], [1:417]), который ассоциирует себя с чем-то таким, из-за чего другие люди могут думать о нем хуже. Глагол *опозориться* представляет собою не прямое описание (интерпретацию) некоторого события, т. е. дает характеристику объективной ситуации, в которой имеют место своего рода обманутые ожидания, связанные с несоответствием действительных качеств *опозорившегося* человека его претензиям или репутации.

Поэтому мы можем услышать призыв *стыдись!*, направленный на то, чтобы вызвать у адресата речи определенное эмоциональное состояние, пробудить у него чувство стыда по поводу какой-то ситуации, которая и так имеет место. Косвенным образом при этом говорящий призывает адресата речи прекратить или изменить ситуацию, по поводу которой делается данный призыв. Но странно звучал бы призыв *\*(о)позорься!*, поскольку в этом случае говорящий призывал бы адресата речи не оправдать каких-то надежд или ожиданий, запятнать свою репутацию. С другой стороны, желая прекратить или не допустить некоторую *позорную* ситуацию, вполне можно сказать *не позорься!* — призыв при этом непосредственно направлен на саму ситуацию, а в качестве аргумента используется косвенное обозначение этой ситуации при помощи глагола *позориться*. Выражение *не стыдись!* используется противоположным образом — как призыв, не стесняясь, осуществить действие, о котором идет речь (*Спой, светик, не стыдись*). Иными словами, *не позорься!* означает ‘не делай’, а *не стыдись!* — ‘сделай’.

Соответственно различаются и значения невозвратных глаголов *стыдить* и *(о)позорить*. Если *стыдить* — это ‘призывать стыдиться’, то *позорить* — ‘навлекать позор’ (часто своими «позорными» поступками). Иными словами, *стыдить* указывает на речевой акт, посредством которого субъект пытается каузировать соответствующее эмоциональное состояние (обозначаемое глаголом *стыдиться*); субъект глагола *стыдить* — всегда лицо. Напротив того, глагол *(о)позорить* указывает на сам тот факт, что репутация того, кого *опозорили/позорят*, оказывается подорванной по той или иной причине. В функции субъекта при глаголе *(о)позорить* может выступать как имя лица, так и имя ситуации (ср. *Он своим поведением позорит семью* vs. *Его поведение позорит семью*). Когда в функции субъекта выступает имя ситуации, можно говорить, что причиной «позора» является сама эта ситуация; когда в роли субъекта выступает лицо, это означает, что причина «позора» — действия данного лица. Интересно, что прежде разграничение между *стыдить* и *позорить* проводилось не столь четко. Ср., с одной стороны полностью устаревшее *стыдить фамилию* в

значении 'позорить семью' у Островского (в пьесе «Лес»), а с другой — употребление глагола *позорить* для обозначения речевого акта, также несколько устаревшее, как в эпиграмме Крылова: *Федул твердит, что Фока плут, / Его позорит и ругает.*

Действия, обозначаемые глаголами *стыдиться* и *позориться*, обладают различной степенью социализированности. *Стыдиться* можно за другого человека, *позорится* человек всегда сам. При этом, то, что человек *позорится* (т. е. его репутация оказывается подорванной), может быть результатом его контролируемых поступков, однако само по себе им не контролируется (таким образом, как это часто бывает при косвенной, интерпретирующей номинации, одно и то же действие с одной точки зрения оказывается контролируемым, а с другой — нет).

При этом важно, что ситуация, описываемая глаголом *опозориться*, не исчерпывается действиями субъекта и обманутыми ожиданиями зрителей. Существенно, что об этой реакции (т. е. о своей подорванной репутации) знает или догадывается субъект. Иными словами, *опозоренность* включает компонент переживания события. Этим *опозоренность* отличается от *опороченности*: если тебя *опорочили* (в чьих-то глазах), ты можешь этого не знать, если *опозорили* — ты всегда знаешь это. Поэтому, в частности, нельзя сказать \**чувство опороченности*, но вполне возможно *чувство опозоренности*, как в следующем примере из М. Цветаевой:

Никогда не забуду чувство глубочайшей опозоренности: я не знала того, что в воздухе носится!

Можно сказать, что форма *опозоренный* (от которой и образовано существительное *опозоренность*), будучи формой страдательного причастия от *опозорить*, одновременно соотносится с глаголом *опозориться* (т. е. сделать нечто, не соответствующее ранее имевшимся претензиям, что и приводит к *позору*). Иными словами, *опозоренный* человек обычно остро переживает свой *позор*. Напротив того, форма страдательного причастия *опороченный* (равно как и существительное *опороченность*) соотносится только с глаголом *опорочить* (в чьих-то глазах) — глагола \**опорочиться* вообще нет. Иными словами, результат действия *опорочить* состоит в том, что другие стали думать об объекте хуже, но состояние самого объекта не изменилось.

Показательно более подробное сопоставление глаголов *позорить* и *порочить* (а также *чернить*). Оказывается, что словарные толкования таких глаголов, как *чернить* или *порочить*, могут ввести в заблуждение.

Глагол (о)*порочить* имеет две интерпретации, различающиеся тем, как говорящий оценивает репутацию лица, подвергаемого действию (о)*порочить*. С одной стороны, когда говорят, что Y-а *порочит* (в глазах Z-а) его собственное поведение, предполагается, что говорящий считает поведение Y-а, по меньшей мере, неблагоприятным, как, напр., в сочетании *порочащие связи* (ср. *в связях, порочащих его, не замечен*). С другой стороны, когда говорят, что некто X *порочит* Y-а (в глазах Z-а), это может

означать, что Х намеренно сообщает (Z-у) об Y-е нечто такое, что должно скомпрометировать Y-а (в глазах Z-а), но говорящий исходит из того, что эти сведения не соответствуют действительности (ср. формулировку из советского уголовного кодекса *распространение сведений, порочащих советский государственный и общественный строй*). Авторы толковых словарей, как правило, стремятся разграничить названные две интерпретации глагола (о)порочить, но при этом нередко затушевываются глубокие различия между такими действиями, как (о)позорить и (о)порочить.

Показательны в этом отношении толкования из словаря [9]:

**порочить** — 1. навлекать позор на кого-что-н., бесчестить. *П. честь мундира. П. свое имя.* 2. Осуждать, чернить. *П. чью-н. работу. П. своего противника.* // сов. *опорочить*.

**позорить** — 1. то же, что *порочить*. *П. чье-н. честное имя.* (...)

**чернить** — (...) 2. *перен.* то же, что *порочить*. *Ч. своих прежних друзей.*

Приведенные толкования характеризуются формальными недостатками. Первое значение глагола *позорить* и второе значение глагола *чернить* толкуются совершенно одинаково: то же, что *порочить*. Но при этом у глагола *порочить* выделено два значения. Какому же из них приравниваются соответствующие значения глаголов *позорить* и *чернить*? Трудно также признать удачными такие толкования, как, напр., толкование второго значения глагола *порочить* ('осуждать, чернить'). Значение глагола *осуждать* отстоит от значения глагола *порочить* слишком далеко, а глагол *чернить* в соответствующем значении сам истолкован через глагол *порочить*. Но, если отвлечься от формальных несовершенств приведенных толкований, можно заметить, что они наводят на мысль о семантическом тождестве глаголов (о)позорить, (о)порочить, и (о)чернить (в релевантных значениях). Между тем, как мы видели, ситуация *опороченности* существенным образом отличается от ситуации *опозоренности*.

Можно сказать, что высказывание *Х опорочил Y-а в глазах Z-а* (где Х может быть как ситуацией, в которую вовлечен Y, так и лицом) означает, что (1) Y пользовался в глазах Z-а хорошей репутацией (Z думал об Y-е хорошо), но (2) из-за X-а Z теперь думает об Y-е плохо (видит неисправимые недостатки Y-а). При этом X (как и само действие (о)порочить) оценивается говорящим отрицательно. Поэтому, если X представляет собою какой-то поступок Y-а (*Игра в карты опорочила честь его мундира*), то репутация Y-а оказывается подорванной не только в глазах Z-а, но и в глазах говорящего. Если же X является лицом (*Она опорочила меня в его глазах*) и посредством глагола (о)порочить описывается речевой акт, произведенный X-ом, то, поскольку говорящий не одобряет этот акт, мы понимаем, что он считает подрыв репутации Y-а необоснованным. Иными словами, глагол *порочить* называет речевой акт, который, по мнению говорящего, производится субъектом с неблагоприятной целью *опорочить*<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Ср. принадлежащую М. Я. Гловинской характеристику речевых актов, подобных акту *порочить*: они, по Гловинской, «предпринимаются с целью испортить репутацию Y-а, предать гласности свою отрицательную оценку Y-а» [4:197], т. е. речевое действие

Высказывания *У опозорился перед Z-ом*, равно как и *Х опозорил Y-а перед Z-ом*, описывают иное положение дел, для которого релевантны следующие моменты: (1) *У* считал, что пользуется в глазах *Z-а* хорошей репутацией (что *Z* думает об *У-е* хорошо), но (2) теперь (из-за *Х-а*) *Z* видит несоответствие действительных качеств *У-а* его претензиям и поэтому думает об *У-е* хуже; (3) *У* знает это и из-за этого чувствует нечто вроде стыда.

Возвращаясь к различиям в степени социализированности рассматриваемых глаголов, можно также отметить, что *присыдидить* (равно как и *устыдидить*) кого-л. можно наедине (ср. [2]), *позорят* всегда в присутствии третьих лиц, а *пороचितь* можно только в чьих-то глазах (т. е. необходимы третьи лица), но при этом присутствие самого человека (которого *порочат*) не обязательно.

В целом многие глаголы, описывающие подрыв репутации и/или возникающее при этом чувство стыда, обладают интереснейшими идиосинкратическими свойствами, часто проходящими мимо внимания составителей словарей. Можно упомянуть в этой связи глагол *посрамить*, который используется лишь в пассиве или же с отрицанием. Ср. высказывания *Не посрами честь мундира*; *Не посрамили честь мундира*; *Враг был посрамлен* и аномальные *\*Посрамили честь мундира*; *\*Посрамили врага*. Указанное правило, впрочем, нарушается в выражении *посрамить порок* (с неодушевленным объектом, указывающим на отрицательно оцениваемое свойство).

Близкие по значению глаголы *наговорить* (*Z-у на Y-а*) и *оговорить* (*Y-а в глазах Z-а*) обозначают речевые действия, направленные на подрыв репутации *Y-а* в глазах *Z-а* путем сообщения *Z-у* об *Y-е* компрометирующих *Y-а*, но не соответствующих действительности сведений. Выбор одного из этих двух глаголов зависит, среди прочего, от того, имеет ли в виду говорящий сообщить о достижении субъектом речевого акта желаемого перлокутивного эффекта<sup>5</sup>. Использование глагола *оговорить* предполагает, что эффект был достигнут (репутация *Y-а* в глазах *Z-а* была подорвана), тогда как глагол *наговорить* (*на кого-л.*) не предполагает, что соответ-

---

*пороचितь* принадлежит той группе речевых действий, «которая ориентирована на третьих лиц, на аудиторию» [4:197]. Впрочем, глагол *пороचितь* упоминается М. Я. Гловинской и в другой группе глаголов, цель которых — «дать выход отрицательным эмоциям, злобе субъекта» [4:196], что представляется менее убедительным (если это не случайная опечатка). Во всяком случае, очевидно отличие таких глаголов, как *(о)пороचितь*, от другой разновидности глаголов «неодобрения», обозначающих речевые акты, направленные на то, чтобы воздействовать на объект оценки (который в этом случае совпадает с адресатом речи) — с тем, чтобы содействовать его исправлению или просто чтобы он «чувствовал» (к этой последней группе принадлежит, напр., рассмотренный здесь глагол *стыдидить*, а также глаголы, обозначающие разного рода «упреки» и «попреки» — см. [4:196—197; 3]).

<sup>5</sup> Кроме того, *наговорить* — бытовой глагол, а *оговорить* — «официальный» (ср. образованный от глагола *оговорить* юридический термин *самооговор*).

ствующий эффект был достигнут. Поэтому в высказывании *Не верь: он на себя наговаривает* следует употребить именно глагол *наговаривать*: мы исходим из того, что репутация субъекта в глазах адресата речи еще не подорвана, и хотим воспрепятствовать ее подрыву.

Не отмечается, как правило, в толковых словарях и различие между глаголами *устыдиться* и *постыдиться*, состоящее в том, что (в терминах [7]) *устыдиться* (чего-л.) фактивно, тогда как *постыдиться* (+ *Inf.*) — отрицательно имплицативно. Это различие было описано Ю. Д. Апресяном в [1] (единственный известный нам случай лексикографической фиксации данного различия): «*Постыдиться* и *постесняться* в форме ИЗЪЯВ всегда управляют инфинитивом и обозначают отказ субъекта от предполагаемого действия, мотивируемый пониманием его предосудительности; ср. *Он постыдился занимать деньги у своей больной матери* = ‘не занял’; *Он постеснялся зайти в комнату* = ‘не зашел’. *Устыдиться*, наоборот, обозначает чувство стыда, возникшее в результате совершенного субъектом действия, причем само это действие всегда обозначается существительным в форме РОД; ср. *Тотчас же Огнев устыдился своего бормотания и замолчал* (Чехов, БАС); *Он сказал Гервасье только одно: «Сию минуту выйди вон!»*, а потом даже устыдился своей горячности (И. Бунин, Суходол)»<sup>6</sup>.

#### СТЫД VS. ПОЗОР

Итак, возвращаясь к словам *стыд* и *позор*, отметим, что эти слова концептуализуют действительность различным образом. Слово *позор* (как и его производные) соотносится с объективной ситуацией, которую говорящий интерпретирует следующим образом: действия некоторого субъекта свидетельствуют, что его претензии не соответствуют его действительным качествам, и это подрывает его репутацию в глазах других; в связи с этим субъект испытывает нечто вроде стыда. Слово *стыд* (как и его производные) соотносится не с объективной ситуацией, а с чувством, которое испытывает субъект по поводу некоторой ситуации, в которую он тем или иным образом оказался вовлечен, а также со способностью *стыдиться*, т. е. испытывать такое чувство (чувство *стыда*).

Правда, имеется ряд примеров (в основном — из литературы начала XIX в.), в которых слово *стыд* как будто эквивалентно слову *позор*, напр. *Вон дети, стыд своих семей* (Крылов); *Ты ужас мира, стыд природы, / Упрек ты Богу на земле* (Пушкин). Однако и в таких примерах значение слово *стыд* не исчерпывается описанием объективной ситуации (‘вы позорите свои семьи’; ‘ты позоришь всю

---

<sup>6</sup> Вероятно, авторы толковых словарей находятся под воздействием устаревших примеров, обнаруживаемых в корпусе данных, таких, как, напр., приводимые в [11]: *Постыдиться дурного поступка* (глагол указывает на чувство стыда, возникшее как следствие совершенного действия); *Подумал Бухарбай продавать скот, да устыдился матери* (Мамин-Сибиряк) — отказ от предполагаемого действия.

природу'), поскольку существен и другой, субъективный аспект: 'ваши семьи должны стыдиться вас'; 'сама природа вас стыдится'.

Иными словами, *позор* — это субъективное (т. е. интерпретирующее) описание объективной ситуации, а *стыд* — это объективированное описание субъективных чувств по поводу такой ситуации или способности испытывать такие чувства<sup>7</sup>. Поэтому к *стыду* *взывают*, а *позором* *покрывают* (или *позор навлекают на...*). С этим же связана возможность конструкции: *не доводил до позора, не допускал позора*, но не *\*не доводил до стыда, \*не допускал стыда*. Ср. использование выражения *не допускать позора* в «Раковом корпусе»:

Первая его жена была — Аминá ... чувствительная очень.... И ещё непокорчивая — сама ж с девчёнкой и ушла. С тех пор Ефрем позора не допускал и покидал баб всегда первый.

На первый взгляд, при употреблении рассматриваемых слов в восклицаниях различия между ними стираются. Восклицание *Какой стыд!* кажется почти эквивалентным восклицанию *Какой позор!* Но на самом деле между «восклицательным» *стыд* (обычно с определениями *какой* или *такой*) и «восклицательным» *позор* имеется ощутимое различие. Восклицание *Какой стыд!* выражает эмоциональную оценку некоторой «недолжной» ситуации. Оно указывает на *стыд*, который по поводу этой ситуации испытывает говорящий или который, по его мнению, должны испытывать ее участники. Восклицание *Позор (Х-у)!* используется несколько иначе. Оно представляет собою квазиперформатив: посредством такого восклицания говорящий *клеимит* Х-а *позором*, сообщая о том, что наказанием за недолжное поведение Х-а должен оказаться подрыв его репутации. Восклицание *Какой позор!* несколько ближе к *Какой стыд!*, но также нетождественно ему. *Какой позор!* указывает на то, что субъект попал в ситуацию, когда его репутация безнадежно подорвана. Скорее всего, ему при этом *стыдно*, но чувство *стыда* (перед свидетелями *позора*) — это дополнительный аспект ситуации, про который можно сообщить отдельно. Ср. следующий эпизод, описанный в книге Андрея Старостина «Большой футбол»: *И вот в самый решительный момент я вдруг почувствовал, что скольжу на своих безжизненных ногах и грузно валюсь на землю. А мимо меня нападающий противника проводит мяч и забивает гол. Какой позор!*

<sup>7</sup> Двоякая интерпретация *стыда* (чувство и способность испытывать это чувство) доходит до чего-то похожего на энантиосемию: *стыд* как этическая способность человека сближается с *честью* (как в характерном сочетании *стыд и честь* в «Полтаве»: *И вскоре слуха Кочубея / Коснулась роковая весть: / Она забыла стыд и честь, / Она в объятиях злодея!*), а чувство *стыда* — с ощущением *бесчестья* (в последнем случае *стыд* отчасти сближается с *позором*). Характерно лексическое варьирование русских пословиц и поговорок: с одной стороны, *Пора и честь знать* и *Пора и стыд знать*, *За честь голова погибает* и *За стыд голова погибает* [5:306], а с другой — *Стыд та же смерть* [5:306] и *Бесчестье та же смерть*.



Мне стыдно было взглянуть на трибуны, на товарищей по команде. И лишь в клишированной формуле *Стыд и позор* X-у значение слов *стыд* и *позор* становится практически неразличимым: само сочетание *стыд и позор* представляет собою нечто вроде «усиленного» *позор*, т. е. выступает в функции квазиперформатива.

Возвращаясь к конструкции, представленной в эпитафии, заметим, что, пожалуй, есть веские основания считать, что в ней слова *стыд* и *позор* употреблены в именительном падеже. Дело в том, что конструкции с винительным падежом (типа *Свободу Луису Корвалану!*) выражают требование или просьбу (*Дайте...*), тогда как конструкции с именительным падежом (типа *честь и слава...*, *Слава КПСС!*) представляют собою квазиперформатив (*Да будет...*): говоря *Слава* X-у, мы тем самым *прославляем* X-а. Сходные соображения дают основания различным образом интерпретировать форму *мир* в клишированных высказываниях *Миру мир* (формула, очевидно, восходящая к литургическому прошению *Мир миру Твоему даруй...*) и *Мир вам* (квазиперформатив) — в первом случае *мир*, по-видимому, следует интерпретировать как форму винительного падежа<sup>8</sup>, а во втором — как именительный падеж.

Таким образом, ситуация *позора* предполагает оценку поведения субъекта со стороны общества, тогда как ситуация *стыда* — самооценку субъекта. Для *позора* важна публичность, для *стыда* на первом плане находится внутреннее состояние субъекта, сознающего, что «имеет отношение к чему-то плохому или отклоняющемуся от нормы» (формулировка из [1:417]). *Позор* бывает связан с несоответствием между амбициями субъекта и ставшими известными публике его действительными качествами. Для *стыда* существенно несоответствие между действительным положением субъекта и тем, что он считает общественно признанной нормой. Иначе говоря, часто мы говорим о *стыде*, когда субъект оценивает свое поведение на фоне общественно признанных этических норм.

Связь с общественно признанными этическими нормами объясняет, почему именно *стыд* может служить «регулятором» нравственности. Не случайно именно *стыд* (наряду с *жалостью* и *благоговением*) считал одним из первичных основ нравственной жизни Вл. Соловьев — причем, как

---

<sup>8</sup> Тем самым интерпретация формы *мир* в формуле *Миру мир* отличается от интерпретации такой же формы в внешне похожем высказывании *Мир хижинам, война дворцам!*, в котором, скорее всего, представлен именительный падеж слова *мир* (как в *Мир вам*), а не винительный (как в *Миру мир*). На это указывает параллелизм конструкции (*война* — бесспорный именительный падеж), так что интерпретировать ее можно как своего рода перформатив (*Настоящим объявляется мир хижинам и война дворцам*). Впрочем, выносить суждение исключительно на основе параллелизма конструкции подчас бывает рискованно. Так, в известном лозунге советского времени *Позор чилийской хунте, свободу Корвалану!* в первой части, очевидно, имеет место квазиперформативное употребление (посредством этого высказывания говорящий «клеимит позором» чилийскую хунту), т. е. слово *позор* стоит в именительном падеже, а вторая часть выражает требование, и слово *свобода* употреблено в винительном падеже.

известно, из трех первичных основ нравственности только *стыд* он считал исключительной принадлежностью человека [12:119—132] и называл его «корнем собственно человеческой нравственности» [12:131]. *Стыд* даже может повелевать человеку (как царевне из стихотворения А. Толстого «Поток-богатырь», которая заявила: *Кабы только не этот мой девичий стыд, / Что иного словца мне сказать не велит, / Я тебя, прощелыгу, нахала, / И не так бы еще обругала!*) и, как и всякая подлинная ценность, может профанироваться (ср. название брошюры Лидии Чарской «Профанация стыда»). *Стыд* непосредственно связан с представлением о «должном»<sup>9</sup>; отсюда соединение в слове *стыд* и его производных представления об актуально переживаемом эмоциональном состоянии и представления об общезначимой этической норме. На этом и основано отмеченное выше наличие двух режимов употребления слова *стыдно*, названное нами «эмоциональное *стыдно*» и «деонтическое *стыдно*», на которых мы остановимся несколько подробнее в следующем разделе<sup>10</sup>.

## 2. Когда и кому бывает стыдно

### ЭМОЦИОНАЛЬНОЕ СТЫДНО

Слово *стыдно* может указывать на чувство стыда, которое испытывает человек по тому или иному поводу. В этом случае *X-у стыдно (перед Z-ом, что Y)* означает примерно то же, что *X стыдится (перед Z-ом Y-а)*. Ср. примеры из [8: 837]: *Мне стало стыдно моих подозрений; Ему было стыдно (перед товарищами) за неловкость брата; Мне стыдно просить денег; Лене было стыдно (перед ним), что она не сдержала слова; Мне стало стыдно ее чистого взора* (Тургенев). О наличии того или иного чувства, вообще говоря, может судить, в первую очередь, субъект чувства, и потому, когда речь идет об актуальном чувстве, для слова *стыдно* характерно совпадение субъекта чувства с первым лицом (*Мне стыдно*), а появление в роли субъекта других лиц (*Пете стыдно*) возможно, если говорящий судит об их состоянии на основании косвенных признаков (напр., у человека покраснела кожа лица) или со слов самого субъекта, или высказывает гипотезу (*Я думаю, тебе сейчас стыдно*). Кроме того, встречаются высказывания обобщенного характера (*Тем, кто так делает, потом бывает стыдно*), производя которые говорящий чаще всего также основывается на собственном опыте.

<sup>9</sup> Не случайно *стыд* естественным образом ассоциируется с *долгом*, как в поэме Лермонтова «Беглец»: *Гафун забыл свой долг и стыд*.

<sup>10</sup> При этом важно подчеркнуть, что нравственным содержанием обладают как «деонтическое», так и «эмоциональное» *стыдно*. Если «деонтическое» *стыдно* чаще всего указывает на некоторое общее правило, безотносительно к конкретному субъекту, то «эмоциональное» *стыдно* может указывать на нравственные переживания («муки совести») конкретного лица. «Деонтическое» *стыдно* сближается с такими словами, как *неприлично*, а «эмоциональное» *стыдно* — с такими, как *совестно*, *неловко*, *неудобно*.

Напротив того, в режиме повествования вполне вероятно появление в роли субъекта чувства третьего лица (*Лене стало стыдно*) — как показатель того, что повествование ведется как бы «изнутри», с «точки зрения» субъекта<sup>11</sup>. И, разумеется, прогнозы относительно будущего эмоционального состояния (т. е. фактически обращенные в будущее гипотезы) могут высказываться о любом лице, как в эпизоде из книги Андрея Старостина «Большой футбол»:

Однажды наша команда проигрывала. Судья Яков Медовар, судивший матч, едва удерживался от решения прогнать меня.

Я говорил ему дерзости по ходу матча, обвиняя его в недобросовестном судействе. Он не обращал на это внимания.

Старательно, в поте лица бегая по полю, несколько прихрамывая, он продолжал судить строго и требовательно, фиксируя все нарушения правил, как бы совершенно игнорируя мои реплики.

Выбрав момент, он тихо мне сказал:

— Я вас с поля не удалю. Но вам будет очень стыдно после матча!<sup>12</sup>

Особый тип составляют употребления выражения *не стыдно*, указывающего на отсутствие (ожидаемого) эмоционального состояния, напр.: *И стыда ни на каплю, / Мне не стыдно ничуть!* (Галич). Они используются по отношению к любому лицу и чаще всего выражают возмущение или даже негодование говорящего по поводу отсутствия этически необходимой эмоции (*Как Пете не стыдно так поступать!; Как тебе не стыдно!*). В качестве показателей того, что субъекту «не стыдно» могут рассматриваться сами его действия, которых, по мнению говорящего, он должен стыдиться (предполагается, что если бы субъекту было стыдно, то он так не поступал бы — или, как говорят, *постыдился бы так поступать*) — и тогда объектом возмущения оказывается не столько отсутствие чувства стыда, сколько само действие, которого, как считает говорящий, должен стыдиться субъект — ср.: *К сожалению, бывает, / Что милицией пугают / Непослушных малышей. / Как родителям не стыдно? / Это глупо и обидно!* (С. Михалков). Особенно характерны такого рода выражения возмущения по поводу действий адресата речи (*Как тебе не стыдно!*). Посредством таких высказываний говорящий *стыдит* адресата речи, пытаясь оказать на него моральное воздействие (*пристыдить* его), рассчитывая на то, что ему станет *стыдно* и он перестанет совершать *постыдные* действия.

---

<sup>11</sup> Но, разумеется, и в повествовательном режиме более всего характерно использование слова *стыдно* при рассказе о собственных чувствах рассказчика (*Мне стало стыдно*); ср.: *Мне так стыдно было перед ним своих низких квадратных тупоносых ног!* (из «Повести о Сонечке» М. Цветаевой); *Наутро я плохо себя чувствовал. Разламывалась от боли голова. Во рту пересохло. Было ужасно стыдно. В особенности после того, как мать напомнила о моем возвращении домой* (Андрей Старостин).

<sup>12</sup> Прогноз Медовара оправдался. Старостин вспоминает дальше, как он подошел к Медовару после матча поблагодарить за судейство: *...Краска залила мне лицо. «Извините меня. Мне действительно очень стыдно», — сказал я, протягивая руку.*

Ср. записанные М. Цветаевой слова пришедших к М. Волошину «антропософских девушек», обращенные к татарину, который жил у Волошина и в какой-то момент задумал бросить жену и жениться на молоденькой:

Как тебе не стыдно! Она тебе так предана, ты всю жизнь с нею прожил, и теперь хочешь жениться на молодой.

Впрочем, далеко не всегда речь идет о подлинном моральном негодовании по поводу *постыдных* действий. Иногда посредством такого *Как не стыдно!* выражаются менее сильные эмоции, напр. досада по частному поводу, вне зависимости от общепринятых правил нравственности, как в словах Державина, записанных П. А. Вяземским:

К Державину навязался какой-то сочинитель прочесть ему свое произведение. Старик, как и многие другие, часто засыпал при слушании чтения. Так было и на этот раз. Жена Державина, сидевшая возле него, поминутно толкала его. Наконец сон так одолел Державина, что, забыв и чтение, и автора, сказал он ей с досадою, когда она разбудила его: «Как тебе не стыдно: никогда не даешь мне порядочно выспаться!»

### ДЕОНТИЧЕСКОЕ СТЫДНО

В рассмотренных выше случаях слово *стыдно* обозначало особую эмоцию — чувство стыда. Однако существуют употребления слова *стыдно*, в которых очевидным образом не имеется в виду какое бы то ни было чувство субъекта. Так, когда Андрей Петрович Гринев (из «Капитанской дочки») писал Савельичу: «Стыдно тебе, старый пес, что ты, невзирая на мои строгие приказания, мне не донес о сыне моем Петре Андреевиче и что посторонние принуждены уведомлять меня о его проказах», — он, конечно, не имел в виду сообщить Савельичу о том, какие чувства тот испытывает (претендуя на то, что знает это лучше, чем сам Савельич). Цель состояла в том, чтобы сделать Савельичу выговор, указав на этическую неприемлемость его поведения — неисправность в исполнении господской воли (далее Андрей Петрович писал: «Так ли исполняешь ты свою должность и господскую волю? Я тебя, старого пса! pošлю свиней пасти за утайку правды и потворство к молодому человеку»). Такое употребление слова *стыдно*, задающее этическую оценку, мы и назвали «деонтическим *стыдно*».

Приведем еще один характерный пример высказывания с деонтическим *стыдно*. В басне Крылова «Булат» рассказывается, как острый клинок булатной сабли был отнесен вместе с хламом на рынок и там продан некоему мужику, который стал использовать клинок для того, чтобы драть лыки, щепать лучины, обрубать сучья, так что не прошло и году, как клинок заржавел, покрылся зубцами и был брошен под лавку. В ответ на упреки ежа клинок заметил:

Нет, стыдно-то не мне, а стыдно лишь тому,  
Кто не умел понять, к чему я годеи!...

Ясно, что клинок не утверждал, будто мужик испытывает чувство стыда, а давал этическую оценку его действиям.

Чаще всего деонтическое понимание возникает у слова *стыдно* в тех случаях, когда оно используется по отношению к адресату речи. Действительно, прагматически неестественно информировать кого-либо о чувствах, которые тот испытывает, но вполне естественно дать действиям собеседника этическую оценку. Само заполнение валентности (*тебе или вам стыдно*) при этом не обязательно; оно может свидетельствовать о том, что говорящий в своей оценке учитывает особо высокие требования, предъявляемые именно к адресату речи, как в следующей сцене из «Белой гвардии» М. Булгакова:

Шервинский покосился на печку, глубоко набрал воздуха и молвил:

— Напрасно вы не верите. Известие о смерти его императорского величества...

— Несколько преувеличено, — спьяна сострил Мышлаевский.

Елена возмущенно дрогнула и показала из тумана.

— Витя, тебе стыдно. Ты офицер.

Прагматика такого употребления слова *стыдно* близка к прагматике использования рассмотренной выше клишированной конструкции *Как не стыдно!* — говорящий *стыдит* адресата речи, апеллируя к его совести. Высказывания *Стыдно обижать маленьких!* и *Как не стыдно обижать маленького!* прагматически почти тождественны.

Возможно и «смазанное» использование деонтического *стыдно*, когда говорящий не столько выражает отрицательную этическую оценку действия адресата речи, сколько призывает его прекратить поведение, которое он по той или иной причине считает «неподобающим». Именно такова прагматика слов графа Б\*\*\* из пушкинского «Выстрела», обращенных к его жене, бросившейся к ногам Сильвио: «Встань, Маша, стыдно!»

В настоящее время деонтическое *стыдно* чаще всего используется в разговоре с детьми с воспитательными целями (ср. [2:69]). Использование его в разговоре с взрослым может восприниматься как способ «дразнить» человека. Ср. характерный эпизод из пьесы Е. Шварца, в котором Король именно так расценивает использование Гердой деонтического *стыдно*:

Герда. Стыдно, стыдно, король!

Король. Не говори глупостей! Король имеет право быть коварным.

Герда. Стыдно, стыдно!

Король. Не смей дразнить меня.

Как эмоциональное, так и деонтическое *стыдно*, вообще говоря, может и относиться к конкретному лицу, и употребляться по отношению к обобщенному субъекту, а в качестве причины может фигурировать как конкретный факт, так и отвлеченная гипотеза. Однако прототипически

эмоциональное *стыдно* описывает чувство стыда, возникшее у конкретного лица в конкретной ситуации (*Мне стыдно, что...*), тогда как деонтическое *стыдно* основывается на отвлеченных и универсальных этических нормах (*Стыдно — вообще — так поступать*).

Иными словами, даже в тех случаях, когда эмоциональное *стыдно* связывается с возникновением некоей гипотетической ситуации (*Мне будет стыдно, если...*)<sup>13</sup> или даже предполагает обобщенного субъекта (*Людям бывает стыдно, когда...*), соответствующее высказывание строится как обобщение множества конкретных эмоциональных состояний. Напротив того, хотя *стыдит* человека можно по поводу конкретного поступка (и именно так используется выражение *Как не стыдно!*, в котором, как мы помним, мы имеем дело с эмоциональным *стыдно*), использование деонтического *стыдно* в современном языке почти всегда предполагает в качестве исходной точки некую общую норму. Можно сказать: *стыдно лгать*, но сомнительно *Стыдно, что ты солгал* (приведенная выше фраза из письма Андрея Петровича Гринёва Савельичу *Стыдно тебе, старый пес, что ты, невзирая на мои строгие приказания, мне не донес о сыне моем Петре Андреевиче...* звучит не вполне современно). Поэтому для деонтического *стыдно* характерны обобщающие конструкции *стыдно так поступать*; *стыдно, когда...* и т. п. При этом генерализованные суждения могут использоваться для того, чтобы выразить отношение к конкретному поступку (об использовании генерализации как риторического приема, когда конкретная ситуация подводится под некоторую общую категорию, см. [13]): вместо *Стыдно, что ты обидел маленького* говорится: *Стыдно, что ты обижаешь маленьких*, — или даже в еще более общем виде: *Стыдно обижать маленьких*.

Отметим также, что для «эмоционального» *стыдно* возможно наличие «зрителя», т. е. лица или лиц, перед которым(и) *стыдно*, хотя оно и не является обязательным. Для «деонтического» *стыдно* фигура «зрителя» не предусмотрена.

Не во всех случаях различие между «эмоциональным» и «деонтическим» *стыдно* оказывается достаточно отчетливым. Так, двусишие *Когда темно, когда не видно, / Украсть не страшно и не стыдно* (из стихотворения Александра Тимофеевского) может пониматься двояким образом: то ли «когда темно..., укравший человек... не испытывает стыда», то ли «когда темно..., красть... позволительно».

Отдельную проблему составляет вопрос об интерпретации рассматриваемых слов при невыраженном субъекте и объекте этической оценки. Если просто говорится *стыдно*, то как определить, кому стыдно и кто

<sup>13</sup> Как в рассуждении персонажа басни Крылова «Стыдливый игрок», который проигрался в карты и в связи с этим отказался навестить умирающего отца, объяснив это следующим образом: *А мне по улице идти без сапогов, / Без платья, шляпы и чулков, / Ужасно стыдно*.

стыдит? Решение этого вопроса не всегда достигается путем применения каких-то прямолинейных процедур.

Так, Е. В. Падучева справедливо отметила, что сомнительно высказывание '*Стыдно, что я его не навестил* — надо мне *стыдно* [10: 264]. Однако общий вывод, к которому приходит Е. В. Падучева («*стыдно* обычно предполагает 'тебе', а не 'мне'»), может быть уточнен, если принять во внимание разграничение эмоционального и деонтического *стыдно*.

Деонтическое *стыдно* при отсутствии указания на субъекта понимается либо обобщенно, либо как обращенное на собеседника (в редких случаях — на третье лицо). Но *стыдно* в значении эмоционального состояния допускает отнесенность нуля, заполняющего сильную синтаксическую валентность, к говорящему: так, в высказывании *Стыдно признать-ся, но я...* подразумевается как раз 'мне'<sup>14</sup>. Относительная редкость случаев, когда подразумеваемым субъектом при *стыдно* является говорящий, связана с тем, что *стыдно* с нулем в современном языке чаще всего интерпретируется именно как деонтическое.

Итак, сопоставление правил употребления слов *позор* и *стыд* и их производных в современном языке показывает, что *позор* и *стыд* соответствуют в современном языковом сознании хотя и родственным, но все же отчетливо различающимся концептам. Концептуальным различиям соответствуют грамматические различия. Грамматика *позора* существенным образом отличается от грамматики *стыда*.

И в заключение коснемся кратко вопроса об исторических изменениях в правилах употребления слов с семантикой позора и стыда и о возможной связи этих изменений с изменением этических представлений носителей языка. Рассмотренные примеры показывают, что в языке XIX в. семантическая дифференциация слов *стыд* и *позор* (и их производных) была не столь отчетлива, как в настоящее время; менее дифференцированными были и их грамматические свойства. Кроме того, можно заметить, что легкой устарелостью характеризуются употребления «деонтического *стыдно*», которое в настоящее время используется преимущественно в «воспитательных» разговорах с детьми. В современной речи самые характерные ситуации употребления рассматриваемых слов связаны с описанием эмоциональных переживаний отдельного человека (*стыд* и его производные) или общественной оценки его поступков (*позор* и его производные). Можно полагать, что это связано с характерным для современного секулярного общества изменением представлений о том, что важно для человеческой жизни: основными регуляторами поведения

---

<sup>14</sup> В то же время неверно было бы утверждать, что *стыдно мне* всегда эмоциональное, а *стыдно тебе (вам)* — деонтическое. Так, Лжедмитрий, заявляющий: *Стыдно мне пред гордою полячкой унижаться!* — не столько говорил о своих эмоциях (о том, что он испытывает стыд), сколько о том, что ему унижаться не подобает ('стыдно, что я перед нею унижаюсь').

стали не отвлеченные этические нормы, а связанные с поведением личные переживания или же репутация действующего лица в глазах окружающих.

### Литература

1. *Апресян Ю. Д.* Стыдиться // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск / Под общим рук. акад. Ю. Д. Апресяна. М., 1997.
2. *Арутюнова Н. Д.* О стыде и стуже // Вопросы языкознания. 1997. № 2.
3. *Булыгина Т. В., Шмелев А. Д.* Оценочные речевые акты извне и изнутри // Логический анализ языка: Язык речевых действий. М., 1994.
4. *Гловинская М. Я.* Семантика глаголов речи с точки зрения теории речевых актов // Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект. М., 1993.
5. *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957.
6. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1—4. М., 1978—1980.
7. *Зализняк Анна А.* О понятии имплицативного типа (для глаголов с пропозициональным актантом) // Логический анализ языка: Знание и мнение. М., 1988.
8. *Иорданская Л. Н.* Стыд, стыдиться, стыдно // И. А. Мельчук и А. К. Жолковский. Толково-Комбинаторный Словарь современного русского языка. Опыт семантико-синтаксического описания русской лексики. Вена, 1984.
9. *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Словарь русского языка. М., 1994.
10. *Падучева Е. В.* Семантические исследования. М., 1996.
11. Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. А. П. Евгеньевой. М.: 1981—1984.
12. *Соловьев В. С.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1990.
13. *Шмелев А. Д.* Определенность—неопределенность в названиях лиц в русском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1984.
14. *Wierzbicka A.* Defining emotion concepts // Cognitive science. 1992, 16.
15. *Wierzbicka A.* Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configuration. Oxford, 1992 (II.3.6: Shame, Embarrassment, and Fear.).



## ОБ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ МИРСКОЙ ЭТИЧЕСКОЙ НОРМЫ

*Оўклоні са ў зла і сотворі́ благо*  
(Пс 33:15)

Ниже исследуются два древних гомологетических<sup>1</sup> источника; они охватывают период XI—XVII вв. Их анализ, однако, имеет прямое отношение и к современным представлениям о нравственности: в итоговом выводе содержится панхроническая универсалия.

Надеемся показать, что нравственные оценки, вопреки распространенному мнению, не сводятся к семантически экстремальным (т.е. *парным*) номинациям, а составляют *триады*, причем срединный элемент в триаде — не нейтрален, а скорее тяготеет к одобряемому умонастроению и поведению. Соответственно добро и зло — асимметричны, и этическое благо, возвышаясь градуально и переходя, по мере накопления количества, в новое качество, — расчленимо на должное и сверхдолжное.

Данные пропедевтические суждения, безусловно, далее будут изложены отчетливее, но предварительно необходимо рассмотреть конкретный материал<sup>2</sup>.

Выбранный нами материал для исследования, вообще говоря призванный послужить общетеоретическому выводу, интересен и сам по себе.

В т.н. Синайском евхологии (далее сокращенно: *Син. евх.*)<sup>3</sup>, который, вопреки традиционному наименованию, по своему составу скорее явля-

---

<sup>1</sup> Гомологетика (от греч. *ομολογεῖν* «исповед(ов)ать», в специализированном значении: «признаю грехи, открываю помыслы» [духовнику]), или *покаянная дисциплина*, — отдельная область душепопечительной деятельности христианской церкви. Впрочем, греко-славянское терминологическое соответствие *ομολογεῖν* = *исповед(ов)ать* имеет и второй, сейчас нами не учитываемый, смысл — «излагать свою веру в рациональных богословских понятиях».

<sup>2</sup> Впрочем, забегая вперед, скажем уже сейчас, что триада нравственных оценок соотносится с триадой «нравственных состояний» человека, как они понимаются в христианском вероучении. *Грешник*, или *нечестивец*, противостоит *блаженному*, или *праведнику*, но обладание нравственным достоинством допускает градацию и возвышение: *праведник* — это еще не *святой*. *Святость* — удел немногих, тогда как *праведность* и *благочестие* доступны любому и каждому. Иными словами, выстраивается триада состояний: *грешный* — *праведный* — *святой*.

<sup>3</sup> Пользуемся изданием Р.Нахтигала (R. Nahtigal. *Euchologium Sinaiticum*. Т. II. *Tekst s komentarjem*. Ljubljana, 1942), но ради облегчения набора воспроизводим текст с некоторыми упрощениями (например, устраним дублетные буквы, выносные

ется требником<sup>4</sup>, содержится «Чин над исповедующимся»<sup>5</sup>, а в этом последнем — номенклатура добродетелей и грехов.

Обычно эта номенклатура принимает форму простого перечисления. Вот образчик списка добродетелей: Се дѣла, алканіе, жаданіе, землелѣганіе, кланеніе, покореніе, претрѣпѣніе обидѣ, нищелюбіе, станѣнолюбіе, срдечное рѣданіе, плачѣ очесѣны, бес плача бо невѣзможно естѣ покаати сѧ, паче же всего истово естѣ покааніе, еже единоюж отѣстѣпивѣше отѣ грѣхѣ, къ томоу не вѣрацати сѧ къ нимѣ... Аналогично построен и перечень *прегрешений*: Исповѣдаѣ сѧ... всѣхѣ вещьслѣзньхѣ моухѣ грѣхѣ... ѡже... сѣгрѣшихѣ... лихѡхѣ ѣдиж, пиѣнѣствомѣ, присно вѣпадаѣм вѣ блѣды и прелюбодѣланиѣ, вѣ разбоѣ, вѣ дѣтогубленіѣ, вѣ татѣбѣ, вѣ пиѣнство, вѣ клеветѣ, вѣ сѣвады, вѣ плахсаѣниѣ, вѣ игри зѣлы, вѣ сварѣ, вѣ престѣпоклатиѣ, вѣ чародѣланиѣ, вѣ враженіѣ, вѣ сѣмьненіѣ, сѣраци похотѣнаѧ вѣзрѣниѣ на стоужде лице, вѣ присагѣ неправедѣны, вѣ вѣсхѣщеніѣ тоуждегѡ имѣниѣ, всего того отѣрицаѣ сѧ...

Наряду с простым перечислением, номенклатура может иметь вид *антонимического противопоставления*, и ниже мы воспроизводим подобный перечень, наглядно выявляя антонимию расположением материала в виде лесенки:

...тѣ, чѧдо, бѣди  
вѣ добробрашноѣдениѣ мѣсто соухѣдець,  
вѣ винопитиѣ мѣсто водопиѣца,  
вѣ смѣха мѣсто слѣзоточѣникѣ,  
вѣ величїѣ мѣсто сѣмѣраѣ сѧ,  
вѣ макѣколѣганиѣ мѣсто жестоколѣганѣникѣ,  
вѣ сѣвадѣника мѣсто миротворецѣ,  
вѣ сварѣника мѣсто кротолѣвецѣ,  
вѣ хѣщѣника мѣсто раздавѣникѣ имѣниѣ своего,  
вѣ обидѣливѣства мѣсто нищелѣвецѣ,  
вѣ татѣбѣ мѣсто страннопримецѣ,

литеры опускаем в строку и т.д.). Запятые (при обращении, перечислении и т.д.) привнесены нами. Возвратная частица сѧ пишется отдельно от глагола.

<sup>4</sup> *Син.евх.*, старославянский глаголический источник XI в., содержит 106 лл. пергамена и, за исключением трех листов, хранится в Екатерининском монастыре на Синае. Издавался три раза; последнее издание — Р. Нахтигала (указано выше). Новонайденные листы опубликованы И.Тарнанидисом. Описание источника и библиографию см.: Старославянский словарь (по рукописям X—XI вв.). Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994, с. 20—21.

<sup>5</sup> Указанное славянское чинопоследование исповеди, конечно, опирается на греческие образцы, но точный его оригинал пока не отыскан, да и по другим соображениям можно заключить, что «оно в известной степени есть дело не столько переводчика, сколько самостоятельного компилятора» (А. [И.] Алмазов. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Т. 1. Общий устав совершения исповеди. Одесса, 1894, с. 209).

<sup>6</sup> Имеются в виду *добродетели*.

въ бл҃годѡлюбѣ мѣсто чистѡлюбѣць,  
 въ сквр҃зньнѡлюбѣ и въ вл҃хволюбѣ мѣсто бѣѡлюбѣць,  
 и аще сѧ тако покаеши, бѣдѣши чѧдо свѣтоу...

Чин исповеди *Син. евх.* в его полном составе, по наблюдениям А. И. Алмазова, хотя и претерпевал редакционные изменения, всё же существовал в церковном обиходе вплоть до первой половины XVI в.<sup>7</sup> Отдельные его элементы перекочевали в требники и более позднего времени.

Действительно, в книге «Священнические потребы» (т.е. в *требнике*) издания 1642 г. Московского Печатного Двора, подготовленной знаменитым печатником Василием Федоровичем Бурцовым-[Протопоповым]<sup>8</sup> (далее сокращенно: *Тр. Бур.*)<sup>9</sup>, каталог добродетелей (лл. 173<sup>v</sup>—174<sup>r</sup>) изложен почти так же, как в *Син.ев.*: *Вѣмъ сѣть дѣла ѡл҃каніе, и жаданіе, и на земли ѡбгнаніе, клананіе, мало спаніе, смиреніе, покореніе, терпѣніе ѡбидѣ (sic!), нищелюбіе, слезы ѣже плакати сѧ грѣховъ своихъ, бе(з) плача во невозможнѡ покалати сѧ. Паче же всего ѣстовѡ ѣсть показаніе, ѣже единою ѡстѣпѣвшѣ ѡ грѣхъ, и къ томѣ не возвращати сѧ на тожде...*

В *Тр. Бур.* антонимическое противопоставление добродетелей и прегрешений (лл. 174<sup>r</sup>—174<sup>v</sup>) также представляет собой переработку и сокращение версии *Син. евх.*:

Да и ты, чѧдо, понѣди сѧ такожде бѣти,  
 въ брашноѡдѣніѧ мѣсто соухѡѡдець,  
 въ винопитіѧ мѣсто водопитца,  
 въ смѣхѡтворца мѣсто слезѡтѡчець,  
 въ величаніѧ мѣсто смиреніѧ сѧ,  
 въ макколеганіѧ мѣсто жестоколеганіе,

<sup>7</sup> А. И. Алмазов. Тайная исповедь, цит. раб., с. 212.

<sup>8</sup> Был печатником на Московском Печатном Дворе в 1633—1642 гг.

<sup>9</sup> Описание см.: А. С. Зернова. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII вв. Сводный каталог. М., 1958, 117. О времени подготовки и издания книги в ней самой сказано так: в лето 7149-е, 17 февраля, на память св. великомученика Феодора Тирона, в 28-е лето «благочестивыя державы государя царя и великаго князя Михайла Федоровича всея Руси» «в царствующем граде Москве» была начата и 13 января, на память мучеников Ермила и Стратоника, на следующий год (7150=1642) закончена книга «Священническия потребы». Над книгой потрудился (по самоаттестации) «многогрешный и непотребный раб Василей Федоров сын Бурцов, и с прочими работавшими любезными труды о Господе». В составе требника — последования двух таинств (крещения и исповеди), молитвы «на различные потребы» (на постройку дома, на «копание кладязя», «к научению грамоте детям», «о избавлении от громов и молнии»), последования погребения мирского, иноческого и священнического и т.д. В настоящей статье рассматривается исключительно чин исповеди: он содержит способы номинации этических понятий, как санкционируемых, так и — это в значительно большей мере — несанкционируемых. Чтобы облегчить печатание, воспроизводим текст с некоторыми упрощениями. Пунктуация привнесена нами.

въ сварли́вца мѣсто любѣвникъ,  
 во враждотворца мѣсто миротворецъ,  
 в гравителя мѣсто нищелюбецъ,  
 да аще тако покаѣши сѧ, то бѣдѣши чѧдо свѣтоу...

Что же касается перечня грехов, то список, который бы точно соответствовал тексту *Син. евр.*, в *Тр. Бур.* не отыскался. Выписываем поэтому другой каталог, который имеет иную форму и значительно пространнее; он взят из разрешительной молитвы священника (лл. 165<sup>v</sup>—168<sup>r</sup>):

...ты́ самъ г(с)ди... прости́ грѣхѣ́ же ѿ беззаконїа... бываемаа ѿ раба  
 твоего, ѿ(м)оу, ...  
 ѿли в проклѣтїе ѿ клѣтвѣ архїерейскѣ впаде,  
 ѿли во свое клѣтїе тако же впаде,  
 ѿли клѣтвою заклял сѧ именемъ твоимъ ѿ сїе престѣпїлъ,  
 ѿли словомъ ѡбрости, ѿли гнѣвомъ неподобнымъ ѿ хр(с)тіанъ когò клалъ,  
 ѿли проклялъ,  
 ѿли вѣсловилъ, ѿли оукорилъ, ѿли оуничижилъ, ѿли осудилъ, ѿли  
 оклеветалъ,  
 ѿли озлословилъ, ѿли скверно глагола,  
 ѿли позавїдѣ, ѿли солгалъ, ѿли зло воспоминалъ,  
 ѿли прогнѣвал сѧ, ѿли разгнѣвал сѧ, ѿли прогнѣвалъ когò,  
 ѿли разгнѣвал сѧ,  
 ѿли обленїл сѧ на мѣтвѣ црковнаго пѣнїа,  
 ѿли лѣкавѣствова, ѿли лихвѣ взялъ, ѿли тѣснѣла сѧ,  
 ѿли въ сребролюбїе впаде,  
 ѿли опїев сѧ блевалъ,  
 ѿли ко обавникѣмъ ѿ волхвѣмъ ѿ подобнымъ сїмъ ходилъ бѣдетъ,  
 ѿли обвѣдѣ сѧ, ѿли лѣкомствова ѿ въ ненасыщенїи бысть,  
 ѿли соблѣдилъ, ѿли оуѣиство сотворилъ,  
 ѿли прелюбодѣйствовалъ, ѿли рѣчными блѣдъ содѣлалъ,  
 ѿли кровомѣшество сотвори,  
 ѿли в дѣтскомъ растлѣнїи бысть,  
 ѿли въ мужевлѣдїе, ѿли в содомская дѣла впаде,  
 ѿли скотовлѣдїе, ѿли птичевлѣдїе сотвори,  
 ѿли возложилъ раны на когò, ѿли заоушилъ, ѿли похїтилъ, ѿли оукраде,  
 ѿли когò оударилъ,  
 ѿли немилосѣрдїемъ ѿ скѣпостїю одержимъ нищихъ не помїловалъ,  
 ѿ по силѣ своей не подалъ,  
 ѿли мыслїю похѣлалъ чтòлюбо,  
 ѿли нечїстыа помыслы помыслилъ, ѿли обїдеа когò,  
 ѿли взѣмъ чюжѧ имѣнїа запрѣ сѧ,  
 ѿли обволга, ѿли брата дскорен, ѿли презрѣ, ѿли дгорчї,  
 ѿли стоѧщї ѣмъ на мѣтвѣ ѿ пѣнїи, оумъ его вѣ лѣкаваа  
 ѿ в житейскаа ѿхождаше,

илѣн самолюбѣнѣвъ,  
 илѣн чрѣвѣ порабѣотѣл сѧ, илѣн пѧче мѣры питѧл сѧ, илѣн сквѣрно ѧдѣ,  
 илѣн дѣрзостно глѧ, илѣн дѣлѣдослѣвилѣвъ, мѧтерѣ нарицѧл,  
 илѣн безѣмно посмѣѧ сѧ,  
 илѣн доврѣтѣ сѣетнѣю видѣвъ, и ѡ тѣм оутѣвлено бѣсть  
 ср(д)це ѣго возбжелѣнѣемъ,  
 илѣн непотрѣбнѧл празднослѣвилѣвъ ѣсть,  
 илѣн иномѣ тѣлѣ коснѣл сѧ бѣдетѣ, илѣн своемѣ,  
 илѣн ѡ взѣра, илѣн ѡ помѣсла, и ѧвно истинѧнѣ сотворѣлѣвъ,  
 илѣн брѧтнѣ согрѣшенѣе видѣвъ, и посмѣѧл сѧ и ѡсѣдѣлѣвъ ѣго,  
 ѧ своѧ смгрѣшенѣѧ и беззакѣнѣѧ пренебреже и презрѣ,  
 илѣн о мѧтѣвъ своѣѣ небрегѣлѣвъ ѣсть и ѡбленѣл сѧ,  
 илѣн заповѣдѣѣ ѡца своего дхѣвнаго не сохранилѣвъ,  
 илѣн оунылѣвъ,  
 илѣн дерзновѣнно ѧко цѣломѣдрѣна мнѧ себѣ глѧ,  
 илѣн что ино лѣкаво сотворѣлѣвъ,  
 и что мнѣго воспоминаѧл глѣю ѡ всѣхъ сѣхъ злѣхъ, и подобнѣхъ сѣмъ,  
 ...раба твоего, им(р)к, ...помѣлѣи и прѣстѣ емѣ всѧ.

В *Тр. Бур.* содержится целый ряд вопросов, обращенных к кающемуся, и временами сама их постановка — так сказать, от горького опыта — свидетельствует о реальной распространенности прегрешений<sup>10</sup>.

Так, много места отведено вопросам, связанным с языческими суевериями и волхованием: «Не веруеши ли в чох, и в стрѣчу, и в полаз, или не веровал ли еси в птичий грай, и во всяко животно рыкание. Или сон толковал еси, или к волхвом ходил еси, или к себе приводил еси. ...Или сам волхвуеши, ворожбою и корением, жены или девицы или отрока на блуд к себе не обволхвовал ли еси»; «Согреших потворством, волхованием, и к волхвом хождением, наузами и чародейством, и таковым злодеем потаковник бых, и имже мзду и дары подавах» (112<sup>г</sup>—112<sup>в</sup>); «Согреших, от бабы и от волхвов волхование приемля с потворы, и эзлы с шептами и с чародейством, и таковым злодеем бабам и волхвом мзду и дары подавах» (135<sup>в</sup>). К женщинам по поводу чародейства и волхвования обращены особые вопрошания: «Не давала ли еси потворных зелей и корения с волшебством мужю своему, или иному кому любви деля»; «Или пив зелие извергла еси дѣтя, или не крещено дѣтя уморила еси, или заворожила еси в себе дѣти. Или пила еси зелие и корение с волшебством дѣтей хотя. И мывшиися млеко или медом, не давала ли еси кому пити, или свое млеко не давала ли еси кому» (лл. 127<sup>г</sup>—127<sup>в</sup>).

Согласно этическим нормам требника, любые *развлеченія с участием скоморохов* являются греховными: «Или сотворил еси пир с смехотворением, и плясанием, или слушал еси скоморохов, или гусельников, или

<sup>10</sup> Далее ради простоты тексты выписываются гражданским шрифтом и по нормам дипломатического издания.

пел еси песни бесовския, или слушал еси иных поющих» (103<sup>г</sup>); «Согреших, в сладость слушая гудения гуслей и орган и труб, и всякого скоморошества, бесовского неистовства, и за то им и мзду давах» (111<sup>в</sup>). Светские, мирские развлечения и игры, тем более скоморошеские, безусловно запрещены *священникам*: «Не пел ли еси песней мирских бесовских, или слушал и смотрил с прилежанием игр каких, и не играл ли еси шахматы, или зернию, или лейками, или в гусли, или во иныя игры какия»; «Согреших, ... на игрищах позоров смотрях, и скомрахов, и всяких игр бесовских прилежне смотрях, и сам та сотворях, и повелевах игры творити, и шахматы, и леики, и зерньми, и прочая бесовская начинания сотворих и смотрях» (151<sup>в</sup>—152<sup>г</sup>).

К сожалению, требник даёт основание считать, что на Руси была широко распространена *матерная брань*: «Или осцал еси друга, или плевал еси на кого, или еретиком человека назвал еси, или иноязычником, лаял еси кого матерны»; «Согреших, ... в злословии нарицаая христианы еретиком, и жидовином, и иноязычником, и бесу словом вернаго предах, и всякою неподобною речию злослових, и матерны лаях» (152<sup>г</sup>)<sup>11</sup>; «Или дерзостно глагола, или осквернословил кого, или облудословил, матерь нарицаая» (167<sup>г</sup>).

Требник свидетельствует также о распространении *пьянства*, в том числе даже в среде *священников*: «Мертвых провожая, не упивался ли еси без памяти, и наутрии пел обедню, или пев, не упился ли еси без памяти, или пив, не блевал ли»; «Не зван, не ходил ли еси в пир, или в корчме не пил ли, и не оставил ли еси церкви без пения, пьянством и небрежением, и не ходил ли еси к волхвом и к чародеем»; «Не слагался ли еси пира творити с некими, и в корчме не пивал ли еси, не ядал ли»; «Согреших, господине отче, многажды всю ночь пиях и ядох, а за утра правила не отправя ни вечерни, ни нефимона, ни полунощницы, ни заутрени, ни часов, ни канонов, а обедню служих, и паки в пьянство вдахся, и блевах вечере, а иногда нощию, и на утрие литургисах» (156<sup>в</sup>—157<sup>г</sup>).

Отсюда — страшно сказать! — у священников трясение рук и небрежность в обращении со св. дарами и *профанирование литургии*: «Согреших, господине отче, многажды даров улиях на землю, и на жертвенице, и на престоле, такоже и крохи тела Христова уронях, и агньца закалая подобныя стихи не глаголах, и вина в потир не влиях, и агньца не превратих до святая святых овогда забытием, овогда небрежением» (148<sup>г</sup>—148<sup>в</sup>); «Согреших, ... овогда забых вина в потир влити, овогда воды, овогда агнец изроних, овогда забых молвити святая святым» (151<sup>г</sup>); «Согреших, ... держах Божественныя тайны агнец запасный небрежением, овогда изгноих, овогда мыши поядоша, прости мя Господа ради» (151<sup>г</sup>—151<sup>в</sup>).

Приведенный материал, как и любой другой, может исследоваться с различных точек зрения. В частности, нами произведены следующие наблюдения.

<sup>11</sup> Из вопрошаний священноинокам и игуменам!

Во-первых, антонимические противопоставления создают впечатление, что прегрешение и добродетель находятся в парных отношениях. Каждой добродетели, т.е. умонастроению и поведению с положительным знаком нравственной оценки, противостоит прегрешение, т.е. негативно оцениваемое нравственное качество. Действительно, что противоположно понятию *малколегѣніѣ*? — *Жестоколегѣніѣ*. Или что противостоит винопитию? — Водопитие. Антонимичны, далее, *враждотворецъ* и *миротворецъ*. Ср. и остальные пары *Тр. Бур.*: *бръшноѣдѣніѣ* и *соухѣѣдѣцъ*, *смѣхотворецъ* и *слезотѣцъ*, *сварливѣцъ* и *любовникъ*, *гравитель* и *нищелюбецъ*. К ним легко присоединяется точно такой же материал *Син. евх.*: *хъщѣникъ* и *раздавникъ* *имѣниѣ* своего, *обидливѣство* и *нищелюбецъ*, *татѣва* и *страннопримецъ*, *блждолубиѣ* и *чистолубиѣ*, *скврѣзѣнолюбѣ* и *бѣлюбѣ*.

Во-вторых, номинации добродетелей, в том числе глагольные по форме, если перевести их в предикации с выявленной ремой, оказываются предписаниями, а номинации прегрешений при преобразовании в предикации становятся запретами. На самом деле, прескрипционная<sup>12</sup> природа добродетелей в *Син. евх.* и в *Тр. Бур.* показана императивами: *И тѣ, чѣдо, бѣди ...б Да ѣ тѣ, чѣдо, помѣди сѣ тѣкоже бѣти...*, причем содержательная часть прескрипции представляет собой именование (носителя) добродетели: *...соухѣѣдѣцъ*, *водопѣнца*, *слезотѣцъ* и т.д. С другой стороны, прохибитивная<sup>13</sup> природа грехов видна из того, что греховная ситуация, в том числе номинированная глагольно (например, *слѣвомъ ѣрости*, *ѣлѣ гнѣвомъ неподѣбнымъ Ѡ хр(с)тѣанъ когѣ клѣлѣ, ѣлѣ проклѣлѣ*), легко обращается в запреты: *не ярись!*, *не гневайся!*, *не клѣни!* и *не проклѣнай!*

Предписания и запреты составляют содержание заповедей, которые, в аспекте формы, излагаются явно и отчетливо, а именно: как глагольные императивы. Ср. Декалог: «... да не будет у тебя других богов пред лицом Моим; не делай себе кумира; не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; помни день субботный, чтобы святить его; шесть дней работай ..., а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела; почитай отца твоего и мать твою; не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не произноси ложного свидетельства ...; не желай дома ближнего твоего, ... ничего, что у ближнего твоего» (Исх 20:3, 4, 7—10, 12—17). Что же касается практики исповеди, то хотя в ней грамматическая форма не всегда выявлена, тем не менее по смыслу, как мы видели выше, обычно имеется в виду одно из двух — или предписание, или запрет.

Наконец, в-третьих, из обильного материала, приведенного выше, вытекает, что для того, чтобы оказаться достойным причастия, требуется только одно: *не совершать* определенных действий.

Обратимся еще раз к номенклатуре грехов, как она изложена в *Тр. Бур.* Не подпадай под архиерейскую клятву, не клянись сам и никого не

<sup>12</sup> От лат. *praescriptio* «предписание».

<sup>13</sup> От лат. *prohibitio* «запрет».

проклинай, не злословь и не уничижай, не осуждай, не клевети, не сквернословь, не завидуй, не лги, сам не гневайся и никого не вводи в гнев, не помни зла, не гордись, не ленись стоять на молитве, не обманывай, не бери лишнего, не тщеславься, не будь сребролюбив, не пей вина до рвоты, не обращай к колдунам и волхвам, не объедайся и не лакомись, не распутствуй, не убивай, не прелюбодействуй, не занимайся рукоблудием, не оступись в кровосмешение, не растлевай детей, не допускай мужеложства и содомии, не наноси ран и ударов, не скупись при раздаче милостыни, не допускай хульных и нечистых помыслов, никого не обижай, (взяв чужое имущество) не запирайся, не оскорбляй брата, не презирай и не огорчай его, при молитвословии не давай уму рассеиваться, не будь самолюбив и чревоугодник, не вкушай недозволенного, не говори дерзостей и не бранись по-матерному, не предавайся бессмысленному смеху, не говори непотребного, не ощупывай ни своего, ни чужого тела, (вследствие подсматривания или воображения) не допускай семейизвержения, не осуждай брата (а обращай внимание на собственные прегрешения и беззакония), не пренебрегай молитвой и не ленись за ней, храни заповеди своего отца духовного, не поддавайся унынию, не мни себя целомудренным и вообще не делай ничего лукавого.

Номенклатура прегрешений запрещает определенные действия как таковые — убийство, рукоприкладство, распутство, брань и т.д. С другой стороны, определенные действия не запрещаются напрочь, но лишь тогда, когда они превосходят известную меру, — вкушать пищу отнюдь не грешно, но если вкушается нечто недозволенное или если человек излишествует, угождая своему чреву, то наступает грех; молитва — благое дело, но когда она совершается с ленью или небрежно, то даже молитва становится греховной; и т.д. Таким образом, чтобы не знать за собой грехов и быть допущенным к причастию, требуется или не совершать некоторых действий, или же не переступать грани, за которой допустимое и одобряемое действие приобретает качество греха.

Как же назвать это состояние безгрешности? Думается, что соответствующий всеобъемлющий термин даёт Свщ. Писание: в Послании к галатам (5:23) ап. Павел плодом духа (καρπὸς τοῦ πνεύματος) назвал ἐγκράτεια или, по разночтению<sup>14</sup>, ἀγνεΐα. Оба именованья хорошо передают суть дела: ἐγκράτεια — это «терпение, сносливость, воздержание», а ἀγνεΐα — букв. «чистота», перен. «воздержание от дурных поступков». Выходит, что состоянием безгрешности, по самой общей номинации, является **воздержание**.

Относительно того, кто грешен, кто «не наследует Царствия Божия», в Свщ.Писании достигнута полная ясность.

Вот три выписки, содержащие каталоги пороков:

<sup>14</sup> Судим по изданию: eds. Eb. Nestle, Er. Nestle, K. Aland. Novum testamentum Graece. 25. Aufl. London; Stuttgart, 1975, S. 488.



Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники (πόρνοι), ни идолослужители (ειδωλολάτραι), ни прелюбодеи (μοιχοί), ни малакии (μαλακοί «изнеженные», «склонные к телесному наслаждению»), ни мужеложники (άρσενοκοίται), ни воры (κλέπται), ни лихоимцы (πλεονέκται), ни пьяницы (μέθυσοι), ни злоречивые (λοιδόροι), ни хищники (ἄρπαγες) — Царства Божия не наследуют (1 Кор 6:9—10). — Ибо довольно, что вы в прошедшее время жизни поступали по воле языческой, предаваясь нечистотам, похотям (мужеложству, скотоложству, помыслам), пьянству, излишеству в пище и питии и нелепому идолослужению (1 Пет 4:3). — Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, [соблазны,] ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют (Гал 5:19—22).

Относительно того, кого считать *праведным*, *блаженным*, т.е. безгреховным, в Свщ. Писании, несмотря на наличие множества *макаризов*<sup>15</sup>, на первый взгляд, полной ясности нет, поскольку перечисляются или негативные номинации, или неопределенные состояния.

Рассмотрим начало знаменитого псалма «Блажен муж» (1:1—2)<sup>16</sup>:

'ашре ха-иш 'ашер	
אֲשֶׁרִי הָאִישׁ אֲשֶׁר	
который муж Блажен	
ло халак ба-'ацат реша'им	
לֹא הָלַךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים	
нечестивых на-совет не-ходит	
у-ве-дерех хата'им ло 'амал	
וּבִדְרֵךְ חַתָּאִים לֹא עָמַל	
не-стоит грешных на-пути и	
у-ве-мошаб лецим ло йашав	
וּבִמְשָׁב לַצִּיּוֹם לֹא יָשָׁב	
... не-сидит развратителей в-собрании и	

Раша' — это не безбожник и не нечестивец, а человек «виновный, виноватый в чем-либо, неправый, отступник (от какой-либо линии), преступник», поскольку исходный глагол означает «отступить назад, отверг-

<sup>15</sup> Или *ублаженный*. От греч. μακάριος «блаженный».

<sup>16</sup> В первой строке даем упрощенную передачу начала псалма русскими буквами, причем дополнительные значки введены в расчете на читателя, знакомого с ивритом. Сам текст на иврите и русский перевод печатаются билинейно: читать русский текст надо слово за словом слева направо; предлоги и частицы приписаны к полнозначным лексемам и отделены от них дефисами.

нуть, отвернуться, преступить (запретную черту, перен.: закон)» или, если употребить устаревшее слово, «проступиться» (=совершить проступок)<sup>17</sup>. Второе ключевое слово хата' — это почти полный синоним лекси́мы раша', а именно: «виновный, подлежащий наказанию». Исходный глагол буквально означает: «оступиться (ногами), сойти с пути»; отсюда и переносное значение: «быть виновным, грешить». Третье именование порочного человека — лец — переведено как развратитель или, в славянском, как губитель, но субстантив происходит от глагола *луц* «передразнивать, глумиться, насмехаться», так что слово означает скорее смехотворца, шута, кощунника, а не прямого губителя (т.е. убийцу). Поскольку, по ветхозаветным представлениям, смех по отношению к Богу есть не просто дерзость, а проступок, преступление, то лецим, во всем подобно раша'им и хата'им — это виновные, подлежащие наказанию люди.

Характерный для Ветхого Завета, и в данном случае parallelismus membrorum всех трех стихов является порукой, что перед нами трижды выражен один и тот же смысл: блажен человек, который не бывает на собраниях *виновных в преступлении*. Достаточно **воздержаться**, — не совершить что-либо определенное, а просто **не сходить** (на собрание), **не постоять** (среди грешных), **не посидеть** (вместе с насмешниками), — и уже возникает состояние блаженства.

Ср. также обилие отрицаний в другом, столь же знаменитом, псалме (пс. 14:1—5): «Господи! кто может пребывать в жилище Твоем? кто может обитать на святой горе Твоей? Тот, кто ходит **непорочно** и делает правду, и говорит истину в сердце своем; кто **не клеветает** языком своим, **не делает** искреннему своему зла и **не принимает** поношения на ближнего своего; тот, в глазах которого презрен отверженный, но который боящихся Господа славит; кто клянется, хотя бы злему, и **не изменяет**; кто серебра своего **не отдает** в рост и **не принимает** даров против невинного. Поступающий так не поколеблется вовек».

Приведем еще несколько макаризмов, среди которых представлены номинации состояний:

«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня» (Мф 5:3—11; аналогично Лк 6:20—23).

Из обильного фактического материала — почерпнутого как из *Син. евр.* и *Тр. Бур.* так и из Свщ. Писания — следует, что, во-первых, блажен-

<sup>17</sup> Здесь и далее судим по словарю: E. König. Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament. Leipzig, 1931.

ный — это тот, кто воздерживается от запретных действий. Энкратии, воздержательности — *не убий, не кради, не прелюбодействуй, не клянись, не упивайся, не объедайся, не скупись, не сквернословь* и т.д. без конца — для блаженного состояния достаточно. Кроме того, во-вторых, блаженный — это тот, который бывает целью запретных действий и сносит их без противодействия.

Но есть в Свщ. Писании (в требниках их, правда, нет) и предписание превосходить состояние блаженства. Поступая как должно, человек достигает состояния праведности, но только поступая сверхдолжно, он достигает состояния святости.

Ср. Лк 6:32-35: ...Если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают. И если займы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают займы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагоприятным и злым.

Следовательно для христианского Свщ. Писания характерна (не удержанная в требниках) тринитарность этических оценок, а именно: *греховности* противостоят *праведность* (воздержание от греха) и *святость* (сверхдолжное деяние)<sup>18</sup>.

Воздержаться от зла — это уже благо: סור מרע ועשה טוב, ἔκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποίησον ἀγαθόν, *diverte a malo et fac bonum* (пс 33:15); в переводе возможно иметь в виду как однократное действие (и оно-то, вероятно, реализовано в славянской версии Псалтыри; см. эпиграф), так и всеприменимую заповедь (ср. русскую версию: *Уклоняйся от зла и [этим?] делай добро*). Характерно, что требники, обращенные к рядовым мирянам, не требуют от них святости, не призывают творить сверхдолжное добро; во всяком случае, святость остается за пределами нравственной прескрипции, хотя бы вплоть XVII в. Почему, разве требование святости не было бы *contradictio in adiecto*?

Ниже прескрипционного Закона — *грех*; на уровне Закона — (по генезису ветхозаветная) мирская *праведность* (блаженство); выше Закона — (христианская) *любовь* (святость). Плоды любви и святости перечисляет Апостол языков и, усматривая суть, совсем выводит их из-под власти Декалога и других заповедей: *на таковыяъ нѣсть законъ* (Гал 5:23).

<sup>18</sup> Примерно об этом, используя термины *слабая этика* и *сильная этика*, пишет Н. Д. Арутюнова (см.: Н. Д. Арутюнова. Язык и мир человека. М., 1999. С. 591—592).

## ЭТИКА В КОМПЬЮТЕРНОМ ЖАРГОНЕ

1. Люди, чья деятельность связана с компьютерами, представляют собой своеобразную социальную группу. Они объединены не только общей профессией, но и общими корнями, опытом, отношением к жизни и являются выразителями определенной субкультуры, которая имеет свои особенности.

Эти особенности касаются норм поведения, стиля жизни, весьма отличных, а иногда и противопоставленных общепринятым в обществе.

Представители данного сообщества отличаются определенным образом мыслей, поведения, манерой говорить и даже одеваться. Они имеют свой фольклор (стихи и поэмы, рассказы и забавные истории, сказки и легенды, поговорки и анекдоты), свои традиции, свои мифы, своих героев и своих злодеев и выражают некие общие духовные ценности и этические нормы. Это — этическая оценка человека и самооценка, особенно нравственных принципов, положительно и отрицательно оцениваемые действия, принятые нормы поведения, своеобразный этикет. Все эти явления отражаются в профессиональном жаргоне, используемом в общении специалистами в области компьютеров.

Необходимо отметить, что компьютерное сообщество весьма неоднородно по своему составу. Рассматриваемый коллектив людей является на самом деле множеством отдельных профессиональных групп, имеющих разнообразные компьютерные специальности и живущих в различных местах. Поэтому, несмотря на идейное единство и интернациональный характер программистской субкультуры, налицо некоторые различия этических концептов, нравственных принципов и соответствующих им номинаций в жаргонном языке. Среди основных факторов этих различий можно назвать и профессиональный уровень носителей жаргона (от простых пользователей до настоящих мастеров своего дела), и характер их деятельности (администрирование сети, программирование, наладка и ремонт компьютеров и т.д.), и то, в какой компьютерной системе они работают (например, язык специалистов по IBM PC сильно отличается от языка людей, работающих в системе UNIX или VAX/VMS). Кроме того, существенны территориальные и общенациональные различия.

Рассмотрим и сравним особенности этических концептов, характерных для сообщества американских хакеров (программистов-фанатиков в Америке, специалистов очень высокого уровня, стоявших у истоков данной субкультуры и заложивших ее основы) и культуры «компьютерщиков» в России<sup>1</sup>. Несмотря на то, что жаргон американских хакеров явля-

---

<sup>1</sup> В русском языке нет слова для обозначения специалистов высокого уровня в области компьютеров. Слово *программист* — не совсем точно, поскольку такой специа-

ется идейной основой русского компьютерного жаргона, пересечений в словарном составе и прямых заимствований из американского жаргона в русский достаточно мало. Видимо, сказывается разность русской и американской культур в целом.

В данной статье примеры, оформленные по-английски, следует считать принадлежностью американского компьютерного жаргона, а слова в русской графике — принадлежностью русского жаргона. Однако необходимо отметить, что такая запись носит достаточно условный характер. Хотя основным каналом передачи информации для компьютерного жаргона, в отличие от всех остальных жаргонов, является графический канал (переписка по электронным компьютерным сетям), письменное оформление лексики весьма неустойчиво. В особенности это касается слов русского компьютерного жаргона, заимствованных из английского языка. Такие гибридные образования принято записывать не только по-русски, но и по-английски, а также сочетанием английской и русской графики, например, *boot'utъ* (= *бутиутъ*, 'перегружать компьютер'), *AVI'шка* (= *авишка*, 'файл с расширением AVI').

Представленный языковой материал собран с помощью компьютерных электронных сетей (Internet, FidoNet и др.)<sup>2</sup>, словарей компьютерного жаргона (см., например, [2] и Computer Slang Dictionary в Internet<sup>3</sup>), а также на основе опроса информантов.

2. Сообщество «компьютерщиков» — достаточно закрытая социальная группа, обособленная от остальной части общества, но замкнутость этой группы имеет не конспиративный характер (как, например, в воровском жаргоне), а является своего рода «коллективной игрой» [3]. При этом особенности использования жаргонного языка (своеобразные «правила игры») всегда являются определенным знаком принадлежности к данной группе, сигналом, различающим своего и чужого.

Так, употребление тех или иных слов зависит от того, с кем и в какой ситуации происходит общение. Если целью коммуникативного акта является обмен информацией профессионального характера между двумя специалистами (имеющими приблизительно равный профессиональный уровень) — используются в основном чисто специальные термины, профессионализмы, лишенные экспрессивных коннотаций. Однако если общение направлено на «чужого» — в ход идут эмоционально окрашен-

---

лист не обязательно занимается написанием программ. Слово *хакеp*, произошедшее от английского *hacker*, в русском языке изменило свое значение (об этом см. ниже) и поэтому также неприемлемо для наименования русскоязычных специалистов. Наиболее точным определением, вероятно, могло бы стать слово «компьютерщик».

<sup>2</sup> См., например, конференции новостей *relcom.humor* и *fido7.humor.filtered* в Internet.

<sup>3</sup> Computer Slang Dictionary / Designed by Idea of Denis Sadoshenko. Version 1588. Fifth Dimension Co. Днепропетровск, 1997. // <http://www.fd.com.ua/dict/dict-r.htm>.

ные слова, содержащие смеховой элемент, каламбуры, игра слов<sup>4</sup>. Например, вопрос, 'Какая операционная система установлена на твоём компьютере OS/2 или Windows?', в зависимости от ситуации общения будет звучать примерно следующим образом:

- У тебя Ос пополам стоит или ты в Виндах работаешь? (если сообщение предназначено для специалиста);
- У тебя Большой полосатый мух на тачке или ты форточками стучишь? (если носитель жаргона обращается к неспециалисту или желает проверить уровень компетентности собеседника).

Употребление тех или иных слов и выражений является определенной этической нормой, и ее нарушение (например, слишком частое и нарочитое использование жаргонных выражений в разговоре на профессиональную тему) однозначно идентифицирует «чужака», свидетельствует о непринадлежности человека к данной социальной группе.

3. Особенности нравственных принципов сообщества «компьютерщиков» представлены в выработанной ими «хакерской этике» (*hacker ethic*).

Первым пунктом этой своеобразной этики можно считать положительную оценку всякого поступка, связанного с распространением информации. Наверное, ни для одного другого сообщества не характерно такое альтруистическое стремление поделиться с людьми своими знаниями и навыками. Так, при общении по сети, хакер может в течение нескольких часов бескорыстно передавать совершенно незнакомому человеку файлы или объяснять, как пользоваться той или иной программой.

При этом, в отличие от общепринятых в современном обществе норм, положительно оцениваются поступки, связанные с незаконными способами получения информации. Это так называемое компьютерное пиратство: незаконное копирование и «взлом» программ.

Интересно отметить различие в оценке подобных действий в русском и американском жаргоне. Для американского хакера в соответствии с *hacker ethic* существуют две разновидности «взлома» (*cracking*). Положительно оцениваются *samizdat* ('копирование и распространение крайне необходимой компьютерной документации, доступ к которой по обычным каналам невозможен'; слово заимствовано из русского) и «этический взлом», которым занимаются «*benign*» *crackers* ('милостивые взломщики', залезающие в чужие компьютерные системы из интереса или для забавы, ничего не воруя, не ломая и не нарушая конфиденциальности системы). «Проявлением высочайшей хакерской вежливости можно считать сле-

<sup>4</sup> Ср. у В. С. Елистратова [1, 42]: «...профессиональный арготизм в обязательном порядке сочетает в себе три момента: во-первых, элемент эзотерики, тайны от посторонних (который, впрочем, не следует преувеличивать), во-вторых, элемент собственно профессиональный, т. е. обозначение конкретных реалий, понятий, связанных с профессиональной деятельностью арготирующего, и в-третьих, элемент смеховой, направленный на клиента, на «чужого»».

дующее поведение: залезть в систему, а потом подробно объяснить хозяину, как это было сделано и как можно прикрыть имеющуюся в системе брешь» [2, 263]. Существует сообщество программистов, легально занимающихся «взломом» — *samurais*. Их услугами пользуются различные фирмы для проверки надежности безопасности своих компьютерных систем.

Отрицательно оцениваемой разновидностью «взлома» для американских хакеров является «криминальный взлом», осуществляемый для разрушения системы или заимствования информации, а также нарушение авторских прав, целью которого является нажива, вандализм и воровство, практикуемые *dark-side hackers* ('хакерами темной стороны'; аллюзия фильма Джорджа Лукаса «Звездные войны», где говорится о рыцарях «Темной Стороны Силы», ставших «слугами зла»).

Для русского «компьютерщика» не только акт проникновения в чужую систему, но и заимствование из нее информации, нелегальное копирование и распространение программ и документации — вполне приемлемые, если не поощряемые действия, что, безусловно, связано с особенностями распространения компьютерного обеспечения в России. Несмотря на преобразования в законодательстве, касающиеся лицензирования и соблюдения авторских прав, отношение россиян к пиратству изменится еще не скоро.

Интересно в связи с вышесказанным проследить различие в значениях самого слова *хакер* в русском и американском компьютерных жаргонах. В русском жаргоне — *хакер* — это и есть в первую очередь опытный взломщик, что и является залогом высокого мастерства (синоним *кракер*); *хакить* = *кракнуть* ('вскрывать программу'), *хакнутый* = *кракнутый*. Американцы же считают, что для того, чтобы быть взломщиком, совсем не обязательно виртуозно владеть хакерским искусством, и большинство *crackers* на самом деле являются посредственными хакерами.

4. В соответствии со следующим пунктом хакерской этики «...нести людям свое мастерство, т.е. бесплатно создавать программные продукты, всячески облегчать пользователям доступ к информации и различным компьютерным ресурсам — это моральная обязанность каждого хакера» [2, 263].

При этом весьма распространено убеждение в том, что хорошая программа принципиально не может быть написана за деньги. Программирование — это творчество, а программа — произведение искусства, поэтому любимая работа, становясь способом заработать деньги, превращается из удовольствия в тяжелую обязанность. Сочетание альтруизма и противопоставление себя как интеллектуальной элиты всему внешнему миру выражается в презрительном отношении к чиновникам и функционерам, вообще «административной машине» как олицетворению вселенского зла. В результате возникают такие отрицательные номинации при этической оценке человека, как, например:

*management* — ‘армия чиновников-бюрократов’;  
*suits* — ‘люди, носящие костюмы’ (сами хакеры ненавидят деловые костюмы и галстуки, предпочитая свободный стиль одежды);  
*droids* — «дроиды», ‘мелкие чиновники’;  
*stupid*s — акцент на умственной ограниченности;  
*совки* — ‘люди, мыслящие типично «по-советски»’;  
*менеджеры* — ‘менеджеры’.

Для «компьютерщиков» в России характерна, кроме того, негативная оценка материального достатка и занятия бизнесом: *деловые люди*, *новые русские*, *мажоры* (‘обыватели, дети состоятельных родителей’). Как видно из приведенных примеров, большинство русских номинаций не являются принадлежностью собственно компьютерного жаргона. Это неологизмы в современном просторечии, часть из которых постепенно переходит в разряд общеупотребительной лексики.

5. Еще одной шкалой оценки людей в сообществе «компьютерщиков» является оценка по степени компетентности в данной профессиональной области. В иерархически организованной профессиональной номинации людей всегда прослеживается этическая компонента. Это проявляется в использовании определенной лексики при наименовании членов данного сообщества. Самыми уважаемыми для американских хакеров являются *superprogrammer* («суперпрограммист»), *guru* («гуру», ‘высококвалифицированный эксперт’), *wizard* (‘маг, волшебник’), *hacker* (причем в оценке последнего особенно важна не «плодовитость», а изобретательность и особая эlegantность при создании программ). В русском компьютерном жаргоне — это *хакер* и *программист* (значение этого слова в жаргоне отличается от общеупотребительного, синонимом к общеупотребительному значению слова *программист* в жаргоне является слово *программер* — ‘человек, умеющий создавать программы’). Презрительная оценка прослеживается по отношению к *юзеру* (от англ. *user*), *чайнику* и в особенности *ламеру* (возможно от англ. *lame* ‘хромой, неудачный, глупый’). В отличие от общеупотребительного эквивалента — *пользователь*, слово *юзер* имеет дополнительную коннотацию пренебрежительности; для *ламера* помимо некомпетентности характерно чрезмерное пижонство, агрессивное поведение и стремление представить себя хакером. Кстати, слишком частое употребление жаргонных слов однозначно свидетельствует о том, что человек — не *хакер*, а *ламер*.

Интересно сравнить различия в этической оценке других и в самооценке: человек может признавать себя *юзером* и даже *чайником*, но никогда — *ламером*. Кроме того, неэтичным считается называть себя *хакером*, однако, со стороны других — это высшая похвала.

В американском жаргоне пренебрежительный оттенок имеют номинации: *wannabe* (‘хочу быть как’; от ставшего уже общеупотребительным в английском языке наименования поклонников Мадонны, которые подражают своему идолу, в одежде, причёске, поведении и т.п.), *larval stage*



(‘стадия личинки’), *newbie* (‘новичок’; искаженное от *new bee*) и *luser* (‘неудачник, глупый незадачливый пользователь’; контаминация *loser* + *user*).

6. Одной из особенностей компьютерного жаргона является использование письменного канала связи (переписка с помощью компьютерных электронных сетей), который часто заменяет непосредственное общение. Таким образом, возникает новый тип коммуникации — обмен информацией происходит графическим путем, однако форма общения — не только переписка, но и диалоги в реальном времени, называемые *talk mode*, *чат* (от общеупотр. англ. *chat* — ‘дружеский разговор, болтовня’), позволяющие хакерам иметь продолжительные беседы по сети на самые разные темы, заводить знакомства и т.п.

Сообщество «компьютерщиков» выработало определенные нормы поведения, своеобразный этикет, а также употребительные языковые формулы, используемые в сети.

7. В результате определенной «обезличенности» сетевых диалогов весьма распространенными обращениями становятся такие, как *ол*, *олюнчик* (от англ. *all*), *пилл* (от англ. *people*), например: *Привет олу!* (= ‘всем’); *Олюнчик* (= ‘кто-нибудь’), *подскажи, как найти эту программу?*; *Дорогой пилл* (= ‘тот человек, с которым я разговариваю’), *давно не виделись, как дела?*

8. Одним из отрицательных следствий общения по сети является безнаказанная грубость, которая не была бы возможна при непосредственном разговоре. В результате возникают номинации порицаемых действий: амер.: *flame* (‘скандал, скандальное поведение, грубое обидное сообщение’), *flaming*, *flame war*; русск.: *флейм*, *базар*. Людей, совершающих эти действия, называют *flamer*, *flaming raver* (‘неистовый, безумный скандалист’), *flaming asshole luser* (‘скандальный, надоедливый дурак’; грубое выражение, которое само по себе можно считать «флеймом»), а сетевые конференции, содержащие большое количество подобных сообщений, именуют *свалка* или *отстой*.

Существуют и определенные способы борьбы и защиты от подобных неэтичных явлений. Это и демонстрация некоего подобия сознательного формального «политеса», давно вышедшего из моды в обычном письменном и тем более разговорном языке, например, *Хорошо сказано, эр!*, *Милостивый государь!* И различные шутивно-язвительные «средства защиты», типа *asbestos cork award* (‘премия асбестовой затычки’, присуждаемая самому скандальному пользователю сети), *asbestos long johns* (‘асбестовые подштанники’), *asbestos underwear* (‘асбестовое нижнее белье’), *asbestos overcoat* (‘асбестовая шуба’). Игра слов заключается в том, что «асбестовые» предметы одежды должны предохранить скандалиста от *flame* (прямое значение этого слова ‘пламя’). В бесплатной международной сети FidoNet существует целый свод правил поведения (*полиси* или *рулесы*), несоблюдение

ние которых влечет за собой дисциплинарные взыскания вплоть до отключения пользователя от конференции. Человек, следящий за соблюдением правил (*модератор*) посылает *плюс* в качестве предупреждения провинившемуся (*приплюснутому*); получение трех плюсов означает отключение от данной конференции. С распространением платной сети Internet возможность такого воздействия постепенно уходит в прошлое, исчезают и соответствующие номинации, что еще раз подтверждает изменчивость, быстрое устаревание компьютерной жаргонной лексики.

9. Поскольку при использовании графического канала общения возникают трудности с передачей интонаций, мимики, жестов и других паралингвистических средств, сопутствующих коммуникации, в компьютерном жаргоне принят целый ряд соглашений о нормах и формулах соответствующего поведения. Так, текст, набранный заглавными буквами, интерпретируется как произнесенный очень громко, что, естественно, считается неприличным. Посылая такое сообщение, можно получить ответ: *Кончай орать! Я уже оглох от твоего крика!* Символ  $\wedge\wedge\wedge$  — обозначает довольный смех, хихиканье. Кроме того, существуют специальные значки — *смайлики* (от *smile*; в русск. жаргоне) или *emoticons* (игра слов: *emotion* + *icon*; в амер. жаргоне), создаваемые с помощью различных знаков препинания, скобок и т.п. и призванные выразить настроение, реакцию говорящего (пишущего), например:

:-) — выражение удовольствия, радости и т.п., сокращенный вариант: :) )

*Привет, рад тебя видеть : )*

:- ( — выражение недовольства, грусти и т.п., сокращенный вариант: : (

*Надоела мне эта проклятая работа : (*

Помимо устоявшихся, известных всем носителям жаргона, возможно использование окказиональных значков, например:

;-) — ‘подмигивающая улыбка’

*Не обижайся, я пошутил... ;-)*

8-О — ‘вытаращенные глаза и открытый от удивления рот’

*— Да я эту программу за полчаса сломал!*

*— 8-О (в значении: ‘Ну, ты даешь!; Вот это да!’)*

С точки зрения паралингвистики смайлики являются одновременно и графическими, и кинетическими паралингвистическими средствами (точнее, графическим выражением кинетических средств сообщения).

10. Существуют и определенные соглашения относительно принятых в сети сокращений — *hakspek* (‘хакеровский разговор’, искаженное от *hack speak*). Отдельные слоги или целые слова заменяются единственным созвучным символом, игнорируется удвоение букв и т.п. В результате получаются своего рода каламбуры, игра слов в письменной речи, например:

- ‘Before I see you tomorrow’ превращается в *b4 i c u 2moro*, поскольку слог *be-* заменяется на букву *b* (*[bi:]*), слог *-fore* — на цифру 4 (*four*), слово *see* — на букву *c* (*[si:]*), слово *you* — на букву *u* (*[ju:]*), слог *to-* — на цифру 2 (*two*), а *-morrow* — на *moro* (*[mDrou]*).
- ‘Hope to see you again’ будет выглядеть как *Hope 2 c U again* (предлог *to* превращается в цифру 2 (*two*), *see* — в букву *c* (*[si:]*), *you* — в букву *u* (*[ju:]*))
- ‘See you later’ вообще принято записывать как аббревиатуру *CUL*.

11. В заключение хотелось бы отметить следующее. «Сетевое» общение имеет свою специфику. Многие пользователи в жизни являются довольно замкнутыми, необщительными людьми, с трудом вступают в контакт с другими. И только «псевдоразговор» по сети дает им возможность раскрепоститься, почувствовать себя свободно, завести друзей и возлюбленных. С другой стороны, компьютерные сети предоставляют обширное поле для шуток, розыгрышей, обманов. Ведь виртуальное общение всегда остается своеобразной игрой, позволяет создать произвольный образ, иногда вовсе не соответствующий реальному. Подтверждением этому могут служить имена, под которыми хакеры регистрируются в сети, своего рода клички. В американском жаргоне их называют *nick* (‘прозвище’; сокращение от *nickname*) или *handle* (‘псевдоним, предназначенный для того, чтобы скрыть истинное лицо пользователя сети’), а в русском жаргоне — *ник* или *элиас* (от общеупотр. англ. *alias*). Такие прозвища часто говорят сами за себя: *добрый демон*, *дива*, *казанова*, *котяра*, *одинокий странник*, *дикая кошка* и т.п. Все это — своеобразный способ выражения «виртуальной сущности» хозяина, еще одно правило «коллективной игры».

## Литература

1. Елистратов В. С. Арго и культура. М., 1995.
2. Рэймонд Эрик С. Новый словарь хакера. М., 1996.
3. Jespersen O. Mankind, nation and individual from a linguistic point of view. London, 1946.

## ВИДО-ВРЕМЕННАЯ СТРУКТУРА НАРРАТИВА КАК СПОСОБ ВЫРАЖЕНИЯ ЭТИЧЕСКОЙ ОЦЕНКИ

### 1. Общие принципы употребления видо-временных форм в повествовательном тексте

Как известно, в глагольных видах отражаются прежде всего разнообразные качественные и количественные (топологические и метрические) характеристики обозначаемой ситуации: статичность / динамичность, замкнутость / незамкнутость, длительность / моментальность, однократность / многократность и др. (см., например, [10; 13]). Вместе с тем, по словам Ю. С. Маслова, «в связном тексте решающую роль при выборе вида играют объективные хронологические соотношения между действиями — их одновременность (параллелизм), предшествование или следование во времени, наступление события на фоне другого, продолжающегося и т.д.» [10, 9], т.е. те параметры, которые А. В. Бондарко позднее назвал «временным порядком» [2, 167—196].

Конкретизируя эти положения, можно сказать, что в русском языке общие принципы употребления видо-временных форм в повествовательном тексте складываются из трех компонентов.

Во-первых, как заметил еще в 30-х годах В. В. Виноградов [3, 229—230], анализируя стиль «Пиковой дамы», формы прошедшего времени совершенного вида (СВ) «наиболее насыщены повествовательным динамизмом», поскольку «представление результата действия в связи с идеей самого процесса уже само в себе включает обращенность к предшествующему и направленность к предшествующему: результат в прош. времени соверш. вида мыслится динамически, как отправной пункт для нового действия». Таким образом, эта форма представляет собой «потенциальный сюжет с эпилогом, законченный драматический акт с еще не опущенным занавесом»<sup>1</sup>. Что же касается форм прошедшего времени несовершенного вида (НСВ), то обозначаемые ими действия «лишь размещаются по разным участкам одной временной плоскости, не сменяя друг друга, а уживаясь по соседству, образуя единство картины» [3, 206]. Используя более лапидарную формулировку Ю. С. Маслова, восходящую к античным грамматикам, можно сказать, что «претеритом СВ повествование продвигается, претеритом НСВ останавливается» [11, 193].

---

<sup>1</sup> Эти наблюдения В. В. Виноградова вполне созвучны идеям современной аспектологии; ср.: «Форма СВ в самой своей семантике содержит временную перспективу: значение формы СВ нельзя описать, не упомянув трех временных моментов — один, в котором событие еще не имело места, другой, когда оно наступило, и третий, из которого оно наблюдается» [12, 263].

Во-вторых, в тексте противопоставление между СВ и НСВ (как и между близкими к ним в аспектуальном отношении видо-временными формами других языков) обычно прагматически переосмысливается как противопоставление между передним (*foreground*), наиболее существенным, планом текста и его задним (*background*), фоновым, планом [19, 213—217]<sup>2</sup>. В иной форме сходную мысль выразил Б. М. Гаспаров, сопоставивший соотношение видов в тексте с актуальным членением предложения: «Предложения с СВ осуществляют **преддицирующую функцию** в тексте. Они оформляют текст как целостную коммуникацию. Одновременно с этим, предложения с СВ нередко содержат в себе ключевые моменты сообщения, т.е. собственно ту информацию, ради которой был построен данный текст». Тем самым, по его мнению, в наиболее типичном случае «соотношение частей текста с СВ и НСВ можно сравнить с соотношением **темы и ремы** в актуальном членении предложения: первые вводят исходный материал, отправную точку сообщения, тогда как вторые дают сообщение в собственном смысле слова. При таком соотношении группа предложений с СВ образует рему в масштабе целого текста» [5, 119—120].

В-третьих, вслед за Г. А. Золотовой [7, 332—334], целесообразно различать «сюжетные» и «внесюжетные» времена (употребления видо-временных форм). К «сюжетным» она относит видо-временные формы, которые имеют конкретную временную локализацию и, тем самым, «конструируют сюжетное время повествования». «Внесюжетными» она называет видо-временные формы, используемые в «расширенном, узуальном, постоянном значениях» и представляющие действие вне конкретной длительности, вне прикрепленности к определенному моменту или отрезку времени.

## 2. Особенности повествования у Чехова

В художественном литературном повествовании возможны разного рода отклонения от этих общих принципов построения нарратива. В качестве примера можно рассмотреть произведения Чехова, которые, с точки зрения использования в них видо-временных форм, во многом отклоняются от норм «классического» нарратива, получивших наиболее полное воплощение в пушкинских «Повестях Белкина» и «Пиковой даме».

Прежде всего для Чехова характерно тяготение к «имперфективному повествованию» (*imperfective telling*, *imperfektives Erzählen*), что проявляется в отчетливом, бросающемся в глаза преобладании форм НСВ над формами СВ [21, 385]. В свою очередь, имперфективное повествование у

---

<sup>2</sup> «That part of discourse which does not immediately and crucially contribute to the speaker's goal, but which merely assists, amplifies, or comments on it, is referred to as *background*. By contrast, the material which supplies the main points of the discourse is known as *foreground*» [20, 280].

Чехова очень часто ведется в настоящем времени, которое, как заметила Е. В. Падучева [12, 374], «дает свободу выбора интерпретации — точкой отсчета может быть момент речи (время говорящего) и текстовое время, а последнее может интерпретироваться и как время повествователя, и как время персонажа». Что же касается имперфективного повествования в прошедшем времени, то на его фоне наиболее типичной функцией у форм прошедшего времени СВ является формирование адвербиальной пространственно-временной рамки для описываемых событий<sup>3</sup>. Вот один из характерных примеров, в котором в описании свадьбы главных героев и непосредственно последовавших за этим событий используется только один глагол СВ — *уехали*:

(1) *Свадьба была в сентябре. Венчание происходило в церкви Петра и Павла, после обедни, и в тот же день молодые уехали в Москву. <...> Они ехали в отдельном купе. Обоим было грустно и неловко. Она сидела в углу, не снимая шляпы, и делала вид, что дремлет, а он лежал против нее на диване и его беспокоили разные мысли: об отце, об «особе», о том, понравится ли Юлии его московская квартира. И, поглядывая на жену, которая не любила его, он думал уныло: «Зачем это произошло?» («Три года»).*

Другой постоянно отмечаемой отличительной сюжетно-композиционной особенностью рассказов Чехова является такая их черта, как «недоговоренность», «незавершенность», «назаконченность». А. П. Чудаков видел в этом отражение «феноменологического» представления о действительности как о непрерывном потоке бытия: «Всякое искусственное построение, в том числе и художественное, имеет конечную цель и обнаруживает догмат или систему догматов, руководивших ее создателем. Степень подчиненности художественных построений общенаправляющей единой мысли различна. Но подчиненность есть всегда. Абсолютно адогматично единственно само бытие, сама текущая жизнь. Она неразумна и хаотична; и только ее смысл, ее цели неизвестны и не подчинены видимой идее. Чем ближе созданный мир к естественному бытию в его хаотичных, бессмысленных, случайных формах, тем больше будет приближаться этот мир к абсолютной адогматичности бытия. Мир Чехова — именно такой мир» [14, 262—263]. О том же он писал и позднее: «Рассказ с завершенной фабулой выглядит как период из жизни героя специально выбранный — с более или менее явной целью. Развязка («конец») объясняет и освещает — часто совсем новым светом — все предшествующие эпизоды. По сравнению с таким рассказом рассказ Чехова, кончающийся «ничем», предстает как отрезок из жизни героя, взятый непреднамеренно, без выбора, независимо от того, есть ли в нем по-

<sup>3</sup> П. А. Енсен, приводя многочисленные примеры такого рода из различных произведений Чехова, характеризует эту черту чеховского повествования следующим образом: «Instead of carrying on the narrative by denoting 'events' the pf. pasts function as adverbs which situate the 'narrativized' ipf. predicates in time and space» [21, 397].

казательная законченность или нет» [15, 241]<sup>4</sup>. Иначе говоря, в рассказах Чехова может отсутствовать тот «ключевой момент», ради которого строится данный текст и который, по мысли Б. М. Гаспарова, должен обозначаться глаголами СВ.

Наконец, формы НСВ — как настоящего, так и прошедшего времени — очень широко используются у Чехова в итеративном («хабитуальном») значении, т.е. во «внесюжетной», по Золотовой, функции; ср. примеры (2)–(4). Так, и в довольно длинной, занимающей около 60 страниц, «Скучной истории», выдержанной в целом в настоящем историческом, и в относительно небольшой «Попрыгунье», где повествование ведется в претеритальном плане, фрагменты, представленные в итеративном НСВ, заполняют целые страницы. По подсчетам А. П. Чудакова, в рассказе «Попрыгунья» о семи из двадцати эпизодов сказано, что это было «ежедневно» или «часто» [14, 205].

К этому нужно добавить, что в русском языке (в отличие от большинства других славянских языков) и настоящее историческое, и прошедшее итеративное за редкими исключениями не допускают употребления СВ, и, таким образом, НСВ в обоих этих случаях грамматически не противопоставляется СВ.

### 3. Соотнесение с этической оценкой

Таким образом, в целом можно сказать, что существенной чертой чеховского повествования является описание мира с позиции конкретного, далеко не всеведущего наблюдателя, который «видит мир не в его вне-временном качестве, но в каждый момент существования. Он видит не конечный результат процессов, заставляющий в самих процессах видеть и отбирать только главное, решающее для этого результата. Процесс разворачивается на его глазах, являя всю свою случайностную сложность» [14, 275].

Интересно, что эта сторона художественной системы Чехова хорошо согласуется с предложенной Б. М. Гаспаровым [18] «метафизической» интерпретацией природы русского глагольного вида, в основе которой лежит использование видов в художественной прозе. В соответствии с ней, используя СВ, говорящий отделяет себя от непредставленного участия в ситуации и смотрит на нее со стороны: «the relevant factor in viewing the situation from the perspective suggested by the Perf. form is not the limited nature of the described process, but rather, the very fact that the given

---

<sup>4</sup> Примечательно, что приведенная оценка роли развязки рассказа почти дословно совпадает с той ролью, которую, по мнению З. Вендлера, играет достижение внутреннего предела у глаголов совершения (accomplishments) типа 'писать письмо': «they proceed towards a terminus which logically necessary to their being what they are. Somehow this climax casts its shadow backward, giving a new color to all that went before» [22, 101–102].

situation has been perceived as a discrete event and thus singled out from the continuous flow of time» [18, 194]. Напротив, выбор НСВ, по его мнению, соответствует представлению о действительности как о недискретном временном потоке, в котором границы между отдельными событиями размываются и теряются; в этом случае «the world is viewed as a total experience, in which, in essence, nothing «new» can happen, no «event», in the strict sense of the word, can occur; within this modus of presentation, everything which happens proves to be only a development of the total process of existence, continuous and limitless in its flow» [18, 209].

Очевидно, что подобного рода «имперфективное» видение мира «в его индивидуально-случайностной неиерархической целостности» [15, 311] плохо совмещается с однозначными этическими оценками, призванными регулировать действия человека<sup>5</sup>. Об отношении автора к его героям мы в этом случае можем судить лишь по косвенным признакам, к которым относятся и различия в манере описания их поступков, в том числе и определенная избирательность в выборе видо-временных форм.

Так, в рассказе «Попрыгунья» (1892) практически все, что связано с Дымовым, к которому Чехов (а вслед за ним и читатели) явно испытывает большую симпатию, чем к Ольге Ивановне, описывается глаголами СВ. Исключение составляет эпизод, когда Дымов начинает догадываться, что Ольга Ивановна его обманывает. Для описания его реакции (или, точнее, ее отсутствия) Чехов прибегает к итеративному НСВ. Приведу начало соответствующего фрагмента:

(2) *По-видимому, с середины зимы Дымов стал догадываться, что его обманывают. Он, как будто у него совесть была нечиста, не мог уже смотреть жене прямо в глаза, не улыбался радостно при встрече с нею и, чтобы меньше оставаться с нею наедине, часто приводил к себе обедать своего товарища Коростелева <...>. За обедом оба доктора говорили о том, что при высоком стоянии диафрагмы иногда бывают перебои сердца, или что множественные нефриты в последнее время наблюдаются очень часто <...>.*

Между тем жизнь Ольги Ивановны изображается почти исключительно с помощью итеративного НСВ:

(3) *Ежедневно, вставши с постели часов в одиннадцать, Ольга Ивановна играла на рояли или же, если было солнце, писала что-нибудь масляными красками. Потом, в первом часу, она ехала к своей портнихе. <...> От портнихи Ольга Ивановна обыкновенно ехала к какой-нибудь знакомой актрисе, чтобы узнать театральные новости и кстати похлопотать насчет билета к первому представлению новой пьесы или к бенефису. От актрисы нужно было ехать в мастерскую художника или на картинную выставку, потом к кому-нибудь из знаменитостей <...>. В пятом часу она обедала с мужем. <...> После обеда Ольга Ивановна ехала к знакомым, потом в театр или на концерт и возвращалась домой после полуночи.*

<sup>5</sup> О связи оценочных высказываний с презскрипцией и императивностью см. [1, 46—52].



Аналогичным образом и столь же подробно описываются вечера по средам, завязка романа с Рябовским, ее поведение после разлуки с ним. Что же касается глаголов СВ, то в эпизодах, не связанных с Дымовым, они употребляются редко, причем первый раз — в чрезвычайно детальном описании того, как Ольга Ивановна преобразовала внешний вид квартиры, в которой она стала жить после свадьбы:

(4) *Ольга Ивановна в гостиной увешала все стены своими и чужими этюдами в рамках и без рам, а около рояля и мебели устроила красивую тесноту из китайских зонтов, мольбертов, разноцветных тряпочек, кинжалов, бюстиков, фотографий... В столовой она оклеила стены лубочными картинками, повесила лапти и серпы, поставила в углу косу и грабли, и получилась столовая в русском вкусе. В спальне она, чтобы похоже было на пещеру, задрапировала потолок и стены темным сукном, повесила над кроватями венецианский фонарь, а у дверей поставила фигуру с алебардой.*

Как известно, и главные, и второстепенные персонажи этого рассказа имеют своих прототипов, причем довольно точно воспроизводится их облик и характер, особенности быта и обстановки, многие реальные факты и детали, а в основу фабулы рассказа положены действительные события. С. П. Кувшинникова, прототип Ольги Ивановны, и ее друзья, узнавшие себя в героях рассказа, восприняли его как пасквиль (см. об этом [15, 177—181]).

Неслучайным представляется и распределение видов в «Скучной истории» (1989), где разочарованный в прожитой жизни 62-летний профессор Николай Степанович, который является одновременно и рассказчиком (повествование ведется от 1-го лица), описывает то, что касается его и членов его семьи, только посредством НСВ в двух основных вариантах: это либо собственно итератив, либо «квази-однократность», когда описание единичного эпизода предваряется указанием на его неоднократную повторяемость, границы между которыми не всегда ясны:

(5) *Как и прежде, по привычке, ровно в полночь я раздеваюсь и ложусь в постель. Засыпаю я скоро, но во втором часу просыпаюсь, и с таким чувством, как будто совсем не спал. Приходится вставать с постели и зажигать лампу. Час или два я хожу из угла в угол по комнате и рассматриваю давно знакомые картины и фотографии. Когда мне надоедает ходить, сажусь за свой стол. Сажу я неподвижно, ни о чем не думая и не чувствуя никаких желаний <...>;*

(6) *День начинается у меня приходом жены. Она входит ко мне в юбке, непричесанная, но уже умытая, пахнущая цветочным одеколоном и с таким видом, как будто вошла нечаянно, и всякий раз говорит одно и то же:*

*— Извини, я на минутку. Ты опять не спал?*

*Затем она тушит лампу, садится около стола и начинает говорить. Я не пророк, но заранее знаю, о чем будет речь, каждое утро одно и то же. Обычно, после тревожных расспросов о моем здоровье, она вдруг вспоминает о нашем сыне, служащем в Варшаве.*

Глаголы СВ появляются только в некоторых из тех эпизодах, где фигурирует его приемная дочь Катя, жизнь которой, при всей ее неустроенности, кажется ему более привлекательной, чем его собственная.

Характерно, что индуцируемая манерой повествования оценка не имеет прямой связи с описываемыми событиями. По образу жизни Дымов, в общем, мало отличается от Николая Степановича (который писал о себе: *«Как 20-30 лет назад, так и теперь, перед смертью, меня интересует одна только наука»*), а Катя — от Ольги Ивановны.

Отрицательный оценочный ореол, присущий итеративному НСВ у Чехова, в той или иной форме уже отмечался исследователями. Так, Ю. К. Щеглов [6, 174, 186] именно в ходе анализа «Анны на шее» и других чеховских рассказов упоминает о «хабитуалисе» (итеративном НСВ) как средстве выражения многократного стереотипного повторения, уничижительности, безнадежности и «зацикливания». О том же писал и В.Я.Лакшин, который отмечал, что во многих произведениях Чехова «быт враждебен «живой жизни», потому что вместо постоянного движения, обновления он создает повторяющееся однообразие замкнутого круга», и делал из этого следующий общий вывод: «возвращение на круги своя — вот обычное мироощущение чеховских героев», «нет ничего нового под луной — это безотрадное изречение, кажется, рождено для героев Чехова» [8, 461, 463]<sup>6</sup>.

Привносимый итеративным НСВ эффект стереотипности и механичности усиливается благодаря тому, что Чехов очень часто включает в серии регулярно повторяющихся событий конкретные фразы, жесты и такие действия, которые заведомо не допускают регулярного точного воспроизведения и в своей совокупности могли иметь место только один раз:

(7) *Почти каждый день к ней приходил Рябовский, чтобы посмотреть, какие она сделала успехи по живописи. Когда она показывала ему свою живопись, он засовывал руки глубоко в карманы, крепко сжимал губы, сопел и говорил:*

— *Так-с.... Это облако у вас кричит: оно освещено не по-вечернему. Передний план как-то сжеван и что-то, понимаете не то... <...> А в общем-то недурственно. Хвалю.*

*И чем непонятнее он говорил, тем легче Ольга Ивановна его понимала (Попрыгунья);*

(8) *Кончается наш разговор всегда одинаково. Жена вдруг вспоминает, что я еще не пил чаю, и пугается.*

— *Что же я еще сижу? — говорит она, поднимаясь. — Самовар давно на столе, а я тут болтаю <...>*

<sup>6</sup> Сходное общее впечатление создается и повторами итеративного НСВ в «Незнакомке» А. Блока: «Подчеркнутое повторение бессмысленных, банальных явлений характеризует бессмысленность мира явлений в целом. Изображенное в первой части настроение, таким образом, не вызвано атмосферой *единственного* вечера, а является знаком монотонности, бесперспективности бытия вообще» [4, 297].

Выйдя за дверь, она опять останавливается и говорит:

— Никого мне так не жаль, как нашу бедную Лизу. Учится девочка в консерватории, постоянно в хорошем обществе, а одета бог знает как. Такая шубка, что на улицу стыдно показаться. Будь она чья-нибудь другая, это бы еще ничего, но ведь все знают, что ее отец знаменитый профессор, тайный советник!

И попрекнув меня моим именем и чином, она наконец уходит. Так начинается мой день. Продолжается он не лучше (Скучная история).

Сходным образом завершается и серия повторений, начало которой приведено в примере (2):

(9) После обеда Коростелев садился за рояль, а Дымов вздыхал и говорил ему:

— Эх, брат! Ну да что! Сыграй-ка что-нибудь печальное.

Подняв плечи и широко расставив пальцы, Коростелев брал несколько аккордов и начинал петь тенором «Укажи мне такую обитель, где бы русский мужик не стонал», а Дымов еще раз вздыхал, подтирал голову кулаком и задумывался.

Произведения Чехова — не единственный пример такого использования видов в художественном тексте, в котором в той или иной мере отражается этическая позиция автора. Как заметил Р. О. Якобсон, в пушкинском «Медном всаднике» при характеристике Петра — независимо от того, идет ли речь об реальном или бронзовом Петре, о неподвижной или ожившей статуе, — «ни одно изображающее его повествовательное предложение не использует личных форм глаголов совершенного вида: стоял, глядел, думал, стоит, сидел, возвышался, несется, скакал. История же мятежа Евгения, напротив, рассказана целиком в суматохе задыхающихся перфективов: проснулся, вскочил, вспомнил, встал, пошел, остановился, стал, вздрогнул, прояснились в нем страшно мысли, узнал, обошел, навел, стеснилась грудь, чело прилегло, глаза подернулись, по сердцу пламень пробежал, вскипела кровь, стал, шепнул, пустился, показалось ему» [17, 33]. В таком распределении форм СВ и НСВ Якобсон усматривал «выразительную грамматическую проекцию трагического конфликта между беспредельной мощностью, навеки данной «державцу полумира», и роковой ограниченностью всех деяний безличного Евгения, дерзнувшего зачинать «Ужо тебе!» объявить предел чудотворному строителю» [16, 462].

Оценочный ореол присущ некоторым типам употреблений НСВ не только в художественном повествовании. Так, глаголы НСВ в высказываниях, имеющих форму выяснения различных обстоятельств осуществления действия, фактически обычно являются косвенным способом выражения недовольства, порицания или упрека: (10) Кто **включал** утюг? опять его забыли **выключить**; (11) Кто **варил** этот суп? Он **пересолен** [8, 25].

## Литература

1. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. М., 1988.
2. Бондарко А. В. Проблемы грамматической семантики и русской аспектологии. СПб., 1996.
3. Виноградов В. В. О языке художественной прозы. М., 1980.
4. Гал М. Особенности структуры «Незнакомки» Блока // Концепция и смысл. СПб., 1996.
5. Гаспаров Б. М. О некоторых особенностях функционирования видовых форм в повествовательном тексте // Вопросы русской аспектологии. Вып. 4. Тарту, 1979.
6. Жолковский А. К., Щеглов Ю. К. Работы по поэтике выразительности. М., 1996.
7. Золотова Г. А. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. М., 1982.
8. Князев Ю. П. Неопределенность и ее оценочные коннотации // Проблемы лингвистической семантики. Череповец, 1996.
9. Лакин В. Я. Лев Толстой и А. Чехов. М., 1993.
10. Маслов Ю. С. К основаниям сопоставительной аспектологии // Проблемы сопоставительной аспектологии. Л., 1978.
11. Маслов Ю. С. Очерки по аспектологии. Л., 1984.
12. Падучева Е. В. Семантические исследования. М., 1996.
13. Тимберлейк А. Инвариантность и синтаксические свойства вида в русском языке // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XV. М., 1985.
14. Чудаков А. П. Поэтика Чехова. М., 1971.
15. Чудаков А. П. Мир Чехова. М., 1988.
16. Якобсон Р. О. Поэзия грамматики и грамматика поэзии // Семиотика. М., 1983.
17. Якобсон Р. О. Работы по поэтике. М., 1987.
18. Gasparov B. M. Notes on the «metaphysics» of Russian aspect // Verbal aspect in discourse. Amsterdam, Philadelphia, 1990.
19. Hopper J. Aspect and foregrounding in discourse // Discourse and syntax. New York, 1979.
20. Hopper J., Thompson S. A. Transitivity in grammar and discourse // Language. V. 56, 1980.
21. Jensen P. A. Narrative description or descriptive narration: problems of aspectuality in Čechov // Verbal aspect in discourse. Amsterdam, Philadelphia, 1990.
22. Vendler Z. Linguistics in philosophy. Ithaca, N.Y., 1967.

## ГРАММАТИЧЕСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ДОЛЖЕНСТВОВАНИЯ В ДРЕВНЕЙШИХ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫХ ТЕКСТАХ

Язык законов в любой традиции отличается большой жёсткостью синтаксиса. Это вполне объяснимо: текст закона выражает довольно стандартную, однотипную ситуацию. Он должен характеризовать её чётко, ясно и лаконично, чтобы исключить возможность двусмысленного толкования и быть приложимым к различным жизненным коллизиям, с которыми закон связан. Наиболее древние законодательные акты содержали предписание что-то сделать или от чего-то воздержаться. Нарушение такого указания должно караться санкцией. Поэтому такие акты обычно строились в виде имплицативной конструкции «если  $p$ , то да будет  $q$ »;  $q$  может быть и законодательной реакцией на какую-либо стандартную ситуацию, и санкцией. Следует подчеркнуть, что это — не вполне обычная импликация, так как в её консеквенте стоит не объективное, а предписываемое следствие. Такая импликация должна быть отнесена к деонтической логике. Правда, в основополагающей работе Г. Х. фон Вригта [1] такая импликация не рассмотрена, но мы можем, опираясь на его терминологию и символический язык, предложить соответствующую формулу:  $p \rightarrow O(q)$ , где  $O$  — оператор деонтической логики «необходимо». Такую импликацию можно назвать дебитивной (от лат. *debere* «долженствовать»)<sup>1</sup>.

Таким образом, древнейшие законодательные акты представляют собой условные предложения, протасис которых содержит антецедент импликации, а аподосис — её дебитивный консеквент. Такая логическая однотипность сочетается с лингвистической. В протасисе таких предложений стоят различные времена — презенс, иногда футурум или модальные формы (конъюнктив, оптатив), а в аподосисе обычно присутствует 3 лицо императива. И здесь обнаруживается интересное явление, оценить которое можно, обратившись к особенностям указательных местоимений в индоевропейских языках.

Со времён К. Бругмана известно, что местоимения подразделяются на несколько категорий в связи с тем, на что именно они указывают. Бругман выделил 4 типа дейксиса: *Ich-Deixis* (указание на предмет, близкий к говорящему), *Du-Deixis* (предмет, близкий к слушающему), *Der-Deixis* (предмет, далёкий и от говорящего, и от слушающего), *Jener-Deixis* (дейксис без указания на близость или отдалённость предмета) [12]. Яркий пример ближнего местоимения — корень \**ei-/i* (др.-инд. *ayám*, *idám* «этот»,

<sup>1</sup> Логический аспект этой проблемы подробно рассмотрен в нашей работе [5].

лат. *is*, еа < \**eia*, *id* «то же»), а дальнего — \**eu*-/у-: др.-инд: *as-au* «тот», ц.-слав. *овъ*. Помимо полноизменяемых местоимений, оба корня встречаются в виде частиц.

Прежде всего, эти частицы обнаруживаются в составе глагольной флексии 3 лица, где они образуют презентную флексию -*tī* (характерную прежде всего для атематических презентов) и окончание -*tu* (повелительное наклонение в хеттском и индоиранских языках). По-видимому, эти флексии имеют общее происхождение с именными суффиксами -*tī* и *tu*, которые Э. Бенвенист определял как суффиксы объективного и субъективного имени действия ([11]; это положение Бенвенист иллюстрирует, в частности, соотношением имён *αυτανς* и *αυτανς* в Гортинских законах: первое означает усыновление как объективный акт, второе — как волеизъявление). Связь соответствующих глагольных и именных суффиксов была убедительно продемонстрирована Э. Ларошем, который обратил внимание на семантику, существенно объединяющую глагольный и именной суффиксы, и на хеттские имена действия, оканчивающиеся на -*t* (*anīia-* «делать» — *anīiatt-* «дело, выполнение»). Этот именной суффикс имеет общее происхождение с глагольным «вторичным» окончанием -*t* [20].

Таким образом, взаимное сопоставление именных и глагольных формантов способно многое прояснить в их семантике. Элемент -*u*, по происхождению местоимение со значением отдалённости, придаёт аффиксу оттенок ирреальности и субъективности, т.е. указывает на то, что действие происходит не в действительности, а в чём-то воображении.

Рассмотрим проблему с точки зрения дейксиса (некоторые вопросы дейктического подхода к исторической грамматике были рассмотрены в работе [3]). Е. Курилович рассматривал 2 и 3 лица императива как явления разного порядка: первое из них обращено к слушателю, т.е. к участнику диалога, и подразумевает непосредственный отклик на стимул. Третье же лицо относится к референту, не принимающему участие в диалоге, и действие, выражаемое им, не воспринимается как подлежащее моментальному свершению. Оно, таким образом, отстоит от реальности. В этой связи интересно сочетание опатива и 3 л. императива, представленное в различных индоевропейских традициях: *sám aryamā sám bhágo no níníyāt sám jāspatyām suyāmam astu devaḥ* (RV X 85, 23) «И Арьяман, и Бхага нас пусть соединит, и дом наш общим пусть будет, о боги». В готском греческий императив 3 л. часто передаётся именно опативом: *anthan gakiusiai sik silban manna, jaha swethis hlaiwis matjai, jaha this stiklis drigkai* (I Kor. XI, 28) «да испытывает (δοκιμάζτω) себя каждый, да ест (ἐσθιέτω) свой хлеб, да пьёт (πινέτω) свою воду»; *in thamma gastandai at gatha* (I Kor. VII, 24) «в том пусть остаётся (μενέτω) от Бога» (см. [6, 192—193]). В балто-славянских языках, где нет отдельной категории опатива, его пережитки вошли в систему повелительного наклонения: ц.-слав. *бери, берите*, русск. *бери, берите* = греч. *φέροις, φέροιτε*, др.-инд. *bhāres, bhāreta*; соответственно лит. *te-dirbiē* «пусть он делает»

(императив) непосредственно соотносимо с греч. *φέροι*, др.-инд. *bhāret* «если бы он нёс» (оптатив). Это существенные параллели, так как оптатив определяется как наклонение, указывающее на действие, которое существует не в реальности, а только в волеизъявлении субъекта. Согласно системе дифференциальных признаков, предложенной А. Эрхартом [15], оптатив как волитивное ирреальное наклонение противопоставлено как реальному неволитивному индикативу, так и ирреальному неволитивному конъюнктиву. По мнению же Е.А. Хан, конъюнктив и оптатив различались как более близкое и более отдалённое будущее [18]. Теория Хан подверглась критике со стороны Я. Гонды, который указал, что футурум не является общеиндоевропейским наследием, а оптатив связан скорее с претеритом, чем с футурумом [17]. Но перспективна, на наш взгляд, идея о том, что различные модусы выражают разную степень отступления от реальности. Рассмотрим известный фрагмент из Авесты, обычно используемый для доказательства претеритальной функции оптатива: *yavata xšnaoit...yima* (Y I 9, 5) «когда царствовал Йима». В этом фрагменте речь идёт о золотом веке: «не было ни холода, ни жары, ни старости, ни смерти, ни... болезней, когда царствовал... Йима» [8, 95]. Такое время мыслится как нечто, внеположное действительности, максимально удалённое, почти нереальное. Эту идею, по-видимому, и выражает оптатив в функции претерита.

Следовательно, в значении оптатива можно установить дейктический элемент — выражение отдалённости от реальности. Очевидно, то же значение выражает и близкое ему 3 л. императива. Именно эта форма встречается в индоевропейских имплицативных конструкциях, т.е. построенных по принципу «если... то да будет». Но, прежде чем переходить непосредственно к анализу материала, рассмотрим эту форму с этимологической точки зрения, а самое конструкцию — с логической.

В индоиранских и хеттском языках, как уже упоминалось, 2 л. императива маркированы аффиксом *\*-tu*. В греческом и итальянских языках ему соответствует *\*-tōd* (греч. *-τω*, лат. *-to*, оско-умбр. *-tu*). Этот формант считается аблативом указательного местоимения *\*to*. Но хорошо известно, что такой же формант в латыни и древнеиндийском может маркировать и 2 лицо императива. Такая форма, однако, не полностью синонимична стандартной форме 2 лица. В этом можно убедиться на основании контекстов, в которых обе морфемы встречаются вместе. К примеру: *tu epistulam hanc a me accipe atque illam dato* (Pl. Ps. 647) «ты это письмо у меня возьми, а то дай мне». Здесь явно содержится указание на последовательность действий, и второе действие мыслится как более позднее по отношению к первому. Эта оппозиция подчеркнута местоимениями: ближе *hanc* сочетается с *accipe*, отдалённое *illam* — с *dato*. Аналогичный контекст: *cras petito... nunc abi* (Pl. Merc. 770) «завтра проси...а сегодня уходи», где различие двух типов императива подчеркнуто темпоральными наречиями. В ведической прозе встречается окончание 2 л. императива *-tat* в той же функции: *mā tīṣṭhantam abhyeti bruhi tām tu ná*

agatam brutād (Ṣatapāṭha-Brahmana 3, 2, 1, 22) «скажи: «приди ко мне, стоящему, затем же скажи «они сюда пришли»». В древнеиндийском примечательна оппозиция суффиксов -dhi (локативная частица, ср. греч. οἴκο-θι «в доме») и -tāt: первый указывает на приказ исполнить действие тут же, второй откладывает это исполнение в будущее.

Сказанного достаточно, чтобы утверждать, что окончание 2 лица так называемого футурального императива и флексия 3 лица — по сути одна форма, обозначающая действие, которое должно исполниться не в момент речи и не в непосредственной близости от него. Поэтому флексия \*-tod в любом случае может рассматриваться как показатель отдалённости действия. И мы вправе рассматривать \*-tu и \*-tod как изофункциональные формы.

Именно они находятся в аподосисе законодательных текстов. Но надо особо подчеркнуть, что такие тексты не представляют собой обособленного класса высказываний. Напротив, они близки к вотивным предложениям. Это связано с тем, что древнейшее право происходит из жреческих установлений [см. 2], и его язык происходит из языка религиозных предписаний. Поэтому мы будем рассматривать не только законодательные, но также и вотивные тексты. В древнейшем хеттском тексте — надписи царя Аниттаса — встретилась такая фраза *UR-RA-AM SE-R[A-AM] k[i tuṣ-pi le-]e ku-is-ki hu-ul[(li-e-ez-zi)] ku-is-at hu-ul-li[iz-zi] <sup>U</sup>[<sup>RU</sup>Ne-e-s]a-as <sup>LU</sup>KÚR-SU e[es-tu]* (34-35) «В будущем пусть никто не вредит этой надписи. Кто же повредит, врагом города Несы да будет» [21]. Здесь в протасисе стоит презенс (*hullizzi*), в аподосисе — 3 л. императива (*estu*). Любопытно, что в первой части надписи имеется запрет, выраженный презенсом с модельной частицей *le*. И только в дебитивной имплицативной конструкции появляется 3 л. императива. Однако такая конструкция имеется только в вотивных текстах. Собственно же хеттские законы построены по иной модели. В них и протасис, и аподосис содержат презенсы. К примеру: *ták-ku LÚ.ULU<sup>LU</sup> SAG.DU-ZU ku-is-ki hu-u-ni-ik-zi ka-ru-ú [(6 GÍN)] KU.BABBAR pi-es-kir n[u] hu-u-ni-in-kán-za 3 GÍN KU.BABBAR da-a-i A-NA É.GAL<sup>LIM</sup> 3 [(GÍN K)]U.BABBAR da-as-ki-ir ki-nu-na LUGAL-us SA ÉGAL<sup>LIM</sup> pi-es-si-it nu-za hu-[(u-ni-in-ká)]n-za-pát 3 <GÍN> KU.BABBAR da-a-i* (§9, 21—24) «если кто человеку голову разобьёт (презенс), раньше платилось (неопределённо-личный претерит) 6 шекелей серебра, и пострадавший берёт (презенс) 3 шекеля, а на храм 3 шекеля давалось (неопределённо-личный претерит), теперь же царь (штраф на) дворец забирает (презенс), а пострадавший берёт три шекеля» (презенс) [16]. Причиной такого оформления законодательных актов является, на наш взгляд, влияние аккадского, где в вотивных и законодательных конструкциях присутствовал презенс как в протасисе, так и в аподосисе. Изменение грамматики повлекло за собой изменение и содержания законов. Хеттские законы содержат не только предписание, но и информацию. Указание на то, что было раньше, в них распространено достаточно широко. Тем самым они



ориентируются не столько на возможный мир предписания, сколько на прошлое и настоящее положение дел.

Доказательством же того, что вотивная хеттская формула представляет архаизм, а законодательная — инновацию, убеждает сравнение с другими индоевропейскими традициями. В новофригийских надписях широко представлены конструкции с дебитивной импликацией. Дело в том, что большинство из них — надгробные, и в них содержится угроза тем, кто повредит надгробье или надпись. И наиболее стандартный оборот выглядит так:  $\iota\omicron\sigma\tau\iota\ \sigma\epsilon\mu\omicron\upsilon\nu\ \kappa\nu\omicron\upsilon\mu\alpha\nu\epsilon\iota\ \kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\nu\ \alpha\delta\delta\alpha\kappa\epsilon\tau\ \alpha\tau\iota\ \epsilon\tau\epsilon\tau\iota\kappa\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\tau\omicron\upsilon$  «кто этой надписи (или — надгробью) злое причинит, к Аттису пусть проклятый да пойдёт (или — Аттисом ненавидим да будет)» [7; 15]. Форма  $\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon$  представляет собой 3 л. повелительного наклонения от глагола \*es- «быть» или \*ei- «идти». К сожалению, несовершенство графической передачи новофригийских надписей не позволяет с точностью определить морфологию флексии; она может восходить как к \*-tu, так и к \*-tod. Ввиду довольно тесного родства фригийского и древнегреческого предпочтительнее вторая версия. Существенно, что новофригийские надписи и по смыслу, и по морфологии близки к формуле проклятия из надписи Аниттаса. Несмотря на 2000-летнюю разницу в фиксации (хеттская надпись восходит к XVIII в. до н.э., а новофригийские тексты относятся к II–III в. н.э.), фригийский язык сохранил базовые составляющие индоевропейской дебитивной импликации. Это объясняется особой архаичностью формул проклятия: в Малой Азии в то время было принято всю информацию об умершем и надгробии сообщать по-гречески и присовокуплять к ней угрозу разрушителям могил по-фригийски.

Аналогичные конструкции встречаются в латинских законах XII таблиц и различных греческих текстах. Ср.: Si in ius vocat, ito. Ni it, antestamino. Igitur em capito (I, 1) «если (судья) зовёт в суд, пусть идёт. Если не идёт, то пусть будет привлечён в свидетели. Следовательно, пусть его приведут (насильно)». Обратим внимание на чёткую последовательность действий: форма ito (3 л. императива) в первом предложении стоит в аподосисе, протасис же второго предложения являет собой следствие из аподосиса первого, и поэтому тот же глагол стоит здесь в презенсе. В греческом дебитивные импликации представлены у Гомера:  $\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\acute{\epsilon}\nu\ \text{Μενέλαον}\ \text{Ἀλέξανδρος}\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\epsilon}\phi\eta\nu\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\theta'\ \text{Ἥλῆνην}\ \acute{\epsilon}\chi\acute{\epsilon}\tau\omega$  (Ил. 3 211–12) «если Александр убьёт Менелая, вот тогда пусть владеет Еленой». Протасис здесь указывает на возможное в будущем событие (что выражено конъюнктивом с  $\kappa\acute{\epsilon}\nu$ ), аподосис — на отстоящее от него по времени следствие, и это отстояние подчеркнуто наречием  $\nu\upsilon\epsilon\iota\delta\alpha$  «тогда». Распространена такая конструкция и в греческих диалектах:  $\alpha\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\iota\varsigma\ \alpha\delta\iota\kappa\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\ \iota\epsilon\rho\omicron\iota\ \eta\ \xi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \eta\ \delta\eta\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma,\ \zeta\eta\mu\iota\acute{o}\upsilon\tau\omega\ \acute{o}\ \iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\chi\rho\iota\ \pi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\ \delta\rho\alpha\chi\mu\acute{\epsilon}\omega\nu$  (12, 14; Оропус, конец V или начало IV в.) «если в храме будет оскорблён чужеземец ли, местный житель ли, пусть священник возьмёт штраф до пяти драхм»;  $\alpha\iota\ [\delta\acute{\epsilon}]\ \kappa\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\ [\lambda\alpha\gamma]\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota,\ \kappa\alpha\tau\alpha\delta\iota\kappa\alpha\delta\delta\acute{\epsilon}\tau\omicron\ \tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\ \sigma\tau\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha,\ \tau\omicron\ \delta\omicron\lambda\omicron$

[δὰ]ρκυῖον (I 6—7) «если не освободят, то пусть свободному присудят стартер, рабу драхму...» (Гортинские законы)<sup>2</sup>.

Таким образом, во многих индоевропейских традициях аподосис дедитивной импликации включает в себя 3 л. императива как показатель события, максимально отстоящего от реальности. Что же касается протасиса, то здесь не обнаруживается такой однотипности. В приведённых греческих примерах представлены: конъюнктив аориста с модальной частицей (Илиада), презенс индикатива или конъюнктива (Оропус), футурум (Гортинские законы). В законах XIII таблиц, кроме приведённого примера с презенсом индикатива, существуют контексты с субъюнктивом: *si pater filium ter venum duit, filius a patre liber esto* (IV, 2) «если отец сына трижды продаст (в рабство), сын пусть будет свободен от отца». Засвидетельствован в этой позиции и футурум: *Proletario [iam civi cui] quis volet vindex esto* (I, 4) «Пролетарию пусть, кто захочет, будет защитником». Совершенно очевидно, что все эти различные времена и наклонения призваны передавать общее значение — нереферентного времени, обозначающего не реальное положение вещей, а лишь возможность некоторого события осуществиться в настоящем или неопределённом будущем. И поэтому в данной позиции нейтрализуются презенс и футурум, индикатив и субъюнктив.

Особого внимания заслуживают новофригийские заклатья. Здесь в протасисе стоят глаголы *αδδακετ* «сотворит», *αββερετ* «принесёт». Они снабжены так называемыми «вторичными» окончаниями (-t#), которые противостоят как первичным (-ti), маркированным показателем близости, так и императивам. Глаголы с вторичными окончаниями без аугмента хорошо известны в индоиранских языках. Так они составляют особую категорию инъюнктива. Инъюнктив — это особое наклонение, противостоящее всем прочим временам и модусам. Оно обозначает действие не как реальное или замышляемое, а как сам факт его существования. Поэтому инъюнктив распространён в мифологических рассказах; в контексте он может означать повеление, пожелание, запрет. К. Хоффман определил инъюнктив как воспоминание (*Ergwähnung*) о действии [19, 168]. Помимо основополагающей монографии Хоффмана см. также [3] о следах той же категории в гомеровском греческом.

Во фригийском языке известен формант -i как показатель презенса (ст.-фриг. *dakati* «делает», н.-фриг. *ετι* «пойдёт») и аорист с аугментом (ст.-и н.-фриг. *edaes* «он сделал», н.-фриг. *εσταεσ* «он установил»). Поэтому формы *αδδακετ*, *αββερετ* — это самые настоящие инъюнктивы. В новофригийских формулах колебаний во времени и наклонении глагола в протасисе не засвидетельствовано; выражение неопределённого и нереферентного времени наилучшим образом соответствует семантике инъюнк-

<sup>2</sup> В греческом с императивом в этой функции конкурирует инфинитив. В [5] мы постарались показать, что инфинитив обозначает событие общее и обязательное, а императив — частное и желательное. См. также [4, 42].

тива. Поэтому мы можем утверждать, что именно фригийские выражения проклятия наилучшим образом сохранили структуру, свойственную индоевропейским вотивным формулам, содержащим дебитивную импликацию. Она была построена следующим образом: её антецедент находился в возможном (непосредственно не реализуемом) времени, а консеквент выражал следствие, но не объективное, а приписанное божественным или человеческим установлением. Такое следствие мыслилось как максимально удалённое от действительности и выражалось морфемой со значением удалённости. Соответственно на основании всего сказанного формула, выражающая эту импликацию, может быть реконструирована так: SI \_\_\_\_\_ \*-t# (→) \_\_\_\_\_ \*-tu/-tod, где SI — условный союз, \_\_\_\_\_ — любой глагольный корень, → — союз, передающий имплицативное отношение, взятый в скобки, так как он может быть опущен.

В заключение — несколько слов об этимологии русского *долг*. Как известно, его неоднократно сравнивали с прилагательным *долгий* (*долг* — то, что приходится долго ждать). Однако Фасмер [9] возражал против этой этимологии, так как в сербохорватском оба слова имеют разную интонацию (*дѹг* «долг», но *дѹг* «долгий. длинный»). Но в [10, 180] это различие объясняется как показатель словопроизводных отношений. И на наш взгляд, нет оснований разделять оба слова. Единственное, что, на наш взгляд, нуждается в небольшом уточнении — это семантическая мотивировка. Прилагательное *долгий* (о.-слав. \*dylgъ(jъ)) является суффиксальным и на славянском уровне (ср. *вдоль*, *дольше*). Корень же \*dyl-/dyl < и.-е. \*del-/dol- означал «резать, разрывать»: сюда относится др.-инд. *dalam* «часть», лит. *dalýti* «делить», *dalià* «часть, участь, судьба, счастье», пофонемно соответствующее о.-слав. \*dolà. К этому же корню относится и славянское \*dal', \*dale, \*dalekъ. Следовательно, долг — это нечто отрезанное, отделённое и отдалённое от действительности. О популярности такой мотивировки свидетельствует также соотношение лит. *skélti* «колоть, раскалывать» и *skelėti* «быть должным». С тем же корнем связаны и германские именованья долга и родственных ему понятий: гот. *skuldan* «быть должным», нем. *Schuld* «вина» и т.д. Между грамматическим и лексическим выражением долга имеются, таким образом, яркие соответствия, свидетельствующие о существовании цельного индоевропейского концепта долга как отдалённо-желательного.

### Литература

1. Вригт Г. Х. фон. О логике норм и действий // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды. М., 1986.
2. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О древнейшем языке славянского права // IX Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1978.

3. Красухин К. Г. Дейктические элементы в категориях времени и наклонения (на материале древних индоевропейских языков) // Человеческий фактор в языке: Коммуникация. Модальность. Дейксис. М., 1992.
4. Красухин К. Г. Аспекты индоевропейской реконструкции: Акцентология. Морфология. Синтаксис. Автореферат дисс. ... д-ра филол. наук. М., 1999.
5. Красухин К. Г. Греческие инфинитивы в императивной функции // Сборник статей по классической филологии и индоевропейскому языкознанию, посвящённый памяти И.М. Тронского. СПб., 2000 (в печати).
6. Маковский М. М. Лингвистическая комбинаторика. М., 1988.
7. Нерознак В. П. Палеобалканские языки. М., 1978.
8. Оранский И. М. Введение в иранскую филологию. М., 1978.
9. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т.2.
10. Этимологический словарь славянских языков. М., 1978. Вып. 5.
11. Benveniste E. Noms d'agent et noms d'action. Paris, 1948.
12. Buck C. D. The Greek Dialects. Chicago, 1955.
13. Brugmann K. Die Demonstrativpronomina in den indogermanischen Sprachen. Leipzig, 1904.
14. Diakonoff I. M., Nerознак V. P. Phrygian. New York, 1985.
15. Erhart A. Der verbale Modus im Indoeuropäischen // Sbornik praci filosofiske fakulty Brnenske university. 1972. A 9.
16. Friedrich J. Die hethitische Gesetze. Leiden, 1959.
17. Gonda J. The Character of Indo-European Moods. Leiden, 1956.
18. Hahn E. A. Subjunctive and optative: Its origin as futures. New York, 1953.
19. Hoffmann K. Der Injunktiv im Veda. Heidelberg, 1967.
20. Laroche E. Les noms d'agent et action en les langues anatoliennes // Melanges E. Benveniste. Paris, 1975.
21. Neu E. Der Anitta-Text. Wiesbaden, 1974.

## ПАРАДОКСЫ ОПРАВДАНИЯ В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ

### Парадокс как особенность религиозного дискурса

1. Во введении к многотомной «Истории религии» А.Мень утверждает, что «вдумчивому наблюдателю трудно найти в духовной жизни людей фактор, который на протяжении веков играл бы большую роль, чем религия» [7, 13]. Однако что мы можем понимать под «религией» или «религиозной верой», влияние которой «простирается от грандиозных социальных потрясений до интимнейших глубин человеческого сердца» [там же]? Ни в богословии, ни в религиоведении нет единого понятия религии (см. [31, 12]). Тем не менее, из цитируемых заметок А. Мень можно сделать вывод, что она является смысловой системой, затрагивающей представления о сути мира, самопознание и этическую ориентацию человека, или, как говорят редакторы сборника «Philosophy: Paradox and Discovery», «Religion is not just a belief that some mysterious being exists. It is, on the contrary, a complex network of beliefs concerning morality, the purpose of life, the nature of the individual, and the ultimate explanation of things» [27, 15].

Но если религия обосновывает человеческое поведение сопряжением онтологических и этических концептов, то цель религиозных обрядов и наставлений не ограничивается воздействием на мировоззренческие взгляды и внешнее поведение адресата. Не случайно А. Мень, написав, что влияние веры простирается *до глубин человеческого сердца*, добавляет, что именно сердце составляет главную силу религиозной веры (см. [7, 13]). В одной проповеди Н. Чукова, бывшего в то время протоиереем, говорится: «Истинная праведность, по учению Спасителя, не во внешнем исправлении поведения, а во внутреннем обновлении, в перемене духовной» [14, 149].

Таким утверждениям соответствует определение религиозного дискурса (РД), предлагаемое Ч. Моррисом [24]. По его мнению, множество религиозных текстов обладает так называемым прескриптивным модусом обозначения (mode of signifying) и инциитивным употреблением выражений (use of sign complexes), т.е. в них даются образцы поведения с намерением привести личность адресата в соответствие с предписываемыми идеалами [там же, 125].

В христианстве Моррис отмечает большое значение морали (см. [там же, 147]), однако при анализе текстов Евангелия, значительная часть РД, в том числе догматика, остается вне его внимания. Символы веры, например, отличаются не прескриптивным, а десигнативным модусом обо-

значения и системным употреблением выражений, т.е. в них обозначаются смысловые факты религии с целью их системной организации. В терминологии Морриса они относятся к «космологическому дискурсу». Итак, учитывая вышесказанное, мы определяем РД как совокупность прескриптивно-инцидивных и десигнативно-системных текстов, причем последние обосновывают первые. По словам известного философа А. Ф. Лосева: «Мы не ошибемся, если скажем, что религия есть всегда то или иное *само-утверждение личности в вечности*» [5, 96—97]. Как справедливо отмечает Н. Д. Арутюнова, религиозная вера объединяет «модель мира и нравственный закон» [1, 9]. Поэтому и нельзя отождествлять веру и мораль. П. А. Флоренский, имея в виду основы христианской религии, даже утверждал: «Церкви вообще в высочайшей степени чужда мораль, и если говорится церковно о поведении, то это исключительно в смысле онтологии, онтологии жизни, а не моралистически и тем более не юридически» [11, 144].

Корреляция между космологическим и онтологическим учениями и преобразованием человеческой личности и, соответственно, отношение между прескриптивно-инцидивными и десигнативно-системными выражениями в РД составляют первый религиозный парадокс, который наглядно выразил С. Н. Булгаков: «В этом своеобразная парадоксия религиозного восприятия: будучи из всех жизненных актов наиболее индивидуальным, лично выстраданным, лично обусловленным, оно в то же время оказывается и наиболее универсальным — явный знак того, что между индивидуальным и универсальным нет противоположности...» [2, 52].

2. Категории Морриса позволяют представить классификацию большинства религиозных текстов, однако цитируемые высказывания таких духовных лиц, как А. Мень, П. А. Флоренский или С. Н. Булгаков, свидетельствуют о том, что особенность РД этими категориями не исчерпывается. Требуется включить в описание РД отражение и возбуждение опыта трансцендентного, а утверждением его мы не можем не избежать дальнейших парадоксов.

Понятие опыта трансцендентного уже само по себе парадоксально, потому что им обозначается опыт вне возможного опыта. И как религиозное восприятие вечного, бесконечного и неизменяемо-универсального подвергается осмыслению временным, конечным и изменяемо-индивидуальным сознанием, так и содержание восприятия осмысливается человеком только при условии временной, земной жизни и в отношении к этой его имманентности, т.е. мы только тогда можем говорить о религиозном *опыте*, когда категориально отделенные трансцендентная и имманентная сферы сливаются. Также и РД, поскольку он является выражением религиозного опыта, не может не обладать парадоксальной структурой: если *трансцендентное* выражается *имманентным* человеческим языком, соответствие между выражением и выражаемым принципиально недостижимо (см. [4, 80]).

Благодаря названным парадоксам РД является «коммуникацией некоммуникабельного (*Kommunikation des Inkommunikablen*)» [18, 115], которая и включает в себя знание о собственной ее невозможности (см. [21, 191]). Этим объясняется то, что в РД парадоксы приобретают познавательную ценность и отнюдь не воспринимаются как «ошибки» мышления или мировоззренческой системы (см. [28, 133]). Согласно шведскому богослову и философу А. Нюгрену сущность религиозного парадокса состоит в том, что он «остается» [26, 382]. И поскольку парадоксами не только отражается, но и должен возбуждаться религиозный опыт, оправдано его понимание как приспособления человеческого ума и души к внешне противоречивой структуре религиозных текстов, как это предлагается В. Н. Лосским при определении отношений между догматикой и мистикой: «...догмат, выражающий богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособливать его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способным обрести мистический опыт» [6, 9].

3. Парадоксы РД не обязательно представляют собой парадоксальные суждения в смысле логической противоположности или антиномии (см. [18, 118]). Относительно религии мы понимаем «парадокс» в первую очередь в его риторическом и притом первоначальном смысле как нечто, существующее «вопреки мнению» или «вопреки предпониманию» (*gegen das Vorverstandnis*) [29, 29], т.е. как нечто, что не ожидается и привычным ходом размышления не разъясняется. Наблюдаются, однако, многочисленные разновидности религиозных выражений и суждений, которые уже своей внешней формой отражают внутреннее парадоксальное несоответствие выражения выражаемому. Подобные высказывания известны еще у Гераклита: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение и голод» [фрагмент 67: 30, 139]. В Евангелии встречаются такие парадоксальные побуждения и утверждения, как например: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов» [Мф. 8, 22]; «Так будут последние первыми, и первые последними» [Мф. 20, 16]; «Кто станет сберечь душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» [Лк. 17, 33]. В песеннике Евангелической Церкви Германии находятся, к примеру, такие стихи, как: «Слово происходит от Отца, оставаясь вечно у него» («*Das Wort geht von dem Vater aus und bleibt doch ewiglich zu Haus*») [17, № 2, 223]. В Божественной Литургии мы слышим: «Распныйся же Христе Боже, смертью смерть поправый» [22, 57]. В области догматики следует только вспомнить учение о Святой Троице (Триединство) или определения единства Отца и Сына в постановлениях Вселенского Собора Халкидонского (451), чтобы убедиться в значимости парадоксального мышления в религии (в данном случае христианской): «...все согласно получаем исповедовать одного и того же Сына Господа нашего Иисуса Христа... истинного Бога и истинного Человека... в двух естествах не-

слитно, неизменно, нераздельно, неразлучно... познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась» [10, 419].

### Парадокс оправдания

Поскольку РД реализуется не только в текстах десигнативно-системного, но и прескриптивно-инциитивного типа, парадоксальные высказывания наблюдаются и на уровне этики, где они нередко представляют собой противоречие между десигнативными и прескриптивными модусами обозначения. Парадоксальными могут быть отношения между пропозициональными и иллокутивными структурами репрезентативных и директивных высказываний деонтического содержания. Назовем подобные парадоксы *парадоксами оправдания (ПО)*.

1. *Оправдание* принадлежит к группе конклузивных речевых действий. Согласно германисту И. Клейну, им поддерживается правильность определенного положения вещей, его цель — положительная или, по крайней мере, не отрицательная оценка оправдываемого (см. [20, 19]). Ориентация на оценку положения вещей отличает речевое действие оправдания от *обоснования*, которым поддерживается истинность пропозиционального содержания различных речевых актов, в том числе *утверждений* (репрезентативов) (см. [там же, 30]). Однако обнаруживается близость между оправданием и *объяснением*, которое разъясняет возникновение положения вещей. Разница между ними состоит в том, что объяснения не предполагают оценки, т.е. правильность положения вещей ими не обсуждается. Они отвечают только на вопросы относительно происхождения или сути (см. [там же, 21]), между тем как речевое действие оправдания отличается категорией ответственности. Оно всегда предполагает ответственную личность при спорном положении вещей. Парадигматическими являются оправдания человеческих действий или их отсутствия, но душевные состояния, эмоции или убеждения также могут быть предметами оправдания. Клейном выдвигается следующий пример оправдания плохого настроения: «Получил уже 18 отказов на заявление о приеме на работу. Этого достаточно, чтобы не радоваться» [там же, 24].

В РД по причине его инциитивного характера нередко содержатся призывы, касающиеся душевных устремлений. Особенно характерны они для проповедей, ср: «Если мы не будем ни алкать, ни жаждать своего спасения, мы не можем спастись, ибо Бог никого из нас не ведет за собою к спасению насильно. Так возжаждем же своего спасения всем сердцем» [8, 101].

2. Однако при оправданиях или требованиях другого положения вещей, нежели действия, существует опасность коммуникативного парадокса, вызванного типом требуемого или предлагаемого основания. Согласно Г. Х. фон Вригту [32], следует ограничить отношения «мотив-



действие» от отношения «причина-следствие». Первое мы называем «каузальностью действия», второе — «каузальностью события». Мотив исходит от действующего лица, которое ответственно как за мотив, так и за следующее действие. Поэтому в определение каузальности действия входит категория личности, отсутствующая в отношении «причина-следствие».

Одни и те же положения вещей могут быть восприняты как со стороны каузальности действия, так и со стороны каузальности события. Так например, в мифологии явления природы рассматриваются как намеренные действия богов. В отличие от этого в детерминистском мировоззрении даже в области человеческой деятельности существуют только причины и следствия. Но в зависимости от рода каузальности высказывания определенные иллокутивные силы являются уместными или бессмысленными. Только в случае каузальности действия возможны такие иллокуции, как просьба, приказ, требование, совет, угроза, предупреждение, обвинение или оправдание, поскольку они соотносятся с личностью и предполагают категорию ответственности. В случае каузальности события, которой эти категории не свойственны, названные иллокуции исключаются. Парадоксы, следовательно, возникают, когда на уровне пропозиции определенное положение вещей представлено через каузальность события, а в иллокутивном плане предполагается каузальность действия.

### Парадоксы оправдания в религиозном дискурсе

1. Яркие библейские примеры ПО находятся в Послании Римлянам: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое» [Рим. 7, 19—21]; «Итак, *помилование зависит* не от желающего и не от подвигающегося, но от Бога милующего. ...Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: «за что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?» А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: “зачем ты меня так сделал?”» [Рим. 9, 16—20].

Грех оказывается причиной человеческих действий, не соответствующих добрым душевным намерениям. И несмотря на то, что человеку невозможно противостоять силе греха и что судьба его уже предопределена Богом, требуется его оправдание.

Яркие образцы ПО в истории церкви — учение Августина о первородном грехе, учение Лютера об оправдании, а также учение о первородном грехе (Original- или Birthsin; Ur- или Erbsünde) в протестантском Аугсбургском Исповедании (Confessio Augustana; 1530) и в Положениях Англиканской Церкви (Articles of Religion; 1562).

У Августина люди являются «кучей греха (*una massa peccati*)», которая заслуживает со стороны высшей справедливости смертную казнь, причем

«ни исполнение, ни отмена казни не являются несправедливыми» [15, 200—202]. Лютер, как известно, пережил невозможность оправдания перед справедливостью Божьей как глубокую депрессию. Как он позднее признался, он «ненавидел справедливого и наказывающего грешников Бога», и когда он нашел известную формулу: «Справедливый из веры живет (*Iustus ex fide vivit*)», т.е. только верой, а не человеческими заслугами достигается оправдание и вечное благо, то он имел ощущение, «как будто заново родился и вступил через открытые ворота в рай» [23, Т. 54, 186]. Но и этим ПО не преодолевается, поскольку сама вера человеческим решением не достигается. Вера, как и оправдание, даны или не даны человеку Богом. ПО даже обостряется Лютером, когда он утверждает, что «немилость нам приносит то, что мы не умеем соглашаться с обвинением Бога». И наоборот, если осужденные могли бы признать правильность их осуждения, «они мгновенно стали бы блаженными» [23, Т. 17/2, 204]. Используя категории Морриса, мы можем сказать, что здесь возникает парадокс между инцитивным и десигнативным уровнями дискурса. Признание человеком осуждения, необходимо вытекающее из предполагаемой онтологической и космологической системы, самой системой оценивается как невозможное. И именно этим осуждается человек, так что он ни в коем случае не может быть таким, каким он, зная себя и систему космоса, должен быть.

В догматике названные экзистенциальные переживания Августина или Лютера превратились в отвлеченные учения. Так, в Аугсбургском исповедании и в Англиканских положениях утверждается, что люди по природе не могут усвоить настоящую веру, что существо человеческое всегда противоположно духу. Далее признается, что эта прирожденная зараза («*diese angeborene Seuche*» [17, № 808, Artikel 2]; «*this infection of nature*» [16, 68, Article IX]) и природный грех являются настоящим грехом, заслуживающим справедливой казни (см. [16; 17 там же]).

В церковных песнях догматические учения снова приобретают характер душевных испытаний. Формами первой и второй категории личности должно возбуждаться в поющих восприятие природного греха как собственной вины; ср. «Запомни, как он (Христос) страдал до смерти, тебя искупил от преступления твоего, благодать приобретая (*Merk, was er gelitten hat, bis er ist gestorben, dich von deiner Missetat erlöst, Gnad erworben*)» [17, № 78/1]; «День и ночь мучил меня мой грех, в котором я родился (*Mein Sund mich quälte Nacht und Tag, darin ich war geboren*)» [17, № 341/1].

И в католичестве, и в православии, несмотря на то, что состояние человека после грехопадения представляется не абсолютно греховным, — говорится, например, только о «греховной склонности» или «духовной болезни» [9, 104], — тем не менее наблюдается ПО, поскольку и здесь природный грех приписывается человеку как собственная вина (см. [13, 431]). О том свидетельствует молитва Божественной Литургии: «Поми-

луй нас, господи, помилуй нас: Всякого бо ответа недооумюще, сию ти молитву яко владыще грешии приносим: Помилуй нас» [22, 5].

2. ПО отражает непреодолимую разницу между человеческой и божественной сферами, и таким образом деонтической речью передается выражение невыражаемого. Об этом свидетельствует иллюкутивная блокада в Послании Римлянам: «А ты кто, человек, что спорить с Богом?» [см. выше]. Но возможно воспринимать ПО и как описание человеческого существования как такового. Так его понимал П. А. Флоренский, описывая антагонистические переживания библейского Иова: «Книга Иова» вся состоит из этого уплотненного переживания противоречия... Тут Бог «напоминает нам, что... вселенная построена по плану, который бесконечно превосходит человеческий разум» [12, 157]. Подобно тому еще С. Кьеркегор считал, что именно своим существованием (Existenz) человеческое существо превращается в греховное существо (ср. [19, 792]).

С этой точки зрения Бог является как парадоксом, так и преодолением парадокса, освобождением от него. «Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там в Горнем Иерусалиме нет их», — пишет Флоренский [12, 158]. Вышеназванное парадоксальное дискурсивное отношение между десигнативным и инцитивным планами РД, с одной стороны, вызвано десигнативно-системной речью, а с другой стороны, именно ею и преодолевается. Иными словами, трансцендентное воспринимается не только как источник, но и как конец парадоксальных опытов в имманентности, что, конечно, опять же парадоксально. В богословском дискурсе выдвигаются термины *благодать*, *милость* или *милосердие* Бога (см. [13, 433]), которыми непонятное (воспринимаемое как осуждаемое) человеческое существование оправдывается и осмысляется. Лютеранским богословием это бесконечное парадоксальное движение выражено формулой: «верующий — одновременно оправданный и виноватый (simul iustus et peccator)».

Ряд протестантских песен обладает структурой этой формулы, ср.: «Потерянным был в грехе, греховными были все мои дела, а заново сейчас родился в Христе, Сыне Божьем (In Sünd war ich verloren, sündlich war all mein Tun, nun bin ich neu geboren in Christus Gottes Sohn» [17, № 349/2]; «Не заслужим мы никакую благодать, но словом своим он (Бог) обязался дать ее. Смотрите, здесь ворота благодати полностью открыты: Иисус принимает грешников (Keiner Gnade sind wir wert; doch hat er in seinem Worte eidlich sich dazu erklärt. Sehet nur, die Gnadenpforte ist hier völlig aufgetan: Jesus nimmt die Sünder an» [17, N2 353/2].

3. ПО могут вызывать психические болезни. Так, их пережил немецкий психолог Т. Мозер, автор биографической книги с характерным названием «Отравление Божье» [25]. Выросший в строгой протестантской семье, он позднее описал свое душевное состояние в форме обвинения Богу: «Ты во мне жил, как яд, от которого мое тело никогда не могло освободиться. Ты жил во мне, как моя ненависть против меня» [там же, 9-10]. Однако верующим отношение между ПО и благодатью испытывает-

ся не как психическое давление, а наоборот, как источник радости. Этим и объясняется преобладание иллокуций благодарения и восхваления как в текстах литургии, так и в церковных песнях, ср.: «Богу на высоте, слава да благодарность за его милость, за то, что ныне и во веки веков вред не задевает нас (Allein Gott in der Höh sei Ehr und Dank fur seine Gnade, darum daß nun und nimmermehr uns rühren kann kein Schade)» [17, № 179/1]; «Благодарите, благодарите Господа, ибо он очень любезен, благодать его и правда продолжают во веки веков (Danket, danket dem Herrn, denn er ist sehr freundlich, seine Güt und Wahrheit währet ewiglich)» [17, № 336]; «Тысячи языков должны были бы воспеть похвалу благодатного искупителя моего, славу моего Господа и Царя, торжества его милости (O for a thousand tongues to sing my blest Redeemer's praise, the glories of my God and King, the triumphs of His Grace!)» [16, 522]; «Тем благодарственно вопием ти: Радости исполнил еси вся спасе наш, пришедый спасти мир» [22, 9].

### Парадокс оправдания в религиозном дискурсе в сопоставлении с политическим дискурсом

ПО можно найти и в политическом дискурсе, где они возбуждают религиозные ассоциации. Особенно часто наблюдаются они в текстах явно идеологического содержания, как например, в выступлениях и публикациях В. Жириновского; ср. следующее «обоснование» его экспансионистских намерений: «Россия только сделает то, что предначертано, выполнит великую историческую миссию — освободит мир от войн, которые начинаются всегда на юге. И эта операция — последний «бросок» на юг — это не план Барбароссы, это не планы Наполеона, это не военные затеи шведского короля Карла XII. Это чисто российский вариант, он выработан самой ее судьбой, иначе не сможет развиваться, погибнет сама Россия» [3, 75—78]. И здесь в одном высказывании содержатся каузальность события (предопределение судьбой) и каузальность действия. Однако ПО такого типа имеют противоположную РД цель. Иллокуцию цитируемых выше стихов из Послания Римлянам можно назвать *общим обвинением* всему роду человеческому, включая автора. Перлокуция — смирение, из которого могут вытекать радость и благодарность Творцу, ср.: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божья!» [Рим. 1, 32—33]. В отличие от этого цель цитируемого заявления Жириновского заключается в самооправдании говорящего и его сторонников. Судьбой определены намеренные действия и всяческие их отрицательные явления и следствия, которые таким образом во всяком случае оказываются оправданными.

По теории Морриса, сходство между религиозным и политическим дискурсом состоит в прескриптивном модусе обозначения, однако, как показывает приведенный пример, различным является употребление выражений в обоих дискурсах. Перлокуция смирения вытекает из *инци-*

тивного намерения говорящего возбуждать преобразование личности адресата. Политический текст отличается, согласно Моррису, *оценочным* употреблением выражений, т.е. он претендует только на одобрение прескриптивных действий со стороны адресатов, воздействуя риторическими приемами на их мнение. Именно это оценочное употребление наблюдается и в названном демагогическом заявлении Жириновского.

Не новость, что именно политической риторике крайних идеологических направлений свойственно использование религиозных элементов аргументирования. Однако различие употребления выражений в смысле Морриса, как и различие иллюкативных сил, сходных по структуре аргументации, позволяет нам различать религию и идеологию, равно как и замечать, когда религиозный дискурс превращается в идеологический.

### Литература

1. Арутюнова. Н. Д. Истина и этика // Логический анализ языка: Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
2. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
3. Жириновский В. Последний бросок на юг. М., 1993.
4. Куссе Х. Истина и проповедование. «Живое слово» архиепископа Амвросия (Ключарева, 1820—1903) и соотношение между гомилетикой и риторикой // Логический анализ языка: Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Миф. Число. Сущность. М., 1994.
6. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
7. Мень А. История религии в семи томах. В поисках пути, истины и жизни. Т. 1. Истоки религии. М., 1991.
8. Николай Митрополит. Слова и речи. Т. 2. М., 1950.
9. Помазанский М. *протопресвитер*. Православное догматическое богословие. Jordanville. N.Y., 1963.
10. Поснов М.Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964.
11. Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. Т. 9. 1972.
12. Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1/1. Столп и утверждение истины. М., 1990.
13. Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993.
14. Чуков Н. Беседы протоиерея Николая Чукова // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. М., 1986.
15. Augustinus A. Logik des Schreckens. De diversis quaestionibus ad Simplicianum 1/2. Lateinisch-Deutsch. Mainz, 1990.
16. The Book of Common prayer. With Hymns Ancient and Modern. London, 1984.

17. Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck. Kassel, 1994.
18. Haas A.M. Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt am Main, 1996.
19. Kierkegaard S. Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. Diem H., Rest W. (ed.) München, 1976.
20. Klein J. Die konklusiven Sprechhandlungen. Studien zur Pragmatik, Semantik und Lexik von BEGRÜNDEN, ERKLÄREN-WARUM, FOLGERN und RECHTFERTIGEN. Tübingen, 1987.
21. Kuße H. Rede in Religion und Politik: Zum Vergleich der Diskurse // Linguistische Beiträge zur Slavistik. V. München, 1997.
22. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. A.Kallis (ed.) Mainz, 1989.
23. Luther M. Werke. Weimar, 1883ff.
24. Morris Ch.W. Signs, Language and Behaviour. N.Y., 1946.
25. Moser T. Die Gottesvergiftung. Frankfurt am Main, 1980.
26. Nygren A. Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie. Göttingen, 1979.
27. Philosophy: Paradox and Discovery. Minton A.J., Shipka Th.A. (ed.) N.Y. et al., 1996.
28. Ramsey I. T. Religiöse Paradoxien // Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Dusseldorf, 1972.
29. Schroer H. Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neuen Theologie als Beitrag zur theologischen Logik. Göttingen, 1960.
30. Die Vorsokratiker. W. Capelle (ed.) Stuttgart, 1968.
31. Wagner F. Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh, 1986.
32. Wright G. H. von. Explanation and Understanding. London, 1971.

## ЗА СПРАВЕДЛИВОСТЬЮ ПУСТОЙ

В свое время В. Ходасевич отозвался на тяготы эмигрантской жизни следующим пятистишием: «Кто счастлив честною женой, / К блуднице в дверь не постучится. / Кто прав последней правотой, / за справедливостью пустой / Тому неместно волочиться». Обращает на себя внимание то, что в этом небольшом тексте упоминаются сразу несколько слов, выражающих моральную оценку: *честный, прав, правота, справедливость, неместно*. Хотя такого рода слова часто употребляются широко и различия между ними легко стираются, в этом тексте хорошо видно, что все же в них запечатлены разные ценностные представления и что они составляют своего рода иерархию. При этом некоторые из русских слов, служащих для выражения моральной оценки, в высокой степени лингвоспецифичны. Прежде всего это относится к словам *справедливо, справедливый, справедливость* (и, соответственно, *несправедливо, несправедливый, несправедливость*). Во многих других языках мы найдем в словарях в качестве переводных эквивалентов *справедливости* слова со значением 'законность' или 'честность' (или 'праведность').

### *Справедливость vs. законность*

В книге «Россия в обвале» А. Солженицын вслед за многими другими авторами отмечает следующую особенность русского мировосприятия: «Веками у русских не развивалось правосознание, столь свойственное западному человеку. К законам было всегда отношение недоверчивое, ироническое: да разве возможно установить заранее закон, предусматривающий все частные случаи? ведь все они непохожи друг на друга. Тут — и явная подкупность многих, кто вершит закон. Но вместо правосознания в нашем народе всегда жила и ещё сегодня не умерла — тяга к живой справедливости».

Противопоставление *справедливости* и *законности*, которое на многих языках и выразить невозможно, для русского языка и самоочевидно, и необычайно существенно. В частности, важно, что законность никак не гарантирует справедливости; как это видно из следующего диалога:

Вам как фронтовику пенсия положена, а вы ее не оформляли. Вот оформите — и деньги выплатят по полной **справедливости**. — Так по **справедливости** я и не должен, — забормотал дед ...я же в обозе, я же и стрелять-то не стрелял, и меня разве что бомбы да если из пушек. Это же тем положено, кто кровь свою отдавал, которые с врагом сражались, когда я пшеничный концентрат возил... Это же им... — Все, — уронила Зинка. — Готовь бумаги, сама тебя в военкомат отведу. Там разберутся, что тебе положено (Б. Васильев, Вы чье, старичье?).

Характерно, что практичная Зина говорит *положено*, а совестливый дед возражает — *несправедливо*.

Это противопоставление настолько укоренено в русском языковом сознании, что в плену его находится даже один из высших государственных чиновников, притом известный своей честностью: «Считаю, что нужно действовать по закону — и будет все в порядке. Конечно, обидно, когда попадают в тяжелую налоговую ситуацию хорошие люди. Потому что мы вынуждены брать налог, даже когда чувствуется, что по справедливости не надо было бы. Но закон есть закон» (А. Починок в интервью газете «Аргументы и факты», 1999, № 48).

Следование инструкциям, букве закона зачастую ведет и к прямой *несправедливости*. Именно об этом говорит Глазков в стихотворении о поэтах, которые погибли на фронте, но поскольку они не были членами Союза писателей, имен их нет на мемориальной доске: *Пусть даже проявили героизм, / Инструкций нету, чтоб их слава длилась / — И административный кретинизм / Свершил еще одну несправедливость!* (Н. Глазков, Мраморная доска).

Характерна также следующая история, опубликованная о. Михаилом Ардовым и наглядно иллюстрирующая противопоставление между живым чувством Радищева, возмущенного несправедливостью, и формально-юридической реакцией императрицы Екатерины II:

Гумилев рассказывал нам, что где-то в архиве хранится экземпляр «Путешествия из Петербурга в Москву» с пометками Императрицы Екатерины II.

Радищев описывает такую историю, — говорил Лев Николаевич, — Некий помещик стал приставать к молодой бабе, своей крепостной. Прибежал ее муж и стал бить барина. На шум поспешили братья помещика и принялись избивать мужика. Тут прибежали еще крепостные, и они убили всех троих бар. Был суд, и убийцы были сосланы в каторжные работы. Радищев, разумеется, приговором возмущается, а мужикам сочувствует. Так вот Екатерина по сему поводу сделала такое замечание:

— Лапать девок и баб в Российской империи не возбраняется, а убийство карается по закону (прот. Михаил Ардов, Легендарная Ордынка).

Отметим, что в этой истории Екатерина воплощает подход, хотя и непривычный на русский взгляд, но не лишенный здравого смысла и привлекательности. Обычно же в случае противоречия между законом и справедливостью в русской культуре непосредственное чувство на стороне справедливости.

*Справедливость* отличается от законности тем, что законность формальна, в то время как *справедливость* требует апелляции к внутреннему чувству. Этим *справедливость* сближается с *честностью*. Эти два понятия вообще имеют много общего. Напр., если два человека за одну и ту же работу получили неодинаковое вознаграждение, можно сказать что это *не-*



честно или несправедливо. Однако справедливость сильно отличается и от честности.

### Справедливость vs. честность

Честность, подобно законности, предполагает обращение к какому-либо (писаному или неписаному) кодексу. Прилагательное *честный* применимо к самым разным ситуациям<sup>1</sup>, однако в нем всегда выражается идея неопороченности, незапятнанности (*честное имя*), а главное — следования определенным правилам (в этом отношении оно напоминает слово *порядочность*). Правила эти могут быть разными: одни — для того, чтобы сказать *Я честная девушка*, другие — для того, чтобы говорить о *честной службе* (ср. также сочетание *честная жена* из цитированного выше стихотворения В. Ходасевича или высказывание *Теперь он, как честный человек, должен жениться*). Этические представления меняются в зависимости от социального или исторического контекста, однако это не значит, что прилагательное бесконечно меняет лексическое значение. Так, скажем, по свидетельству Льва Толстого, в Москве (по крайней мере, в эпоху, описываемую в романе «Анна Каренина») слово *честный*, произнесенное с ударением, «означает не только то, что человек или учреждение не бесчестны, но и то, что они способны при случае подпустить шпильку правительству». Возможны и такие экзотические представления о добродетельности, при которых можно даже говорить о «честных способах отъема денег», как в следующем примере: *Он перебрал в голове все четыре-ста честных способов отъема денег, (...) среди них имелись такие перлы, как организация акционерного общества по поднятию затонувшего в крымскую войну корабля с грузом золота, или большое масленичное гулянье в пользу узников капитала, или концессия на снятие магазинных вывесок* (И. Ильф и Е. Петров, Золотой теленок); ср. также характерное сочетание *честные контрабандисты* («Тамань» Лермонтова)<sup>2</sup>.

Но в основном круге употреблений самое главное в *честности* — это чтобы все было без обмана: без вранья и без жульничества.

Говорение неправды нарушает фундаментальные постулаты речевого общения между людьми. Поэтому *честность* во многих случаях сближается с *искренностью* и *откровенностью* (ср. выражения *честно говоря* и *откровенно говоря*) и противопоставляется *лживости*.

<sup>1</sup> Ср. разницу в значении производных прилагательных *бесчестный* и *нечестный*.

<sup>2</sup> Возможны и полностью идеологизированные представления о честности, как в примере из фантастического романа Ю. Долгушина «Генератор чудес», печатавшегося в журнале «Техника—молодежи» в 1939—1940 гг.: «Что такое честность? Быть честным — значит ли это только говорить правду и не обманывать чужого доверия? Нет, это значит думать правду и верить людям. Это значит видеть мир и людей такими, каковы они есть, и любить их. Это особая система мышления, смелого и простого, свободного от тумана той лживой морали буржуазного мира, что исподволь обволакивает людей едким налетом неискренности, отчуждения, вражды».

*Честность* противопоставляется также *жульничеству* (как в высказывании из «Двенадцати стульев»: *Я поступил честно, а они по-жульнически*). *Честный человек* — это человек, который не только не лжет, но и вообще не обманывает и тем более не крадет (ср. в пьесе Даниила Хармса *Украл я, что ли? Ведь нет! Елизавета Эдуардовна, я честный человек*). В этом же смысле мы можем говорить о *честной игре*, *честной торговле*, *честном заработке*. А если кто-то сжульничал, то это значит, что он поступил *нечестно*.

Жульничество нетерпимо не только в коммерции, но и едва ли не в большей степени — в игре, которая должна вестись «по правилам»<sup>3</sup>. И если в жизни «честь выше почестей», то в игре «честная игра важнее выигрыша». Недаром в некоторых видах спорта присуждают особый приз «честной игры»<sup>4</sup>.

Итак, если человек хочет быть *честным*, то он должен заглядывать внутрь себя, проверяя, соответствуют ли его намерения и побуждения требованиям морального кодекса. Если же человек хочет быть *справедливым*, взгляд его должен быть направлен на окружающую действительность.

### Где же справедливость?

Хотя большинство носителей русского языка довольно ясно представляют себе смысл слова *справедливость*, определить это понятие очень трудно. Для него существенна идея суда — реального или метафорического. *Справедливым* мы называем человека, который занимается распределением благ (или наказаний). *Справедливым* может быть учитель, но не ученик, судья, но не подсудимый<sup>5</sup>.

*Справедливость* предполагает иерархичность арбитров: справедливость сама по себе — характеристика действий кого-то, наделенного полномочиями арбитра, чтобы судить о том, справедливы или несправедливы действия «арбитра», говорящий как бы присваивает себе функции «арбитра второй степени»; чтобы судить о том, справедливо ли суждение о справедливости, необходимо быть «арбитром третьей степени» и т. д.

<sup>3</sup> Связь с ситуацией игры приводит к тому, что в жалобе *Это нечестно!* иногда слышится что-то детское. В свое время бытовала следующая трогательная история. Секретарь якутского обкома, после долгих лет работы секретарем якутского обкома, приехал однажды в Грузию. И вот его привезли на берег моря, было лето, прекрасная погода. Он вышел из машины, осмотрелся, помолчал и горько сказал: «Это нечестно!».

<sup>4</sup> В спортивных изданиях иногда говорят о «призе справедливой игры». Но, видимо, это просто неудачный перевод английского названия приза (*fair play*). Игроки могут играть *честно* или *нечестно*, а *справедливым* (или *несправедливым*) бывает судейство.

<sup>5</sup> Справедливым (или несправедливым) мы называем также вынесенное «судьей» решение и — метонимически — последствия этого решения, как в песне Галича «Репортаж о футбольном матче»: *досадный и несправедливый гол*.

[6]; ср. в этой связи: *Обвинять преподавателей за это в несправедливости — было бы столь же справедливо, как обвинять в несправедливости весь мир* (М. Агеев, Роман с кокаином).

Итак, *справедливость* предполагает, что «судья» принимает решение в ситуации, которая касается распределения благ или наказаний, и говорящий или другой субъект оценки характеризует это решение как адекватное ситуации (ср. [5]). Когда журналист пишет, что суд был *строг, но справедлив*, он хочет сказать, что вынесенное наказание соответствовало тяжести вины (как говорит пословица, *поделом вору и мука*). С разных точек зрения как *несправедливость* оценивается и «уровнировка», и имущественное неравенство. *Несправедливость* часто понимается очень широко, как неполучение человеком не то чтобы заслуженного, но необходимого; ср. *Полагая, что обедать не обязательно, / Мне в Литфонде / Не дают талонов на обед. // Разве это справедливо? / Нет* (Н. Глазков, Заявление в Литфонд).

*Справедливость* предполагает беспристрастность:

«Но я не знаю и наших законов. Даже положение о Государственной думе и то прочел кое-как. Какой же я председатель?» — «Председателю Думы нужно вот что: во-первых, голос, он у вас есть, во-вторых, чтобы он не спал, как Головин, внимание нужно, в-третьих, чтобы независимый был, не кланялся ни правительству, ни революции, и чтобы справедливый был...» — «Справедливый?» — «Справедливый: если левые скандалят — выбросить, правые — тоже вон!» (В. В. Шульгин, Годы).

С другой стороны, *справедливость* подразумевает глубокий и разносторонний анализ ситуации, часто требующий учета разнообразных аспектов и обстоятельств. Далеко не всегда ясно, что является *справедливым*. Можно сказать, например, *это справедливо, потому что...*, *на первый взгляд кажется, что это справедливо, однако...*, *с одной стороны это будет справедливо, это в каком-то смысле справедливо*. Человек может подробно обосновать, что ему представляется *справедливым* и почему, так как *справедливость* весьма рациональна и не обязательно обладает непосредственной очевидностью. Заметим, что именно этим свойством *справедливости* объясняется то, что это слово является типичным инструментом социальной демагогии. Присущий *справедливости* релятивизм проявляется и в том, что зачастую с разных точек зрения *справедливыми* представляются противоположные вещи. Весьма показателен следующий пример из «Архипелага ГУЛАГ»:

Они ушли с вещами в сторону купе конвоя и вернулись с нарезанными буханками хлеба и с махоркой. Это были те самые буханки — из семи килограммов, не добавляемых на купе в день, только теперь они назначались не всем поровну, а лишь тем, кто дал вещи. И это было вполне *справедливо*: ведь все же признали, что они довольны и уменьшенной пайкой. И *справедливо* было потому, что вещи чего-то стоят, за них надо же платить. И в дальнейшем загляде тоже *справедливо*: ведь это слишком хорошие вещи для лагеря,

они все равно обречены там быть отняты или украдены. А махорка была — конвоя. Солдаты делились с заключенными своею кровной махрой — но и это было **справедливо**, потому что они тоже ели хлеб заключенных и пили их сахар, слишком хороший для врагов. И, наконец, **справедливо** было то, что Санин и Мережков, не дав вещей, взяли себе больше, чем хозяева вещей, — потому что без них бы это все и не устроилось.

Имеет место ситуация, которая вообще изначально *несправедлива*, причем *несправедливость* еще усугубляется воровством конвоя. При этом Солженицын рассуждает о *справедливости* дележки хлеба, как бы становясь попеременно на точку зрения разных участников ситуации, и благодаря этической гибкости слова *справедливо* создается своеобразный эффект — за убедительными в своем роде рассуждениями о *справедливости* слышится бескомпромиссное авторское: *Несправедливо!*

То, что *справедливость* рассудочна и плюралистична, позволяет людям иногда самые неожиданные вещи оценивать как *несправедливые*. Так, героиня «Повести о Сонечке» М. Цветаевой считала *несправедливым* расстаться с человеком, которого она разлюбила: *Потому что, Марина, любовь — любовью, а справедливость — справедливостью. Он не виноват, что он мне больше не нравится. Это не вина, а беда. Не его вина, а моя беда: бездарность. Все равно, что разбить сервиз и злиться, что не железный.*

Однако в речи чаще встречаются не столь экзотические суждения о *справедливости* и *несправедливости*, а, напротив, высказывания, в которых отражается упрощенное, вульгарное представление о *справедливости*<sup>6</sup>. Оно основано на презумпции равновесия между добром и злом как «высшей справедливости»: если кто-то кому-то сделал нечто хорошее/плохое, то *справедливо*, чтобы и ему было хорошо/плохо, а «торжество справедливости» приравнивается к восстановлению равенства. Это представление пародируется в следующих задачах из книги Г. Остера «Ненаглядное пособие по математике»: *У старшего брата 2 конфеты, а у младшего 12 конфет. Сколько конфет должен отнять старший у младшего, чтобы справедливость восторжествовала и между братьями наступило равенство?; Допустим, твой лучший друг дал тебе 9 раз по ше, а ты ему — только 3 раза. Сколько еще раз ты должен дать по ше своему лучшему другу, чтобы восторжествовала справедливость?*

<sup>6</sup> Это особенно характерно для случаев, когда человек как жажду *справедливости* концептуализует то, что в действительности является жадой мести или тщеславием. Ср.: Костов!! — укололо Сталина. Бешенство бросилось ему в голову, он сильно ударил сапогом — в морду Трайчо, в окровавленную морду! — и серые веки Сталина вздрогнули от удовлетворенного чувства *справедливости* (Солженицын, В круге первом); *Все же некоторые человеческие слабости были присущи и Степанову, но в очень ограниченных размерах. Так, ему нравилось, когда высшее начальство хвалило его и когда рядовые партийцы восхищались его опытностью. Нравилось потому, что это было справедливо* (Солженицын, В круге первом).

## Страсть справедливости

Особенность русской культуры состоит в том, что в ней существует особое чувство — любовь к справедливости. Справедливость эмоционально окрашена (ср. *чувство справедливости*). Возможны даже такие сочетания, как именно оно: *божественное, возвышающее человека чувство справедливости* (М. Агеев, Роман с кокаином). Это хорошо согласуется с тем, что А. Вежбицка назвала моральной страстностью (*moral passion*), присущей русскому видению мира [8]. *Справедливость* для человека, одержимого любовью к ней, — уже не релятивная ценность, а нравственный абсолют; она не обосновывается, а ощущается непосредственно. Ср.:

Я никогда не встречала в таком молодом — такой страсти справедливости. (Не *его* — к справедливости, а страсти справедливости — в нем.) (...) «Почему я должен получать паек, только потому, что я — актер, а он — нет? Это несправедливо». Это был его главнейший довод, резон всего существа, точно (да *точно* и есть!) справедливость нечто совершенно односмысленное, во всех случаях — несомненное, явное, осязаемое, весомое, видимое простым глазом, всегда сразу, отовсюду видимое — как золотой шар Храма Христа Спасителя из самой дремучей аллеи Нескучного.

Несправедливо — и кончено. И вещи уже нет. И соблазна уже нет. Несправедливо — и *нет*. И это не было в нем головным, это было в нем хребтом. Володя А. потому так держался прямо, что хребтом у него была справедливость.

*Несправедливо* он произносил так, как кн. С. М. Волконский — *некрасиво*. Другое поколение — другой словарь, но вещь — одна. О, как я узнаю эту неотразимость основного довода! Как бедный: — это дорого, как делец — это непрактично —

— так Володя А. произносил: — это несправедливо.

Его несправедливо было — несправедно (М. Цветаева, Повесть о Сонечке).

В качестве нравственного абсолюта *справедливость* воспринимается как нечто такое, во что можно *верить*. Существует представление, что справедливость присуща структуре мироздания и составляет один из его высших организующих принципов. Ср.: *Я говорю ясно: хочу верить в вечное добро, в вечную справедливость, в вечную Высшую силу, которая все это затеяла на земле* (В. Шукшин, Верую!).

Тяга к *справедливости* связана с такой жизненной установкой, когда человек даже в мелочах отвергает «милость», привилегии, удачу и хочет пользоваться только заслуженными благами и почестями. Эта установка в пародийно заостренной форме выражается в следующем стихотворении Глазкова:

Я с детства не любил лото  
И в нем не принимал участия.  
Я не любил его за то,  
Что вся игра велась на счастье.

Свое удачное число  
 Другой вытягивал, как милость,  
 Я не хотел, чтоб мне везло,  
 А ратовал за справедливость.

Я с детства в шахматы играл,  
 Был благородным делом занят.  
 И я на то не уповал,  
 Что мой противник прозеваает.

И не испытывал тоски,  
 Когда сдаваться приходилось:  
 На клетках шахматной доски  
 Немыслима несправедливость! (Н. Глазков, Любимая игра).

Такая установка иногда осознается как характерное свойство русского человека<sup>7</sup>, ср.: ...но — *по справедливости. Я, брат, человек русский. Мне твоего даром не надо, но имей в виду: своего я тебе трюнки не отдам!* (И. А. Бунин, Деревня). Конечно, западным людям также бывает свойственно нежелание пользоваться какими-то привилегиями, но мотивировка обычно бывает несколько иной: человек отвергает не столько незаслуженные, сколько незаконные привилегии.

Особая значимость справедливости для русской культуры отражена в следующей статье из «Словаря русской ментальности» под ред. А. Лазари [7] (приводим ее полностью):

### **Справедливость**

#### **JUSTICE**

Although the concept of justice/righteousness possesses many common characteristics with 'truth', 'truthfulness', 'sincerity', it goes beyond the boundaries of the meaning of those lexemes. The desire for righteousness is a feeling which, to a great extent, defines the way the Russian perceives the surrounding world. The idea of justice is derived from the teaching of Christianity about truth: *For the righteous Lord loveth righteousness; His countenance doth behold the upright* (Psalm, 11: 7); *All thy commandments are faithful...* (Psalm, 119: 137); *Righteous art Thou, O Lord, and upright are Thy judgments* (Psalm, 119: 137). Divine law is on a higher level than the justice of man which being based on the human interrelationship is imperfect and incomplete; hence the prejudice of the Russian people towards legal institutions the imperfections of which, by definition, are determined by their human dimension. Cf: Закон; Право.

The greatest authority for a Russian is a just man. The statement 'severe but just' is measure of superiors in the army, in civil service, in church, etc.

<sup>7</sup> Многие народы считают, что в жизни очень важна *честность*, но особенно высоко она ценится в протестантской культуре (даже есть специальное выражение — «протестантская честность»). В отличие от *честности*, в требовании *справедливости* часто усматривают нечто, свойственное русским в большей степени, чем другим народам.

In the period of totalitarian regimes, the idea of 'justice' was taken advantage of by the communist elite for political objectives — it constituted the same measure of punishments towards the so-called 'enemies' of the Soviet authorities.

Требование *справедливости* можно связать с пресловутым «русским максимализмом». В отличие от *честности*, которая принадлежит «минималистской этике», *справедливость* может быть отнесена к «перфекционистской этике». «Быть честным» означает просто «не жульничать, не обманывать». Быть *справедливым* — значит быть в состоянии осуществить *справедливый* суд, т. е. взвесить все обстоятельства дела, все детали и «воздать каждому по делам его». Ориентация на едва ли достижимый идеал в сочетании с изначально присущим *справедливости* релятивизмом еще больше усиливает демагогический потенциал этого слова<sup>8</sup>.

### Что может быть выше справедливости?

Вопрос об аксиологии *справедливости*, о ее месте среди других нравственных ценностей очень сложен.

*Справедливость* в русской языковой картине мира может входить в ряд основных нравственных ценностей, наряду с *правдой* и *милосердием*:

А душа, уж это точно, ежели обожжена,  
Справедливей, милосерднее и праведней она.  
Булат Окуджава

В этом отрывке характерно также, что свойство быть *справедливой* может приписываться душе.

В некоторых случаях *справедливость* противопоставляется «голой правде» («правде факта») как нечто более важное и глубокое, как в следующем примере из «Идиота» Достоевского, на который наше внимание обратила Т. В. Булыгина. Аглая говорит князю Мышкину по поводу его слов об Ипполите ...*Очень грубо так смотреть и судить душу человека, как вы судите Ипполита. У вас нежности нет: одна правда, стало быть, — несправедливо*. И пораженный князь отвечает: *Это я запомню и обдумаю*.

Сходное восприятие отражено в двусостишии Игоря Губермана:

Нету правды и нет справедливости  
Там, где жалости нету и милости;

С другой стороны, *справедливость* может восприниматься как ценность низшего уровня. Человек, добивающийся справедливости, может оцениваться либо как бездушный, либо как мелкий.

---

<sup>8</sup> Поэтому для многих людей советского времени характерно настороженное отношение к *справедливости*, которая, как и многие другие концепты, подверглась идеологическому искажению. Ср.: *В обществе вас оставлять рискованно — надо изолировать. Ну и изолируют. Через военную прокуратуру в Особое совещание. Справедливо ли это? По классической юриспруденции — нет, а по революционному правосознанию — безусловно* (Ю. Домбровский).

Это представление об иерархии нравственных ценностей отражено, напр., в следующем отрывке, в котором частица *даже* возможна постольку, поскольку *справедливость* понимается автором как нечто заведомо менее важное по сравнению с *милосердием*:

**Милосердия** или даже простой **справедливости** новый нарком не знал и не понимал точно так же, как и все его предшественники, и до сути дела никогда не докапывался. На одном совещании он высказался даже так: есть правда житейская и есть правда высшая, идейная, в данном случае следственная. Для каждого работника органов строго обязательна только она (Ю. Домбровский).

Ср. также следующие строки, в которых то же слово *даже* ясно указывает на то, что быть *добрым* — нечто большее (более человеческое), нежели быть просто *справедливым*: *Желает он казаться, а не быть, / И справедливым, даже добрым кажется* (Н. Глазков, Компьютер).

Такое представление, в соответствии с которым гораздо выше *справедливости* доброта и милосердие, преобладает в русской языковой картине мира. Ср. следующий диалог:

— Что может быть важнее справедливости?

— Важнее справедливости? Хотя бы — милость к падшим.

(С. Довлатов. Соло на ундервуде)

Желание *справедливости* при таком подходе (вообще характерном для С. Довлатова) воспринимается если и не как зло, то, по крайней мере, как нечто, несовместимое с подлинным добром. Процитируем в этой связи Александра Гениса (статья «Довлатов и окрестности», напечатанная в журнале «Новый мир», 1998, № 7):

Дело не в том, что в мире нет виноватых, дело в том, чтобы их не судить. (...)

Если Иешуа у Бугакова — абсолютное добро, то что олицетворяет Воланд? Абсолютное зло? Нет, всего лишь справедливость.

Идея «воздать» по заслугам настолько претила Сергею, что однажды он вступил в конфронтацию со всем радио «Свобода». (...)

К преступлению Сергей относился с пониманием, идею наказания не выносил. Им руководили не любовь, не доброта, не жалость, а чувство глубокого кровного нерасторжимого родства со всем в мире.

Относительно низкий аксиологический статус *справедливости* можно связать с тем, что эта характеристика не относится к суду последней инстанции. Это и понятно. Оценить решение арбитра как *справедливое* может только суд более высокой инстанции. Поэтому обычно не говорят о *последней справедливости* (ср. такие выражения, как *последняя правда*, *последняя правда*)<sup>9</sup>. В приведенном выше пятистишии Ходасевича под «блудницей» — *пустой справедливостью* — понимается людское призна-

<sup>9</sup> Ср., впрочем, выражение *высшая справедливость*, почти синонимичное *высшей правде*.



ние, деньги, заслуженная слава. Над этими суетными ценностями стоит *последняя правда*, которую художник ощущает за собою. Ходасевич тут следует за известным пушкинским: *Ты царь, живи один, ты сам свой высший суд*.

Таким образом, в русской культуре прослеживаются две линии. С одной стороны, *справедливость* может быть ниже *милости*, что связывается с характерной русской жалостливостью. С другой же стороны, *справедливость* может и не противопоставляться *милости*. Это связано с особым представлением о *несправедливости*. Человек чрезвычайно болезненно воспринимает, когда по отношению к нему или к кому-то, кому он сочувствует, проявляется *несправедливость*. Причем очень важно, что о *несправедливости* часто говорят не в смысле банального неправильного распределения благ, а в смысле недополучения человеком тепла, внимания, любви, которое ему *обидно* (об *обиде* см. статью Анны А. Зализняк в наст. сб.).

А перед этим все ему казалось,  
Что все не так, что все несправедливо,  
И что он очень, очень одинок.

...

Он верил, что его не понимают,  
И огорчался, что летают мухи,  
Что звания народного артиста  
Народному артисту не дают.

(Н. Глазков, На смерть Владимира Николаевича Яхонтова).

Для русской культуры вообще характерно пристальное, порой даже преувеличенное внимание к нюансам человеческих отношений. В значении многих русских слов сквозит образ человека ранимого, чувствительного до мнительности (ср. о слове *попрек* [1; 4]).

Итак, пока *справедливость* основана на объективности, беспристрастности, это ценность низшего уровня. Но она начинает восприниматься как высшая ценность, когда пропитывается эмоциями, прежде всего болью за человека обиженного, пострадавшего от несправедливости. Именно таковы — эмоциональны и субъективны — другие несомненные для русского языка ценности: *добро* и *правда* [2].

Двум конкурирующим этическим иерархиям соответствуют в русской культуре и два человеческих типа — «правдолюбец» и «жалостливец», причем оба они воспринимаются как типично русские и вызывающие уважение.

Отношение к справедливости задает и другие существенные для русской культуры этические противопоставления. Так, Некрасов, создавая образ русской женщины, которой, в частности, *не жалок... нищий убогий — вольно ж без работы гулять*, — противопоставлял его укорененному в культуре представлению о русской женщине, которой нищий как раз «жалок» (то есть она его жалеет, не задумываясь о том, не из-за лени ли он нищий). Двойственному отношению к *справедливости* в русской культуре симметрично и двойственное отношение к *жалости* (см. об этом [3]).

Таким образом, сложная семантическая структура слова *справедливость*, его многообразные и разнонаправленные смысловые связи с другими этическими концептами делают возможным его употребление в таких, казалось бы, разнородных и противоречащих друг другу контекстах, как, с одной стороны, за *справедливостью* пустой, а с другой — *страсть справедливости* и *божественное, возвышающее чувство справедливости*.

### Литература

1. Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Оценка при вторичной коммуникации // Поэтика. Стилистика. Язык и культура: Памяти Т. Г. Винокур. М., 1996.
2. Левонтина И. Б. «Звездное небо над головой» // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
3. Левонтина И. Б.. Жалость // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. М., 1997.
4. Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. «Попречный кус» // Русская речь. 1996. № 5.
5. Шатуновский И. Б. Семантика предложений и нерелевантные слова. М.: Языки русской культуры, 1996.
6. Шмелев А. Д. Функциональная стилистика и моральные концепты // Язык. Культура. Гуманитарное знание: Научное наследие Г. О. Винокура и современность. М., 1999.
7. A. Lazari (ed.) The Russian Mentality. Lexicon. Katowice, 1995.
8. Wierzbicka A. Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations. Oxford, 1992.

## ЗАКОНЫ ОБ АВТОРСКИХ ПРАВАХ: МОДАЛЬНЫЕ ОПЕРАТОРЫ В ДИАГНОСТИКЕ КОЛЛИЗИЙ И ТЕНДЕНЦИЙ РАЗВИТИЯ

0. Метод исследования заключался в соотнесении набора стандартных значений деонтической (нормоустанавливающей) модальности с теми нормами, которые составляют тексты ряда национальных законов и двух международных конвенций по авторскому праву (список сокращений источников см. в конце работы). В таблице 1 представлены упорядоченные последовательности юридических и логико-лингвистических терминов, а также примеры соответствующих норм, что позволяет видеть достаточно высокую корреляцию между классификацией норм в теории права и систематизацией деонтических значений в семантике.

1. **Модальность законодательного текста.** В тексте закона общая деонтическая модальность реализуется в трех основных типах, соотносимых с классической модальной триадой 'действительность', 'необходимость' и 'возможность': а) индикативная модальность в трех разновидностях (утвердительная, или ассерторическая; отрицательная, или исключаяющая; делиберативная, или проблематическая; б) императивная модальность в двух разновидностях: запрет и предписание; в) делиберативно-распределительная, или договорная модальность.

Однако, поскольку любая юридическая норма — это «государственно-властное веление» [1, 119], то в текстах закона все указанные группы деонтических значений включены в общее поле императивности (исходящей от государства) и долженствования (адресованного гражданам). Поэтому классические модальности в тексте закона получают иную (по сравнению с обычной модальностью) значимость. В частности, нормы с индикативной модальностью служат для выражения основополагающих, самых общих и жестких предписаний; некоторые из них диктуют не действие, но заданное понимание определенного фрагмента действительности (например, того, что входит в круг объектов авторского права (далее — АП): *Не являются объектами авторского права: официальные документы...* (АП РФ, 8). В индикативной модальности, однако при господстве предикатов принуждения (*наказывается, карается, приговаривается, конфискуется, взыскивается...*), выдержаны статьи уголовных законодательств.

Делиберативно-распределительная модальность, преобладающая в нормах гражданского права, предоставляет юридические возможности каждой из сторон добиваться осуществления своих прав. Однако государство не занимается мониторингом, учетом или контролем выполнения сторонами своих обязательств по гражданским договорам и, следо-

вательно, не проявит инициативу в случае нарушения одной из сторон условий договора. Поэтому будет ли право, сформулированное в конкретной норме (например, *имеет право на вознаграждение*), на деле осуществлено (*получил вознаграждение*), в конфликтном случае, зависит от успеха истца в тяжбе, в состязании — т.е. в борьбе за реализацию своего права на вознаграждение. Делиберативная модальность означает формальное безразличие законодателя к борьбе интересов сторон, что в конечном счете играет на руку сильному и в ущерб слабому. Вот почему норма, которая защищает автора, однако сформулирована в делиберативной модальности, звучит для автора менее оптимистично, чем норма обязывающая, запретительная или охранительная, ср.: *В каждом случае публичной перепродажи произведения изобразительного искусства [...] автор имеет право на получение от продавца вознаграждения в размере 5 процентов от перепродажной цены* (АП РБ, 16, 2) и возможную формулировку «той же» пропозиции в виде предписания: *\*продавец произведения обязан выплатить автору 5 процентов*. Ср. также разную модальность норм (в разных кодексах), призванных защитить моральные права автора: а) делиберативную: *Автору принадлежит [...] право на защиту произведения, включая его название, от всякого искажения или иного посягательства, способного нанести ущерб чести и достоинству автора* (АП РФ, 15, 1) и б) запрещающую: *Произведение не может быть изменено или стать публичным достоянием таким способом и при таких обстоятельствах, которые принижают литературные и художественные достоинства автора* (Дан., § 3). Иначе говоря, по датскому закону, честь автора защищается государством (законом), в то время как по российскому (и белорусскому) закону автору разрешается самому защищать себя (и это его, автора, проблемы, захочет ли он, решится ли и сумеет ли сам себя защитить).

**2. Состав модальных значений в законах по авторскому праву.** В распределении объемов разных деонтических значений в текстах законов по АП наблюдаются следующие особенности: 1) существенно более высокий (в сравнении с любой другой отраслью права) удельный вес индикативно-ассерторических и индикативно-делиберативных значений, что связано с преобладанием в тексте законов по АП специализированных и прежде всего дефинитивных норм; 2) крайне низкий удельный вес (в сравнении с другими отраслями права) принудительных (охранительных) и императивных модальных значений и соответствующих норм.

Применительно к законодательству России эти особенности конкретизирую количественно: АП РФ и раздел Статьи 141 УК РФ «Нарушение авторских и изобретательских прав» в совокупности содержат 246 отдельных норм, из которых 73 (29,7%) — правоустановительные (регулятивные), 167 (67,9%) — специализированные и 6 (2,4%) — охранительные.

**2.1. «Итак, условимся...».** Общая черта специализированных норм, отличающая их от норм правоустановительных и охранительных, состоит в их метанормативном характере: это *А*-нормы, учет которых необходим для правильного применения группы *Б*-норм, непосредственно регламентирующих правоотношения сторон.

Обилие метанормативных формулировок в законах об АП связано со следующими причинами: 1) относительно поздний характер правовой регламентации данной сферы жизни, что обусловило ускоренную специальную юридическую конкретизацию соответствующего круга бытовых понятий, превратившую лексемы общего языка в термины права; 2) относительно высокая степень международной координированности законов по АП, отчасти эксплицированной во взаимных отсылках в национальных законодательствах и международных конвенциях; 3) составной (многоуровневый и многосторонний) характер юридической регламентации в сфере авторских и смежных прав, что создает иерархию тех юридических актов, которые регулируют правоотношения контрагентов на пути произведения от автора к потребителю; ср., например, следующую, причем не самую длинную, цепочку документов (одну из нескольких аналогичных цепочек): *закон об АП; авторский договор об издании; договоры между: автором и переводчиком, автором и составителем сборника, переводчиком и составителем сборника; дополнительное соглашение между автором и издателем об отпускной стоимости одного экземпляра; соответствующие охранительные нормы уголовного законодательства.*

В кругу специализированных норм количественно преобладают дефинитивные нормы. Об этом *mutatis mutandis* говорит их удельный вес в российском законодательстве по АП: здесь нормы-определения составляют свыше 34% (от 246 норм). Необходимость в дефинициях в законах об АП настолько сильна, что соответствующие законы в США, России и Белоруссии начинаются большими статьями, в которых сформулированы определения некоторых исходных понятий (по алфавиту заглавных слов, — соответственно 38, 27 и 31 дефиниций); другие понятия определяются на своем месте по ходу развертывания системы норм АП.

Необходимость определений становится очевидной, если сопоставить неспециальное (общезыковое) значение отдельных слов или словосочетаний и то терминологическое значение, которое приписывается им дефинитивными нормами. Ограничусь несколькими иллюстрациями.

Словосочетание *авторское право* в МАС дано в зарембовой части статьи *авторский* (т.е. как фразеологизм) и определено как 'совокупность юридических норм, регулирующих правовое положение автора', что в определенной степени идиоматично (хотя бы потому, что лексема *право* здесь означает не 'возможность действий, правомочие', но 'совокупность норм, регулирующих правовое положение'). Однако в российском (и белорусском) законах по АП семантика сочетания *авторское право* предстает еще более идиоматичной: во-первых, в юридической дефиниции эксплицировано, что АП определяет права не только автора, но и его контрагентов (*Настоящий Закон регулирует отношения, возникающие в связи с созданием и использованием произведений [...] — АП РФ, 1*); во-вторых, исходное понятие «автор» трактуется в АП также в специальном смысле: это только физическое лицо (не организация); это создатель только тех произведений, которые являются объектом охраны АП (т.е. произведений науки, лите-

ратуры и искусства, но не произведений, охраняемых изобретательским правом). В отличие от российского закона об АП, в законе Дании, старейшем в Европе, понятие «авторское право» еще сохраняет свой первоначальный объем: *Тот, кто создал литературное или художественное произведение, имеет на это произведение авторское право [...] (Дан., § 1)*. Напротив, закон о Copyright США, наиболее удаленный от европейской традиции, — это прежде всего правила, регламентирующие копирование (тиражирование) произведения; здесь в центре внимания находится не категория «права (правомочия) автора», но «обладание правами на копирование» и «передача (уступка) прав на копирование» (*Copyright ownership and transfer*).

Российский и белорусский законы устанавливают различия между понятиями «обнародование произведения», «опубликование (выпуск в свет)», «показ произведения», «публичный показ, публичное исполнение или сообщение для всеобщего сведения» (АП РФ, ст. 4). В законах РФ, РБ, США дефиниция понятия «показ» содержит специальный признак, позволяющий юридически отождествлять «показ произведения» и «показ **части** произведения»: *Показ произведения — демонстрация оригинала [...], а также демонстрация отдельных кадров аудиовизуального произведения без соблюдения их последовательности (АП РФ, ст. 4); to show individual images nonsequentially (Copyright US, § 101)*.

Ср. также конвенциональность (по отношению к неспециальному словарию) отнесения датским законом к литературным произведениям «карт, чертежей и других графических или пластических произведений изобразительного искусства»; или признак 'существование в единственной копии, подписанной автором, или в ограниченном числе копий (не более 200), подписанных и пронумерованных автором (*existing in a single copy that is signed by the author, or in a limited edition of 200 copies or fewer that are signed and consecutively numbered by the author*)', релевантный для определения понятия «произведение визуального искусства» в Copyright US (указанные нормы полностью цитируются в таблице в разделе 2.1.).

**2.2. «Мягкая» область права.** Вторая причина обилия специализированных норм в корпусе норм АП связана с тонкостью его предмета: необходимо определить объект АП, отделив его, с одной стороны, от содержания, от идей (которые не охраняются авторским правом), а с другой стороны, отделить объект (а это, по определению, форма произведения) от того, в чем произведение реализовано (например, пьесу и права ее автора от результатов творчества режиссера-постановщика пьесы и его авторских прав). Ср. юридический анализ проблемы применительно к киноискусству в [2]; применительно к музыке, переводу, к произведениям декоративно-прикладного искусства, а также в области исполнительства в [5; 9; 10].

Законы об АП, входя в гражданское законодательство, составляют его «мягкую» отрасль. Здесь есть нормы, представляющие собой в большей мере этические принципы и декларации, нежели правила поведения сторон. Таковы, в частности, понятие «*droit moral*» 'моральные права'

датского закона; понятие «личные неимущественные права» АП РФ и РБ. Однако даже в Дании, где закон и обычай в наибольшей степени защищают «*droit moral*» автора, число таких дел уменьшается с каждым годом [3, 70]. Что касается Copyright US, то здесь аналогичные права трактуются достаточно узко: они касаются авторов только изобразительного искусства (*the author of a work of visual art*) и ограничиваются предоставлением автору права предотвращать (*the right to prevent*) действия, которые способны нанести ущерб его чести или репутации. Copyright US, как, впрочем, и законы по АП РФ и РБ, не предусматривает охранительных санкций, способных предотвратить нарушения моральных прав автора (в отличие от закона Дании, предусматривающего судебное преследование, штрафы, компенсирующие моральный ущерб, или запрет на использование деформированного произведения).

В целом в АП крайне немного охранительных (принуждающих) норм. В частности, российский Закон об АП содержит только одну такую норму (суд за нарушение авторских или смежных прав взыскивает штраф в размере 10% от суммы, присужденной судом в пользу истца — ст. 49), при этом цитированная норма направлена на охрану непосредственно интересов не автора, но государства (ср. конкретизирующую норму, в которой назван адрес взысканной суммы: *Сумма штрафа направляется в установленном законодательством порядке в соответствующие бюджеты*) (т.е. в казну).

В Уголовных кодексах России и Белоруссии статья «Нарушение авторских и изобретательских прав» содержит пять охранительных норм, однако, как указывает Э. П. Гаврилов, профессор права в Плехановской академии, данная статья УК практически не работает [4]. В уголовном и гражданском законодательстве нет термина *плагиат* (как, впрочем, нет его и в специальном справочнике [7]): этот термин слишком широк по сравнению с терминами УК «*выпуск под своим именем чужого произведения науки, литературы и искусства*» и «*присвоение авторства на такое произведение*»: если дело касается **части** произведения, то эти нормы оказываются не применимы.

В англоязычной и переводной специальной литературе, например в [6; 8], а также в чутких СМИ, наряду с терминами *пиратство*, *пиратские копии* (в АП РФ и РБ — *контрафактные экземпляры*), появился термин *бутлегинг* (англ. *bootlegging* 'несанкционированная запись исполнения на концерте и затем продажа копий' (от англ. *bootlegging* — тайная торговля контрабандными товарами; первоначально 'голениище'; ср. типологическую параллель: польск. *cholewa*, белорус. *халява* 'в обход обычных правил; бесплатно, даром'). Однако понятия «пиратство» и «бутлегинг» не связаны с защитой прав именно авторов: они принадлежат той быстро развивающейся законодательной области, которая временно называется «смежным правом» (область правовых отношений, возникающих в связи с использованием исполнений, постановок, фонограмм, передач эфирного или кабельного вещания). Такова тенденция в развитии правовой охраны интеллектуальной собственности: движение от *droit moral* к *Copyright*.

**3. Одна из антиномий «Всеобщей декларации прав человека»: право на информацию весомее прав автора.** На эту дилемму применительно к АП обратил внимание В.Вейнке [3, 22]: ст. 27 «Всеобщей декларации прав человека» (1948) провозглашает право каждого человека «свободно участвовать в культурной жизни общества, наслаждаться искусством, участвовать в научном прогрессе и пользоваться его благами», однако в следующем абзаце это право ограничивается правом, и тоже каждого человека, «на защиту его моральных и материальных интересов, являющихся результатом научных, литературных, или художественных трудов, автором которых он является».

Указанная антиномия обуславливает существенные ограничения прав авторов в пользу прав большинства. Во-первых, не все жанры и виды произведений творчества являются объектом правовой охраны. Законы по АП разных стран и международные конвенции по АП содержат все удлиняющиеся перечни произведений, которые не являются объектами авторского права. В их числе тексты законов, статьи в энциклопедиях, часто также сообщения о новостях дня («имеющие характер простой информации», как сказано в Бернской конвенции); в разных странах полностью или частично изъяты из охраны политические и судебные речи, обращения, публичные лекции, произведения, созданные в порядке выполнения служебного задания. Именно потому, что никакую информацию нельзя закрывать полностью, и на этом стоит современное человечество, имеется множество законных способов использования произведения без согласия автора. Практически все, что было напечатано в газетах и журналах, кроме художественных произведений, разрешено передавать в эфир или по кабелю, причем без выплаты авторского вознаграждения, «если передача в эфир или сообщение по кабелю не были специально запрещены автором» (АП РФ, 19, 3). Попытка компромисса между интересами автора и общества отражена в модальном оксюморе «принудительное лицензирование» датского закона и международных конвенций.

Кроме того, жизненная потребность человечества в информации обусловила то, что АП не охраняет главное в информации — собственно содержание сообщения: «Авторское право не распространяется на идеи, методы, процессы, системы, способы, концепции, принципы, открытия, факты» (АП РФ, ст. 6, 5). Авторское право охраняет результаты творческой деятельности, но при этом, в отличие от патентного права, не использует категорию «приоритет» и поэтому охраняет форму, текст, структуру, но не содержание произведения. Этот фундаментальный принцип авторского права призван исключить монополию на информацию (социально более важную, чем технологические открытия). Его частное следствие: заимствование идей без ссылок на автора — это нарушение норм морали, научной этики, но не законов о правах автора.

**4. Эволюция от *droit moral* к *Copyright*.** История свидетельствует, что истоки авторского права были связаны с защитой имени автора и сохранением аутентичности произведения — т.е. с *droit moral*, а не с имущест-



венными интересами. По сведениям В. Веинке, в древнегреческом театре полагалось, чтобы рукописи важнейших трагедий хранились в специальном архиве для того, чтобы можно было контролировать, соответствует ли постановка оригиналу. Веинке цитирует также Мартина Лютера, негодовавшего по поводу широкого перепечатывания его произведений: «Вред еще можно было бы терпеть, — писал он, — если бы люди только плохо обращались с моими книгами. Но теперь они печатают мои книги, проявляя такую спешку, что, когда я затем читаю эти книги, я их не узнаю... Это мошенничество — обманывать простого человека с помощью нашего имени» (Цит. по [3, 15]).

Защита имущественных прав автора и создателя копий связана с развитием книгопечатания. Предшественниками АП в качестве регулятора доходов от продажи произведения были разрешения (привилегии), которые выдавались королем конкретным печатникам на печатание конкретных книг в течение ряда лет. Привилегия ограждала печатника от конкурента (который захотел бы издать ту же книгу), а казне гарантировала налог. Привилегия затевалась не для автора: он был «внутри» привилегии, которую получал печатник, поскольку для ее получения издатель должен был документально подтвердить, что у него имеется согласие автора на издание его произведения [3, 16—17]. Это обещание-согласие автора отдать издателю рукопись за определенное вознаграждение было прообразом авторского договора.

Не раз цитированное в настоящей работе авторское право Дании, одно из самых ранних в Европе, в своей первой редакции сменившее в 1747 г. практику привилегий, представляет группу традиционных законов по АП, с характерным вниманием к *droit moral*. В Copyright Law США, напротив, заметнее всего некоторые набирающие силу тенденции — редукция *droit moral*, но возрастание юридической регламентации материальных интересов разных сторон во все более расширяющейся сфере труда, связанного с созданием и потреблением информации. С развитием техники исполнения и тиражирования в экономическом обороте произведения возрастают объемы «послеавторского» труда. Это труд посредников — исполнителей, режиссеров, художников, специалистов по аудио- и видеозаписям, по оформлению, упаковке, созданию товарного вида, по рекламе, по «раскрутке» и «промоушину»... Есть основания полагать, что в сфере интеллектуальной собственности трудности с защитой прав автора будут возрастать — вследствие роста объемов информации, роста количества людей, занятых в данной сфере, в том числе роста количества авторов. Производство и потребление информации растут; оборотная сторона этого процесса — обесценение значительных информационных массивов и, как одно из частных следствий, девальвация труда автора (как первоисточника произведения).

Таким образом, сложившееся положение с защитой прав автора, — это одна из частных коллизий информационного общества. Ее суть в следующем противоречии: 1) информация настолько необходима, что зна-

чительные ее массивы распространяются независимо от воли автора, часто без его вознаграждения, иногда кроме того — бесплатно для потребителя; 2) информации производится так много, что значительная ее часть обесценивается.

### Алфавитный список сокращений юридических источников

- АП РБ — Закон Республики Беларусь «Об авторском праве и смежных правах» (1996).  
АП РФ — Закон Российской Федерации «Об авторском праве и смежных правах» (1993).  
Берн. — Бернская конвенция об авторском праве (1886 г. в ред. 1971 г.).  
Дан. — Закон Дании по авторскому праву на литературные и художественные произведения (в ред. 1973 г.); опубликован в качестве приложения в кн.: *Веинке В.* Авторское право: Регламентация, основы, будущее. М., 1979.  
Женев. — Всемирная конвенция об авторском праве (подписана в Женеве в 1952 г.).  
Copyright US — Copyright Law of the United States of America (ред. 1994 г.).  
ОТПГ — Общая теория права и государства. М., 1994.  
УК РФ — Уголовный Кодекс Российской Федерации (ред. 1994 г.).  
ЮЭС — Юридический энциклопедический словарь. М., 1984.

### Литература

1. *Алексеев С. С.* Общая теория права. Курс в 2 т. Т. 1. М., 1981.
2. *Ваксберг А. И., Грингольц И. А.* Автор в кино. М., 1961.
3. *Веинке В.* Авторское право: Регламентация, основы, будущее. М., 1979.
4. *Гаврилов Э. П.* Новеллы в авторском праве / Сов. юстиция, 1993, № 17. С. 12—14.
5. *Дозорцев В. А.* Авторские дела в суде: Научно-практический комментарий. М., 1985.
6. Интеллектуальная собственность: Основные материалы / Пер. с англ. В 2 ч. Новосибирск, 1993.
7. Интеллектуальная собственность: Словарь-справочник / Под общей ред. А. Д. Корчагина. М., 1995.
8. Права на результаты интеллектуальной деятельности: Авторское право. Патентное право. Другие исключительные права. Сборник нормативных актов / Составитель и автор вступит. статьи В. А. Дозорцев. М., 1994.
9. *Сергеев В. Н.* Авторское право России. СПб., 1994.
10. *Хаметов Р.* Экспертизы по делам о нарушениях авторских и смежных прав / Интеллектуальная собственность. 1997. № 7—8.

## Виды норм в законах об авторских правах и их модальность

В скобках приведены сокращенные обозначения источников; цифры после запятой указывают на статью и раздел закона, а для ЮЭС и ОТПГ — на страницы.

Юридическая систематизация правовых норм	Виды деонтической модальности и соответствующие модальные операторы	Примеры
1	2	3
<b>1. Правоустановительные (регулятивные) нормы</b>		
1.1. <b>Диспозитивные нормы</b> (варианты терминов: <i>управомочивающие, правоустановительные, регулятивные</i> ) определяют правомочия субъектов права: «предоставляют сторонам возможность свободно распоряжаться своими материальными и процессуальными правами» (ЮЭС, 85); «допускают поведение адресата норм по соглашению с партнером» (ОТПГ, 121).	1) Делиберативно-распределительная модальность; операторы разрешения (допущения, позволения): <i>имеет / сохраняет право; договор разрешает; допускается воспроизведение...; составителю принадлежит авторское право; составитель пользуется правом; лицу [...] принадлежат права; вправе использовать</i>	«Автор произведения изобразительного искусства вправе требовать от собственника произведения предоставления возможности осуществления права на воспроизведение своего произведения (право доступа)» (АП РФ, 17; АП РБ, 16); «Авторский договор о передаче исключительных прав разрешает использование произведения определенным способом и в установленных договором пределах только лицу, которому эти права передаются» (АП РБ, ст. 30, 2). «Авторское право составителя не препятствует другим лицам осуществлять самостоятельный подбор или расположение тех же материалов для создания своих составных произведений» (АП РФ, 11);
	2) Индикативная делиберативная (договорная, конвенциональная) модальность; операторы: <i>означает; считается; признается.</i>	«Если у произведения два или больше авторов и вклад каждого из них не может быть выделен как самостоятельное произведение, то авторское право считается коллективным» (Дан., § 6); «Исключительные права автора на использование произведения означают право осуществлять или разрешать следующие действия» (АП РФ, 16, 1).

1	2	3
1.2. <b>Запрещающие</b> нормы «обязывают воздерживаться от поступка» (ЮЭС, 199).	Императивная запрещающая; операторы запрета ( <i>запрещено; недопустимо; нельзя; не могут быть помещены; не разрешается...</i> ) либо отсутствия правомочия; оператор: <i>не имеет права</i> .	«Произведение не может быть изменено или стать публичным достоянием таким способом и при таких обстоятельствах, которые принижают литературные и художественные достоинства автора» (Дан., § 3); «Записи грамофонных пластинок и другие записи звука не могут быть переписаны без согласия их изготовителей или раньше, чем истекнут 25 лет после записи» (Дан., § 46); «Совершенно не разрешается воплощать в жизнь чужие архитектурные произведения» (Дан., § 11).
1.3. <b>Обязывающие</b> нормы устанавливают «необходимость совершить какие-либо положительные действия», ЮЭС, 198).	Императивная предписывающая модальность; операторы обязательности: <i>необходимо, чтобы; обязан представить; договор должен быть заключен в письменной форме...</i>	«Если произведение уже было обнародовано, автор обязан публично оповестить о его отзыве» (АП РФ, 15); Авторский договор должен предусматривать способы использования произведения [...] (АП РФ, 25, 1); «Издатель обязан издать произведение в разумный срок [...]» (Дан., § 35).
<b>2. Специализированные нормы</b>		
2.1. <b>Дефинитивные</b> , или «нормы-определения» (ЮЭС, 198; ОТПГ, 121).	1) Индикативная асерторическая модальность в высказываниях с составным сказуемым (в русском языке нередко с нулевой связкой); присвязочная часть выражена словом того же грамматического подкласса, что и подлежащее; 2) индикативная делиберативная (договорная, конвенциональная) модальность; операторы: <i>относится / не относится к ...; переход права собственности означает; считаются; общепризнано; должны рассматриваться как...</i>	«Карты, чертежи и другие графические или пластические произведения изобразительного искусства относятся к литературным произведениям» (Дан., §1); «Произведение визуального искусства — это произведение живописи, графики, гравюры, скульптуры, существующее в единственном экземпляре или в копиях, количество которых составляет 200 копий или меньше, подписанных и последовательно пронумерованных автором [...]» (Copyright US, §101); «Произведение правительства Соединенных Штатов» — это произведение, выполненное штатным или временным правительственным служащим в порядке исполнения им своих служебных обязанностей» (Copyright US, §101);

1	2	3
		<p>«Субъектами смежных прав являются исполнители, производители фонограмм, организации эфирного или кабельного вещания» (АП РФ, 36, 1);</p> <p>«Исключительное право давать разрешение на использование передачи означает право организации эфирного вещания разрешать осуществление следующих действий: [...]» (АП РФ, 40, 2);</p> <p>«Любая запись звука или изображения признается настоящей Конвенцией воспроизведением» (Берн., 9, 3).</p>
<p><b>2.2. Нормы-принципы</b> «предусматривают общие исходные положения регулирования определенных отношений» (ЮЭС, 199; ОТПГ, 121).</p>	<p>Индикативная ассерторическая модальность в высказываниях, помещаемых обычно в начале крупных тематических разделов законов; операторы: <i>право принадлежит автору; моральные права не переходят; не относится к ...</i></p>	<p>«Авторское право не распространяется на идеи, методы, процессы, системы, способы, концепции, принципы, открытия, факты» (АП РФ, 6, 4);</p> <p>«Это право [на использование исполнения или постановки. — Н.М.] при заключении договора на запись [...] переходит к производителю фонограммы» (АП РФ, 37, 5);</p> <p>«Страны, к которым применяется настоящая Конвенция, образуют Союз для охраны прав авторов на их литературные и художественные произведения» (Берн., 1).</p>
<p><b>2.3. Оперативные нормы</b> «направлены на отмену актов, их распространение на новые отношения и т.п.» (ОТПГ, 121).</p>	<p>Индикативная ассерторическая или индикативная делиберативная модальность в высказываниях с терминами закон, акт, норма, статья, требование и под. в рематической части; операторы: (закон) <i>не распространяется; ограничения прав авторов [...] устанавливаются статьями...</i></p>	<p>«Указанные права действуют в течение срока действия авторского права на аудиовизуальное произведение» (АП РФ, 13; АП РФ, 12);</p> <p>«На создание в порядке выполнения служебных обязанностей [...] положения настоящей статьи не распространяются» (АП РФ, 14);</p> <p>«Настоящая Конвенция вступит в силу через три месяца после депонирования двенадцати ратификационных грамот или документов о принятии либо присоединении» (Женев., IX, 1).</p> <p>«В отношении прав профессиональных исполнителей действуют положения § 27-31. Положения данного параграфа не относятся к звуковому кино» (Дан., § 47).</p>

1	2	3
<p>2.4. <b>Коллизионные</b> нормы указывают принцип, которым, в случае противоречия норм, определяется выбор нормы из двух или более действующих нормативных актов (ЮЭС, 140; ОТПГ, 121).</p>	<p>Индикативная ассерторическая или индикативная делиберативная модальность; операторы отношения, сопоставления, выбора приоритетов: <i>[при коллизии норм] применяются А-правила...; Б-право осуществляется при условии соблюдения А-прав...</i></p>	<p><i>«Положения настоящей конвенции не препятствуют истребованию более широкой охраны, которая может предоставляться законодательством той или иной страны Союза» (Берн., 19).</i></p> <p><i>«Если международным договором, в котором участвует республика Беларусь, установлены иные правила, чем те, которые содержатся в настоящем Законе, то применяются правила международного договора» (АП РБ, 42).</i></p> <p><i>«Исполнитель осуществляет указанные в настоящем разделе права при условии соблюдения прав автора исполняемого произведения» (АП РФ, 36, 3);</i></p> <p><i>«Условие авторского договора, противоречащее положениям настоящего Закона, является недействительным» (АП РБ, 25,6).</i></p>
<p>2.5. <b>Бланкетные</b> нормы отсылают к нормам, установленным в других правовых актах (ЮЭС, 121); устанавливают приоритетность или сферы действия разных норм.</p>	<p>Индикативная ассерторическая модальность в высказываниях, содержащих отсылку к другим нормам или актам; операторы: <i>происходит в пределах прав, полученных по договору; наступает в соответствии со статьёй [...].</i></p>	<p><i>«За нарушение предусмотренных настоящим Законом авторских и смежных прав наступает гражданская, уголовная и административная ответственность в соответствии с законодательством РФ» (АП РФ, 48, 1).</i></p> <p><i>«Производитель фонограммы, организация [...] осуществляют свои права, указанные в настоящем разделе, в пределах прав, полученных по договору с исполнителем и автором [...]» (АП РФ, 36, 2).</i></p>
<p>2.6. <b>Процессуальные</b> нормы закрепляют процессуальные формы расследования, рассмотрения и разрешения уголовных и гражданских дел (ЮЭС, 309).</p>	<p>1) Индикативная ассерторическая или 2) делиберативно-распределительная модальности; операторы индикативности или допустимости при субъекте, обозначающем правоохранительные институты: <i>Суд может вынести определение.</i></p>	<p><i>«Суд или судья единолично может вынести определение о наложении ареста и изъятии всех экземпляров произведений и фонограмм, в отношении которых предполагается, что они являются контрафактными, а также материалов и оборудования, предназначенных для их изготовления и воспроизведения» (АП РФ, 50, 2);</i></p> <p><i>«Суд может постановить изъять из обращения в пользу пострадавшего или передать ему вместо вознаграждения экземпляры произведения [...]» (Дан., § 57).</i></p>

1	2	3
<p><b>3. Охранительные</b> нормы «устанавливают и регламентируют меры юридической ответственности и другие принудительные меры защиты субъективных прав» (ОТПГ, 120).</p>	<p>Индикативная асерторическая; операторы принуждения (взыскивается, наказывается...) или необходимости действий, имеющих отрицательные последствия для лица, нарушившего норму (влечет применение мер общественного воздействия).</p>	<p>«Помимо возмещения убытков, взыскания дохода или выплаты компенсаций в твердой сумме[,] суд или арбитражный суд за нарушение авторских или смежных прав взыскивает штраф в размере 10 процентов от суммы, присужденной судом в пользу истца» (АП РФ, 49, 2);</p> <p>«Штрафом, а при усугубляющих обстоятельствах тюремным заключением сроком до трех месяцев наказывается тот, кто [...]» (Дан., § 55);</p> <p>«Выпуск под своим именем чужого произведения науки, литературы и искусства, присвоение авторства на такое произведение либо незаконное воспроизведение или распространение исполнений, постановок, фонограмм, передач организаций эфирного или кабельного вещания (смежные права), а равно принуждение к соавторству — наказывается исправительными работами на срок до 2 лет или штрафом либо влечет применение мер общественного воздействия» (УК РФ, 138).</p>

## ФИГУРА УМОЛЧАНИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Политический дискурс предполагает этические понятия и оценки. Замалчивание и умалчивание имеют непосредственное отношение к этике, поскольку чаще всего речь идет о разрешенном или неразрешенном, предписании или запрете, добре или зле, правильном или неправильном.

Мы рассмотрим некоторые стратегии умолчания на примере эпизода из речи Хрущева «Служение народу — высокое призвание советских писателей», произнесенной на 3-м съезде писателей 22 мая 1959 г. Краткий период оттепели после XX съезда КПСС способствовал расцвету культурной жизни страны и появлению относительной свободы слова. Однако он закончился резким поворотом в сторону «восстановления единомыслия». В эпизоде можно проследить ряд проблем, о которых автор старается умолчать или о которых он проговаривается. Мы проследим скрытую полемику по умалчиваемым проблемам в эпизоде и рассмотрим некоторые риторические приемы с точки зрения того, что с их помощью скрывается.

Рассмотрим сначала, на основе конкретного текста и наших знаний политических реалий, какие проблемы в эпизоде упоминаются, а какие умалчиваются, а затем — с помощью каких лингво-риторических средств автору удастся обойти молчанием эти проблемы.

В рассматриваемом эпизоде Хрущев определяет место писателя в обществе, при этом он подробно останавливается на деятельности так называемых «лакировщиков». Понятие «лакировщики» стало активно использоваться после XX съезда КПСС. Оно применялось по отношению к тем писателям, которые изображали идеализированную картину счастливой советской жизни. Говоря о деятельности «лакировщиков», Хрущев как бы разделяет понятие «лакировщик» на две части. В первую группу он включает писателей, *которые в своих произведениях так изображают явления, что отрываются от живой жизни*. Эта достаточно абстрактная группа писателей получает отрицательную оценку: *Подобные произведения вряд ли могут принести пользу*. Она противопоставляется другой группе «лакировщиков», которые *берут в основу своих произведений показ положительного героя*. Таким образом, создается смысловая антитеза, с помощью которой Хрущев умалчивает о том, что все решения он принимает единолично. Вторая группа «лакировщиков» нужна Хрущеву в качестве инструмента, с помощью которого он может определять и направлять культурную политику в стране. Поэтому с этой группы писателей снимается отрицательный ярлык «лакировщики», вместо этого они провозглашают-



ся борцами за торжество нового, за дело нашей партии, за дело нашего народа, уверенно идущего к коммунизму. В результате этих манипуляций понятие «лакировщик» значительно сужается, его можно применить лишь по отношению к неопределенной, незначительной группе писателей. Хрущев оставляет за собой право в любой момент переместить писателей из одной группы в другую и заклеить их деятельность, если они не будут послушным инструментом в его руках. Свои действия он прикрывает волей партии. Однако Хрущев не ставит своей целью физическое уничтожение людей, он требует лишь полного идеологического подчинения. С этой целью он создает еще одну антитезу, противопоставляя далее в эпизоде «лакировщиков» нелакировщикам. В группе нелакировщиков выделяется и осуждается группа писателей, которые говорят, что *главная задача литературы состоит будто бы в том, чтобы выискивать всевозможные пороки и недостатки, игнорируя при этом великие завоевания советского общества*. Манипуляция понятиями «лакировщики» и нелакировщики дает Хрущеву возможность скрыть то, что именно он определяет идеологическую политику. О том, что Хрущев диктует свои требования писателям, он пытается умолчать в начале эпизода, отводя себе нарочито скромную роль в оценке «лакировщиков»: *Не буду упоминать здесь фамилий так называемых «лакировщиков», разбирать их творчество. Да это и не нужно, а мне тем более этого делать не следует, — ведь я не литературный критик*. В то же время с помощью метафоры он устанавливает еще одну норму, которая должна быть ориентиром для литературных критиков. Норма заключается в том, что критики должны быть голосом или кнутом партии, в данном случае кнут принимает обличье березового веника, с помощью которого парятся в бане (см. приложение). Метафора имеет сатирический, иронический оттенок, с помощью которого Хрущев «лакирует» жесткие требования партии. Смех в зале и дружные аплодисменты свидетельствуют о том, что всем понятны правила игры.

Хрущев устанавливает также нормы и для сатиры. При этом он сразу берет на себя роль судьи: *она тоже у нас никогда не была аполитичной*. Эту роль он прикрывает метафорой — сатире отводится роль острого оружия и одновременно профилактического средства против болезни. Оружие должно разить все, что мешает продвижению к коммунизму. На самом же деле литературным критикам дается в качестве инструмента некое подобие березового веника, а сатирикам — просто бутафорское оружие. Их задача заключается в создании иллюзии демократии, настоящие веник и оружие должны быть только в руках партии, т. е. в руках Хрущева.

Хрущев не только укрощает литературную критику и сатиру, но также определяет требования, которые партия выдвигает писателям. Он прячет эти требования под маской иллюзии идеологической дискуссии, говоря почти что извинительным тоном: *Прошу, товарищи, правильно меня понять. Я совсем не хочу брать под защиту людей...* Творческая деятельность той группы «лакировщиков», которую Хрущев превращает в положительных героев, ставится в качестве примера и ориентира остальным пи-

сателям. Она удивительным образом совпадает с идеалом советского человека, строителя коммунизма. Такие писатели *...хотят служить своему народу, стремятся создать такие произведения, которые находятся на вооружении нашей партии, ... борцы за торжество нового, за дело нашей партии, за дело нашего народа, уверенно идущего к коммунизму и т. д.* Эта хорошо знакомая картина строителей светлого коммунистического будущего используется Хрущевым в качестве кулис, прикрывающих стремление к полному контролю над деятельностью писателей. Контроль осуществляется от имени партии (в 1959 г. Хрущев был единоличным лидером в стране, он был одновременно Первым секретарем ЦК КПСС и Председателем Совета Министров СССР). Деятельность партии приобретает в конце эпизода монументальный характер и прикрывается именем Ленина. Партии отводится роль верховного судьи. Разоблачив однажды культ личности на XX съезде и вскрыв ошибки прошлого, партия получила право определять всю дальнейшую политику в стране, в том числе культурную. Но Хрущев конкретно не называет ошибки прошлого, они носят скорее общий характер. Такое определение достаточно вместительно и позволяет умолчать о любых событиях и действиях, которые партия считает нужным скрыть. В данном случае Хрущев говорит о прошлых заслугах партии, чтобы прикрыть резкий поворот в культурной политике. Он также умалчивает о том, что отныне не может быть и речи о развитии страны по пути либерализации, гласности и свободы слова.

Рассмотрим теперь, с помощью каких лингво-риторических средств Хрущеву удастся обойти молчанием вышеназванные проблемы.

### ЛИЧНЫЕ МЕСТОИМЕНΙΑ

Личное местоимение *я* встречается в эпизоде тогда, когда Хрущев хочет подчеркнуть, что он хозяин в доме, диктующий все правила игры: *я совсем не хочу брать под защиту людей...; прошу, товарищи, правильно понять меня; но я хочу встать на сторону таких писателей...*

Местоимения *мы* и *наш* используются Хрущевым там, где он прикрывает свои действия и решения именем партии и Ленина. Как известно, в 1959 году Хрущев, в основном, принимал единоличные решения, считаясь с мнением остальных, лишь когда оно совпадало с его собственным: *разве нас кто за язык тянул делать доклад на XX съезде партии...; разве нас в шее кто-то толкал...; не будь мы ленинцами, мы могли бы легко покрыть все лаком.*

### МЕТАФОРА

Метафора, метонимия и сравнение имеют общие функции в политическом дискурсе. В данном анализе использование метафоры рассматривается лишь с точки зрения того, что с ее помощью скрывается. В эпизоде можно отметить достаточно широкое использование конвенциональных и креативных метафор в тех местах, где Хрущев что-то умалчивает. Баранов А. Н., Караулов Ю. Н. полагают, что различие между «стертыми»

и «творческими» метафорами лежит не в плоскости «живой vs. мертвый», а в плоскости «осознанный vs. неосознанный» [1]. Как правило, в тех местах, где Хрущев что-то замалчивает, он использует одновременно конвенциональные и креативные метафоры. По-видимому, такая комбинация осознанного и неосознанного дает оптимальные возможности для замалчивания тех проблем, которые автор предпочитает скрыть. Вот некоторые примеры: *«Лакировщики» ... отрываются от живой жизни; показом положительного в жизни прокладывают пути в будущее; она является одним из острейших видов оружия; предупреждает людей от болезни; уж если кто вскрывает и обнажает недостатки и пороки, у кого при этом рука не дрогнет, так это делает партия; чтобы ощущение затхлости вызвало отвращение к тому, что отжило»* (См. также приложение).

### МЕЙОЗИС (ПРЕУМЕНЬШЕНИЕ)

Хрущев намеренно использует этот троп с целью одновременно скрыть и показать, что именно он определяет всю идеологическую политику в стране:

*Да это и не нужно, а мне тем более этого делать не следует, — ведь я не литературный критик.* Мейозис используется Хрущевым как легкий театральный жест, создающий иллюзию нарочитой скромности. Таким образом, он прячет и одновременно показывает свою уверенность в непоколебимости собственной власти. Хрущев использует мейозис лишь тогда, когда он абсолютно уверен в своей власти, и лишь в тех местах, где он рассматривает внутренние вопросы и умалчивает связанные с ними проблемы.

### ИРОНИЯ

Ирония является составной частью метафоры, с помощью которой Хрущев определяет место литературной критики: *он парится и веничком себя похлопывает, а если сам себе не хочет этого делать, то сделает ему другой. А париться с веничком — дело неплохое, потому что открываются поры и тело начинает лучше дышать, жить становится легче.* На ироничный оттенок метафоры указывает и реакция аудитории — смех и аплодисменты. D. Heradsveit et al. отмечают, что в политическом контексте ирония может быть эффективным и язвительным риторическим средством, помогающим выставить противника в странном свете. В данном случае с помощью иронии Хрущев пытается манипулировать своими слушателями, в т. ч. потенциальными идеологическими оппонентами, показывая им и одновременно скрывая, что он обладает всей полнотой власти.

### АНТИТЕЗА

В эпизоде Хрущев использует антитезу для манипуляции понятием «лакировщики», о чем говорилось выше. Такая манипуляция позволяет прикрыть идеологическую политику партии: *Но если есть «лакировщики», то, очевидно, есть и нелакировщики. Не будь мы ленинцами, большевиками, мы*

могли бы легко покрыть все лаком, изобразить все старое, как новое и свежее... (об антитезе см. [2, 430]).

### ПАРАЛЛЕЛЕЛИЗМ, АНАФОРА, КЛИМАКС

Параллелелизм, анафора и климакс используются там, где Хрущев пытается прикрыть жесткую политику партии в области культуры и где он защищает творчество той группы писателей-лакировщиков, которая является инструментом партии в проведении этой политики. Вот несколько примеров: *Нет, это — борцы за торжество нового, за дело нашей партии, за дело нашего народа. ...Партия делала все это для того, чтобы развязать творческие силы народа, открыть дорогу новому, осуществить то, что завещал нам великий Ленин, и вести страну по-ленински вперед, к коммунизму.*

### РИТОРИЧЕСКИЙ ВОПРОС

В эпизоде встречаются четыре риторических вопроса, с помощью которых Хрущев устанавливает свои нормы в литературе и определяет культурную политику в стране, умалчивая о том, что ни о какой свободе слова не может быть и речи. Он также прикрывает идеологическую политику партии разоблачениями культа личности на XX съезде КПСС. Отметим также, что на вопрос *Разве это «лакировщики»?* Хрущев тут же отвечает сам, следуя примеру Сталина, который никогда не давал своим слушателям возможности сделать собственный вывод.

### Повтор

В эпизоде можно отметить слова *партия* и *недостатки*, которые встречаются соответственно 7 и 8 раз. Партии предоставляется монопольное право вскрывать все недостатки, не случайно эти два слова чаще всего употребляются вместе. *Лакировщикам* (4 раза) также отводится определенная роль — показывать в своих произведениях положительных героев. Они противопоставляются *нелакировщикам* (2 раза), которых Хрущев лишает права выискивать *недостатки*. Таким образом, с помощью этих повторов Хрущев определяет свою модель командной системы, прикрываящей безвозвратный конец «оттепели».

Описанные выше риторические приемы рассматривались лишь под углом того, что с их помощью скрывалось. Соотнесенность этих приемов в рамках одного текста составляют «риторический профиль» автора, который, в частности, может помочь реконструировать ментальность эпохи и понять, что именно вызывало резонанс у слушателей.

Ранее мы упомянули об одной существенной стороне Хрущева — он стоит обеими ногами на земле. При этом он пытается изменить землю согласно своим представлениям о мире. На своем участке земли он всегда оставляет за собой право последнего слова. В связи с этим нам представляется естественным закончить статью словами самого Хрущева, ко-

торые он произнес на закрытии XXII съезда КПСС 31 октября 1961 г.: *Цели ясны, задачи определены. За работу, товарищи!*

## Приложение

(из Речи Н. С. Хрущева на III съезде писателей 22 мая 1959 года  
«СЛУЖЕНИЕ НАРОДУ — ВЫСОКОЕ ПРИЗВАНИЕ СОВЕТСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ»)

И вот в литературной среде появились такие люди, которые хотят как-то опорочить писателей, показывающих нашу жизнь с коммунистических позиций, то есть торжество нового, коммунистического. Не буду упоминать здесь фамилий так называемых «лакировщиков», разбирать их творчество. Да это и не нужно, а мне тем более этого делать не следует, — ведь я не литературный критик.

Хороший литературный критик даже для самого видного писателя может сделать очень многое: умная критическая статья — это как бы своего рода березовый веник для человека, который любит ходить париться в баню: он парится и веничком себя похлопывает, а если сам себе не хочет этого делать, то сделает ему другой. А париться с веничком — дело неплохое, потому что открываются поры и тело начинает лучше дышать, жить становится легче. *(Смех в зале. Дружные аплодисменты).*

Прошу, товарищи, правильно меня понять. Я совсем не хочу брать под защиту людей, которые в своих произведениях так изображают явления, что отрываются от живой жизни. Возьмите, например, некоторые книги, в которых жизнь изображалась так приукрашенно, что не соответствовала действительности. Подобные произведения вряд ли могут принести пользу. Но я хочу встать на сторону таких писателей, которых почему-то называют «лакировщиками» за то, что они берут в основу своих произведений показ положительных героев. Разве не является хорошим и нужным такое произведение, в котором автор правдиво показывает положительных героев? Такие авторы не все одобряют в своих положительных героях, они видят людей такими, какими они бывают в жизни — в борьбе и труде за утверждение нового. И это является закономерным и правильным. Надо воспитывать людей на хороших примерах, показом положительного в жизни прокладывать пути в будущее.

Сила примера — это великая сила, товарищи!

Конечно, могут спросить: а как же быть с сатирой? Она тоже у нас никогда не была аполитичной; она является одним из острейших видов оружия. Высмеивая те или иные пороки, пережитки и недостатки, сатира предупреждает людей от болезни, помогает людям изживать недостатки. Так что сатира и впредь должна быть на вооружении нашей партии и народа, разить все, что мешает нашему продвижению к коммунизму.

Поэтому я всецело нахожусь на стороне тех писателей, которые показывают жизнеутверждающую силу нового, его торжество над старым. Писатели, крепко опирающиеся на реальные, конкретные явления и процессы жизни, хотят служить своему народу, стремятся создавать та-

кие произведения, которые находятся на вооружении нашей партии (*Продолжительные аплодисменты*). Разве это «лакировщики»? Нет, это — борцы за торжество нового, за дело нашей партии, за дело нашего народа, уверенно идущего к коммунизму.

Но если есть «лакировщики», то, очевидно, есть и nelaкировщики. Кто же эти nelaкировщики? Некоторые из них говорят, что главная задача литературы состоит будто бы в том, чтобы выискивать всевозможные пороки и недостатки, игнорируя при этом великие завоевания советского общества. Так слушайте, дорогие друзья, уж если кто вскрывает и обнажает недостатки и пороки, у кого при этом рука не дрогнет, так это делает партия, это делает ее Центральный Комитет. (*Бурные аплодисменты*).

Обратимся к самой жизни. Разве кто нас за язык тянул делать доклад на XX съезде партии о культе личности и его последствиях, вскрывать допущенные недостатки, связанные с этим явлением? Разве нас в шею кто-то толкал проводить целый ряд пленумов Центрального Комитета партии, где мы беспощадно вскрывали недостатки, со всей силой осуждали их, намечали и утверждали меры по устранению этих недостатков, прокладывали путь к новому? Никто. Не будь мы ленинцами, большевиками, мы могли бы легко покрыть все лаком, изобразить все старое, как новое и свежее, не называть ошибки старого, не показывать причиненного ими вреда. Но нет. Мы говорили о недостатках старого, обнажая ошибки прошлого для того, чтобы приковать внимание людей к новому. Чтобы не допустить повторения тяжелых ошибок прошлого, нужно было до конца обнажить имевшие место недостатки, чтобы ощущение затхло-сти вызвало отвращение к тому, что отжило. Партия делала все это для того, чтобы развязать творческие силы народа, открыть дорогу новому, осуществить то, что завещал нам великий Ленин, и вести страну по-ленински вперед, к коммунизму. (*Продолжительные аплодисменты*).

### Литература

1. Баранов А. Н., Караулов Ю. Н. Словарь русских политических метафор. М., 1994.
2. Corbett E. Classical Rhetoric for the Modern Student. N.Y., Oxford, 1990.
3. Heradstveit D. et al. Politisk kommunikation. Lund, 1996.

## ЛОГИКА ЭТИЧЕСКИХ РАССУЖДЕНИЙ В РОМАНЕ «ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ» И СПЕЦИФИКА ИХ ЯЗЫКОВОГО ВЫРАЖЕНИЯ

Логика этических рассуждений — это логика рассуждений Раскольникова и о Раскольникове, это оценки, выносимые ему как другими действующими лицами, так и самим автором. Некоторые критики (В. Днепров, например) специально отмечают «угадывающий, умозакрывающий психологизм рассказчика» [4, 168], который выявляет рефлексию героя не только в его формально-логической определенности, но и показывает весьма противоречивую диалектику развития последней. Вся эта «психологика», запечатленная в тексте романа, представляет собой, с нашей точки зрения, также богатую почву и для лингвистических наблюдений, в частности, над значением и употреблением некоторых модальных глаголов, функционирующих в контексте умозакрывающего и парадокса.

Специфика мышления главного героя обусловлена неоднозначностью его личности. Так, М. Бахтин, пользуясь музыкальной терминологией, определяет ее как «внутриатомный контрапункт», своего рода психологическую полифонию [2, 67], а Ю. Карякин полагает, что это внутреннее разногласие звучит уже в самой фамилии героя: «Во второй половине XIX века Достоевский не устранился наделить своего героя откровенно выразительной, вызывающе наглядной фамилией, как бы в духе классицизма: Раскольников, расколотый человек» [7, 58]. И действительно, *в нем словно два разных человека (Разумихин), и в следующую минуту он становится не тот человек, что был в предыдущую* (автор). И этот раздвоенный, «расколотый» человек получает даже от самого близкого друга такие противоречивые квалификации, как *великодушен и добр и холоден и бесчувственен до бесчеловечности*. Впрочем, иногда даже кажется, — и это лишь подчеркивает отрицательный префикс, употребленный в последнем слове, — что в Раскольникове уживаются не два человека, а человек и нечеловек: у первого — юношеская мечта о «всеобщем счастье» (*Я сам хотел добра людям*), у второго — бесчеловечная «идея», позволяющая проливать *кровь по совести* и мечтать о славе пророка, уничтожающего *дрожущую тварь*. А поступки? Раскрыть человеку топором череп и броситься в огонь, спасая чьих-то детей, прогнать родных мать и сестру и отдать последние гроши на похороны почти незнакомого ему человека!

Все приведенные суждения и квалификации как бы дистантно и разновремененно отображают противоречивость характеристик и поступков героя. Фрагменты, несущие в себе негативную и позитивную оценку, подобно резким огненным вспышкам, «прожигают» ткань всего произведения в целом. Можно также констатировать и контактно «смонтирован-

ные» (в рамках одного сложного высказывания) противительные конъюнкции. Это аксиологические парадоксы типа: 'такой хороший и такой плохой' + эмоциональная коннотация 'не хочется в это верить!'. Так, Соня говорит: *И как же вы, сами последнее отдаете, а убили, чтоб ограбить?* И в другом месте: *И как же это вы **такой** могли на **это** решиться?* Второе предложение, несмотря на общую смысловую схожесть с первым, не является его абсолютной перифразой, ибо анафорический элемент **такой** есть, как нам представляется, не просто субститут сегмента «сами последнее отдаете», т.е. 'бескорыстный человек', а реализует некоторое расширение смысла и означает уже 'благородный человек вообще', ведь Раскольников только что защитил ее, Соню, от клеветнического обвинения в краже. Глагол же «мочь» как раз и передает абсурдность и алогичность такого «возможного мира», где в рамках одной ситуации (и соответственно одного суждения) идея о глубоко нравственной природе субъекта соединима с мыслью о совершении им столь безнравственного поступка: ведь **такие** (как он) **такое** не могут'.

По мнению некоторых критиков, главный парадокс Раскольникова состоит в конфликте между «хорошей» целью и плохим средством: хотел, дескать, хорошего, только в средстве ошибся. Но дело в том, что это логически невозможно, ибо, по утверждению Х. Зигварта, связь между целью и средствами ее достижения является необходимой: «хотение определенной цели делает необходимым хотение определенных средств» [5, 244]. Если перевести рассуждение в этическую плоскость, то можно сказать, что, если цели добрые, то и средства должны (не могут не быть) таковыми, и, соответственно, злая цель «принудительно» влечет дурные средства. А как сам герой объясняет цели, которых он стремился достичь своим преступлением? Вот что говорит он Дуне: *Я сам **хотел** добра людям и сделал бы сотни, тысячи добрых дел* (это на деньги, добытые убийством и грабежом!). Подобное заявление содержит в себе явный алогизм (дурное средство и благая цель) и весьма напоминает ложь. Впрочем, наш «расколотый» герой данный период времени искренне в нее верит. И все-таки он лжет, ибо несколькими днями раньше он признавался Соне: ***Не для того** я убил, **чтобы**, получив средства и власть, стать благодетелем человечества. Взор! Я просто убил, для себя одного: а там, стал ли бы я чьим-нибудь благодетелем или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину, и из всех живых соки высасывал, мне, в ту минуту, все равно должно было быть... Мне **надо было** узнать тогда... вошь я как и все или человек? **Смогу** я переступить или **не смогу**?.. Тварь я дрожащая или **право имею**?*

Итак, противоречия устранены: «хотение» неправой цели неминуемо привело Раскольникова к «хотению» дурных же средств. Это значение целенаправленного волеизъявления, в разных источниках получающее разные наименования — у фон Вригта это интенциональность [3, 115-160], у Х. Зигварта «телеологическая необходимость» [5, 226], у Н. Д. Арутюновой «модальность нужды и потребности» [1, 25] — находит (хотя и отрицательно) свое выражение прежде всего в употреблении собственно



целевого придаточного, вводимого соответствующим союзом. Действительно, сложный союз *(не) для того чтобы* — включает в себе такую модально-каузальную перифразу, как *(не) потому что хотел*. То же значение реализует и предикатив *надо было*. Но, если принять, что герой не собирался творить добро, то нельзя не согласиться с Ю. Карякиным, что цель у Раскольникова была дурная, и состояла она в том, чтобы осуществить «самопроверку своей «необыкновенности» «за счет других» [7, 56]. Иными словами, Раскольников захотел узнать, принадлежит ли он к классу сильных (собственно «людей») или он из числа слабых («дрожащих тварей»).

Это значит, что герой на себе попытался осуществить свою доктрину о разделении людей на два неравных разряда, которая и составляет суть его этико-философской концепции. Последняя была им изложена в статье за несколько месяцев до преступления, а затем разъяснена в ответах на вопросы следователя Порфирия Петровича. Вот его кредо: есть люди обыкновенные, так сказать, *материал для воспроизводства человека*, им положено быть законопослушными, а есть люди выдающиеся, для которых закон не писан, больше того, они сами эти законы создают, ибо считают себя сильнее других (ср. также сказанное Соне: *Кто больше всех может по-сметь /на большее наплевать/, тот у них и прав*). Иными словами, Раскольников признает две параллельные этики, две диаметрально противоположные системы ценностей: в рамках первой считаются обязательными общепринятые понятия о добре и зле, равно как и предписывающие и запретительные нормы, закрепленные в моральном (10 заповедей) и юридическом кодексах.

Для последователей другой этики существуют якобы свои понятия о добре и зле. И если, по словам Х. Зигварта, определить моральные нормы (также возводимые философом в ранг необходимости, но не слепо природной, а по-человечески осознанной) как «верховные правила нашего хотения» [5, 226], имеющие принудительно-ограничительный характер, то получается, что «хотению» этих людей вообще не может быть никаких границ, правда, с оговоркой, что в перспективе они осчастливят человечество. Вторая оговорка состоит в том, что они должны обязательно «смочь», «вынести свои шаги», т.е. победить. И тогда их «хотение» будет возведено в ранг юридического закона: кто силен, тот и прав.

Более того, Раскольников выводит некий новый закон природы для этих «сильных», «умных» и «необыкновенных». Об этом можно судить по следующему заявлению: *Замечательно даже, что большая часть этих благодетелей и устроителей человечества (Ликурги, Солоны, Магометы и Наполеоны) были особенно страшные кровопролитцы. Одним словом, я вывожу, что и все не только что великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, то есть чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны по природе своей быть непременно преступниками.*

Налицо типичный случай популярной индукции: диспозициональность («хотеть и мочь/сметь переступить закон») некоторой отдельной группы субъектов («благодетели человечества») экстраполируется на це-

лый класс сходных объектов ('сколько-нибудь выдающиеся люди'). Логическая (и онтологическая) необходимость существования данного класса именно в этом качестве заключена в предикативной синтагме сегмента «должны быть по природе», значение которой определяется такой алетической модальной перифразой, как *'не могут не быть преступниками = не могут не сметь нарушать законы, если они им мешают'*. Заключение умозрительно и неправоммерно и легко может быть опровергнуто (вспомним разговор о гении и злодействе Моцарта и Сальери). Здесь речь идет о типичной логической ошибке, именуемой «поспешностью обобщения», и, кроме того, в этом обобщении очень явственно просматриваются соблазны «лукавого мудрствования», которые, как потом признался Соне Раскольников, *нашептаны ему в темноте его чертом*.

Читаем дальше: *Если ему надо для своей идеи <разрушения старого во имя лучшего нового> перешагнуть через кровь, то он внутри себя по совести может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь*. Как видно, у алетического «должен быть» = «не может не быть» есть деонтическое развитие: «может (дать себе разрешение)» в смысле «имеет право».

Подобные декларации не могут не быть расценены как посылка, на основе которой «сам собой» (по аналогии) выводится прогноз: «Если кто-то позволяет подобное другим, неизбежно позволит это и себе самому». И тут оппоненты Раскольникова «раскалываются» на два лагеря: «адвокат» (Разумихин) и «обвинитель» (следователь Порфирий Петрович). Ясно, что «адвокат» Разумихин никогда такого прогноза не сделает, потому что в его сознании у Раскольникова есть своего рода «моральное алиби»: *Ты не можешь так считать, ты увлекся*. Глагол «мочь» в отрицательной форме является носителем значения логической несовместимости («психологической невозможности», по Достоевскому) нравственной природы друга и идеи оправдания преступления.

Что же касается «обвинителя», то у него другая «база данных» и, соответственно, иной ход рассуждения. Вот что говорит он Раскольникову, уже не скрывая, что подозревает его: *1. Статья ваша нелепа и фантастична, но в ней мелькает такая искренность, в ней гордость юная и неподкупная, в ней смелость отчаяния; она мрачная, статья-с. 2. Статейку вашу я прочел, ...и подумал: ну, с этим человеком так не пройдет. Ну скажите, как после такого предыдущего не увлечься было последующим?* Во 2-й части рассуждения мы узнаем тот самый прогноз, который никогда бы не пришел в голову никому из друзей и близких Раскольникова, а прогноз, в свою очередь, выводится на базе диагноза (1-я часть). Действительно, как этиология заболевания устанавливается по ее следствиям, или симптомам, так по характеру статьи («симптомы») он угадал основные слагаемые личности ее автора, анафорически репрезентированные демонстративом *этот*: личность мрачная, гордая, неудовлетворенная и готовая на любую крайность.

И хотя 2-я часть приведенного текста не содержит в себе собственно модальных слов, в предикативных синтагмах *так не пройдет* или *как не увлечься* отчетливо просматривается аподиктический смысл: «должен сделать = не сможет не сделать» (пролить кровь). Надо сказать, что те же

данные, но дополненные личными наблюдениями над «клиентом», легли в основу версии, построенной вокруг Раскольникова как не просто вероятного, но единственно возможного автора преступления. Действительно, почему именно он? Да потому, что больше никому, утверждает следователь. Психологические наблюдения подтверждаются логикой разделительного доказательства путем «закрытия дизъюнкции» [6, 252—253]: всего подозреваемых двое, стало быть виновен либо Раскольников, либо Миколка. В Миколке еще много детского, душа у него нежная, на злодеяние он по природе своей не способен, следовательно, остается Раскольников. Следователь же прогнозирует ему и скорую явку с повинной: *Этот человек непременно придет, уж коли виноват, так придет и Ведь* (= потому что) *закружиться* (=замучается). Получается, что демонстратив «этот» теперь содержит и оценочный знак «плюс»: Раскольников неординарный преступник, это человек заблудший и страдающий, в котором есть и много хорошего, и это хорошее еще можно спасти.

В самом деле, Раскольников страшно мучается, но мучается по-разному, опять же в двух своих разных ипостасях. Так, «нелюдь» страдает от того, что он *не вынес свои шаги*, что не из тех, у кого *тело из бронзы*, как у наполеонов, а стало быть, он слаб, он «тварь дрожащая», и все сводится к обидному для него несоответствию 'хотел, но не смог, а стало быть и права не имел'. Человек же в нем страдает от того, что, убив другого, он уничтожил самого себя. Поэтому, как бы он ни уговаривал себя, что совершенное им *не преступление*, ибо он *не человека убил, а раздавил вредную вошь*, он вынужден признаться Соне: *Разве я старушонку убил? Разве так идут убивать, как я шел? Я себя убил, а не старушонку... А старушонку черт убил, а не я.*

Раскольников бьется в парадоксах потому, что не видит глубокой лжи своей теории (автор), ибо, как между жизнью и смертью нет промежуточных состояний (это понятия контрадикторные, а не контрарные), так и не может быть «не-преступления», когда у человека отрицается жизнь. Что же касается «права на преступление», то сама эта мысль кощунственна уже потому, что жизнь человеку дается Богом, и, следовательно, она является ценностью абсолютной, а не относительной, измеряемой по шкале заслуг («вошь» или «не вошь»), и не ему, Раскольникову, судить, кому жить, а кому умирать. И это показала ему именно Соня, когда на вопрос: *Жить ли Лужину и делать мерзости или умирать Катерине Ивановне?*, она ему ответила: *Да ведь я Божьего промысла знать не могу. И к чему вы спрашиваете, чего нельзя спрашивать?.. И кто меня тут судьей поставил, кому жить, кому не жить?* «Нельзя» надо понимать не только деонтически ('запрещено'), но и аксиологически ('грешно, дурно').

Но это Раскольников поймет много позже, пока лишь он задает себе вопрос, как выйти из жизненного тупика и вновь стать «живым»? Примечательно, что он не решается открыться Дуне: *Такие никогда не поймут*, — говорит он себе, а под словом *такие* он несомненно имеет в виду 'чистые, не согрешившие, не переступившие'. Ясно поэтому, что роковой вопрос «Что делать?» он несет Соне, которая так же, как и он, «переступила», убив себя. Но аналогия здесь весьма слабая, так как в от-

личие от него Соня загубила собственную жизнь, пожалев чужую. Отвечая на вопрос Раскольников, Соня, глас суда и милосердия Божия, выносит суровый как судьба приговор: *Что делать? Пойди сейчас..., стань на перекрестке, поклонись, поцелуй землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету и скажи вслух: «Я убил». И тогда Бог опять тебе жизни даст. — Это ты про каторгу, Соня? Донести, что ль на себя надо? — Страдание принять и искупить себя им, вот что надо. И тогда Бог опять тебе жизни даст.*

Внешне это высказывание напоминает рекомендации врача, препиывающего лечение, логически же имеет место так называемый практический вывод (см. схемы в [3, 127-128]), где понимание целей («выздоровление») сопряжено с сознанием необходимых для их реализации средств («лекарств» или «процедур»). Итак: 'А («больной») желает достичь Р (морального «выздоровления»), А казуирован знать (ему внулиши), что он не достигнет Р, если не сделает Q («лечение», состоящее в том, чтобы совершить покаяние и принять наказание), значит, А должен сделать Q'. Значение предикатива *надо* одновременно и аподиктично ('не-Q невозможно = не может не быть Q) и деонтично ('Q обязательно в силу долга перед людьми и Богом). Тот же совет, но в форме прогноза, дает ему и Порфирий Петрович, как представитель суда человеческого, но гуманного и справедливого: *Сами же знать не будете, как придете с повинной. Я вот даже уверен, что вы страдание надумаетесь принять. Потому страдание великая вещь.* В этом «надумаетесь» ('захотите, не сможете не захотеть') заключен великий гуманистический пафос, ибо «захотеть пострадать» может только человек.

И Раскольников, хотя и не без долгой и мучительной борьбы с собой, внял этим голосам, и первым его шагом к раскаянию и очищению было исполнение Сониного приказа: *Стал он на колени среди площади, поцеловал грязную землю с наслаждением и счастьем. Он встал и поклонился еще раз. Но сказать Я убил тогда не сумел, ибо много ему пришлось еще пережить и понять, прежде чем он сам захотел избыть в себе нелюдя и смог стать человеком, уничтожив свой внутренний раскол и разрешив тем самым свой самый подлинный и самый мучительный парадокс.*

## Литература

1. Арутюнова Н. Д., Падучева Е. В. Истоки, проблемы и категории прагматики // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985.
2. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
3. Вригт Г. Х. Интенциональность и телеологическое объяснение // Логико-философские исследования: Избранные труды. М., 1986.
4. Днепров В. Идеи. Страсти. Поступки: Из художественного наследия Достоевского. Л., 1978.
5. Зигварт Х. Логика. Т. 1. Учение о суждении, понятии и выводе. С.-Пб., 1908.
6. Иванов Е. А. Логика. М., 1996.
7. Карякин Ю. Достоевский и конец XIX в. М., 1989.

## РЕЧЕВЫЕ АКТЫ РАЗРЕШЕНИЯ И ЗАПРЕЩЕНИЯ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. Деонтические речевые акты (РА) разрешения и запрещения примыкают к РА побуждения. Принципиальной особенностью РА разрешения и запрещения, выводящей их за пределы собственно побуждений, является то, что они взаимодействуют с волей адресата (А) [см. 2]. И запрещение, и разрешение предполагают, имеют в качестве презумпции, что А хочет Р [см. 2, 188; 6, 90, 111], точнее, выбрал Р (*хочет* в смысле 'хочет и выбрал, намерен делать Р'), собирается сделать Р, однако правила, действующие в группе, к которой принадлежат Г (говорящий) и А, таковы, что для того, чтобы сделать Р, ему нужна дополнительная санкция Г. Наличием этой презумпции объясняется несимметричность рассматриваемых групп РА с областью деонтической модальности в целом. А именно, есть РА, соотносительный с понятием 'можно' — это *разрешение*, есть РА, соотносительный с понятием 'нельзя' — *запрещение*, но нет РА, соотносительного с 'должно' ('обязан') — порождающего долженствование, обязанность сделать Р. Поскольку рассматриваемые РА регулируют случаи, когда А сам по себе выбирает Р, то нет нужды обязывать его сделать Р: достаточно разрешить ему Р, = дать возможность сделать Р, и он сделает Р. Ср. аномальность: *Разрешите / Можно войти?* — \**Я приказываю вам войти*.

Другая особенность РА разрешений и запрещений, связанная с первой и также выводящая их за пределы собственно побудительных актов, заключается в том, что разрешения и запрещения не непосредственно побуждают А делать или не делать Р, но сами по себе только каузируют, порождают деонтическую возможность или невозможность для А делать Р. Другими словами, условия, правила этой «языковой игры» (в смысле Витгенштейна) таковы, что [РА Г **дает право** или не **дает права** А делать/сделать Р, и только **во взаимодействии с волей А**, направленной на осуществление Р, эти РА «предотвращают» или «вызывают» актуальное действие.]

{ «Сила», эффективность РА разрешений и запрещений проистекает из «превосходства» Г, расположенного выше А в той или иной иерархии.} В этом отношении ситуация разрешения и запрещения подобна ситуации приказа. Однако если в прототипическом случае приказов Г и А — члены какой-то официальной организации, связанные эксплицитными иерархическими отношениями типа «начальник — подчиненный», то в случае разрешений и запрещений отношения между Г и А могут быть не столь формальны. Это могут быть, наряду с официальными иерархическими отношениями, отношения «родители — дети», «старшие дети — младшие», «хозяин кабинета — посетитель», «собственник вещи — несобственник» и т.д. Эта расплывчатая роль Г в английском языке достаточно

точно обозначается словом *authority* — «the ability, power, or right to control and command» [5]<sup>1</sup>. [Заметим, что сами конкретные Р, которые являются объектами разрешений и запрещений, не являются объектами этической оценки, находятся, так сказать, «по ту сторону добра и зла» и не регулируются как таковые какими-либо моральными, этическими или юридическими правилами и нормами [ср. 6, 90]. Г в норме не может разрешать или запрещать то, что регулируется правилами более высокого уровня, ср.: *\*Я разрешаю / запрещаю тебе воровать / говорить неправду / убивать / переходить улицу в неположенных местах* и т.п. У Г просто нет на это права, «авторитет» его на эти случаи не распространяется. Что-то в жизни людей регулируется наиболее общими, относящимися к наиболее высокому деонтическому уровню моральными принципами, что-то — находящимися в целом на более низком уровне юридическими нормами (которые, разумеется, отчасти дублируют, «подкрепляют» этические нормы), наконец, на еще более низком уровне то, что не охватывается моральными и юридическими правилами, может дополнительно регулироваться разрешениями и запрещениями<sup>2</sup>. (К области этики, однако, относятся общие, более высокого уровня «рамочные» правила, определяющие необходимость подчиняться, в определенных этими правилами случаях, разрешениям и запрещениям «авторитетных» для этих случаев Г.) Таким образом, А, действующий в ситуации, когда для совершения Р, по правилам, необходима санкция Г, нарушает или соблюдает этическое правило не тем, что он делает или не делает это Р (само по себе Р безразлично по отношению к моральному добру и худу), а тем, как он это делает: по разрешению, без разрешения или вопреки запрету.]

2. Итак, обобщая сказанное выше и добавляя, для полноты картины, некоторые очевидные условия успешности (уместности) и искренности данных РА, опишем основные черты «языковой игры» **разрешения**:

(1) Г не хочет, не намерен добиться, чтобы А не делал Р (условие искренности);

(2) А может сделать Р (в смысле объективной, физической возможности);

(3) А выбирает (хочет, намерен) сделать Р, если Г разрешит ему сделать Р, = произнесет определенные слова (см. ниже);

(4) А не имеет права сделать Р, если Г не разрешит ему сделать Р (не произнесет определенные слова).

<sup>1</sup> Ср. замечание Анны Вежбицкой: «The person who *forbids*... must presume some kind of authority over addressee» [6, 90].

<sup>2</sup> Впрочем, эти уровни могут в некоторых случаях перемешиваться. Так, разрешения и запреты, касающиеся конкретных Р, исходящие от / приписываемые божеству или какому-либо в высшей степени авторитетному человеку — основателю какого-то религиозного или идеологического учения, могут превращаться для последователей этих учений в общие принципы морали. На более низком уровне какие-то разрешения и запреты могут получать юридическое оформление и статус юридических норм.

(2)–(4) представляют собой условия уместности (успешности)<sup>3</sup> как РА разрешения, так и РА запрещения. Бессмысленно разрешать или запрещать то, что А не может сделать, или не хочет сделать, или может, = имеет право делать без всякого разрешения.

Существенное, конституирующее правило этой игры:

(5) произнесение Г «магических» (перформативных) слов, адресованных А:

*Я разрешаю тебе сделать Р* (или их эквивалентов), порождает, каузирует, дает А-у право сделать Р (= Я даю тебе право сделать Р).

Языковая игра запрещения:

(1) Г хочет, намерен добиться, чтобы А не делал Р (условие искренности);

...

(5) Произнесение слов *Я запрещаю...*, порождает, каузирует то, что А не имеет права сделать Р.

3. Напрашивается обвинение в очевидном «порочном круге», когда внутри толкования *разрешить* и *запретить* мы встречаем в свою очередь слова *если не разрешит*, *разрешаю* и т.д. Как представляется, именно стремлением избежать этого круга обусловлены «обходные» выражения в толкованиях *разрешать* и *запрещать* у М.Я. Гловинской: «Х говорит Y-у, что делать Р нельзя» [2, 188]; «Х говорит Y-у, что можно делать Р» [2, 189] и их английских коррелятов у А.Вежбицкой: «I say: I don't want you to do it» (толкование forbid) [6, 90]; «I say: I don't want to say that I don't want you to do it» (толкование allow) [6, 111], и т.п. Но обойти эти слова невозможно! Ведь это речевые действия, которые заключаются в произнесении именно этих слов, и мы никак не опишем эту игру, если прямо не укажем, какие именно слова произносятся! Если есть, в известной сказке, такая магическая языковая игра, как открывание дверей посредством заклинания «Сим-Сим, открой дверь!», то как мы опишем эту игру, если не скажем, что для того, чтобы дверь открылась, надо сказать: «Сим-Сим, открой дверь!»?! Если, в духе Гловинской и Вежбицкой, говорить: *Я хочу, чтобы дверь открылась* и т.д., то дверь не откроется, потому что таковы правила, потому что не сказаны именно те слова, которые требуются этими правилами! Но такое же положение со всеми речевыми актами, отличие магических РА от обыденных не в сути РА, но в предполагаемом эффекте. Опасно не понимать сущность речевых актов! Герой сказки, кстати, за подобное непонимание поплатился головой. Этот круг в конечном итоге неизбежен, причем во всех типах РА, потому что описание правил языковой игры, создающей тот или иной РА, принципиально не закончено, пока не сказано, какими именно словами он совершается, в то же время сущность, эффект этих слов проистекает только из того, что они произносятся по определенным правилам, составляющим сущность данной игры, и пока не описаны эти правила... , но описание этих правил не полно, пока... и т.д., без конца. Этот круг, наконец, благовиден, потому что только он порождает языковую игру разрешения и запрещения, как и все другие языковые игры.

<sup>3</sup> Или, в другой системе терминов, презумпции (пресуппозиции) этих РА.

4. РА акты разрешения и запрещения «не вполне симметричны» [2, 189]. Эта несимметричность связана с различными отношениями с дискурсом. Разрешение в его первичной форме практически всегда реакция на предшествующую просьбу разрешить Р [2, 189]. Типичный сценарий разрешения: просьба А<sup>4</sup> о разрешении — разрешение Г / отказ дать разрешение — действие / недействие, воздержание от действия А (или действие «не по правилам» — вопреки тому, что Г не разрешил А делать Р). Иное дело с запрещениями. Понятно, что А не будет обращаться к Г с просьбой запретить ему делать то Р, которое он, А, хочет совершить. Поэтому запрещения в типичном случае делаются превентивно. Например, ребенок взял книгу, и отец, ругая его за это, говорит: *Ты слышишь, я запрещаю брать тебе эту книгу!* С этим связано и следующее различие. Разрешение чаще касается конкретных, единичных действий. На каждое производство действия этого типа требуется отдельное, свое разрешение, равно как и на каждое разрешение — свой отдельный запрос. Поэтому в них обычно употребляется обозначающий такое единичное, конкретное действие СВ. Запрещения обычно касаются типа действия, действий данного типа вообще. Поэтому в них в русском языке в норме употребляется обозначающий неопределенное действие НСВ общефактического типа. Если в утвердительных предложениях такой НСВ значит ‘по крайней мере, один раз, а может быть, и больше’, то в контексте отрицания, которое скрывает в себе *запрещать*, это значение закономерно преобразуется в ‘ни одного раза’. Напр.: *Я разрешаю тебе взять эту книгу* (СВ, единичное, конкретное действие) — *Я запрещаю тебе брать эту книгу* (действие «вообще» — общефактический НСВ); ср.: *\*Я запрещаю тебе взять эту книгу; \*Я запрещаю тебе поговорить с ним → Я запрещаю тебе говорить с ним!* Поэтому *не разрешаю* не совсем эквивалентно *запрещаю*, а *не запрещаю* совсем не эквивалентно *разрешаю*, ср.: *Я тебе не запрещаю (вообще-то) туда ходить, но ты каждый раз должен спрашивать у меня разрешения*. Огрубляя: запрещение касается вообще совершения действий определенного рода; разрешения касаются действий такого рода, которые иногда разрешается совершать, а иногда нет, в этом смысл существования разрешений, в противном случае эта «игра» лишилась бы своего содержания. Поэтому разрешение (*разрешаю*) непосредственно противопоставлено не запрещению (*запрещаю*), а отказу в разрешении (*не разрешаю*). По крайней мере, такова общая схема.

Отсюда распространенность именно *запрещать* в пассиве и в безличной форме для формулировки общего, исходящего неизвестно от кого (импликатура: некоторых весьма авторитетных органов, распоряжения которых обязательны для исполнения), касающегося всех (или оговоренного типа, класса лиц) запрещения: *Купаться запрещено! Ходить по полю воспрещается! Запрещается продавать сигареты детям до 18 лет!* В по-

<sup>4</sup> Мы сохраняем «жесткие» (наподобие X и Y) обозначения участников коммуникации по их роли в базовых РА непосредственно разрешения и запрещения (с тем, чтобы сохранить мотивированность этих обозначений и в то же время избежать выражений типа «будущий А, но в данный момент Г»).



добном обобщенном значении, для превентивного разрешения типичных действий, действий данного типа «вообще» любому А (или любому А оговоренного типа, класса) употребляются также (хотя и гораздо реже) безличные *разрешено, разрешается: Пассажиру разрешается провезти с собой бесплатно 20 кг багажа*. Такое обобщенное разрешение антонимично запрещению: *не разрешается = запрещается*.

5( Помимо прямых, перформативных разрешений и запрещений, производимых посредством перформативов *разрешаю, не разрешаю, даю разрешение, запрещаю, запрещено, запрещается, воспрещено, воспрещается, позволяю, не позволяю*, имеется набор стандартных косвенных разрешений и запрещений, разрешительных, «неразрешительных» и запретительных формул. Наиболее распространены из них выражения с *можно* и *нельзя*. В работе М. Я. Гловинской понятия 'можно' и 'нельзя' вообще кладутся в основу толкования запрещений и разрешений. «В основе всех запретов, — пишет М. Я. Гловинская со ссылкой на [1, 424], — лежит понятие 'нельзя'» [2, 188] и далее толкует *запрещать* (его главный, перформативный компонент) через *нельзя*: «Х говорит Y-у, что делать Р нельзя» [2, 188]. Аналогично, разрешение толкуется через *можно*: «Х говорит Y-у, что можно делать Р» [2, 189]. Однако высказывания с *нельзя* и *можно* в первичном и буквальном значении являются дескриптивными (констативными, репрезентативными) высказываниями, говорящими о невозможности или возможности в каком-либо смысле делать Р. Причем имеется целый ряд возможных видов возможности и невозможности, которые могут выражаться этими высказываниями [4, 200—202]. Высказывание с *можно* или *нельзя* может констатировать объективную, физическую (не)возможность делать Р (обычно с СВ [3, 57]): *Здесь нельзя / можно перейти улицу; Назовите меня каким угодно инструментом, вы можете расстроить меня, но играть на мне нельзя!* (Шекспир. Гамлет; пер. Б.Пастернака); утилитарную, т.е. обусловленную соображениями вреда или пользы для субъекта Р, (не)возможность: *Эту воду нельзя пить! Она грязная!*; наконец, деонтическую: *Здесь нельзя / можно переходить улицу и, уже, этическую (не)возможность: Воровать нельзя!* В то же время высказывания с *разрешать* и *запрещать*, как было отмечено, порождают деонтическую возможность и невозможность делать Р. Конечно, высказывания с *нельзя* и *можно* (*можете, можешь*) можно употреблять, и они часто употребляются как запрещения и разрешения. Однако в этой своей функции они (1) являются косвенными, переносными РА, и поэтому не могут быть экспликацией прямых, однозначных РА, выполняющих эту функцию независимо от контекста и ситуации; как и в других случаях косвенных РА, то, что это запрещение или разрешение, должно быть понято, выведено из ситуации и контекста; (2) как все косвенные РА, они отличаются от прямых разрешений и запрещений. А именно: высказывания с *нельзя* и *можно* являются гораздо более широкими и диффузными актами: если *запрещаю* и *разрешаю* (*не разрешаю*) опираются только на личный авторитет и право Г, то *нельзя* и *можно* апеллируют или могут апеллировать одновременно и к каким-то общим моральным или юридическим правилам, и к утилитарным соображениям, и, среди прочего, к авторитету Г. По-

этому *Я запрещаю...* (*разрешаю, не разрешаю*) является само по себе произвольным актом, не требующим никаких дополнительных мотивировок (и поэтому часто вызывающим протест и избегаемым), в то же время *нельзя* (*можно*) предполагает ту или иную мотивировку, которая может быть эксплицирована в тексте. В этом смысле высказывание с *нельзя* является более сильным, веским актом, чем *запрещаю*, наверное, поэтому ребенку чаще говорят *нельзя*, чем *запрещаю*. *Нельзя грязь в рот брать!* ≈ 'Я запрещаю тебе брать грязь в рот, потому что это плохо, это вредно, это вообще нельзя никому делать и т.д.' или 'Недопустимо вообще брать грязь в рот, потому что это вредно, можно заболеть от этого, и я лично тоже запрещаю тебе это делать', ср. высказывание с эксплицитной утилитарной мотивировкой: *Нельзя воду пить из лужи! А то козленочком станешь*.

6. Если запрещения, как было отмечено выше, наиболее близки к отрицательным приказам, то разрешения из побудительных актов наиболее близки к одному из видов предложений (назовем их предложения<sub>3</sub>). Особенности этого типа предложений: (а) А хочет, выбрал сделать Р; (б) Г со своей стороны так или иначе контролирует возможность совершения Р (например, он собственник объекта или распоряжается объектом, необходимым для совершения Р), поэтому (в) без санкции Г А не может совершить Р; произнося перформативную формулу предложения<sub>3</sub>, Г дает А право, санкцию совершить Р. И разрешения, и предложения<sub>3</sub> могут выражаться одними и теми же способами, в частности, формой повелит. наклонения и констатирующими высказываниями с *можете, можно*. Разграничение этих двух типов РА обеспечивается в таких случаях контекстом. Если это реакция на предшествующую просьбу о разрешении, то это разрешение: *Можно войти? Разрешите войти? — Входите!*; если Г дает право А совершить Р по своей инициативе, не дожидаясь просьб А, то это предложение: *Входите! Проходите, садитесь! Пейте чай! Можете налить себе коньяку* и т.д. Еще одно сохраняющееся невидимое отличие между предложением и разрешением в этих случаях: общее, рамочное правило, которое предписывает А не делать Р без санкции Г в ситуации разрешения относится, как было отмечено выше, к области этики; в ситуации предложения аналогичное правило относится к более низкому уровню этикета.

## Литература

1. Апресян Ю. Д. О языке для описания значений слов // Изв. АН СССР. Серия лит. и яз., 1969, № 5. Т. 28.
2. Гловинская М. Я. Семантика глаголов речи с точки зрения теории речевых актов // Русский язык в его функционировании: Коммуникативно-прагматический аспект. М.: Наука, 1993.
3. Рассудова О. П. Употребление видов глагола в русском языке. М.: МГУ, 1968.
4. Шатуновский И. Б. Семантика предложения и нереферентные слова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
5. Longman Active Study Dictionary of English. 1989.
6. Wierzbicka Anna. English Speech Acts Verbs: A semantic dictionary. Sydney etc.: Academic Press, 1987.

## **IV. ЭТИКА В НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУРАХ**

---

*Л. Н. Виноградова*

### **НОВОБРАЧНАЯ В ДОМЕ МУЖА: Стереотипы этикетного и ритуального поведения**

С точки зрения этнографов, под этикетом в традиционной культуре следует понимать совокупность специальных приемов и стереотипов поведения, с помощью которых выявляется и поддерживается определенный коммуникативный статус партнеров по общению. Об этом писали в книге «У истоков этикета» А. К. Байбурин и А. Л. Топорков [2], а также Т. В. Цивьян [9]. Этикет, таким образом, во-первых, характеризуется принципиальной диалогичностью, а во-вторых, он регулирует сферу общения прежде всего между неравными партнерами (по признакам половозрастным, по степени родственных связей или знакомства, по общественному положению и т.п.). При этом, по мнению культурологов, этикет выделился из обычаев и обрядов сравнительно поздно; во всяком случае, если иметь в виду народную культуру, то приходится признать, что отделить с достаточной степенью определенности сферу этикетного поведения от ритуального часто бывает весьма затруднительно либо вообще невозможно, ибо многие этикетные знаки, жесты, речевые формы оказываются генетически тесно связанными с ритуальной практикой или со стереотипами мифологического мышления.

Насколько в стереотипах этикетного поведения носителей традиционной культуры проявляется знаковое и символическое значение, а не только социо-регулирующее, коммуникативное и прагматическое, — показывает система запретов и правил поведения, предписанных для новобрачной, вступающей в новое для нее пространство и новую семью. Скажем, такие ритуальные формы введения новобрачной в дом мужа (до сих пор практикуемые в современной свадьбе), как перенесение ее через порог на руках или расстилание под ее ногами полотняной дорожки, мотивируются в народной культуре представлениями о «чужести» и потенциальной вредоносности нового члена семьи по отношению к роду жениха. Во многих славянских традициях отмечался обычай, требовавший, чтобы молодая, привезенная после венца к дому мужа, не ступала на землю, сходя с повозки: ей подставляли дежу, скамейку, расстилали тканое полотно от повозки к дому. Такой обычай практиковался, например,

в некоторых сербских зонах: слезая с повозки, новобрачная становилась на подставленную скамеечку, а затем шла по расстеленной дорожке, при этом окружающие следили, чтобы она не ступила на землю.

Многочисленными ритуализованными формами был обставлен сам момент входа молодой в дом мужа: ей нельзя было наступать на порог, она перескакивала через него или ее переносил через порог старший сват, дружка жениха или сам новобрачный (Словения). Прежде, чем перешагнуть порог, молодая поливала его водой, наклонялась и целовала. В болгарской свадьбе она входила в дом жениха по расстеленному новому белому полотну, а переступая порог, мазала его (как и косяки дверей) медом и маслом. После преодоления порога и дверного проема особым образом маркировалось и дальнейшее передвижение новобрачной в пространстве дома — от двери к очагу (или печи), к столу, в «красный» угол. В западной Словении принято было трижды обводить молодую вокруг стола, затем ее подводили к печи, где она наклонялась и заглядывала в дымоход; у сербов свекровь подводила невестку к домашнему очагу, а та целовала его, ворошила угли, оставляла возле очага мелкие монеты, фрукты и т.п.; в Хорватии ее обводили вокруг стола, а затем вели во двор и обводили вокруг амбара и колодца с целью приобщения нового члена семьи к хозяйству [3, 121—126, 150—152].

Таким образом, после первой встречи с родителями мужа во дворе перед домом, когда новобрачная кланяется или целует руки свекру и свекрови, — далее происходит ее контакт с рядом сакральных локусов в пространстве дома и двора; чаще всего это: порог, дверь, печь, очаг или печная труба, стол, хозяйственные постройки и — непременно — колодец. Выделенность именно этих объектов и локусов при освоении домашнего пространства новым членом семьи является, безусловно, значимой в народном этикете, связанной с мифологическими представлениями о сакральных местах в пространстве дома и двора, принадлежащих родовым предкам-опекунам.

Особое внимание к акту преодоления порога проявлялось не только в обычаях его почитания и умиловливания со стороны нового пришельца в семью, но и в значительно реже встречающихся стереотипах антиповедения: например, в сербской свадьбе (р-н Сврлига) новобрачная старалась либо не касаться ногами порога, либо — наоборот — плевала на него, била рукой, стучала пяткой по порогу, произнося при этом магический приговор: *«Сви под ногу, ја — преко ногу!»* [т.е. «все под ногу, а я — поверх ноги»]. Таким образом она пыталась утвердить свое главенство в новой семье [8, 104].

Тот факт, что ее первое ритуальное вступление в дом мужа осмыслялось как опасная для домочадцев ситуация, подтверждается следующим обычаем: в ряде сел Боснии и Герцеговины мать жениха пряталась от невестки, когда ту вводили в дом после церковного венчания, и выходила к ней позже, так как в этой местности считалось, что если молодая при входе в дом взглянет прежде всего на свекровь, то та в скором времени умрет.

Точно так же показательным и неслучайным оказывается перечень первых (ритуально обставленных) домашних дел, которые совершает новобрачная наутро после первой брачной ночи. У всех славян к ним относится, прежде всего, обычай водить молодую жену к колодцу или источнику за водой. Такое послесвадебное первое хождение за водой в новом хозяйстве носило характер, с одной стороны, очистительного и испытательного ритуала, а с другой, символизировало приобщение молодой к семье мужа; при этом сопровождавшие новобрачную гости мешали ей набрать воду, выливали набранную воду из ведер, бросали в нее мусор, вынуждали вновь и вновь наполнять ведра и т.п. Интересно, что в случае, если невеста оказывалась нечестной, ее после брачной ночи не водили к колодцу за водой (серб., Нишава). Сходным образом были обставлены ритуалы первого подметания пола в доме, первого обрядового прядения или тканья, разжигания печи, первого замешивания теста и выпечки хлеба.

Стереотипы такого ритуального поведения, относящиеся именно к невесте, а не к жениху (поскольку именно она совершает двойной «переход»: во-первых, меняется ее статус в категориях «незамужняя—замужняя», во-вторых, она переселяется в дом мужа в новую семью), — подтверждают выводы специалистов о том, что главным идеологическим стержнем свадьбы оказывается идея преодоления «чужести» двух родов, вступивших в родственные связи. Не случайно в мотивах свадебного фольклора замужество изображается как отъезд девушки в отдаленное чужое пространство или даже в «иной мир», а брачное соединение молодых — как кровавая битва, война, захват. Отголоски мотива противостояния между «войском» жениха и «войском» невесты сохранились в свадебном фольклоре (ср. корильные песни в адрес родственников жениха и невесты, песни-перебранки, высмеивающие «странности» в поведении друг друга и т.п.).

Упомянутые выше обычаи можно отнести к стереотипам ритуального поведения, поскольку они включаются в структуру свадебного обряда. Но вот свадьба завершена, и наступает период будничной жизни. Этнографы, изучавшие свадебный комплекс восточных славян, часто отмечали, что многочисленные ограничения и формы изоляции невесты заканчивались с момента ее перехода в статус замужней женщины. Однако, как это наглядно демонстрирует южнославянский материал, в дальнейшем включаются механизмы строго закрепленного этикетного поведения, регулирующие взаимоотношения новобрачной с членами новой семьи и определяющие степень ее участия в домашних делах. У балканских славян на молодую жену распространялся ряд строгих запретов, которые ей приходилось соблюдать в течение одной либо двух-трех недель после свадьбы, либо в течение сорока дней, одного года, либо весь период, пока она не родит первого ребенка.

По болгарским свидетельствам, новобрачная в течение этого периода не должна была ходить в гости, посещать церковь, участвовать в сель-

ских хороводах и увеселениях, не могла выходить за пределы двора без сопровождения родственников мужа; в первую неделю после свадьбы ей запрещалось замешивать в доме мужа тесто для выпечки хлебов, стирать, подмазывать очаг и стены дома, прясть и ткать, подметать комнаты. Вообще выполнять домашнюю работу после захода солнца домочадцы ей не давали. Особые отношения устанавливались между невесткой и свекром (а также между нею и всей мужской половиной родственников мужа). С первого дня свадьбы и до истечения установленного срока (обычно — сорока дней после свадьбы) входил в силу запрет, относящийся к невестке, разговаривать со свекром. Даже в том случае, если он обращался к новобрачной с вопросом, ей следовало отвечать жестами и мимикой, избегать звучащей речи, либо сообщать информацию через мужа и его родственников [5, 274—275].

В присутствии свекра невестка никогда не позволяла себе сидеть и не смела смотреть ему в лицо. Когда свекр выходил из дома или возвращался домой, она обязана была помогать ему одеться и раздеться, проводить при выходе и встретить при возвращении; перед едой она поливала ему на руки, помогая умыться, подавала полотенце, вечером готовила ему постель, собственноручно разувала, мыла ему ноги и т.п. Во время такого молчаливого услужения свекру молодуха обязана была соблюдать следующие правила: ей запрещалось появляться при нем с открытыми по локоть руками или с босыми ногами, с непокрытой головой; в течение первых сорока дней после свадьбы она строго соблюдала обычай закрывать волосы, носить одежду с длинными рукавами и находиться в доме непременно обутой [4, 90—91].

То, что в основе этих запретов и правил поведения лежат не только этикетные, но и глубинные мифологические стереотипы, подтверждают данные других славянских традиций: по поверьям населения Полтавщины, баба, которая «светит волосом» (т.е. ходит с непокрытой головой) способна нанести вред хозяйству, скоту, урожаю. Русские женщины спешно покрывали головы платками во время грозы. В Черниговской обл. считали, что торчащие из-под головного убора или платка женские волосы «притягуют блискавку і грім». Болгары верили, что замужние женщины, позволявшие себе в присутствии односельчан ходить с непокрытой головой, после смерти неизбежно превращались в змей.

Представления о том, что именно волосы являются средоточием особой магической силы человека, отражаются в южнославянских обычаях, при которых новобрачной запрещалось мыть голову в доме мужа в течение установленного послесвадебного периода (3 дня, 9 дней, 1-3 недели, 40 дней, полгода, год, 2-3 года, до рождения ребенка). Если родители новобрачной жили в том же селе, то она каждую субботу ходила в их дом, где мыла волосы, чесала и заплетала косы, стирала свою одежду. В юго-зап. Словакии целый год после замужества молодуха хранила сундук со своей одеждой в доме родителей и к ним ходила при необходимости переодеться [3, 53].

Значимым в этой системе запретов является и мотив босых ног: с одной стороны, невестка ежевечерне должна была обмывать ноги свекру, с другой стороны, если ее хотя бы однажды (в течение послесвадебного изоляционного периода) свекр или кто-нибудь из мужчин данной семьи мог увидеть босоногой, — вся семья признавала ее существом «без стыда и совести», при этом считалось, что все домочадцы и сам дом лишался в этом случае счастья и благосостояния (ср. популярный мотив болгарских легенд о том, что за этот страшный грех невестка превращается в ласку). У капанцев первые 40 дней после свадьбы молодая не только прячет босые ноги от домочадцев, но и, находясь в доме в полном одиночестве, не смеет ступать босой ногой на землю во дворе и огороде, во избежание того, «чтобы земля не сгорела и не засохла» (первое обрядовое разувание молодухи и появление ее при односельчанах босиком было — как правило — приурочено к обряду Пеперуды) [7, 186].

Аналогичные запреты известны на Русском Севере по отношению к хозяйкам, выгонявшим свой скот в общесельское стадо: считалось, что если пастух мог увидеть босые ноги женщин, выгонявших утром коров, то это могло привести к негативным последствиям, наносящим урон всему стаду.

В Македонии соблюдение невесткой послесвадебного молчания при контактах со свекром (терминологически определяемое как *говение*) сопровождалось требованием соблюдать сдержанность в движениях или даже полную неподвижность. По свидетельству этнографов, описывавших обычаи болгар-магометан, новобрачная, попав в дом мужа, первое время ведет себя так, «будто дремлет»: *дреме, стои права и неподвижна, не говори, не се храни и поглежда едва-едва* [4, 98].

Послесвадебная изоляция новобрачной определяется в болгарской традиции терминами *търпене* или *срамуване*. Главные правила в этот период сводились к требованиям воздержания в еде, соблюдении молчания при контактах со свекром и скромного поведения: о невестке говорили, что та должна была поститься, молчать и «стыдиться» (*да пости, да голее и да се срамя*). Нарушение этих правил считалось большим грехом. Мужская репутация в семье и сельской общине в значительной степени зависела от женского социального поведения. Главными воспоминаниями замужних женщин об этом периоде вхождения в новую семью сводились, как об этом свидетельствуют болгарские этнографы, к следующим впечатлениям: «Я умирала от стыда, страха и голода. Не смела ни есть, ни пить (имеется в виду — в присутствии других — Л.В.), старалась не попадаться никому на глаза» [5, 279].

Из приведенных материалов видно, что домочадцы относились к новобрачной как к неизвестному и опасному существу, которое лишь постепенно и с большими предосторожностями включалось в систему родственных и хозяйственных связей. Первым отменялся запрет приносить воду из общесемейного (надворного) колодца и замешивать тесто; затем снимались ограничения, связанные с разжиганием печи (очага) и выпе-

канием хлеба; затем — подметать пол, прясть и ткать и т.п. Характерно, что в первой (после свадьбы) жатве новобрачная должна была участвовать не в хозяйстве мужа, а на ниве своих родителей (данные из Пловдивского края) [6, 42]. Вообще, весь первый год после свадьбы, включаясь в хозяйственные дела новой семьи, она имеет в ней особый статус. Как сообщал А.К.Байбурин, во многих р-нах Белоруссии было принято, чтобы в течение всего первого года замужества молодая жена — за какую бы работу она ни принималась впервые в новом хозяйстве — полученные результаты своего труда должна была вручить мужу или членам его родни (например, первый вытканый холст, первый сжатый сноп, первый испеченный хлеб и т.п.) [1, 87].

Полностью «своей» в семье мужа новобрачная становилась только после того, как родит первого ребенка, — тогда с нее снимались все отмеченные запреты.

Рассмотренные обычаи и стереотипы ритуального и этикетного поведения подтверждают этимологию слова *невеста* как 'незная', 'неизвестная', соотносимую с представлениями об опасности «чужого» пришельца в составе семьи. Характерно, что среди сербов широкое распространение имел обычай, в соответствии с которым сноха в первый год замужества не называла родственников мужа по именам, а использовала при обращении к ним ласкательные прозвища — «красавица», «голубка», «соколик» и т.п.

По прошествии послесвадебного изоляционного периода наступал момент, когда свекр и другие родственники мужа «прощали» новобрачную. У болгар он назывался *прошка*: свекр во время ужина собственноручно подавал снохе чашу вина, приняв ее, та кланялась свекру в пояс и целовала руку со словами: «Прости ми, тате!», после чего отпивала глоток вина. В некоторых местах начало контактов невестки с новой семьей знаменовалось первым употреблением по отношению к родственникам мужа терминов родства. Болгарские этнографы отмечают, что и до настоящего времени кое-где сохраняется правило ритуального молчания невестки в первые дни после свадьбы: «И сега говеят на свекър, свекърва, на девер и на кумове» (болг. Панагюрище); женщины Пловдивского края, вспоминая собственный опыт, сообщали о себе: «Аз съм гувяла десет дена, и свекър ме прости» [4, 92].

На примере рассмотренного в статье фрагмента традиционной культуры можно отчетливо видеть, что за рядом стереотипов этикетного поведения стоит система вполне определенных мифологических представлений. Соответственно, строгое соблюдение обычаев определяется не только морально-этическими, но и магическими интересами, ибо нарушение норм общения партнеров по коммуникации может повлечь негативные последствия не только для них самих, но и для всего социума в целом.



## Литература

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 87—88.
2. Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета: этнографические очерки. Л., 1990.
3. Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 53, 79, 121—129, 150—152.
4. Гребенарова С. Младоженката и свекърът // Българска етнология. 1996. № 3. С. 90—105.
5. Гребенарова С. Млада невеста — непозната // Тракиецът и неговият свят: Материали от VIII Национална конференция на българските етнологи. София, 1997. С. 273—281.
6. Николова В. За семантиката на някои български следсватбени обичаи // Българска етнология. 1991. № 4. С. 32—45.
7. Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. София, 1989. С. 186—187.
8. Петровић С. Митологија, магија и обичаи. Ниш-Сврљиг, 1992. С. 103—105.
9. Цивьян Т. В. К некоторым вопросам построения языка этикета // Труды по знаковым системам. Гарту, 1965.

## ЭТИЧЕСКИЕ НОРМЫ ТРАДИЦИОННОГО СЕЛЬКУПСКОГО ОБЩЕСТВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФОЛЬКЛОРА\*

Селькупский язык считается письменным с 1931 года, однако за все годы существования селькупской письменности использование ее практически не выходило за пределы школы. Традиционная селькупская этика — это не этика книги, а этика предания. Этические нормы передавались из поколения в поколение (и в какой-то степени передаются до сих пор) в устной форме в основном через посредство фольклора.

Материалом анализа послужили фольклорные тексты на северном (тазовско-туруханском) диалекте селькупского языка общим объемом около 60000 словоупотреблений, записанные на протяжении XX века<sup>1</sup>.

Этический компонент в той или иной степени присутствует в большинстве фольклорных текстов. Однако существует группа текстов, где этические нормы составляют основной стержень повествования. Дидактические тексты (в большинстве своем это волшебные сказки) строятся одним из следующих трех способов. Первый и наиболее частый способ — демонстрация двух возможных путей — пути ложного и пути истинного: герой, идущий истинным путем, награждается (довольно часто награда состоит в том, что он просто остается в живых), антигерой, идущий ложным путем, наказывается (нередко лишается жизни). Второй способ — простая демонстрация ложного пути и его пагубности. Третий способ — демонстрация образца для подражания.

Примером демонстрации ложного пути без противопоставления истинному могут служить сказки, в которых герой пренебрегает полученными мудрыми советами, поступает по своему и бывает за это наказан, иногда гибнет, как в «Сказке о божьем сыне» (Таз МГУ, текст 1), не только не послушавшемся совета матери, но еще и матери своей нагрубившем.

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 98-06-80100.

<sup>1</sup> Анализируемый материал состоит из следующих четырех корпусов: 1) 12 текстов, записанные Г.Н. Прокофьевым в пос. Янов Стан Туруханского района в 1925—1928 гг. (два текста опубликованы в [4, 101—103], остальные взяты из архива Л. А. Варковицкой); 2) 94 текста, записанные Л. А. Варковицкой в 1941 г. на Верхней и Нижней Баихе (Туруханский район) (архив Л. А. Варковицкой, описание см. в [2]); 3) 28 текстов, записанные участниками селькупских экспедиций отделения структурной и прикладной лингвистики МГУ им. М. В. Ломоносова в поселках Красноселькупского района Ямало-Ненецкого автономного округа в 1970—1977 гг. (опубликованы в [3]); 4) 29 текстов, записанные автором в поселках Ратта, Толька и Красноселькуп Красноселькупского района Ямало-Ненецкого автономного округа в 1996 г. и в поселках Совречка и Фарково Туруханского района Красноярского края в 1998—1999 гг. (русский перевод двух сказок этого корпуса опубликован в [1]).

Примеров демонстрации истинного пути немного. Пожалуй, самым ярким из них является «Сказка о лесной чертовке» (Баиш., текст 6), в которой герой правильно использует все возможные обереги для того, чтобы победить лесную женщину-оборотня и подчинить ее себе.

Как уже отмечалось, чаще всего встречаются назидательные тексты, построенные на противопоставлении истинного и ложного, достойного и недостойного поведения персонажей. Героями таких текстов, как правило, являются женщины. Судя по текстам всех четырех рассматриваемых корпусов, в традиционном селькупском обществе к женщине предъявлялось гораздо больше этических требований, чем к мужчине. Самая популярная пара целого цикла селькупских сказок — положительная героиня образцовая девица, жена, мать семейства *Nätäŋka* (Нэтэнка), и антигероиня ведьма-лягушка *Tämñäŋka* (Томнэнка). Поскольку в селькупском фольклоре больше внимания уделяется именно женской этике, с нее и начнем наше изложение.

### Женская этика

Основной, подлежащей неукоснительному соблюдению этической нормой традиционного селькупского общества является гостеприимство. Женщине полагается **накормить гостя**, пришедшего в дом, будь то даже сам черт: *Nyn tōnna ima nīk kätympat na pa: «Сет энä ej, сет энä ej kūnata, тап апстакожымпät, ämtä kanam апстыкöt сомaŋ»*<sup>2</sup> 'Потом та женщина так сказала вот: «Будь это хотя бы даже и кунама (бродяга-людоед), ты его всякий раз корми, даже собаку хорошо кормят»' (Таз 1996, текст 2). Хозяйка, не накормившая гостей, заслуживает всеобщего осуждения: *Nūt ĵa nī'cyl' ima tattymmyntyty — qur keñyl' kalat olyp äšša ütentyty* 'Божий сын такую жену привез — человек головку супового ковшика не выпьет (=ни глотка супа не получит)' (Таз МГУ, текст 1); *Nyny innä nyleilä nal'at laŋkallä pōnä na kuralälinDōtyŋ «Nun ij qai ilsäkytyl' ima tattynDyty»* 'Потом поднявшись, так закричав, на улицу вот [люди] выскочили: «Бога сын что бездушную жену приводит?»' (Прок., текст 1). Рассердившись, божий сын прогоняет свою негостеприимную жену и женится на ее младшей сестре (Таз МГУ, текст 1). По другой версии, он подвешивает свою негостеприимную жену за косу на шест: *Nūny pōnä tarDylä panyš'mynDy sarreilä innä ytteiŋyty* 'Потом на улицу вытащив, за косу ее привязав, вверх повесил' (Прок., текст 1). В шуточной сказке «Котел сала» старуха, не желавшая делиться с гостями своей едой, этой еды лишается. Сказка заканчивается моралью, вложенной в уста гостей, обманувших старуху и хитроумным способом украсивших ее сало: *«Puskaj imaqota nōty yku pañcytтыуя»* «Пускай старуха впредь не жадничает»' (Таз. МГУ, текст 16). Не накормившая гостя хозяйка вполне может поплатиться жизнью: так, черт съедает Томнэнку, попытавшуюся предложить ему вместо еды собачий кал (Баиш., текст 36).

<sup>2</sup> В примерах сохраняется написание источников.

Перед гостями следует выставлять на стол все, что имеется в доме. Вот как поступает положительная героиня, когда в ее чум приходит бродягалоудоед кунама: *Ponä tannympa, pirimpij qēlyr tultympaty, najym innä ĭmpaty, cojsa tottūlpaty. Apsym mun tottympat, mušyrympij qēly macyš tottympat keñisa* 'На улицу вышла, жареную рыбу занесла, хлеб достала, чай поставила. Еду всю поставила, вареную рыбу с мясом поставила, с супом' (Таз 1996, текст 1). Лучшие куски хозяйка должна отдать гостям, потом положить еду мужу, сама она будет есть то, что останется: *Soma lāqal' mymDy najycā qumytytkini tittynyty. OnDyjkini qoš'tyl' lāqyl' mytty tittynDyty. Amyrqolamnōtyt. IranDy ylonDy soma lāqyl mymDy, onDy yloqynDy ukkyr ləl laka qalDandyty. Namy cap malanDyty* 'Лучшие куски голым людям вытащила. Себе [и мужу] поплоше куски вытащила. Кушать начали. Мужу своему со дна получше куски, себе на дне одну кость оставила. Это лишь грызет' (Прок., текст 1).

Помимо гостеприимства от женщины требуется **трудолюбие и мастерство**. Женщина должна быть способна быстро и качественно выполнять положенную ей работу: заготавливать дрова, носить воду, шить одежду для всей семьи. В дидактических текстах отрицательная героиня всегда предстает как ленивица и неумеха, делающая все спустя рукава: дров заготовит мало, снегу в котел наберет чуть-чуть, а сшитая ею одежда расплзается, стоит только ее надеть: *IranDy qällä pulä žāandy qōpu kypoka natteinyty matelōllä cimysä cymytōlleilä konnä pinneinyt. Ūtyt iraty moqynā tūlā porqymDy karrū ilā ĭnnā tōqqalDylā cāp kətqōlDyqolamnyty porqyty š'it ol'cil'olel'ca* 'После ухода мужа оленью шкуру немного помазала, поразрезав, клеем склеив, положила. Вечером муж ее, домой придя, парку свою взял, надел, лишь расправлять стал, парка надвое распалась' (Прок., текст 1). Настоящая мастерица не только шьет прочную одежду, но и сводит к минимуму отходы производства: *Netenkat koptyr imakota tūsä cotyngyt. Tūsä cāp cotyngyt tū ni okkyr tenyt saip tū amūtū cāŋka* 'Девки место (место, на котором сидела девка) старуха огнем зажгла. Огнем лишь зажгла, **огонь ни одной жилки не сжег** (то есть, ни одной жилки<sup>3</sup> не истратила девка впустую при шитье)' (Баиш., текст 6).

Женщина должна быть **аккуратной**. Только грязнуля может, подобно старшей дочери русского старика из сказки о божьем сыне, постелить постель (шкуру оленя) прямо рядом с валяющимися на полу чума костями: *Ruš irat nāla žā qopysä tōqqeinyty. Ləl' mymDy ny šitty qattōlnyty na koptyōqt lə pumDy ippālymmynDy* 'Русского старика дочь оленя шкуру (дословно: шкурой) постелила. Кости тут в две стороны разгребла, на этом месте кости тут валяются' (Прок., текст 1). Младшая дочь старика (положительная героиня) кости аккуратно убирает и лишь после этого стелит постель.

Необходимо **уважать старших** и быть **учливой** по отношению к ним. В понятие учливости входит, в частности, представление о том, что человеку в лицо полагается говорить только приятное о его внешности. Ге-

<sup>3</sup> Меховую одежду селькупы и другие северные народы шили нитями, сделанными из сухожилий животных.

роини одной из сказок о Нэтэнке и Томнэнке подвергаются своеобразному испытанию на учтивость со стороны Нижней Речной Старухи, (*Ylynta Qoltal' Imakota*). Вот какие достойные ответы дает Нэтэнка на вопросы, задаваемые Ылынта Кота: «*Nətenka, məntop qäntyk eņa?*» «*Nətenka nil'cik kətyŋyt «Tat məntol' iräty ola qətympaḥ»*. «*Nətenka, optop qäntyk eņa?*» «*Tat optol ola sōtyl marky küryntyḥ*». «*Nətenka, utop qäntyk eņa?*» «*Utol ola tutyl' tot lōmpy*». «*Nətenka, topyt qäntyk eņa?*» «*Topol ola pül' pot moqal*» '«Девка, лицо мое какое есть?» Девка так сказала: «**Твое лицо будто месяц светится**». «Девка, волосы мои каковы есть?» «**Твои волосы будто конопляная заросль качается**». «Девка, руки мои какие есть?» «**Руки твои будто карасинового озера листья**». «Девка, ноги мои каковы есть?» «**Ноги твои будто каменного дерева комель**»' (Байш., текст 8). А вот грубые ответы Томнэнки: *Ylynta qoltal' imaḡota nil'cik laŋkytyt*: «*Tōmnənka, mat məntop kuttar eņa?*» «*Təp nil'cik kətyŋyt: «Tat məntol ola typsyrtā»*. «*Tōmnənka, utop kuttar eņa?*» «*Utol ola kəṛün mutyl' iōtty*». «*Tōmnənka, uḡtop qäntyk eņa?*» «*Uḡtol ola tul' pot säk ytelymyntōtyḥ*». «*Tōmnənka, toḡop kuttar eņa?*» «*Topol ola lōmpyt toḡ*» 'Нижняя Речная Старуха так закричала: «Лягушка, мое лицо какое есть?» Она так сказала: «**Твое лицо будто сморщенное**». «Лягушка, руки мои какие есть?» «**Руки твои будто ворона пясти**». «Лягушка, волосы мои какие есть?» «**Волосы твои будто ели хвоя повешены**». «Лягушка, ноги мои какие есть?» «**Ноги твои будто орла ноги**»'. Достоинно выдержавшая испытание учтивая, уважающая старших героиня награждается, а грубая, неучтивая Томнэнка гибнет.

Женщину украшает **скромность**. Только глубоко порочные (как обычно выясняется из дальнейшего повествования) фольклорные героини позволяют себе кокетничать с мужчинами: *Ima nillymāḡna qōnty. Iraty cəp tomnyḥ, kək budto āš iṇDyḡyt*. 'Женщина заулыбалась, принялась кокетничать [с вошедшими]. Муж ее говорит, она как будто не слышит' (впоследствии эта женщина предаст собственного мужа) (Фарк. 1999, текст 5).

Женщина-мать обязана **заботиться о своих детях** и правильно их воспитывать. Существенным элементом правильного воспитания является знакомство с запретами. Именно мать должна следить за тем, чтобы ее дети не нарушали установленных запретов. К важнейшим запретам относится требование соблюдать тишину после наступления темноты, чтобы не привлекать внимания темных сил. Томненка и ее дети демонстрируют неправильный способ поведения: *Okkyr tap təṭty contoḡyt iṭyt tamnenka neläintysä sontyrqolamna. Naššak sontyrnōtyt naššak lakynnōtyt*. 'Однажды вечером лягушка со своими дочерьми играть стала. Так играют, так смеются'. (Байш., текст 36). Увещевания положительной героини не помогают: *Nətenka cəp kəṭtyty «Ija, səqlal' pit qaitqo əḡumpylyḥ?» Təpyt lakynnōtyt*. 'Девка сказала: «Тише, ночью почему шумите?» Они смеются'. (Байш., текст 36). Нерадивая мать, пренебрегающая этой своей обязанностью воспитательницы, может поплатиться головой, заодно сгубив и собственных детей.

Замужняя женщина должна во всем **слушаться мужа**, поступать «по слову его»: *Iraty aj nil'cik kətyŋyṭy «Apsal š'itty amyrsat kundy tiṭtiāty»*. *Ətymyndy*

*imaty š 'it amyr̃sat kundy t̃ittygyty* 'Муж ее опять так сказал: «Еду твою (тобою сваренную) в две начевки (деревянные миски) выложи». **По слову его** жена его в две начевки выложила' (Прок., текст 1). Из старших родственников мужа прежде всего следует **почитать свекровь**. Божий сын велит жене отнести угощение своей матери, живущей под землей. Нерадивая жена съедает по дороге все, предназначенное свекрови, образцовая доносит еду до места и получает в награду скребок и жир, используемый при выделке шкур (Прок., текст 1).

Интересно отметить, что вся совокупность рассмотренных фольклорных текстов не дает однозначного ответа на вопрос, какие связи считаются более важными для женщины: супружеские или кровные. С одной стороны, в сказках рассказывается о многочисленных царских дочерях и дочерях сверхъестественных существ (дочь водяного, дочь небесного царя, дочь солнца и т.д.), которые помогают своим мужьям в борьбе против собственных отцов; иногда в результате отцы их гибнут, и тем не менее подобные действия женщин оцениваются позитивно, то есть налицо приоритет супружеских связей. С другой стороны, имеются тексты, где излагаются различные варианты истории женщины, вступившей во второй брак, которая помогает своему сыну от первого брака, мстящего за гибель отца, извести собственного мужа, поскольку именно этот муж является объектом сыновней мести. Подобные действия любящей матери также оцениваются положительно, то есть налицо приоритет кровного родства. На наш взгляд, объяснение подобного противоречия следует искать в **ролевой направленности этических норм**. В фольклорных текстах женщина может выступать в одной (или нескольких) из пяти основных ролей: **дочери, жены, сестры, матери и бабушки**. Среди этических требований, предъявляемых к женщине, есть такие, что не зависят от ее роли (например, быть гостеприимной), но есть и ориентированные на определенную роль (требование заботиться о детях относится к роли матери, в то время как слушаться мужа — к роли жены). Максимальное количество ролей, выполняемых фольклорными персонажами — три: дочь, жена и мать. Роль бабушки, как правило, не сочетается ни с какими другими ролями. Итак, женщина вполне может быть одновременно женой своего мужа и матерью своего сына. В обычной ситуации эти роли не вступают в противоречие, выполнение этических требований по отношению к мужу не мешает женщине выполнять этические требования по отношению к сыну. Но если возникает противоречие между сыном и мужем (сын хочет убить мужа, не являющегося его отцом), женщина не может более выполнять обе роли, она оказывается в ситуации выбора: ей приходится решать, какую роль предпочесть. Рассмотренные нами фольклорные материалы свидетельствуют о наличии в традиционном селькупском обществе четкой иерархии ролей. Самой сильной оказывается роль матери, затем роль жены и, наконец, роли дочери и сестры. При учете данной иерархии становится понятным, что дочь предпочтет мужа отцу, сестра — мужа брату, а жена — сына мужу. Иными словами,

кровное родство с потомками сильнее супружеских связей, но супружеские связи сильнее кровного родства с предками или представителями того же поколения. Иерархия ролей часто подкрепляется в сказках дополнительными мотивами. Если муж женщины — «наш» человек, селькупский богатырь, то ей следует самозабвенно исполнять роль жены и всегда быть на его стороне, если злодей-«чужак», то лучше держаться кровной родни.

### Мужская этика

Краеугольный камень мужской этики — **кровная месть**. Осуществление кровной мести — основа сюжета многих селькупских сказок. В селькупском фольклоре разрабатываются разные варианты истории ребенка-сироты, отец которого был убит, а мать стала женой убийцы отца. Узнав или догадавшись о своем происхождении и судьбе отца, мальчик начинает мстить убийце и его сородичам, и в этом ему обычно помогает мать: *Әтуqынты мулальтынт куттар тәрум сүрүт qәтымпәтын. ӘтуqынДу нйя орыһа «Na ira kun ēja?» «ŠöTTY myta qәnpa». Nyny орыһа «Na iram kuttar qәtqo? Soppalty irap tәlyn, pün mäkkä kәät. Mat все равно тәрум йгүл ej qәttam»* 'Матери своей рассказал, как его звери воспитали. Матери своей так сказал: «Этот мужик где?» «В лес, вроде, ушел». Потом говорит: «Этого мужика как убить? Расспроси мужика потихоньку, потом мне скажи. Я все равно его убью' (Таз 1999, текст 1); *Njl'cik kәtyty: «Äsäm miryp nәtna, qәttymy»* 'Так сказал: « Отца моего цену надо (т.е. за отца моего), убиваю я» (Баиш., текст 83). Каждый убитый родственник должен быть отмщен: *Тыntena šöl'qup quminty kinjk njl'cik kәtyty «Mat tјmһam qәtpyl' qumyp cәttentyһap!»* 'Тот селькуп своим людям сказал: «Я брата моего убившего человека застрелю!»' (Баиш., текст 35). Осуществляя кровную месть, убивали не только мужчин, но и женщин. Так, в порядке вещей расправа с женщиной-предательницей: *Na imap nyny pissyһәtyt. Na imap copsymәntәtyt. Nyny copsyqolamnәtyt. Qәnnәtyt na tјmһamty imap* 'Эту женщину потом положили. Эту женщину рожнем проткнули. Потом на рожне жарить стали. Убили этого брата жену' (Баиш., текст 60).

**Селькупская военная этика** вполне допускает победу с помощью военной хитрости. Обмануть противника считается большой доблестью. Почти все фольклорные богатыри идут на хитрость и побеждают. При этом хитрость врагов считается коварством. Победители обычно расправляются со всеми мужчинами вражеского лагеря, это считается нормальным. Что касается женщин и детей, то здесь нет единой позиции. В богатырских легендах женщин нередко убивают наравне с мужчинами (тем более что иногда они берутся за оружие) но, судя по текстам, справедливость этого действия для рассказчиков далеко не очевидна: *Nулу мәttöqyt šitty imaһyp mityty cәp qәtqolamnәtyt. Ima njl'cik kәtyty: «Sorysapәqy üntytyl' quBlyt imanә qa qәttylyt?»* 'Потом на дороге двух женщин догнали убивать стали. Женщина так сказала: «Стыдно, слышащие ваши люди, женщин что убиваете вы?»' (Баиш., текст 33). Нередки случаи, когда женщин из

вражеского лагеря оставляют в живых и берут в жены. Детей врагов убивают, чтобы потом, вырастая, они не могли отомстить убийцам своих отцов: *Ijaimty jinnä titälpōtyt. Ijaimty qatqylpōtyt i na ašša mennypōt* 'Детей его вытаскивали. Детей его убивали и это не смотрели' (Баиш., текст 67). Но убивают детей не всегда. Иногда их оставляют в живых и даже воспитывают в собственных семьях, но судя по текстам, для воспитателей это, как правило, добром не кончается.

**Право на охотничьи угодья** — важнейший элемент экономической жизни охотников. В текстах представлено решение спорных вопросов посредством обращения к небу (к богу), то есть своеобразного божьего суда. Так, популярнейший селькупский фольклорный герой-трикстер Ича предлагает черту, с которым у него возник спор относительно угодий: *«Kyssa täl'cēly tūlym tap tōttonty, tap tōttyqyt qa soqyl' ukōqyt, nomty laŋkycentym, por kōäntyt kutykat tōty»* '«Давай завтра придем на это место, на этом месте, на конце мыса к небу будем кричать, небо пусть скажет, чья земля»' (Фарк., 1999, текст 4).

**Уважать старших** мужчины должны точно также, как и женщины. Сын, не послушавший советов матери и нагрубивший ей, гибнет: *Nūny nūn ija maconty qanqolamna. Əmyl' imaty nīl'cyk kətyntyty «Ija, tat nārloqat qopyl' porqal tokkaltūt aj sālōqat qopyl' porqal tokkaltūt». Ijaty nīl'cyk kətyntyty əmyntytyk «Tat nī qajym aš tenyma». Əmyty nīl'cyk kətyntyty ijantytyk «Mat ūtyl' qaryl' tenar». Imaqotal' ämnäsyqāqj nōkyr cēly ətyltōqj. Ijaty mēlty ūrreja.* 'Потом божий сын в лес собрался пойти. Его мать так сказала: «Сын, ты свою парку из шкуры красной лисицы надень и свою парку из шкуры чернобурой лисицы надень». Сын так сказал матери: «Ты ничего не понимаешь». Мать так сказала сыну: «У меня и вечерний, и утренний ум (то есть, я знаю не только то, что происходит сегодня, но и то, что будет завтра)». Старуха вдвоем с невесткой три дня ждут. Ее сын совсем пропал' (Таз МГУ, текст 1).

**Муж — глава семьи.** С женою он может обращаться весьма сурово. Ударить жену — вполне нормальная реакция мужа на ее неподобающее поведение: *Nyny irakotaty hēññymōnna. Tyntena tiššä kūtyl' pontysä qātyty. Imakotaty curqylna, nīl'cik kətytyt əmēlty mat nīl'cik syk mārā* 'Потом старик рассердился. Этим своим древком стрелы ударил. Старуха заплакала, так сказала: «Всегда меня так держит»' (Баиш., текст 32); *Pjicim mišallā jmaDy picit š'ūksä qātyntyty* 'Топор схватив, жену свою топора обухом ударил' (Прок., текст 1).

## Речевой этикет

Селькупский речевой этикет предписывает сдержанность и исключает многословие. Гость входит в чум и сидит молча, хозяева тоже молчат, хозяйка молча ставит перед гостем еду. Пришедшего гостя не полагается ни о чем расспрашивать. Если гость захочет что-либо сообщить, то скажет сам. Жена не должна ни о чем расспрашивать мужа, вернувшегося с промысла. И никогда нельзя никому говорить вслух о своих планах, осо-



бенно промысловых. Охотник, собирающийся на промысел, никогда не скажет: «Пойду на охоту», но только «Пойду посмотрю».

Селькупы верят в силу слова. Селькупский мир населен духами, которые все слышат. Похоже, в представлении селькупов, слову духи верят больше, чем тому, что видят. Прежде чем назвать что-либо вслух, надо хорошенько подумать, не приведет ли это к беде. Называть не следует прежде всего то, что несет в себе опасность. Поэтому селькупы, даже молодые, до сих пор избегают произносить слово *kūzu*, обозначающее дьявола, живущего в подземном мире и повелевающего злыми духами. Не встречается это слово и в фольклорных текстах, предназначенных для обычных людей (не шаманов). Его можно найти только в текстах шаманских камланий, направленных в нижний мир. В других случаях дьявола стараются не помянуть даже с помощью эвфемизмов — как ни назови, все равно не уберешься! А вот для менее злоеющих, но все же достаточно опасных существ, например, для некоторых животных, наряду с названиями, которые предпочитают не произносить, существуют иные, обычно употребляемые. Так, в текстах медведя довольно редко зовут *qorqu* 'медведь', для его обозначения употребляют слова *sūryp* 'зверь', или *il'ca* 'дедушка', в сказках часто также *lōsy* 'черт'. Произнесение имени человека тоже таит в себе опасность. Чтобы не повредить человеку произнесением его настоящего имени, использовались различные заменители. Например, супруги обращались друг к другу, пользуясь формулами типа 'отец сына' (обращение к мужу) или 'мать сына' (обращение к жене). Однако в рассмотренных нами материалах подобные формулы обращения отмечены лишь дважды: *Tyntena imakotaty njlcik lankañnyŋa*: «*Ijal'at əsy, topol qantäntyŋa*» 'Та старуха его так кричать стала: **«Ребенка отец**, ноги твои замерзнут» (Баиш., текст 32); *Imaty nymty töl'tal'na*: «*Ijan əsə! ta poqyt qantəsanty*» 'Жена его тут же хнычет: **«Сына отец!** Ты на улице, наверное, замерз»' (Фарк. 1999).

Огромное количество запретов называть вещи своими именами связано с охотой на медведя. На Турухане пожилые люди, описывая охоту на медведя, никогда не употребляют слова 'стрелять' (*cattyqo*), а только *qostyqo* 'пожертвовать': *Qostysap, qosqol melä qostypat, cam nōsmyt, qoptām cēŋka* 'В сторону **пожертвовал** (выстрелил), плохо сделав (промазав), **пожертвовал** (выстрелил), гнали (по следу шли), не нашли'. Вместо того, чтобы сказать «Давай снимем шкуру с убитого медведя» говорят: «*Ksa unDyñirlej*» '«Давай (мы двое) поищем вшей»' (Таз 1996). Существуют специальные речевые формулы, позволяющие обходить запреты на некоторые действия. Так, запрет рубить кости медведя при разделке туши можно обойти, произнеся следующий текст: «*Oho, qorqu il'Džal' tūnal'Bi tättaqyn qāilDyra, pakyra — kəš — aj pōn monDy qorqyt tūDamDy cel'Džyty, pakyra*» '«Ого, дедушка-медведь по лесу-горельнику ходит, скачет — хруст — и на сучьях медвежьих отходы топчет, скачет»' (Таз. 1996), то есть слышимый хруст — это хруст горелых сучьев под ногами медведя (а вовсе не хруст разрубаемых медвежьих костей). Когда едят медвежье мясо, следует сделать так, чтобы об этом не стало известно духам, поэтому трапеза сопровождается повторяемым время от времени подражанием крику воронов и соответствующим объяснением: «*Kük, kük, kük — na qaj esy? Na külan amyršytyn*» '«Кюк,

кюк, кюк (подражание крику воронов) — это что такое? Это вороны едят»' (Таз. 1996).

Хотя фольклорные герои нередко прибегают к обману, **ложь** в целом не поощряется. Аживые речи можно обнаружить, так как они отражаются на лице говорящего в виде складки у края рта: «*Tat yku mōlympāš 'ik. Ėkt topyl' konirly tam endy, tap qaj molympynnanDu?*» «Ты не обманывай. У края рта у тебя складка вот есть, это что говоришь ты?»' (Прок., текст 4); *Nil' kətšlyt: «Tan myta tap malympynnanDu, qaj Ėkty topyl' konyrly tam enDu?»* «Так говорят: «Ты, вроде, это врешь, что это у края рта у тебя складка есть?»' (Прок., текст 8).

Данные фольклора северных селькупов свидетельствуют о том, что мужская и женская этические нормы, существовавшие в традиционном селькупском обществе, хотя и имели некоторую зону пересечений, все же довольно существенно различались между собой. В целом, в большинстве фольклорных текстов мужчина и женщина противопоставлены как субъект, заслуживающий доверия, и человек весьма ненадежный. Главная опора отца семейства — сын. На него отец всегда может положиться. В сказках нет ни одного случая предательства сына. Предают, как правило, женщины: сестра, жена, дочь.

Интересно отметить, что в записях назидательных текстов, сделанных в 1990-е гг., просматривается некоторое смягчение нравов: рассказчики проявляют склонность сохранять жизнь героям, виновным в нарушении этических норм.

### Сокращения

Баиш. — Баишенский корпус Л. А. Варковицкой

Прок. — Тазовский корпус Г. Н. Прокофьева

Таз. МГУ — Тазовский корпус МГУ

Таз. 1996 — Тазовская часть нового корпуса запись 1996 г.

Фарк. 1999 — Туруханская часть нового корпуса, запись 1999 г. в пос. Фарково в 1999 г.

### Литература

1. Казакевич О. А. Фольклорная традиция северных селькупов сегодня // Сибирь в панораме тысячелетий: (Материалы международного симпозиума). Т. 2. Новосибирск, 1998.
2. Кузнецова А. И., Хелимский Е. А. Селькупские материалы в рукописном наследии Л. А. Варковицкой // Советское финно-угроведение. 1989. Т. 25. № 1.
3. Кузнецова А. И., Казакевич О. А., Иоффе Л. Ю., Хелимский Е. А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Т. 2. Тексты. Словарь. М., 1993.
4. Прокофьев Г. Н. Селькупский (остяко-самоедский язык). Л., 1935.

## РУССКИЕ ЖЕСТЫ И ЖЕСТОВЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ III: ОТРАЖЕНИЕ НАИВНОЙ ЭТИКИ В НЕВЕРБАЛЬНОМ И ВЕРБАЛЬНОМ КОДАХ\*

### §1. Введение

Говоря об отражении системы этических ценностей в языке, нельзя не обратиться к сфере языковой концептуализации человеческого тела и физических действий человека. Как я надеюсь показать, в контексте человеческой деятельности и прежде всего в коммуникативном акте тело из собственно природной материи превращается в носителя атрибутов этических норм и человеческой культуры. В свою очередь культура **воплощается** в теле как в некоем пространстве.

Существование человека в физическом мире в значительной степени обусловлено тем вниманием, которое человек уделяет телу, а также разнообразными действиями, которые человек осуществляет с использованием собственного тела и отдельных его частей. Люди в норме свободно владеют языком тела и действуют им применительно к другим физическим объектам. Противопоставление действий с телом и действий тела — это не мыслительное упражнение философов и логиков, а весьма перспективная область изучения разных наук.

Над миром тела — а именно так размещают его не только религия или философия, но и сам естественный язык — возвышается духовный мир человека. Чувственная и мыслительная деятельность, стремление человека к познанию, но в неменьшей степени и следование человека определенным нравственным и этическим нормам — все это определяет принадлежность человека и к другому, высшему, миру — миру духа. Если при этом учесть, что идеи и представления людей тесно связаны с действиями в мире телесном, то не удивительно, что Номо somatis давно стал полноправным объектом нравственного и этического сознания.

В естественном языке находят отражение нормативные суждения о телесном поведении человека, высказывания об этической мотивации и ориентации физических действий, выполненных в интерактивном режиме, особые пропозициональные установки, обуславливающие нормальное, например, в этически выдержанном тоне протекание диалога, разнообразные речеповеденческие прескрипции, спрятанные в высказываниях деонтической модальности, риторика диалога о манерах поведения человека в обществе и еще очень многое другое.

---

\* This work was supported by the Research Support Scheme of the OSI/HESP, grant № 177/1996.

Все сказанное достаточно ясно, и соответствующие языковые факты неоднократно выносились разными авторами на обсуждение лингвистической общественности. Куда менее очевидным является то, что многочисленные и разноплановые этические и нравственные оценки находят отражение также в невербальном языке, то есть специфическим образом передаются в коммуникативном акте **кинетическими средствами**, прежде всего жестовыми знаками — во всяком случае, нам не известны какие-либо исследования в этой области. Речь идет о своеобразной этике коммуникации и коммуникативных взаимоотношений, об оценке свободы действий тела в отношении другого, о проблемах стыда и его невербальном выражении, о смысле '(не)прилично' и его невербальной кодификации, об уважении и справедливости, об этически уместных жестах и позах, о пространстве коммуникации и его этической квалификации и о многом другом.

Выдвигается задача описать отдельные элементы этической аксиологии человеческого тела и, в частности, то, как наивная этика представлена в значениях и употреблении ряда русских жестов. Мы хотим показать, что отдельные значимые невербальные единицы, куда, помимо собственно жестов — движений рук и ног, включаются мимика, позы и телодвижения, как и языковые единицы, являются манифестациями этических идей и нравственной ориентации личности. Более конкретно, я попытаюсь вскрыть некоторые особенности воплощения в кинетических единицах русского языка тела ряда обыденных этических представлений русских людей. Обыденные, или «наивные», этические представления, скрытые в русских невербальных знаках, в ряде случаев сопоставляются с этическими оценками, каковые обнаруживаются при анализе русских жестовых фразеологизмов, то есть языковых единиц, семантически соотнесенных с жестами.

Жестами, знаковыми движениями и позами можно даже управлять этическим поведением человека. Так, мы можем жестом дать человеку понять, что некрасиво сидеть в присутствии стоящего рядом человека, гораздо старшего по возрасту, и незаметно показать ему рукой, что он должен подняться. Иногда мы вполне осознанно применяем прием подражания, приняв ту же (как мы считаем, неподобающую в данной ситуации) позу, что и партнер, и этот прием приводит к тому, что адресат начинает осознавать неуместность своей позы и меняет ее.

## §2. Словарь жестов

Анализ русских жестов и жестовых фразеологизмов, на который мы здесь опираемся, выполнен в концептуальных рамках современной теории и методологии кинесики, а также разрабатываемой нами теории невербальной семиотики. Соответствующие концептуальный и терминологический аппараты, теоретические принципы, гипотезы и методологические установки, инструментарий, стратегия и тактика сопоставительного семантического анализа, а также форма описания — все это получило

отражение в серии наших статей, в ряде случаев написанных совместно с С. Григорьевой и Н. Григорьевым, а также с А. Козыренко, и докладах, многократно прочитанных на соответствующие темы, а потому, не имея возможности здесь хоть сколько-нибудь подробно остановиться на всех этих вопросах, я вынужден отослать читателя к работам [1—5]. В результате поиска наиболее простого и вместе с тем удобного для обычного неискушенного читателя формата и языка для сопоставительного анализа семантических систем русских жестов и русских фразеологизмов решено было остановиться (заметим по ходу изложения, что вовсе не сразу, как можно было бы подумать, — ведь существуют еще, например, разного рода фразеологические словари) на формате Словаря русских жестов, мимики и поз. В дальнейшем все эти единицы, если не оговорено противное, мы называем жестами, а словарь — Словарем жестов.

Словарь жестов построен нами в соавторстве с С. Григорьевой и Н. Григорьевым при непосредственном участии целого ряда студентов нескольких факультетов РГГУ. Все эти люди были или являются членами постоянно действующего в течение нескольких лет и ежегодно возобновляющегося руководимого мной семинара по различным проблемам теории невербальной семиотики. Его занятия проходят еженедельно на факультете теоретической и прикладной лингвистики в РГГУ (Москва). Существовавшие на начальный период работы семинара общая организация Словаря, а также структура и содержание его отдельных словарных статей были в последующие годы существенно изменены и дополнены. Так, например, по ряду соображений было решено разработать и включить в Словарь особую «вербальную» зону — зону фразеологических единиц. Основное содержание этой части Словаря составляют результаты лингвистического анализа русских фразеологизмов, семантически (а нередко и прагматически) связанных с входной жестовой единицей — жестовой лексемой или жестовой фраземой. *Махнуть рукой на все, хлопнуть дверью, указать на дверь, пасть на колени, припасть к чьим-либо ногам, закрыть глаза на что-либо, схватиться двумя руками за что-либо, стоять плечом к плечу, снять шляпу перед кем-то, идти рука об руку (по жизни), и глазом не повел, делать большие (огромные, круглые, страшные) глаза, протянуть руку (помощи), погладить по головке* (ср. *За это его по головке не погладят!*) и десятки других — все это жестовые фразеологизмы, являющиеся семантическими дериватами невербальных единиц, причем семантически они восходят именно к жестам как к кинетическим знакам, а не, например, к физиологическим утилитарным движениям незнакового характера — впрочем, фразеологизмы, производные от незнаковых движений, тоже существуют, причем в большом количестве. (О важнейшем противопоставлении жестов и физиологических движений см. подробно в [1; 4].)

Итак, какого же рода этические компоненты отражены в обыденных жестах и жестовых фразеологизмах у разных народов (именно они нас будут здесь интересовать) и какую роль они играют в семантической структуре невербальных единиц?

Начну с того, что, как это ни выглядит парадоксальным, невербальное поведение уже по самой своей природе, так сказать, неэтично. Оно, например, выдает субъекта там, где тот предпочел бы сохранить тайну. И это своего рода подглядывание за человеком нарушает этику взаимоотношений. З. Фрейд в этой связи как-то заметил: «Тот, кто имеет глаза, чтобы смотреть, и уши, чтобы слышать, легко сам убедится, что ни один смертный на Земле не в состоянии хранить секреты. Если молчат губы, то говорят кончики пальцев: предательство сочтется из всех пор тела».

### §3. Позы

Среди жестовых знаков особенно преуспели в выражении разнообразных оценок, в том числе этических, **позы**. Под позами мы понимаем осознанные или неосознанные общие положения тела, более статичные, чем собственно жесты, это соотносительные положения различных частей тела. Поза всегда наличествует в любой ситуации — ведь она представляет собой биологически обусловленный способ размещения тела в пространстве. Немецкий ученый, психолог и антрополог Альфред Адлер как-то заметил: «Если мы хотим понять человека <...>, то должны заткнуть уши и только смотреть на него. Тогда мы сможем увидеть все, как в пантомиме». Подчеркивая важность жестов рук и ног и сопутствующих им поз во время общения, А. Адлер ссылаясь на известное изречение Мартина Лютера, протестантского священника и реформатора 16 века: «Когда вы разговариваете с человеком, следите не за его лицом, а за его кулаками». Действительно, из общей конфигурации тела, из положения отдельных частей и их морфологического строения можно многое узнать, например, о характере взаимоотношений участников коммуникации. В дальнейшем нас будут интересовать позы исключительно как **жестовые конвенциональные знаки**, а не как любые возможные положения тела, и под *позами* мы будем иметь в виду только обозначение знаков.

Принятие человеком какой-либо позы обычно специально маркируется в тексте, только если она служит знаком определенного состояния или вида деятельности, и мы тогда говорим о *позе просителя, мыслителя, боксера, льва* и пр. (подобные сочетания, построенных по модели *поза X-а* или *X-ая поза*, где синтаксическое заполнение аргумента *X* при предикате *поза* обязательно, образуют другой круг употреблений слова *поза*, обычно с нереперентным статусом имени). Словом *поза* может обозначаться также поведение в целом, при котором человек своим внешним видом, одеждой или положением тела (то есть *позой 1*), жестами, манерами и речью сознательно стремится обратить на себя внимание окружающих и произвести на них впечатление. Такое поведение в русской культуре осуждается, и словом *поза* (лексема *поза 2*) выражается его неодобрение и негативная оценка говорящим. Именно для *позы 2* существует резко негативно окрашенное обозначение человека, ведущего себя подобным образом, *позер*, а также название поведения человека или постоян-

ного свойства — *позерство*. Это слово имеет еще более резко выраженную по сравнению с *позой* 2, отрицательную оценку.

В интересующем нас значении слово *поза* (*поза* 1) описывает конфигурацию частей тела и сочетается (а) со словами, уточняющими эту конфигурацию: ср. общие обозначения основных человеческих поз: *стоячая*, *сидячая* или *лежачая поза*, *позы сидеть на корточках*, *стоять согнувшись*, *смирно*, *лежать растянувшись* и пр.; (б) со словами, выражающими душевное состояние, чувства и настроения принимающего позу человека, причем, как правило, с прилагательными, которые стереотипно ассоциируются с состоянием покоя, статичным положением (ср. *грустная*, *меланхоличная*, *усталая* и т. п. *позы*; см. также *Если это так, — продолжал Король, глядя на кроликов, застывших в сентиментальных позах обглаживания свежих стручков или хрумканья капустными листьями* <...> (Ф. Искандер)), и (в) со словами, которые передают характеристику самой позы или ее субъекта (*непринужденная*, *развязная*, *небрежная*, *застенчивая*, *неудобная*, *чересчур вольная* и т. п.; см. также *Но оказались в спальне вещи и похуже: на ювелирном пуфе в развязной позе развалился некто третий, именно — жутких размеров черный кот* (М. Булгаков)).

В каждой культуре существуют стереотипные позы для разных возрастов и полов, позы, отображающие физическое состояние субъекта, например болезнь. Так, **сгорбленная поза человека** во многих культурах является признаком старости или физического нездоровья. Мужская поза **сидя, отклонить корпус назад** (при этом часто отводятся за голову сложенные «в замке» и принимающие форму арки руки) в русской культуре свидетельствует о попытке взглянуть на разворачивающуюся ситуацию как бы извне, охватить ее по возможности всю сразу, расширив свой коммуникативный кругозор, хотя реально жестикулирующий остается внутри ситуации. Эта поза обеспечивает доступ к возможным новым аспектам ситуации, а потому открывает для субъекта привилегию оказывать влияние на происходящее, направляя ход событий в соответствии со своими предпочтениями и интересами. Наконец, в каждой культуре существуют стереотипные социальные позы, например, в русской — **начальственные** или **холуйские**.

Этикетные нормы в отношении поз, как других типов жестов, значительно различаются по культурам и народам. Например, в европейской и американской культурах в знак уважения к партнеру (в особенности к старшему по возрасту или социальному положению) человек обычно встает перед ним, а на островах Фиджи и Тонга человек в знак уважения к партнеру принимает сидячее положение. Два индейца витуто разговаривают только сидя и никогда не стоя, при этом смотрят они не друг на друга, как, например, европейцы, а только в сторону на посторонние объекты. В знак приветствия мужчины-европейцы часто снимают шляпы и делают легкий поклон, а у некоторых народов Полинезии в этот момент, наоборот, голова мужчины должна быть прикрыта и корпус выпрямлен. А вот еще один пример, демонстрирующий существование осо-

бого австрийского этикета, относящегося к невербальному поведению во время светских приемов: *Услышав имена, Разумовский слегка поморщился: гости — и мужчины и дамы — были приятные, но среди них находились две дамы одного ранга. Это значило, что придется все время стоять. По этикету, принятому в ту пору в Вене, всякая графиня должна была уступить место входящей в гостиную княгине, которая вставала перед княгиней, старейшей по времени пожалования титула. Княгини уступали место обер-гофмейстерам. Если же высшие дамы в салоне были одинакового ранга, то ни одна не садилась и все общество простаивало на ногах целый вечер* (М. Алданов).

**Существо невербального этикетного поведения состоит в том, что оно должно быть совершенно автоматическим — таково основное правило всех этикетных школ.** Отмечая вычурное, исключительно манерное поведение хозяев дома и, в частности, характеризуя их позы и жесты рук, а также тон, в котором хозяева, муж и жена, вели застольную беседу с гостем (рассаживание и сидение за столом, назидательный тон хозяйки, ее изящно оттопыренный мизинец, неуместный хохот, улыбки и кивания головой невпопад, формальная вежливость, сквозь которую гость уловил отлитые в холодноватый металл блоки готовых определений), писатель Б. Васильев в повести «Карнавал» со свойственной ему пронизательностью пишет: *«Здесь же блюли азбучное толкование не столько этикета, сколько «приличных манер», ревниво следя, чтобы все выглядело так, как принято в «лучших домах» города Миловидова; этикет превращался в некую этикетку... В соответствии с этим и разговор утратил простоту и живость, превратившись в цепь комплиментов гастрономического направления со вкраплениями замечаний о погоде, природе и местных достопримечательностях».* Именно в таких случаях мы и говорим о позе как о негативно оцениваемом поведении человека, как о его позерстве.

Разумеется, позы, как и другие жесты, могут по-разному квалифицироваться, классифицироваться и оцениваться, и вовсе не только негативно, при этом особое значение для характеристики как самой позы, так и, в соответствии с позой, психологического состояния человека имеют положения рук и ног. Например, **открытая поза** сидящей женщины (женщина сидит, локти далеко от тела, ноги вытянуты, колени разведены и пр.) противопоставлена **закрытой** (женщина сидит, локти близко от тела или почти прижаты к нему, руки скрещены, колени прижаты друг к другу). В Европе и Америке подобная открытая поза оценивается как нейтральная или даже положительная (этот человек доступен для другого, ср. такие выражения, как *открытый характер, открытый человек*), а в Японии она признается нехорошей и аморальной.

**Непринужденная поза** выражает отсутствие чувства дискомфорта, желание быть с окружающими «на короткой ноге». Человек совершенно не зажат: тело расслаблено и открыто, руки не закрывают корпус, ноги не напряжены, легко меняют положение. **Застенчивая поза** — «ноги прижаты друг к другу, руки сложены, тело напряжено, чуть сгорблено, человек будто сжимается, стараясь уйти в свое личное пространство и отгоро-



диться от окружающих», — такая поза передает неуверенность и стеснение. Интересно, что родители обычно не учат детей специально, как производить многие мануальные жесты, но что касается поз, то тут можно часто слышать родительские поучения в адрес ребенка: «*Не сутулься, сидь прямо!*», «*Держи голову прямо*», «*Не суй руки в карманы!*», «*Так стоять некрасиво*», «*Смотри, ты совсем разлегся*». Это не случайно, поскольку многие позы обслуживают такую важнейшую область повседневной жизни, как этика общения.

Если позы отклоняются от нормы, то, как и прочие аномалии, этот факт обычно получает в тексте соответствующую квалификацию. Одни позы оцениваются наблюдателем как *скованные*, другие — как *свободные*, третьи — как *чересчур свободные* и т. д. вплоть до *развязных*; такая манера держаться получает в языке характеристику *вульгарной* со всеми вытекающими отсюда социальными последствиями.

Этика позы неразрывно связана с этикетом. Составляются даже особые кодексы поведения человека в обществе, касающиеся непосредственно положений тел. Один простой пример. Если в комнату входит гость, то по нормам европейской культуры, но не, например, <в целом> мусульманской, сидящему мужчине полагается встать, чтобы познакомиться с вошедшей (например, быть ей представленной), поприветствовать ее или просто уступить ей место. Такое поведение мужчин, однако, многими женщинами-феминистками на Западе, и прежде всего в США, рассматривается как неэтичное проявление неравенства полов.

В разных культурах существуют правила этикетного поведения детей разных возрастов в разговоре со взрослыми, но, заметим попутно, почему-то никто не подумал о том, каковы должны быть правила поведения взрослых при устном общении с детьми. В свою очередь детские позы не соматогенные: в каждой культуре и в каждом этносе детей полагается специально учить, как вести себя в разговоре со взрослыми, и здесь тоже следует учитывать связь между позами, с одной стороны, и возрастом и стадиями формирования личности, с другой. Так, маленьким детям присущи расслабленные, свободные позы. В то же время, как указывал замечательный американский антрополог и психолог Эрвин Гоффман, у взрослого расслабленные позы характерны для людей с более высоким статусом, и принятие такой позы лицом, занимающим подчиненное положение, перед более высоко стоящим считается нарушением этических норм телесного поведения.

Рассмотрим один пример. В европейских и американской культурах поза «глубокий поклон» расценивается как знак униженности, раболепства, в общем, как нечто сугубо отрицательное. Известно, что подобное отношение к поклону — одному из наиболее социально важных, любимых и частых японских жестов — в свое время породило серьезные конфликты между американскими военными, находившимися в составе оккупационных сил в Японии, и местным населением. Японцы, как отмечают все, кто там хоть раз побывал, считают поклон исключительно сво-

им жестом, хотя поклон встречается также, например, в Корее или Китае. Например, китайская поза **kow-tow** 'глубокий поклон' является экстремальным выражением неравенства, поскольку, как считают китайцы, сгибаясь, вы делаете себя ниже не только физически, но и социально. Значение этой позы примерно такое: 'я считаю себя много ниже вас и готов оказывать вам разные услуги'.

Между тем в Японии глубокий поклон — это не столько знак униженности, сколько уважения к другому и смирения. Это знак неравенства-почета, а не неравенства-злой иерархии. Если в древнем Китае по утверждению историков не поклониться низко рассматривалось как очень дерзкое, но всецело индивидуальное поведение, не нарушающее общественных норм, то в Японии не поклониться означает прежде всего отклонение от норм общественного поведения и оценивается не как дерзкое, а как грубое поведение, нарушение этики поведения, неучтивость или невежливость. Важно подчеркнуть, что proverbial вежливость японцев напрямую связана с определенной ситуацией, их поведение подчиняется законам ситуативной этики. Как рассказали мне японские студенты, обычно не кланяются люди в транспорте, в лифте, не кланяются, когда несут на руках маленьких детей, и в ряде других ситуаций. Больше того, сверхвежливость тоже считается неэтичным поведением и осуждается обществом.

Во время церковного богослужения люди разных культур в разных его местах встают, садятся, становятся на колени, раскачиваются в молитве и пр. Беседа, собрание, игра, встреча близкого человека в зале аэропорта или на вокзале после разлуки, обслуживание в ресторане — все эти социальные взаимодействия поддерживаются особыми этикетными позами. И хотя с генетически-адаптивной и культурной точек зрения репертуар таких поз ограничен, существуют расовые, половые, культурные и этические табу как на некоторые позы, так и на распределение их по диалектам, культурным и социальным параметрам и т. п.

Например, официанту по этикету не положено принимать заказ сидя. До недавнего времени в Америке у молодых мужчин была широко принята «свободная независимая» поза **сидеть, вытянув ноги вперед**. У нас даже при всей любви ко всему американскому такая поза пока не привилась, что, быть может, и не так уж плохо. Молодые американцы (и даже отдельные американки), однако, очень любили эту молодежную позу и сидели так вовсе не только будучи одни. Мне, читая лекции в США, пришлось столкнуться с тем, что студенты часто сидят так даже перед преподавателями на занятиях. Любопытно, однако, что сегодня эта поза едва ли не всеми оценивается в США как некрасивая и неэтичная — в особенности при разговоре младших со старшими или мужчины с женщиной — и мало-помалу выходит из употребления. Тем самым этикетная норма изменилась. В Исландии же сидеть, вытянув ноги вперед, не принято и считается даже оскорбительным для собеседника.

В русской культуре поза **стоять руки в боки** характеризуется как не-

дружелюбная и агрессивная, а потому порицается: стоять так, например, перед друзьями по меньшей мере неприято, а с точки зрения существующих этических норм даже недопустимо. И это следствие семантики позы.

В отличие от этого случая, у японцев, как мы уже понимаем, не поклониться старшему — это не просто нарушить этикет, это больше — совершить неэтичный поступок и обидеть партнера. И тут мы скорее всего сталкиваемся не с семантическим, а прагматическим запретом. Вообще, надо сказать, что неконгруэнтность положений тел у собеседников в азиатской культуре является ее характерной чертой: позой, помимо всего прочего, маркируется вхождение лица в определенную социальную группу.

Любопытна ситуативная этическая оценка статичных положений тел, характерных для одной культуры, представителями другой культуры. В одном из экспериментов, описанных Бенедиктом Перрино, анализировались и квалифицировались американские и японские позы, причем американские позы оценивались японцами, а японские — американцами. Психологическое измерение поз у японцев в основном шло по шкале от «otoku raskii» 'истинно мужская' до «onna raskii» 'истинно женская', тогда как американцы строили свои суждения, распределяя оценки на несколько иной шкале: 'самый (наиболее) мужской' — 'самый (наиболее) женский'.

Этих шкал, однако, оказалось недостаточно: многие суждения информантов выходили за пределы шкал, и представители обеих культур предлагали оценки этического плана — вплоть до скрытых поучений или порицаний, например, «эта поза слишком агрессивная, так мужчинам у нас сидеть нельзя», «так женщинам вести не позволительно», «в такой позе у нас сидеть неудобно/неприлично», «так можно сидеть, только если женщина в брюках», «американцы любят принимать такие напряженные позы» и т. п.

Этические оценки поз типа «неприлично», связанные в невербальной коммуникации главным образом с сексуальной сферой, встречаются вообще особенно часто, что понятно — невербальное взаимодействие женщин и мужчин в особенности чувствительно к этическим нормам и отклонениям от нее. Этические оценки поз составляют основу нормативного гендерного этикетного поведения каждой культуры и, вообще говоря, для разных культур разные.

#### §4. Жесты и мимика

В не меньшей степени, чем для поз, культурно связанными являются разного рода этические оценки, составляющие семантический или прагматический компонент описания жестов и мимики. Например, арабы после произнесенной в разговоре шутки или остроты протягивают собеседнику руку ладонью вверх. Выслушавший остроту должен ударить по ней своей ладонью в знак того, что он по достоинству оценил блестящую шутку говорящего. Существенно, что не ударить ладонью о ладонь, —

значит совершить злонамеренное действие и обидеть или даже оскорбить собеседника.

В русской культуре не очень приличным, а иногда даже унижающим собеседника считается жест **манить к себе пальцем** (речь идет об указательном пальце) — если, разумеется, в его использовании нет необходимости. При этом речевые аналоги жеста, например, глаголы *звать*, *подзывать*, и стоящие за ними речеповеденческие акты такой оценки не имеют. Причина подобной оценки жеста кроется, видимо, в легкости подавления чужой воли — уж слишком малыми усилиями это достигается. Эти малые усилия иконически и отображаются в жесте.

Жест **указующий перст**, в отличие от омонимичной ему формы другого, указательного, жеста, является свидетельством доминирующего положения. Это жест начальственной иерархии, и оттого он не всегда бывает ситуативно уместным и имеет весьма нетривиальные правила употребления.

Отмечая семантические свойства мимического жеста **нахмурить брови**, Ч. Дарвин рассматривал его как выражение затруднений или недовольства кем-либо или чем-либо в потоке мыслей или в ходе выполнения каких-то действий [6]. К этому важному наблюдению можно добавить, что жест **нахмуренные брови** семантически противопоставлен **улыбке**, а также что **нахмуренные брови** связаны не с конкретными чувствами рассерженности или недовольства, но «отражают ментальное состояние человека, обеспокоенного тем, что он не может из-за какого-то неожиданного препятствия достичь желанной цели» [7]. Данная интерпретация жеста вполне совместима с тем, что нахмуренные брови являются манифестантом многих психологических состояний, таких, как гнетущее напряжение, раздражение, концентрация интеллектуальных усилий и внимания перед какой-то проблемой, затруднение в выполнении задания и под. Иными словами, *Х нахмурил брови* означает 'Х хочет сделать некоторое Р, но думает, что сейчас не может сделать Р, потому что для него на пути к Р возникло некоторое препятствие; Х раньше не думал, что это произойдет; Х-у из-за этого плохо'.

Из предложенного толкования видно, что здесь имеет место этическая негативная оценка неожиданных препятствий на пути к Р, существующая в русской и, возможно, шире, в европейской культуре. Но встает вопрос, почему надо видеть в препятствиях обязательно что-то плохое, а не хорошее, почему не рассматривать жизненное препятствие как неизбежность или как удобный случай проявить себя как личность и закалить себя? Иными словами, почему это зло, а не благо, как считают, например, представители индийской культуры? И почему европейцам, собственно говоря, надо так уж ожидать, что жизненный путь всегда бывает гладким? Японцы, напротив, встречают препятствия **улыбкой** — у них вообще нет такого жеста **нахмуренные брови**.

Исключительно активно в этическом выражении и наиболее независимо от других частей тела лицо, в особенности губы и глаза. Губы жи-

мают от гнева и злости, подбирают или поджигают от презрения, надувают от несправедливости и обиды, кривят от сдерживаемого с большим трудом смеха. Губы, как и позы, склонны выдавать своих хозяев. Как отметила Е. Жирицкая, основная русская метафора губ — это врата, то есть, «то, что отмечает предел, стоит на пути проникновения и исторжения». Кстати, отметим мы, в современном русском *пригубить* — это немного отпить и тем самым почувствовать вкус не только жидкости, но и жизни, попробовать на вкус вино, но также и отведать яд, испытать чашу жизни или из чаши страданий.

**Сжать или сомкнуть губы в молчании** является в русской культуре и языке социальной метафорой этически охарактеризованного поведения. Например, о поверхностном, пустом, осуждаемом поведении англичане говорят как о «работе на уровне губ». Губы связаны с этикой, прежде всего в силу их сексуального характера, а потому русские жестовые фразеологизмы с губами — в подавляющем большинстве своем, так сказать, плотские метафоры, связанные с физическим наслаждением и болью.

А за губами прячутся зубы или зубки, которые человек показывает, желая защитить себя, укусить или огрызнуться (ср. мимику оскала у животных). Отсюда, как бы от противного, губы в спокойном состоянии означают отказ от угрозы, от агрессии, но, возможно, и обман другого, некую передышку перед нападением. Соответствующие фразеологические единицы тоже являются жестовыми фразами и описываются в нашем Словаре жестов. Здесь же нам особо важно подчеркнуть наличие этических компонентов в их семантике.

И последнее. Если губы — это орган тела, отображение физического, телесного мира, то глаза — явная антитеза губ, это, главным образом, отображение мира духовного. *Его глаза говорили мне о многом, Глаза б мои тебя не видели; добрые, злые глаза; <приличнейший тихий старичок вдруг преобразился>. Глаза его сверкнули боевым огнем, он побагровел* — подобными предложениями, где описаны внутреннее состояние человека, его мысли, чувства и желания, пестрят русские художественные тексты. Сумма взглядов, или, что то же самое, время контакта глаз в ходе коммуникации — это в европейской культуре ключевой момент в установлении близости или симпатии людей. По утверждению психолога Стива Фушто из унив. Риверсайд, штат Калифорния, когда один из участников коммуникации ждет одобрения от другого, он увеличивает контакт глаз с собеседником. Но с другой стороны, когда человек становится более враждебным или агрессивным к другому, когда он хочет, нарушая нормы этики, ответить вызывающе, контакт глаз также увеличивается — в своей недоброй решимости «перехватить инициативу» мы не боимся того, что позволим глазам выдать наше психологическое состояние. Если же мы меньше смотрим, чем это принято, на другого, то мы скрываем от посторонних глаз наши чувства и реакции, зная, как легко их считать с глаз. Старое русское поверье, по которому человек прячет глаза, испытывая чувство вины, стыда или позора, не такая уж метафора. Ч. Дарвин видел

в подобном поведении подсознательное стремление человека убежать, раствориться, исчезнуть. Кроме того, глядя в сторону, человек может сконцентрироваться на чем-либо или сфокусировать свое внимание на чем-то. Подобно маленькому ребенку, закрывающему при игре в прятки глаза рукой, думая, что его никто тогда не увидит, мы тоже часто считаем, что коль скоро не видим в глазах собеседника обвинения, злобы или агрессивного к нам отношения, тот не способен причинить нам вреда.

Контакт глаз часто связан с обманом, хитростью и рядом других рациональных компонентов, описывающими желание лица достичь для себя какой-то выгоды. Кроме того, с непосредственным контактом глаз и с характеристиками контакта — пространственным расположением смотрящих друг относительно друга, длительностью взгляда, напряженностью взгляда, ср. фразеологические выражения *уставиться*, *пристально смотреть на что-то* или *на кого-то* и др. — в русской культуре связаны такие неоднородные вещи, как особенность протекания самого общения, выражение уверенности, подавление воли, умение держать себя в руках, сохраняя самообладание и хладнокровие, флирт и пр. В Японии общепринятой и общепризнанной этикетной нормой является удержание взгляда на уровне подбородка или шеи собеседника. У нас же подобное поведение оценивается как этически не принятое, а потому не хорошее. Тот, кто избегает взгляда партнера по коммуникации, считается совершившим дурной поступок или имеющим серьезные психические проблемы.

### Литература

1. Григорьева С. А., Григорьев Н. В., Крейдлин Г. Е. Словарная статья в экспериментальном словаре русских жестов, мимики и поз // Московский лингвистический журнал. М., 1996. 2. С. 136—146.
2. Крейдлин Г. Е., Григорьева С. А., Григорьев Н. В. О новом экспериментальном словаре русских жестов, мимики и поз // Гуманитарная наука в России. Соросовские лауреаты (лингвистика). М., 1996, С. 184—195.
3. Крейдлин Г. Е. Национальное и универсальное в семантике жеста // Логический анализ естественного языка: Образ человека в культуре и языке (под ред. Н. Д. Арутюновой). М.: Индрик, 1999.
4. Kreidlin G. Russian Gestures and Russian Phraseology I. Types of Lexical Information and the Structure of Lexical Entries in the Dictionary of Russian Everyday Gestures // R. Posner (ed.) Semantics and Pragmatics of Everyday Gestures. Berlin. 1999 (in print).
5. Козеренко А., Крейдлин Г. Русские жесты и русские фразеологизмы II. Тело как объект природы и тело как объект культуры (о семантике фразеологизмов, построенных на базе жестов) // В. Телия (ред.) Фразеология в контексте культуры (материалы Международного симпозиума). М., 1999.
6. Darwin Ch. The Expression of the Emotions in Man and Animals. London, 1934.
7. Ortony A., Turner T. What's basic about basic emotions? // Psychological review. Vol. 74. 1990. P. 315—331.

## ЭТИКА РЕЧЕВОГО ПОВЕДЕНИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ<sup>1</sup>

Древнерусская «Пчела» представляет собой перевод византийского сборника изречений. «Пчела» появилась не позднее XIII века, но сохранилась в более поздних русских списках — не ранее XIV—XV вв. Предположительно, ее перевод принадлежит восточнославянской языковой территории.

В состав «Пчелы» входят извлечения из Священного Писания и трудов отцов церкви, изречения, принадлежащие или приписываемые античным авторам. Среди последних Плутарх, Демокрит, Эврипид, Платон, Аристотель, Фукидид, Эпиктит, Диоген, Сократ, Зенон, Пифагор, Катон, Лукиан, Ксенофонт, Диодор, Эпикур, Солон, Геродот и многие другие. Из отцов церкви чаще прочих цитируются Иоанн Златоуст, св. Василий Великий и его друг и современник Григорий Богослов (IV в.); упоминаются также ученик Иоанна Златоуста Нил (Синайский, V в.), церковный писатель и ученый Исидор Севильский (570—636 гг.), Максим Исповедник (582—662 гг.) и многие другие.

Из книг Священного Писания в «Пчелу» были включены фрагменты из Нового Завета — из Евангелия и Апостола, а также из ветхозаветных книг — Книги Премудростей Иисуса, сына Сирахова, Притчей Соломона, Книг Иова и пророка Исайи, из Левита и Екклесиаста. Атрибуция отдельных фрагментов нуждается в уточнении, поскольку под именем одного в действительности иногда помещается высказывание или фрагмент, принадлежащие другому<sup>2</sup>.

Таким образом, в составе древнерусской «Пчелы» оказались объединенными культуры разных эпох и разных народов, которые, в свою очередь, благодаря переводу были интерполированы в древнерусскую книжную культуру.

Входившие в «Пчелу» изречения и цитаты затрагивали разные стороны человеческой жизни и деятельности. Каждому из аспектов была по-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, грант № 97-04-12020 «Электронное издание древнерусской Пчелы»

<sup>2</sup> Так, например, под именем Соломона в некоторых случаях находятся выдержки из Книги Премудростей Иисуса, сына Сирахова, из Екклесиаста и даже Солона. Иногда неверная атрибуция содержалась уже в греческих списках, иногда она появлялась в славянском тексте. Об этом см. [4, 471, 226], а также в статье в сборнике, готовящемся к изданию в Отделе источниковедения ИРЯ РАН: Макеева И. И., Пичахадзе А. А. Библиейские цитаты в «Пчеле». Поскольку для данной статьи вопрос об атрибуции фрагментов не является существенным, какие-либо комментарии или корректировки древнерусского текста не делаются.

священа отдельная глава, именуемая «Слово». В древнейшем сохранившемся списке «Пчелы» XIV—XV вв. содержится 71 глава [2].

Каждое «Слово» имеет определенную структуру. Хотя античные философы и писатели цитируются в большем объеме, начинают каждое «Слово», в соответствии со значимостью, извлечения из новозаветных книг в строго определенном порядке. Сначала следует Евангелие, за ним — Апостол. Далее приводятся выдержки из ветхозаветных книг: на первом месте традиционно оказывается Соломон, за которым следует Сирах, хотя возможны пропуски того или другого. После них помещаются фрагменты из трудов отцов церкви, обычно в таком порядке: св. Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, далее прочие. Завершают «Слово» античные авторы. Наряду с историческими анекдотами в каждой главе содержатся этические рекомендации и оценки, касающиеся разных сторон жизни человека. В том числе как во многих главах попутно, так и в четырех специальных говорится о речевом поведении человека.

Разные аспекты речевого поведения рассмотрены в «Слове» 15 — «О учении и беседе», в «Слове» 20 — «О молчании и тайне», в «Слове» 35 — «О истине и о лжи», в «Слове» 40 — «О многомолвении».

Исходя из того, что в «Пчеле» объединены культуры не только разных эпох, но и разных стран, можно было ожидать отражения в этом сборнике национально-культурной специфики речевого поведения [3]. Однако как таковая национальная специфика отсутствует. В «Пчелу» было включено лишь то, что является общекультурным, общечеловеческим, выступает как наднациональное. Из мировой культуры было вычленено самое важное, самое существенное для речевого поведения (иногда, возможно, с субъективной точки зрения составителя сборника), хотя, по-видимому, и из этого важного нашло отражение далеко не все.

Естественно предположить, что для христианской Византии одним из важнейших источников по стратегии речевого поведения было Священное Писание. Различные аспекты речевого поведения затрагиваются в разных библейских книгах, особенно часто — в Книге Премудростей Иисуса, сына Сирахова<sup>3</sup>. Однако из нее в «Пчелу» вошла лишь часть из-

<sup>3</sup> Вот, например, некоторые из них:

IV, 27: Не удерживай слова, когда оно может помочь: ибо в слове познается мудрость, и в речи языка — знание;

IV, 33: Не будь скор языком твоим, и ленив и нерадив в делах твоих;

V, 15: В речах — слава и бесчестие, и язык человека бывает падением ему;

VII, 13: Не желай говорить какую бы то ни было ложь;

VII, 14: Пред собранием старших не многословь, и не повторяй слова в прощении твоём;

VIII, 4: Не спорь с человеком, дерзким на язык, и не подкладывай дров на огонь его;

IX, 23: Боятся в городе дерзкого на язык, и ненавидят опрометчивого в словах;

XI, 8: Прежде, нежели выслушаешь, не отвечай и среди речи не перебивай;

XIII, 28—29: Заговорил богатый, — и все замолчали и превознесли речь его до облаков; заговорил бедный, и говорят: «это кто такой?»;



речений, касающихся речевого поведения человека (из приведенных стихов — IV, 33; VIII, 4; XIII 28; XXI, 19). Иногда библейское выражение дается в интерпретации отцов церкви. Так, например, ст. 18 гл. XX «Преткновенение от земли лучше, нежели от языка» включено в слова, принадлежащие Нилу: <Ниль>...Ищи своего беспоставнаго языка. горьчае языкомъ попользюути, нежели ногами — 308. Ср. в извлечениях под именем Клитарха: Клитар(х). Егоже не хоцещи слышати, то не глѣ, а егоже не хоцещи <глѣ>, то не слыши... Оуне кѣсть ногами потькнуутисѣ, нежели языкомъ — 309.

Речевая деятельность в наибольшей степени ассоциировалась с языком. Именно он выступал как ее символ. Об этом свидетельствуют и приведенные фрагменты из Книги Премудростей Иисуса, сына Сирахова (IV 33; V 15; VIII 4; IX 23; XIX 6), и данные древнерусской письменности XI—XVII вв., где, например, возможность / невозможность говорить была обозначена как *языкъ отворилсѣ, языкъ связалсѣ, безъ языка*.

Если рассматривать в целом содержащиеся в «Пчеле» выдержки, относящиеся к речевому поведению, речевой деятельности человека, можно обнаружить, что релевантными оказываются: а) личности коммуникантов; б) сказанное, представляемое в таких категориях, как хвала, хула, истина, ложь, злое, доброе, тайное; в) говорение — многоговорение — молчание, говорение — слушание; г) речь — мышление — деятельность.

Особо следует сказать об очень частотном параллелизме вербальной и невербальной деятельности человека: Лоукаваго моужа инии соуть помыслы и инии рѣчи, инаѣ же дѣла, разноличѣна же всѣ и противляющасѣ собѣ — 5; Аще владѣши чрѣвоу, то владѣи и языкоу, да не боудеши работенъ языкоу — 307—308; Не боуди шатанасѣ на<зы>комъ своимъ, ни ѿслабленъ, <ни>лѣнивъ оумомъ своимъ и дѣломъ такоже — 427 и др.

По вполне понятным причинам нерелевантными в «Пчеле» оказываются параметры, указывающие на то, как говорят, условия общения, речевые ситуации (типа приветствия, прощания и др.), социальные роли, важные в других случаях [5, 30—40].

Очевидно, что именно то, что является релевантным, должно быть регламентировано, а различным конкретным реализациям следует дать этическую оценку.

XIX, 6: Обуздывающий язык будет жить мирно, и ненавидящий болтливость уменьшит зло; 8: Ни другу, ни недругу не рассказывай и, если это не грех, не открывай; ибо он выслушает тебя, и будет остерегаться тебя, и по временам возненавидит тебя. Выслушал ты слово, пусть оно умрет с тобою: не бойся, не расторгнет оно тебя.

XX, 5-8: Иной молчит — и оказывается мудрым; а иной бывает ненавистным за многую болтливость. Иной молчит, потому что не имеет, что ответить; а иной молчит, потому что знает время. Мудрый человек будет молчать до времени. Многоречивый опротивеет, и кто восхищает себе право говорить, будет возненавиден.

XXI, 19: Речь глупого — как бремя в пути, в устах же разумного находят приятность.

Этическая оценка в «Пчеле» имеет несколько разновидностей. Одна из них — положительная — реализуется в сравнительно-сопоставительной конструкции. Собственно оценкой является форма сравнительной или превосходной степени прилагательного или предикатив, обычно оуне, лоуче, реже иначе: Нилость р(ч)е. житѣна молчание славнѣише многа стажаниа — 204; Филонидѣ. Оуне естъ молчати, нежели соуетнаа глѣти — 200; Бгосло(в)... Оуне естъ злое слышати, нежели злаго молвити — 114.

Другая оценка — положительная или отрицательная — соотносится с нормой. Соответствие норме обычно передается через предикативы лѣпо, благо, достойно, а несоответствие, то, что оценивается отрицательно — как люто, нелѣпо: Еврипидий. Аще блгаа словеса и радостнаа молвишь члвкоу, а ѿ тѣхъ напасть емоу ростеть, то люто естъ — 155-156; Се(и) рече нелѣпо наказаномоу съ ненаказаными бесѣдовати, такоже ни терезвѣ съ пыанымъ — 171.

Еще одна разновидность оценки, которую можно рассматривать как косвенную, вводится содержащей этическую характеристику лексикой (типа благъ, благои, вѣренъ, вѣрныи, лоукавъ, лоукавыи), относящейся непосредственно к человеку: оилонъ. Лоукаваго моужа инии соуть помыслы и инии рѣчи, инаа же дѣла, разноличьна же вса и противляющася собѣ — 5.

Рекомендации (запреты и разрешения/побуждения), касающиеся речевой деятельности человека, чаще всего представлены в конструкциях с императивом: Ап(с)лъ р(ч)е. Боуди всакъ члвкъ скорѣ на послушание, а лѣнивъ на глание — 147; Диониси. Егда хоцещи глѣти, глѣ, еже лоуче молчаньна или молчи — 193. Более редкими способами выражения этической рекомендации являются конструкции с подобиетъ (...подобаетъ) бес престани оумо(мъ) възбранати языкоу — 308) и употребление особой конструкции, выражающей долженствование и состоящей из частицы да и глагола в форме настоящего или будущего времени. Последняя конструкция может сочетаться с императивом: Секость. Иже на своего друуга клевететь, да не боудеть вѣренъ, аще и право молвить — 118; <Ниль>. Аще владѣши чрѣвоу, то владѣи и языкоу, да не боудеши работень языкоу — 307—308.

Согласно «Пчеле», речевую культуру человека организуют две основные оппозиции: молчание — говорение и говорение — многоговорение («многомолвление»). Положительно маркирован первый член каждой пары; он представляет норму в речевом поведении.

Положительная оценка молчания представлена в русской книжной культуре не только в переводной «Пчеле», но и в других оригинальных и переводных источниках. Однако молчание, при всей его высокой оценке, должно быть уместным. Следует выбирать как место, так и время, когда человек должен молчать, а когда необходимо говорить: Бгословъ. Глѣ, когда чюеши слово лоуче молчаниа, молчанье любви, еже чюеши лоуче гланья — 191; Диониси. Егда хоцещи глѣти, глѣ еже естъ лоуче молчанье или молчи — 193; Филонидѣ... Запечатая словеса молчаньемъ, а молчанье време(мъ), временно бо молчанье имѣти лѣпо, неже слово безъвременно — 200; Филонидѣ. Оуне естъ молчати, нежели соуетнаа глѣти — 200. Умение молчать не всегда дает-

ся изначально; ему следует учиться. Оно, как считали в древности, тождественно умению сдерживать другие чувства и желания. Пока человек не сможет говорить в меру, молчание является необходимостью: Бгословъ... Прашаеши ли что хоцеть намъ молчаніе; слыши хоцеть мѣра словоу и молчанью. <и>же всемоу владѣть, то можеть и надъ частью владѣти и гнѣвъ оукротити... Молчимъ словоу глати до мѣры оучащеса и стр(с)тъми вла(д)ти — 191—192.

В «Пчеле» выбор молчания или говорения почти не регламентируется запретом; предпочтение отдано побуждению: Ап(с)ль р(ч)е. Боуди всакъ члвкъ скоръ на послушание, а лѣнивъ на гланіе, и аще кто словоу не согрѣшаеъ, то свершенъ естъ, мога обоуздати все тѣло свое — 147. См. также примеры, приведенные выше.

Говорение могло иметь своим результатом разнообразные в большей или меньшей степени негативные последствия — от чувства жажды до печали: Молчанье не токмо безъ жажи естъ, накоже глѣть ипокрить, но и бес печали и бе-скорби — 194. Самым же главным следствием является то, что «сказанного не воротишь». В Пчелу включено несколько изречений (с разной атрибуцией), которые можно рассматривать как аналоги русской пословицы «Слово не воробей: вылетит — не поймаешь»<sup>4</sup>. Преимущество молчания по отношению к говорению заключается в сохранении благоприятной перспективы: ...молчанье же лъзѣ изреци, изреченаго же нѣлъзѣ възвратити — 194; Ни птици оупоушены скоро можеши ѡплатъ нати, ни слова изъ оустъ вылетѣвъша възвратити можеши и нати — 195; Зла(т)оустъ. Слово просто выпоушено великъ домъ преврати и дѣши погуби, и погроузи, и стажанина бѣата можеть ѡплатъ добыти, слово же исшедъ възвратитисѧ ѡплатъ не можеть — 307.

При преимущественной положительной характеристике молчания иногда оно приобретает негативную оценку и, следовательно, перестает быть нормой в речевом поведении человека. Ситуация, когда необходимо говорить, а не молчать, определяется субъективно и в самом общем плане: Аристатель... Съ въпросимъ что люто во всемъ житии; и ѿвѣща молчати наже лъзѣ глати — 198.

Другие ситуации, когда молчание приобретает отрицательную оценку, являются довольно разнообразными частными случаями. Не следует молчать, когда речь идет об истине или об обличении грехов: Евagriи. Иже молчитъ ѡ истинѣ, подобенъ естъ погребаящему злато — 282; Стго василья... Иже молчитъ и не ѡбличаеъ грѣха брата своего, немл(с)рдъ естъ и подобенъ ѡста<ви>вшему ѣдъ въ тѣлѣ [по вар.] оуѣденаго ѿ ѣдовитаго звѣри — 265.

<sup>4</sup> Ср. также другие русские пословицы: И дорого б дал за словечко, да не выкупишь. Коня на вожжах удержишь, а слова с языка не воротишь. Сказанное слово в кадык назад не ворочается. Слово выпустишь, так и крюком (и валом) не втащишь. Выстрелив, пулю нехватишь, а слово, сказав, не поймаешь. Сказанное словцо — серебряное, не сказанное — золотое [1, 208, 203].

Таким образом, в составляющей оппозиции паре молчание — говорение как норма обычно рассматривается молчание, и лишь в определенных ситуациях — говорение, то есть происходит смена этической оценки. В оппозиции говорение — многоговорение оценка постоянна. Как несоответствующее норме и имеющее отрицательные коннотации всегда предстает многоговорение («многомолвение»). Оно рассматривается само по себе и как атрибут человека: Аполонїи. Многомолвение многопадение имать, молчанью же тверда вещь — 310; Зла(т)оусть... Ластовица домовъ не приимаи сирѣ(ч) многомолвецъ члвкъ... языку не владѣюще, къ собѣ не припоущаите — 307. Излишняя разговорчивость приводит к гибели, а ее причиной является неумение владеть языком: Плуотархъ... Мигдольный цвѣтъ мразомъ гыбнетъ, занѣ ранѣи всѣ(х) цвететь, члвци же многымъ скоро-молвлениемъ истлають. подобае(т) бес престани оумо(м) възбранати языку и въздержати строуа его, да не бѣдемъ безоумнѣише гоусии... — 308.

Призыв человека к молчанию может быть передан и через символ речевой деятельности — язык. При этом этическая оценка деятельности языка практически отсутствует. Самая общая рекомендация сдерживать язык реализуется в различных конкретных действиях. Человек не должен становиться рабом своего языка, не следует во всем полагаться на него; одержавший верх над своим языком приобретает, независимо от возраста, почет и уважение окружающих: <Ниль>. Аще владѣеши чрѣвоу, то владѣи и языку, да не боудеши работенъ языкѣ — 307—308; Стго василья. Не вса пороучаи языку, да не стражеши безъ времени ꙗкоже ѿко все хота солнце видѣти, <и> егоже имѣть свѣта бѣметься ѿ него — 307; Харитонъ рече. Языку искоушаица вездѣ ѿдолѣти, то бо и старымъ и оуношамъ ч(с)ть приноси(т) — 199; Сирахъ. Не боуди шатаица на <зы>комъ своимъ, ни ѿслабленъ, <ни> лѣнивъ оумомъ своимъ и дѣломъ такоже — 427.

Упоминавшийся выше параллелизм вербальной и невербальной деятельности реализуется также в соответствии речи, мысли и дела, то есть в триаде речь — мышление — деятельность. Соответствие друг другу всех членов триады регламентировалось как запретами, так и побуждениями, а также получало этическую оценку. Нормативной была ситуация, когда человек думал то же, что и говорил (и наоборот), а его дела соответствовали словам и мыслям: Пипери(д) моудрый р(ч). Достоинно блгому навлати при словесныхъ ꙗже мыслить, а при дѣлѣхъ ꙗже творить — 14. Несоответствие мысли, слова и дела свойственно человеку, который в связи с этим получает отрицательную оценку: ѿлонъ. Лоукаваго моужа инии суть помыслы и инии рѣчи, инаѣ же дѣла, разноличьна же вса и противляющася собѣ — 5. Мысли, уму по отношению к речи должна принадлежать ведущая роль: Исокра(т). Всако, иже хошеши рещи, преже искоушаи оумомъ своимъ, въ многихъ бо языкъ речеть предъ оумомъ — 309. Приоритет дела по отношению к речи представлен как в рекомендациях (запрет и побуждение), так и через этическую оценку: Исидора... Дѣи словеснаѣ, а не глаголи дѣяниѣ — 150; Бгосло(в). Негла(с)но дѣло лouchи естъ, нежели слово несвер-

шено — 148; Ерөнъ... Иже хоѣши сѣтворити, то прежде не глѣ, егда когда не оулоучивъ пороуганъ боудеши — 199.

Собственно языковые средства как конкретная реализация вербального поведения в «Пчеле», естественно, не рассматриваются. Сказанное представлено в таких категориях, как хвала, хула, истина, ложь, злое, доброе, тайное. Они также регламентируются запретами и разрешениями/побуждениями и получают однозначно положительную или отрицательную оценку, которая иногда в зависимости от условий меняется.

Никогда не должна быть предметом речи тайна, принадлежащая самому человеку или доверенная ему другим лицом (ср. приведенные выше фрагменты из Книги Премудростей Иисуса, сына Сирахова). Эта ситуация рассматривается с двух позиций. Прежде всего даются рекомендации относительно общей линии поведения: Плоутархъ. Иже хоѣши тайнѣ свои не проавленѣ быти, любо къ единому изорьци ср(д)чньномуу другоу, любо такого друга не имѣа <и> не изорьци никоумже... — 193—194; Златау(с). Моудрость глѣть слышалъ ли еси слово, да оумреть с тобою, оугаси те и погроузи е, не вѣдаи емоу изити ѿ себе, ни двигнути ни мала, оубии изреченоу, забытью предаи, да не боудеши подобенъ слоушающѣ(м) — 192. На втором плане оказывается оценка (или характеристика) человека, разгласившего тайну. При этом оценка может быть скрытой: Александръ. Иже рѣчь приимъ на хранение и изорѣчь, то ѡбидливъ естъ — 200. Аполоній. Тѣсниса всегда, да бы не изрекълъ еже не достойно; ѡтиноу(д) бо естъ не наказанъ, иже не можетъ молчати, но исповѣдаеть тайны — 193; Аще достойно было проавити тайно слово, то добрѣ еси створилъ проавивъ другоу, аще же выпустивъ слово велишь другѣ оудержати, то ти къ чюжеи твердынѣ прѣбѣглъ еси, свою ѡпустивъ, аще же ѡнъ подобенъ ти боудеть, по достоанью еси погыбълъ, аще же лоучии тебе боудеть, то спасаешиса бес правды, иного ѡбрѣтъ вѣрнѣша себе — 194—195.

При являющейся нормой правде следует избегать лжи: Ап(с)лъ. Отъложыше лъжю, глѣ истину кождо васъ къ ближнемоу своему, нако есмы другъ другоу оудеса — 281. Но в определенной ситуации ложь приобретает положительную оценку и становится нормой, а истина — отрицательную (ср. аналогичную мену характеристик в оппозиции молчание — говорение): Хариклии р(ч)е. Добро иногда лжа, егда ползоуетъ глѣущи(м), а дшѣ не пакостить — 283; Секость. Иже на своего друга клевететь, да не боудеть вѣренъ, аще и право молвить — 118.

Положительную оценку в «Пчеле» получает похвала. Именно ей должно быть отдано предпочтение. Но при этом как похвала, так и хула должны соответствовать реальной ситуации: Григорій... лѣпо же моужемъ и женамъ слово[у] и дѣло[у] достойное хвалѣ похвалати и ч(с)тити, а на хоуленое поношение возложить равенъ бо естъ грѣхъ еже хвалимаа поносити, а хоулимаа хвалити — 289. Следует иметь в виду, что адресатом хула может быть воспринята как проявление враждебности, а похвала — как проявление любви, уважения. Несмотря на то, что предпочтение отдается хвале, существует ряд ограничений в отношении того, чего не должны ка-

саться (по вполне объективным причинам) ни похвала, ни хула. Это юный или пожилой возраст, а также персона самого говорящего: Зла(т)оусть... Ни оуноши хоули, ни стара хвали не разньство бо възраста бываетъ злоба или доброта, но разньствомъ помысла — 434; Соломонъ... Не хоули моужа въ старости его, ти бо ѿ насть старѣютсяа — 431; <Плоутархъ>. Чюжана хвала сладко слышание подавае(т), а иже себе хвалить, пороуганъ юсть ѿ инѣхъ бестоудни бо соутъ, иже сами са хвалать, но члвкомъ достойно стыдѣтиса, егда ѿ инѣхъ хвалимы бывають — 287. С христианской точки зрения похвала только вредит человеку: Стаго Игна(т). Аще юсмь крѣпокъ бественнымъ дѣломъ, боле ми достойно боуатиса и блюстиса ѿ хвалащи(х) мене иже въсхваляють ма, быють ма — 286; Феѡ(д)ри(т). Многаж(д)ы пакоститъ члвкомъ хвала рослабитъ бо бодрость, и течению противитьса, и побѣдоу гоубить — 288.

При общей положительной оценке добра оно, как и ложь, в определенной ситуации может оцениваться отрицательно: Еврипиди. Аще блага словеса и радостнаа молвишь члвкоу, а ѿ тѣхъ напасть емоу ростеть, то люто юсть — 155—156.

Основными оппозициями, организующими, согласно «Пчеле», речевое поведение человека, были молчание — говорение и говорение — многоговорение. Второстепенную оппозицию составляют говорение — слушание. В зависимости от того, что представляет собой сказанное, предпочтение может быть отдано или говорению, или слушанию: Бгосло(в)... Оуне юсть злое слышати, нежели злаго молвити — 114; Платонъ. Сладко слоушати правды, глати же право лочче, неже слышати — 284. При этом общая линия поведения определяется предпочтением слушания, что вполне согласуется с рассмотренной выше ориентацией на молчание: Димокри(т). Иже хотѣти всегда молвити самомоу, а ничтоже слышати, насилье юсть — 310; Димонаксъ. <Оушима боле требви, неже(ли) языко(м)> — 309. Сказанное находится во взаимосвязи с услышанным, поэтому не следует говорить того, чего не хочешь впоследствии услышать<sup>5</sup>: Клитар(х). Егоже не хощеши слышати, то ни гли, а егоже не хощеши <глати>, то не слыши; ѿ оушью бо и ѿ языка великы напасти бывають — 309.

Перечисленные выше оценки, запреты и побуждения касались или собственно говорящего, или говорящего/слушающего при смене ролей. Выбор собеседника, другого члена коммуникации регламентируется преимущественно запретами, основанными на личностных качествах человека. Запреты касаются прежде всего исключения из речевого акта определенных категорий людей, из которых на первом месте оказываются «безумцы»; далее следуют простолюдины, необразованные, дерзкие на язык, пьяные: Соломонъ... Съ безоумнымъ не оумножаи рѣчи и къ неразоумному не ходи — 358; Соломонъ р(ч)е. Во оуши безоумнаго ничтоже не гли, егда когда похоулить моудраа твоа словеса — 147; Соломонъ. Съ

<sup>5</sup> Ср. русскую пословицу: Кто говорит, что хочет, сам услышит, чего и не хочет [1, 197].

язычнымъ члвко(м) не спираиса, ни приклади на ѿгнь его дровъ — 306; нелѣпо наказаному съ ненаказаными бесѣдовати, такоже ни терезвѣ съ пьянымъ — 171; Филонъ... Ни хмелно вино на питые оугодно, ни простыхъ людий нравъ на бесѣды — 153. По сравнению с запретами редким является указание на то, какой собеседник предпочтительнее. При этом ему дается самая общая характеристика — «лучший» (по сравнению с «худшим»), которая позволяет предполагать превосходство во многом: Ноускый... всакоу бо оуне есть съ лоучшими бесѣдовати, нежели с поушими — 149.

В зависимости от собеседника человеку следует выбирать стратегию речевого (и, по-видимому, не только речевого) поведения. С одной стороны, превосходство собеседника имеет следствием подчинение ему, равенство — согласие с ним: Мосхионъ. Егда бесѣдоуеши съ инѣми, прежде смотри, аще лоучеи тебе есть сповѣстьникъ тѣ или хоужьши или равенъ тебѣ, аще разѣмѣеши и лоучьша себе, то покориса емѣ, аще же хоужьши, то покори и, аще ли ровень тобѣ, то одиноумиса с нимъ — 153—154. С другой стороны, необходимо обратить внимание на сказанное собеседником. Как и в других случаях, положительно расценивается правда. Из-за неправды не следует укорять говорящего, поскольку причина заключается в недостатке ума: Диѡнъ римьскый. Всакоу хотащемѣ к тобѣ что изреци подажѣ дерзновение. аще бо оугодны ти боудоуть рѣчи его, то великоу ползоу приемеши, аще ли <не> послушаеши, нѣсть ти пакости. оулоучаючи(х) же правдоу хвали и ч(с)ти, замышленьемъ бо ихъ славенъ ты еси, ни оулоучающихъ же не поноси, ни оукори, мысли бо ихъ подобаетъ смотрити, а не поносити, зане оумъ не постигль лоучьшаго — 18.

Если подвести итог, что именно — оценка, запрет или побуждение — используется для регламентации того, что было релевантным в речевом поведении человека, то картина окажется следующей. Для собственно сказанного, говорения — слушания, триады речь — мышление — деятельность в одинаковой степени используются все три способа; для говорения — многоговорения — молчания менее характерен запрет, который в основном регламентирует выбор собеседника; символу вербальной деятельности — языку — не была присуща этическая оценка.

На основе входящих в разные главы «Пчелы» высказываний, касающихся вербального поведения человека, может быть выстроена модель «идеального» речевого поведения. Она включает следующее:

Не спешి говорить; следует предпочесть молчание словам, особенно если говоришь о суетном. Однако если ты видишь, что слово лучше молчания, то говори; молчи, если слова хуже молчания.

Как управляешь своим желудком, так управляй и языком, чтобы не стать его рабом. Сдерживай свой беспорядочно говорящий язык, ибо поскользнуться языком хуже, чем ногами. Не все вверяй своему языку, чтобы не пострадать. Не возносись в произнесенном твоим языком. Если хочешь что-то сказать, прежде оцени умом; препятствуй языку, чтобы не оказаться безумнее гусей.

Слушай больше, говори меньше, ибо это есть насилье, когда говоришь

сам и не слушаешь других. Не говори того, чего не хочешь услышать, и не слушай того, чего не хочешь говорить.

Старайся не говорить недостойного. Говори достойное, и когда следует, и о ком достойно, и тогда не услышишь недостойного.

Говорить следует то, что думаешь. Если сказал, сделай то, о чем говорил. Лучше не говори того, что хочешь сделать; тогда тебя не будут осуждать. Слушай не все, так как злое слово влечет за собой злое дело.

Только невоспитанный, необразованный человек выдает тайну. Ее следует доверять лишь ближайшему другу; если такового нет, лучше молчи. Если услышал тайное слово, пусть оно умрет в тебе; убей сказанное, предай забвению.

Лучше беседовать с теми, кто лучше тебя, чем с худшими. Не говори с безумцем, невоздержным на язык, простолудином. Не следует вступать в разговор трезвому с пьяным, образованному с необразованным. Если собеседник лучше тебя, покорись ему; если хуже — покори его; если же равен тебе — соглашайся с ним. Любому, кто хочет тебе что-то сказать, предоставь такую возможность. Если его речь будет угодна тебе, получишь пользу; если же не послушаешь, то нет беды. Тех, кто стремится к правде, хвали и почитай, ибо благодаря им прославишься. Тех же, кто не стремится, не поноси и не укоряй. Подобаает не ругать их, а принять во внимание их мысли, ибо ум их не постиг лучшего.

### Литература

1. *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1993. Т. 2.
2. Древнерусская Пчела по пергаменному списку. Труд В. Семенова // Сборник Отделения русского языка и словесности. С.-Пб., 1893. Т. 54, № 4.
3. Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977.
4. *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. М., 1904.
5. *Формановская Н. И.* Речевой этикет и культура общения. М., 1989.



## ЛЕКСИКА НРАВСТВЕННО-ОЦЕНОЧНОГО РЯДА В ДРЕВНЕРУССКОМ ПАМЯТНИКЕ XI ВЕКА

Среди первых книг, переведенных на Руси с греческого языка на славянский, была византийская хроника IX века под названием Хроника Георгия Монаха Амартола (далее — ХГА). По жанру это «всемирная» история в христианском понимании; по содержанию — множество сюжетов и сообщений, нанизанных на хронологический стержень царствований ойкумены; по составу — компиляция, иногда с упоминанием цитируемого автора, а чаще без всякого упоминания. Общеизвестна стилистическая непритязательность этой Хроники и одновременно ее огромная популярность в Византии; она была продолжена в X веке и оставалась популярной и к XI веку. В переводе она полюбилась и на Руси, о чем свидетельствует ее распространение в большом количестве списков и широкое использование в чисто русских исторических компиляциях, начиная с Повести Временных лет.

Все факты, события, сюжеты в ней освещены светом христианско-нравственной оценки, положительной или отрицательной, оценены как благо или как зло. Это христианство в действии, и ХГА — энциклопедия нравственных представлений на материале поучительных сюжетов из истории. По этой книге, в числе немногих прочих, только что христианизированное русское общество воспринимало традиции духовной культуры в ее византийском облике; по славянорусской ипостаси книги можно составить представление об объеме и степени освоения этой культуры нашими предками.

Картина нравственных представлений в ХГА отражена по-византийски причудливо и ускользающе-неоднозначно. Историк-византист Я. Н. Любарский [1] в обзоре византийских хроник дал для ХГА обобщенную картину с карающим Богом в центре, со свободной волей человека и с абрисом дьявола где-то на периферии. Автор статьи замечает, что идеи извечной антиномии провидение — свобода человеческого выбора «мирно уживаются на пространстве хроники». В ней мирно уживаются и более непосредственные с точки зрения богословия противоречия: идея Бога благого и очевидное присутствие дьявола.

Детали общей картины становятся видны при анализе лексического материала обоих языков, поставленного условиями перевода на одну линию.

В центре картины деятельный Бог со всеми его атрибутами: гневающийся, налагающий (сразу или, чаще всего, с отсрочкой) наказание за грехи, действующий через посредников, долготерпеливый и — главное — он благ (*ἀγαθός*) и «не повинен ни в каком зле», как утверждает Феодорит [2], широко цитируя Платона. В зле повинен человек, совершающий зло

по собственному дерзновению. Феодорит пользуется образной картиной из «Законов» Платона о страстях-жилах, которые тянут душу человека в разные стороны от раздела между добром и злом. Когда перетягивает зло, человек оставляет Божий закон. Такой человек остается «пуст от Бога» [3], в этом смысл слов Христа: «Вот оставляется вам дом ваш пуст, ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне» Мф 23.38-39. Человек отходит от Бога, и Бог отходит от человека, нарушается согласие и любовь между ними; остается ничто. Отсюда богословие о том, что у зла нет сущности, оно не-сущее, без-сущностное, оно — лишь отрицание Божьего блага. Потому в семантическое поле «зла» попадают слова, означающие пустое: «суетность», «пустословие», «болтовня».

Широко используемое в христианстве представление об исцелимых и неисцелимых грешниках, о зле как болезни, о врачевании «заболевших», по ХГА, идет от Платона [4]. Далее — страшные реки испытаний и Тартар [5], при этом деятеля-дьявола у Платона нет.

Антитеза благо — зло зрительно-метафорически видится как свет — тьма, иконически как верх — низ, обобщенно-логически как истина — ложь, оценочно-гигиенически как чистота — нечистота, стилистически как простота и многообразие, наконец, геометрически это прямизна и кривизна, изворотливость, «помыслы».

Эта классически стройная картина с дихотомией духовно-нравственных понятий-представлений, но с единым Демиургом, носителем Блага, разбавлена пассажами на тему о причинах зла. Дурные поступки человека идут от козней дьявола, который завладевает человеком, когда он отходит от Бога (или вызывает отход). Существуют ангелы добрые и злые, служебные духи, бесы, которых Бог насылает в наказание или для искушения (Мф 4.1). Бог не повелевает дьяволу, Он просто отходит от человека, допуская, чтобы дьявол приблизился к нему. Угроза отхода от Бога и исторические примеры этого — цементирующая идея нашего памятника; именно этим объясняется интенсивный черный цвет, едва ли не затмеваящий божественную идею добра, блага, праведности, благочестия.

С таким духовным материалом оказался один на один славянорусский переводчик XI века [6]. В каком объеме и в каком виде все это богатство было воспринято сознанием средневековой Руси, можно понять, только оказавшись на месте средневекового переводчика. Можно попытаться приблизиться к этому состоянию, анализируя механизм перевода, понимая при этом, что ни словари, ни контекст сами по себе не дают гарантии правильности семантического анализа, когда нельзя опереться на языковое сознание, потому что оно и есть искомое.

Нравственные полюса обозначены словами благо (иногда добро) — зло, вобравшими в себя разнообразие греческой лексики. Благо как атрибут Бога контекстно смыкается с лексикой пригодности, нужности, необходимости, потребности, а отрицательный полюс — с соответствующими антонимами: не-пригодность, не-годность, не-потребный, не-честивость

плюс лексика сниженно-оскорбляющего значения. Далее, тот, кто угождает Богу, — праведьныи, праведьникъ, не угождающий — неправдъныи.

Практически синонимами оказываются а тексте ХГА благъ и благолепнь еѹлтретѣс — проявление разных техник словообразования. Первое — перенос всего смыслового состава греческого слова на «голую» основу (см. Р. М. Цейтлин [7]), второе — композит-калька. Смысловое наполнение обоих — «тот, кто делает благо Богу». Такой человек потребен Ему, а именно служит ему требу (в корне слова трева «жертва» заложена сема «нужное»); он у-гождает Ему, значит у-годен и при-годен для Него. В семантическое поле блага входят и лексемы польза, строи, о которых уже писал А. М. Камчатнов [8]. На основе благ- лежит ответ пригодности и полезности в духовном смысле. В греч. χρηστός «благой» сема «польза» всегда на виду, так как это производное от χράομαι «брать, занимать, пользоваться»; в славянское слово она вложилась вследствие адаптации духовно-нравственных понятий христианско-византийского мира. Это хорошо видно на контекстах, где смысловой баланс между пользой и благом создается в противопоставлении: «Все отклонились и непотребными стали. Нет делающих благостное, нет ни одного» Пс 13.3, И214. Итак, не-потребные, следовательно, не-благостные. Это видно также по переводу идеи «необходимости» лексемами с основой благ- или добр-, вообще — лексемами с положительными коннотациями. Так постоянно переводится слово ἀνάγκη «необходимость». Внутренняя форма (если пользоваться термином А. А. Потебни [9]) этого слова не имеет ничего похожего на «благо», напротив, все его семантические составляющие суровые: «принуждение», «предопределение, рок, судьба», что воплощено в богине, одноименно называемой. В истоке это ἄγχω, лат. ango «душить», «мучить». Так что в таком переводе нельзя видеть кальки, подхвата какой-нибудь спрятанной в греческом слове семы. Это чисто славянское осмысление понятия: для переводчика необходимость — хороша, причем и в духовном, и в практическом плане. Вот несколько показательных примеров.

«Такова Его сила, какова воля. Из воды твердь небесную сгустив, землю поверх воды создав, силой предвидения сотворил все сущее в них — чтобы человек, (которого) Он собирался создать, ни в чем лучшем и полезном (о лѹчышихъ и сносимъ) не нуждался» Тр183а, И302 [10], в соответствии с синонимической парой ἀναγκαῖον καὶ συμφερόντων Б437 [10] «нужным и полезном».

Царь Ирод в припадке болезненной подозрительности убил ἀναγκαῖοτάτων Б311 «самых необходимых», зд. «самых близких», родственников; в переводе лѹчышихъ Тр1386, И216.

В предисловии к Хронике Амартол заявляет, что его произведение «содержит лишь самое необходимое ἀναγκαῖα и полезное» Б2; в переводе добра и посивна.

«Прямота», заключенная в εὐθεῖς, охотно передается основой благ-. Афанасий Александрийский [11], с помощью метафор блуждания во тьме и

погружения в глубину моря, развивает мысль о движении человека ко злу, подкрепляя ее в конце цитатой из Священного Писания: «Душа, закрывая глаза разума, придумала себе зло... вместо нетленного Бога взыскала тленных и темных дел, как писано: «Бог сотворил человека благим б́лга Тр396, И60, они же взыскали многих помыслов» Екк 7.29. В Септуагинте, у Афанасия и у Амартола здесь εὐθὴ Б58. На «прямоту» Екклесиаста [12] и греческой книжной традиции наложилось славянское «благо», тем самым на «кривизну» (ибо «помыслы» — это «кривизна» путей) пал ответ «зла» из более широкого контекста [13]. В контексте библейской цитаты «благость» оказалась противопоставлена «кривому» (кривым путям), в контексте всего рассуждения из Афанасия — злу. Обе антитезы в славянском переводе уравнились, стали более удовлетворительны логически.

«Угождение» как элемент «благого» проявилось в наименовании праведных, живущих в общинах: оугодьники Тр147а, И230. В рассказе Филона (I в.) в изложении Евсевия Кесарийского [14] это θεραπευταί; (для перевода которого в русской православной традиции с XIX в. используется грецизм «терапевты») от θεραπεύω, имеющего в основе сущ. θεράψ «добровольный слуга сильного». Глагол же имеет гамму значений от «служить, угождать» до «лечить». Праведники Филона, поясняет Евсевий, получили это наименование либо как врачи, оугажающе терапевеи́ν исцеляющие-угождающие душам пришедших к ним, избавляя их от злых грехов, либо из-за чистого оугождения θεραπείας Богу и веры Тр147а-в, И230, Б332. Это разъяснение книжника IV века лишний раз подтверждает, что многозначность слова для древнего человека синтагматична: он видит в греческом слове все его значения [15]. Иначе говоря, славянский переводчик XI века сосредоточился на исходном, обозначил сему «угождение». Интересно, что в южнославянском переводе ХГА, сделанном в XIV веке [16], актуализирована сема «врачевание»: цѣльба, цѣлѣти ЛМ137, а в пояснении причины у него не «угождение», а слѣженіе. Таким образом, перед переводчиками, принадлежащими «к единому культурному пространству» [17], был выбор, и каждый из них взял то, что было ему ближе. Славянорусское оугождение смахивает на «прислуживание», в то время как южнославянское слѣженіе отражает более независимый подход, хотя дело касается самого Бога.

Человек благочестивъ εὐσεβής, если он оказывает честь Богу, отсюда контекстный вариант вогочестивъ θεοσεβής. Синонимия замечательная: она свидетельствует о полновесности элемента благо и в греческом, и в славянском композите.

В антонимии благочестивъ—нечестивъ сказывается общехристианская установка на отсутствие сущности у зла: благо — Бог, а зло не имеет сущности, потому оно и характеризуется отрицанием. Благо — более чем наличие чести, это положительная оценка наличия. Антоним нечестивъ в тексте ХГА часто уходит в зону экспрессивно-отрицательной лексики, контекстуально поддерживается лексикой грязи, мерзости, скверны,

сливается с зоной нечистоты. Император Диоклетиан — нечестивый мучитель, потому что преследовал христиан; Константин V (получивший прозвище Навозник на вечные времена) — нечестивый и богомерзкий, так как был иконоборцем. Все это создает картину очень резких нравственных полюсов. В славянском тексте картина усилена уже за счет замены — по паронимической аттракции — «нечестивости» на «нечистоту».

То же самое происходит и с другими лексемами отрицательной зоны на оси благо — зло: негодный, непотребный, блудъ, блудникъ свободно употребляются в целях поношения. Для современного уха внутренняя форма этих слов вообще не звучит. Представляется интересным показать, что импульс к переходу в разряд ругательств эти слова получили очень давно; частично это отражено в словарях древней славянской и русской лексики [18], однако существующие словари не имеют достаточной мощности, чтобы вместить сематические тонкости, поэтому свидетельства каждого раннего памятника, в особенности переводного, имеют самоценное значение.

Посмотрим на прил. непотребнь. Изначально, в библейском контексте, активизируется заложенный в этом слове семантический элемент «не-потребный Богу». Об иудейском царе Иехонии (598 г. до н. э.) говорится: *вскверниса Иѡхониа тако съсудъ немоуже не(с) на потревоу него, тако Ѡриновенъ вы(с) Трпѣв, И173*. Это перифраз Иер 22.28, где используется символический образ разбитого скудельного сосуда по Иер 19.1 и 10. В этом контексте рассматриваемое славянское слово сохраняет собственный смысл. Однако заметим, что оно уже здесь сопоставлено со словом, несущим отрицательно-оценочные сему: *вскверниса*. Это — начало тенденции к забвению его собственного смысла. В соседстве с такими оценками, как «скверна», «мерзость», эпитет непотребнь, как и нечестивъ, теряет сему «потребность, нужность» (Богу), и остается чистое поношение.

Идею отхода от Бога, уклонения на кривые пути, перехода к многобожию непосредственно передает процессуальное блудъ. В греческом в этой ситуации чаще всего используется основа *πορνεία*, которая с самого начала имела сильные отрицательные коннотации: глагол *πέρνημι* — «продавать, продаваться», сущ. *πόρνη* — «продажная женщина», в новозаветном языке основа приобретает значение «идолопоклонство», а сема «продажа» оттесняется в тень и не исчезает. Это обычный метафорический перенос с конкретного на абстрактное. Со славянским блудъ (блждъ) произошло обратное: как пишут комментаторы Библии, слав. блудъ было применено сначала к духовной сфере, потом к житейской, бытовой. Словари средневековой славянской лексики почти не отражают это движение. Значение «заблуждаться» отмечено только для глагола, для сущ. не отмечено совсем: блждъ — «блуд, разврат», блждникъ — «развратник». В живой жизни средневекового языка все было, по видимому, сложнее, как это угадывается по переводу ХГА.

Бесприставочная основа в прилагательном блудный до наших дней сохранила значение «заблуждение» в сочетании блудный сын — таков

смысл всех трех притч в Ев. от Луки 15.32: о заблудшей овце, о потерянной драхме, наконец о младшем сыне. Тем не менее об этом сыне в Лк 15.13 сказано, что он «расточил имение, живя блѣдно [19] (ἄσωτος), то есть очевидно и недвусмысленно «распутно», каковой смысл и сохранен в синодальном переводе Библии. Далее отец говорит: «**был мертв и ожил, изгнать бѣ и оврѣтесѣ**». Эти слова возвращают к ἄσωτος — блѣдно и оживляют в них более глубокую сему «потерянный, заблудший». Это еще один пример многозначности греческого слова в действии, в его живой жизни, при переносе в другую культуру; в славянском евангельском тексте блудный сын оказывается блудным и в высоком, и в земном смысле слова. Эта многозначность, поддерживаемая (или оживляемая) контекстом, смыкается с художественно-поэтической, вневременной.

Понятно, почему у бессуффиксного существительного блѣдѣть не было шансов сохраниться в значении высокого заблуждения. Внутренняя форма греч. πόρνο- давила на переводчика настолько сильно, что оно переводилось (в значении «заблуждение») не только сущ. блѣдѣть, но и композитом **любѣдѣствовиѣ**. В системе понятий, в которой «Измышление идолов — начало порвѣіа Б61 **любѣдѣствию** Тр40а блѣженіа [19], а изобретение их — растление жизни» Прем 14.12, высокое и низкое сливаются. На оси нравственных оценок, на той ее стороне, где лежит зло как отход от Бога, по этим понятиям, следует употреблять сниженные слова. Это вполне нормально в культурном контексте эпохи отцов церкви (особенно в IV—V вв.), когда споры о духовном то и дело решались не только руганью, но и рукоприкладством, увечьем и смертью.

В этой связи как понимать эпоним Аристотеля блѣдѣльникъ Тр48а, И75 в соответствии с τάλας Б84 «терпящий плохое», «несчастный», «жалкий», самое большее «дерзкий»? В греч. имеется в виду «достойный жалости», ибо τάλας выступает в синонимической паре с δειλαίος «несчастный, жалкий». Славянский переводной эквивалент не содержит этого смысла, что в данном месте и не было нужно: в греческом слове на первом плане не смысловое наполнение, а тон: сожаление, пренебрежение, что и передано в слове блѣдѣльникъ. Аристотель обвиняется в том, что он отошел от правильного учения Платона, однако едва ли в этом свободном переводе обозначено ученое заблуждение. Но и для конкретно-земного «развратник» (так толкуется это слав. сущ. в словарях старославянской и древнерусской лексики) в отношении к Аристотелю у автора тоже как будто не было оснований, в то время как эмоциональная добавка осуждения и поношения налицо. Слово употреблено как чистое ругательство.

Картина более сильных нравственных оценок в переводе сравнительно с греческим текстом, в котором, напомним, они отнюдь не мягки, особенно хорошо видна там, где переводчик находится, как мы бы сейчас сказали, в ситуации информационного шума. «Помазанный» Кир из Книги пророка Исаии 45.1 в переводе представлен как **благыи** Тр165а, И271 — вследствие объединения значений омофоничных χριστός «помазанный» (от χρίω «помазывать, освящать»), в Новом Завете эпоним Бога-Сына, и χριστός «благый» (от χράομαι «быть полезным», «быть хорошим»).

Интересно, что «благость» Б98 может быть передана композитом блг(д)ть Тр536, И84, в котором явно обозначено соотношение с Богом; это благо, данное (Богом). Авраам в Египте, во время спора с мудрецами, предлагает царю послушать «истину». Царь отвечает: «Великое благо сделаешь хориѣ мне этим» Б98. Наиболее вероятная причина появления «благодати» на этом месте — переосмысление справщиком уже написанного перевода; по-видимому, в переводе было блг(с)ть с надстрочной литерой с. Какой-то из справщиков надстрочное с в блг(с)ть увидел как д — получилась блг(д)ть, правда, довольно неуместно, так как в данном случае благость исходила не от Бога. В ореоле христианской духовности слово благодать употребляется и сейчас: благодать в природе — это ведь от Бога; благодать от святого человека — это тоже от Бога, через святого человека. Простое благость сейчас уже кажется пресным, его все настойчивее замещает кем-то оживленный грецизм харизма.

В силу того, что тема осуждения, показа дурных примеров в ХГА количественно преобладает, слова семантического поля «зла» появляются чаще, предостережение против зла оборачивается постоянным напоминанием о нем. К этому присоединяются чисто славянские добавки, возникшие в переводе. Амартол обзывает иконоборцев ленивыми-праздными: какасхóлwн Б3; в переводе они злоу́чении Тр 166 — калька, к счастью, такая неточная, что позволяет увидеть подводную мысль переводчика: передан «не тот», альтернативный (для нас) смысл главной основы схóлѣ «праздность»-занятие, учение», именно второе из этих значений нужно переводчику, затем чтобы иконоборцы оказались обученными (или научающими) злу, то есть осужденными еще строже, чем в греческом (в какасхóлoс смысл первого элемента смыт).

Настроенность на волну строгого осуждения проявляется в свободном переводе, генерализирующем сему переводимого слова. Колдовство для переводчика — зло: «чародей» уоѣс для него злoдѣи: яко злoдѣи и отравника нарекоша Тр218а, И348. Ноннос (VII в.) обыгрывает два значения уoбѡ: «плакать» (над гробом) и «колдовать» и создает синонимическую пару «из-за плачей и рыданий»: (потому и уoѣтѣа-колдовство-плач называется, из-за тѡн уoѣрѡн каѣ тѡн ѳрѣнwн — плачей и рыданий, которые бывают у могил» Б74, говорит автор. В переводе игра значениями естественно пропала, пропала и синонимическая пара, зато явно проступило осуждение: потвори нарекоша(с) ѿ злаго предання и рыдания Тр44г, И69. Расширение от колдовства в зло для русского уха не удивительно: в народном сознании колдовство связано прежде всего с порчей, сглазом, исходящими от дурных людей. В романе И.С.Тургенева «Дым» в письме отца Литвинова воспроизводится письмо деревенского священника, избавившего слугу отца от порчи: «...и эта болезнь, зависящая от злых людей... а ваше благородие прошу, чтобы оной девице впредь такими злыми качествами не заниматься, и даже пригрозить не мешает, а то она опять может над ним злодействовать» («Дым», гл.VI). Это народное

представление о равенстве колдовства и злодейства уходит в глубокую древность, исподволь оно проявилось и в переводе ХГА.

Лишний раз напоминают о зле плеонастические добавки, удваивающие смысл греческого слова. Император Максимиан сеял несчастья и смерть и сам претерпел τὸ δῶσϱον τέλοϱ «несчастный (злой) конец» Б484, по Евсевию, Церк. 9.VIII. В переводе: **злосм̑ртны конец** Тр202в, И330. Итак, в греч. δῶσϱοϱ «злая судьба», а именно «смерть», в переводе «злая»+«злая судьба». Интересно, что в ряде более поздних списков перевода добавка убрана — проявление хорошего вкуса справщика.

Подобным образом усилен смысл сущ. ἐπιβουλή «замысел, умысел», в котором угадываются отрицательные коннотации: это что-то скрытое, а скрывается то, что дурно; так что ἐπιβουλή — семантически «дурной умысел» (о приближенных Валента, стремившихся погубить будущего императора Феодосия Б563). В переводе: Валент, **злаго свѣта не вѣдаше** Тр2386, И374 — вскрыта и высвечена отрицательная оценка, лежащая в греческом слове в тени.

Таких прибавок множество. Это и злая погибель χαλεπός, и злые страдания ἐλεεῖν, и зло в качестве обобщения для чумы и войны. Было бы слишком смело утверждать, что русские книжники, прилагавшие к этому памятнику руку на протяжении XI—XVI вв., сознательно ставили перед собой цель усилить резкость в антитезе благо — зло; однако сегодня, при некотором внимании к свидетельствам самого процесса перевода, смысловая ткань перевода воспринимается именно так. В Предисловии звучит заявление-программа, сформированная совместными трудами переводчика и справщиков к XV веку: это хорошо видно, если сопоставить перевод в списках первой и второй редакции. О нецерковных писателях говорится, что они «ни благого не приняли, ни злого не оставили и по-благодару не судили»: **ни бл̑гыхъ пр̑имѣше ни бл̑гыхъ** (Унд. **злыхъ**) **вставаѣше** и **бл̑госоудяще** Тр156, И27 на месте нейтрального οὐκ εὐληπτά τε καὶ εὐκατάληπτα καὶ εὐκρίνῃ Б1 «(их произведения) не (многим) доступны, понятны и ясны». Путь к смысловому смещению прослеживается пошагово, и в завершение этой заметки мы позволим себе его здесь воспроизвести.

На первом шаге, при переводе, не было вин. мн. объектов; первое причастие (от λαμβάνω «принимать»), пасс. в греч., переведено активом, так как отнесено к писателям; второе причастие, от приставочного глагола той же основы, понято как антоним к первому под впечатлением его омофоничности с εὐκατάλειπτα (от καταλείπω «оставлять»); третье причастие, из-за двух предшествующих, уже попало в круг оценочных понятий, так что для переводчика высветилось производное значение глагольной основы (κρίνω 1. «отделять», 2. «разбирать, судить»): мотив суда, осуждения как нельзя лучше соответствовал настроению переводчика. Смена диатезы переводчиком потребовала от первых же справщиков подгонки синтаксиса — так возникли флексии вин. мн. двух прил. **бл̑гыхъ**, отделенных от композитов. Справщик более позднего времени (его работа отразилась в списке Ундольского) рассудил, что противопоставляться



должны противоположные объекты — так на месте второго «блага» появилось «зло»...

Оказывается, зло существует — по крайней мере, в колеблющем ноосфере мироздания слове. Утешением должно служить то, что столь суровые нападки на зло предприняты ради Блага.

### Примечания и литература

1. Любарский Я. Н. Сочинение продолжателя Феофана. Хроника, история, жизнеописание? // Продолжатель Феофана. СПб., 1992, АН СССР. С. 216—217.
2. Это резюме Феодорита по «Государству» 2.380a Платона: Блаж. Феодорит Макарий Киррский (Вв.). Ἠλλητικὼν παθημάτων θεραπευτική... «Лечение эллинских недугов, или познание евангельской истины из эллинской философии», гл. V // Patrologia Graeca. 83 (IV). Col. 783—1152.
3. Платон. «Законы» 4.715c.
4. Платон. «Горгий» 525b-c.
5. Платон. «Федон» 69c.
6. М. Истрин уверенно называет этот перевод славянорусским (Введение, с. VI к первому тому критического издания перевода), и гипотеза о восточнославянском его происхождении остается на сегодняшний день наиболее правдоподобной.
7. Цейтлин Р. М. Лексика славянских языков X—XI — XIV—XV вв. (результаты сопоставительного исследования) // X Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М.: Наука, 1988. С. 369 сл.
8. Камчатнов А. М. Лингвистическая герменевтика. М.: Прометей, 1995. С. 117.
9. Потебня А. А. Слово и миф. Москва. 1989. С. 98.
10. Тр, И, Б — мнемонические сокращения для ХГА с указанием страниц в следующих источниках: Тр — *Троицкий, или Тверской список* славянского перевода. Рукопись конца XIII — нач. XIV в. Хранится в РГБ, И — критическое издание Троицкого списка: В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 1. Текст. Петроград, 1922. Б — греческий текст по Коаленеву кодексу: Georgii monachi Chronicon, ed. Carl de Boor. Leipzig, 1904. Переиздание под тем же названием, cur. Peter Wirth. Stuttgart 1978. Vol. 1—2.
11. Афанасий Александрийский. Слово на язычников, гл. 7 // Творения святых отцов. Т. 17, Часть 1.1. 1851. С. 5—79.
12. В первой полной славянской Библии, Острожской, 1581 года (фототипическое переиздание под наблюдением И. В. Дергачевой, М.; Л. «Слово—Арт», 1988), прекрасный перевод: *правымъ*, то есть «прямым», однако совр. русское «прав» едва ли ассоциируется с «прямотой-прямодушием», поэтому синодальный перевод этого места нельзя признать адекватным: «Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы» Екк 7.29.
13. Ирина ван Левен-Турновцова (см. настоящий сборник) показала связь кризиса — лукавства, шире — ассиметрии — с отклонением от нормы, а прямоты — с осознанием нормы на материале архитектурных форм. Об от-

- сутствии симметрии в антитезах «благой—прямой» — «злой—кривой» говорил Г. И. Берестнев в докладе «Существует ли иконичность в этической сфере?»
14. *Евсевий Кесарийский* (IV в.). Церковная история, 2.XVII. Изд. СПб. дух. академии. Т. 1. СПб., 1848.
  15. См., например: *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М.: ГРВЛ, 1990. С. 193.
  16. Перевод XIV в. сделан в Болгарии, сохранился в сербских списках. Здесь цитируем Московский список 1378 года, изд. фототипическим способом: *Лѣтоуникъ съкращень ѿ различнѣхъ лѣтописъ же и повѣдателѣхъ избранъ и съставленъ отъ Георгіа грѣшнаа инока*. Изд. Общества любителей древней письменности. 69. СПб., 1878—1880.
  17. *Д. С. Лихачев*. Развитие русской литературы X—XVIII вв. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 24.
  18. *И. И. Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1—3. СПб., 1893—1903. Фототипическое переиздание. М., 1958. *L. Sadnik und R. Altzetzmler*. Handwörterbuch zu den Altkirchenslavischen texten. Gravenhage. Mouton and Co. 1955. Hlav. red. *Zoe Hauptová*. Slovník jazyka staroslověnského. Praha: Academia. 1—43. 1966—1990. Словарь русского языка XI—XVII вв. М.: Наука, 1975—1998.
  19. По Острожской Библии 1581 года.

## ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ В СВЕТЕ МИФОЛОГИИ

На первый взгляд, категории этики неприменимы к архаической культуре (традиционной народной культуре) и мифологическому сознанию. Вместе с тем, подобное представление об отсутствии этического в системе народной культуры не основывается на каких-либо специальных исследованиях или даже размышлениях на эту тему: за ним стоит лишь то, что занимаясь самыми разными вопросами, относящимися к архаической картине мира, мы практически не встречаемся с этическими категориями и понятиями в привычном, общепринятом смысле. Между тем, это обстоятельство само по себе заслуживает внимания и заставляет задуматься над тем, действительно ли народная культура обходится без этики, и если это так, то что в ней заменяет этику, в каких других категориях выражаются и осмысляются те нормы и оценки поведения, которые мы называем моралью.

Для традиционного общества характерна очень высокая степень регламентации всего жизненного уклада: строго регламентированы (и ритуализованы) работа, отношения полов, семейные и социальные роли, пространство, время, еда, речевое поведение, отношение к животным и растениям и т.д. Эти регламентации имеют форму запретов и предписаний, существующих в устной традиции и далеко не всегда получающих вербальное воплощение. В этой системе нормативных установлений в принципе не разграничиваются правила, регулирующие отношение человека к природе (например, запрет копать землю и вообще прикасаться к земле до Благовещения, до пробуждения земли от зимнего сна), и правила, регулирующие отношения между людьми (например, у южных славян строгий запрет женщинам переходить дорогу мужчинам). Поэтому в этой нормативной системе не слишком отчетливо очерчивается область этического, тем более, что граница между природным и человеческим не совпадает с привычным нам делением. Так, отношение к земле в традиционной культуре, безусловно, включается в систему этических норм (ср. запрет бить землю, оскорблять ее сквернословием и др. формы почитания земли), как и отношение к огню (ср. запрет плевать в огонь, мочиться в огонь, одалживать огонь из дома и др. многочисленные правила обращения с огнем).

Кроме этой системы «бытовых» запретов и предписаний, в славянской народной культуре действуют еще две нормативные системы, имеющие более жесткую форму, — это христианская мораль (и вообще весь корпус религиозных регламентаций жизни) и обычное право, регулирующее главным образом отношения собственности и охраняющее право чело-

века на жизнь и соответственно карающие за преступления против собственности и убийства, нанесение телесного ущерба и т.п. Каждая из этих нормативных систем исходит из своего особого представления о норме (т.е. правильном поведении), о нарушении нормы (т.е. преступлении), в каждой есть свой особый этический концепт греха, свое понятие о наказании за преступление и об искуплении греха [7].

Если говорить о содержательной стороне предписываемых каждой из этих систем регламентаций, т.е. о покрываемых ими сферах жизни, то самой широкой (универсальной) является «народная» (или «традиционная») система запретов и предписаний, которая, не имея столь эксплицитной формы, как христианские правила и обычное право, охватывает наиболее широкий и наиболее «подробно» разработанный круг реальных жизненных ситуаций и коллизий, включая и те, которые кодифицированы в христианских заповедях и представлениях о грехе и в законодательстве обычного права.

Но главным отличием традиционной нормативной системы запретов и предписаний является особая, отличная как от христианской, так и от юридической (правовой), трактовка преступления и наказания (и их «этических» коррелятов — греха и искупления греха) и прежде всего самой корреляции «преступление и наказание». Эта особая трактовка основывается на мифологическом восприятии мира и человека и на вере в существующую между ними сокровенную связь.

Согласно народным представлениям, всякое действие, поступок человека получает некий «отклик» мира, природы, космоса, а поступок или действие, нарушающее «норму» (т.е. существующие негласные запреты), нарушает также и равновесие мира и грозит отрицательными последствиями для мира и человека. Именно в этих параметрах и формируется народное понятие греха. Грех — все, что противоречит норме и влечет за собой карающую реакцию природы (или высшей силы). При этом в народной традиции состав грехов и их ранжирование по силе отличаются от христианской концепции греха, предусматривающей «измерение» тяжести греха (ср. само понятие смертного греха, существование семи смертных грехов, назначение наказания в соответствии с тяжестью содеянного и понятие *меры* наказания, часто в количественном выражении, напр., 40 или 100 поклонов и столько-то дней поста). По наблюдениям польского исследователя Полесья Чеслава Петкевича, «грех в понятии полешука — вопрос не простой; он хранит в памяти обширный перечень грехов, но сам их ранжирует: *велики* или *цяжки грех*, (просто) *грех*, *грешно*; при этом очень многие деяния он считает греховными, но в то же время вводит целый ряд грехов, не признаваемых церковью. К великим грехам он относит: убийство с целью ограбления, ради мести, нанесение увечья, непочтение к кресту, клятвопреступление, поджог и хищение пчел. ... В то же время убийство конокрада, похитителя пчел, поджигателя не только не считается *грехом*, но даже и не *грешно* — этим термином определяют самые незначительные проступки» [16, 271—273].

В народной «этике» практически каждое прегрешение может повлечь за собой самые тяжкие последствия для человека, социума или всего мира, космоса. Например, градобитием могли, по народным верованиям, наказываться такие несопоставимые, с нашей точки зрения, преступления, как рождение внебрачного ребенка или его умерщвление и — нарушение запрета рубки дров на Рождество. Тем не менее, в некоторых жанрах народной культуры и некоторых фольклорных жанрах, близких идейно к книжной, церковной традиции, представление об особо тяжких грехах прослеживается. Так, в духовных стихах, по наблюдениям Г. П. Федотова, к самым страшным грехам относятся: 1. грех против матери-земли и родовой религии; 2. грех против ритуального закона церкви и 3. грех против христианского закона любви [11, 84—86].

В тех сферах культуры, которые не испытали прямого влияния христианской идеологии, особенно тяжелыми грехами считаются преступления против «родового закона» — убийство и непочитание родителей, кровосмешение, к которому приравнивались и нарушения законов ритуального родства, например, такие, как брачная связь между крестниками и восприемниками и т.п. В славянском фольклоре популярен мотив инцеста брата и сестры и катастрофические последствия этого страшного греха. Это или смерть самих согрешивших (часто по незнанию) или же «кара» природы: там, куда идут брат с сестрой, пересыхают реки, вянут леса, разбегаются звери и т.п. См., например, [13, 59—69].

Нередко в этом отношении народная традиция оказывается более суровой, чем церковная. Напр., у сербов кое-где запрещаются браки в одном роду до шестого колена, иногда между семьями, носящими одну и ту же фамилию или имеющими одного святого-покровителя. Нарушение ритуального, в частности, «крестильного» родства может рассматриваться даже как более тяжкий грех, чем инцест. В некоторых областях Сербии запрещаются браки между семьями даже и после прерывания крестильных уз или браки между лицами, имеющими одного и того же крестного отца; между лицами, связанными отношением побратимства, и их потомками, между молочными братьями и сестрами и т.п. [1]. Последствия нарушения этих запретов могут касаться не только самих виновников (их брак не будет удачным, им грозит смерть, у них будут рождаться дети-уроды или больные и т.п.), но и всего их дома, рода — род может вымереть, дом сгореть от грома и т.п.

Большую опасность для социума и природы представляет невеста, утратившая девственность до брака. С этим связаны известные всем славянам разнообразные обрядовые формы, устанавливающие «честность» или «нечестность» невесты после первой брачной ночи, и система наказаний или ритуальных поруганий, адресованных обычно матери невесты, оказавшейся недевственной. Наряду с ними принимаются меры, защищающие поля от глаз такой невесты: когда ее выводят из дома, ей завязывают глаза, чтобы от ее «грешного» взгляда поля не стали бесплодными;

голос такой невесты способен погубить скот, потому ей запрещали подавать голос, выходя из дома [6; 10].

По болгарским верованиям, если в селе случится засуха или поля побьет град, если нападёт саранча, если начнется мор на людей или на скот, то причину этого видят в том, что в селе есть «невенчана жена», и тогда сельский сход отправляется в дом к тому, кто держит такую жену, и требует изгнать ее из дома [2, 348—349].

Природными бедствиями наказывается и несоблюдение необходимых ритуалов очищения. Поляки на юге Польши считали, что если женщина, родившая ребенка и еще не прошедшая обряда очищения в церкви, вступит на чужое поле, то это поле станет бесплодным [14, Т. 11, 156], а в Моравии верили, что в этом случае посевы будут уничтожены бурей или градом; так же думали и словенцы [15, 237]. Столь же строгим является требование очищения для исполнителей некоторых обрядовых ролей, считавшихся «нечистыми». Например, жители южной Македонии были уверены, что если участник русалийской дружины ряженных не получит очищения в церкви, ему грозит безумие [3, 167].

К наиболее распространенным и строго соблюдаемым у славян относятся временные (календарные, суточные, лунные) регламентации и, в частности, запреты на работу в праздники, особенно на Рождество, Пасху, Благовещение и некоторые другие, причем строгость этих запретов объяснялась не столько почитанием праздников, сколько страхом перед ними. Нарушение таких запретов каралось, по народным представлениям, рождением уродливого потомства у людей и скота. Украинцы считали, что «уроды родятся оттого, что муж с женою согрешили в торжественные праздники. Так, если беременная женщина мажет перед праздником избу, то она замажет глаза своему ребенку, и он родится слепцом; если муж рубит что-нибудь в праздник, то ребенок будет калекой» [9, 18]. В Полесье (Онишковичи Кобрин. р-на Брест. обл.) нам сообщили, что если ребенок будет зачат *на деды*, т.е. в поминальные дни, то «глухая получаецца дытына» [5].

Любопытной особенностью народной нормативной системы является представление о том, что совершенный грех можно искупить специальными магическими действиями и тем самым избежать положенного наказания или смягчить, ограничить его. Например, если не удалось соблюсти запрета на работу в дни святок, если женщине пришлось вопреки запрету шить или прясть в эти дни, то достаточно «перенести» этот грех на старую метлу и по окончании святок разрубить веник на пороге или на печной заслонке со словами: «Что вязала — развязывайся, что шила — расшивайся, что секла — рассекайся» [5].

Если в обычном праве карающей силой является социум (часто в лице его авторитетных представителей, старейшин рода), а в христианском законе наказание исходит от Бога, то в народной религии карательные функции приписываются, как видно из примеров, неперсонифицированной высшей силе или самой природе. При этом объектом кары здесь

оказывается не согрешивший, как в обычном праве, а весь социум и даже весь мир. Конечно, кара может пасть и на самого преступника, но и в этом случае различие между наказанием по обычному и по, так сказать, мифологическому закону очень велико. Мифологическое наказание, даже если карается сам согрешивший, всегда понимается как вмешательство иномирных сил. Можно это показать на нескольких примерах.

У южных славян были приняты разнообразные формы общественного наказания для лиц, совершивших тяжкие грехи: убийство, кражу, поджог, насилие, блуд и т.п. Болгары наказывали «нечестную» невесту таким образом: сажали блудницу на осла задом наперед, т.е. лицом к хвосту, бранили, поливали водой, оплевывали и т.п. и надеялись этим предотвратить грозящие селу град или наводнение [2, 38]. Сербь в случае серьезных преступлений собирались на краю села и призывали проклятье на голову виновного, независимо от того, известен он или нет. Для этой акции выбирался праздничный день, и чем значительней праздник, тем больший эффект ожидался от ритуала. Произнося проклятья и заклинания, люди бросали камни, комья земли, палки и т.п., из которых образовывалась большая куча, и эта куча оставалась на месте, и каждый прохожий должен был бросить на нее свой камень и произнести проклятие. Подобный обряд назывался *анатема* или *проклетие* или *каменованье* [8, 20—21].

Совсем по-другому выглядело наказание в «мифологическом» праве. У всех славян известно верование, по которому тяжкий грех наказывается окаменением. Существует множество рассказов о том, что те или иные конкретные камни-валуны — это люди, превращенные в камень за грехи. Напр., в Полесье нам рассказывали, что один мужик пренебрег запретом на работу в праздник, пошел пахать волами в праздник Чудо и вместе с волами окаменел. У русских существовала вера в то, что если бабка-пупорезка не придет на помощь по первому зову, то она окаменеет [4, 143]. По белорусской легенде, «в начале мира жили себе свояки со свояками, родные сестры с братьями, дочери с отцами своими или матери с сыновьями, кумы с кумовьями — и не знали, что это грех. Тогда их Бог в наказание стал обращать в камни. Раз ехали кум с кумой с крещенья и захотели согрешить по дороге и в тот же миг превратились в камни. И с той поры начали люди Бога слушать и стали жениться чужие с чужаками» [12, 209, № 861]. Эта легенда интересна тем, что объясняет само происхождение понятия греха, причем, как мы видим, наказание в ней предшествует осознанию греха.

Таким образом, мифологическое сознание сформировало свою особую систему регламентаций и норм, соблюдение которых оказывается необходимым условием поддержания равновесия жизни, ее продолжения. Гарантом мифологического права и морали служит страх перед природными катаклизмами, стихийными бедствиями (засухой, градом, молнией, землетрясением, наводнением, пожаром), мором, падежом скота и т.п., которыми караются нарушения запретов и предписаний, закрепленных традицией. Даже если кара ограничивается самим согрешившим, она

подрывает сами основы его существования на этом свете, а во многих случаях предопределяет и его мучения на том свете.

В определенном смысле социальные нормы обычного права и общественные меры оказывались вторичными по отношению к «мифологическим» законам и должны были их подкреплять, поддерживать, предупреждая или останавливая губительные действия мифологического наказания. В болгарском примере с невенчаной женой, который был приведен выше, сначала на село обрушивается беда в виде засухи, града или мора, а потом люди, считая эту беду наказанием за сожительство вне брака, вводят в действие свои социальные механизмы наказания, чтобы остановить стихийное бедствие. Точно так же в Полесье, когда наступала засуха, то причину этого несчастья усматривали в том, что кто-либо из селян «трогал» землю, например, вкапывал колья для забора, до Благовещения, или в том, что некая женщина в праздник Благовещения, вопреки запрету, пекла хлеб. Тогда, чтобы прекратить засуху и вызвать желанный дождь, надо было обрушить поставленный в «неправильное» время забор или облить водой женщину, повинную в нарушении запрета. Причиной засухи очень часто считали погребение нечистого покойника (самоубийцы, особенно висельника) в кладбищенской земле («чистой», освященной), поэтому для вызывания дождя нужно было могилу такого покойника разрушить или хотя бы вырвать с нее крест, иногда и выбросить труп в воду.

Таким образом, «мифологическая» мораль, в отличие от социальной и религиозной, основывается на представлении о прямой связи поведения человека с состоянием космоса и космических последствиях человеческих «преступлений». Механизм регулирования равновесия между человеком и миром — система запретов, нарушение которых осознается как грех и наказывается природными катаклизмами, смертью, болезнями, несчастьями человека. Вершителем суда и наказания является сама природа или высшие силы. Человек может лишь апеллировать к этим силам, произнося проклятия и призывая кару на голову виновного. Проклятия, хотя и изрекаются людьми, представляют собой мифологический механизм, о чем свидетельствуют широко распространенные легенды о чудесном и буквальном исполнении проклятий (напр., мать в сердцах говорит ребенку: «Чтоб тебя леший забрал!», и леший забирает ребенка). «Мифологическая» мораль, следовательно, не содержит в себе «человеческого» и «социального» (таковым можно считать только преступление); ее определяет, соблюдает, поддерживает и восстанавливает в случае нарушения сама природа.

### Литература

1. *Байрактаровић М.* О сродничким називима код нас и њиховом делимичном нестању // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1986. Књ. 50. С. 159—171.



2. Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 1994.
3. Васева В. Задушницата като обредна дейност // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 3. С.152—172.
4. Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е гг. XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142—171.
5. Полесский архив Института славяноведения РАН.
6. Толстая С. М. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192—206.
7. Толстая С. М. Грех в свете славянской мифологии // Идея греха в славянской и еврейской народной традиции. М., 2000 (в печати).
8. Тројановић С. Лапот и проклетије у Срба. Београд, 1898.
9. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 4.
10. Узенева Е. С. «Бъчва без дъно...» (К символикe девственности в болгарском свадебном обряде) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. Делови тела. С. 145—157.
11. Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
12. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т.1.
13. Krstić B. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
14. Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896-1919. Т. 1—14.
15. Pajek J. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
16. Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

## ПЛЮРАЛИЗМ ЭТИЧЕСКИХ СИСТЕМ В СВЕТЕ ЯЗЫКОВЫХ ДАННЫХ

Обращая внимание на то, что в языке находят отражение этические представления носителей языка, Ю. Д. Апресян справедливо указывал:

...из анализа пар слов типа *хвалить* и *лстить*, *хвалить* и *хвалиться*, *обещать* и *сулить*, *смотреть* и *подсматривать*, *слушать* и *подслушивать*, *смеяться* (над кем-л.) и *глумиться*, *свидетель* и *соглядатай*, *любопытность* и *любопытство*, *распоряжаться* и *помыкать*, *предупредительный* и *подобострастный*, *гордиться* и *кичиться*, *критиковать* и *чернить*, *добиваться* и *домогаться*, *показывать* (свою *храбрость*) и *рисоваться* (своей *храбростью*), *жаловаться* и *ябедничать* и др. под. можно извлечь представление об основополагающих заповедях русской наивно-языковой этики. Вот некоторые из них: «нехорошо преследовать узко корыстные цели» (*домогаться*, *лстить*, *сулить*); «нехорошо вторгаться в частную жизнь других людей» (*подсматривать*, *подслушивать*, *соглядатай*, *любопытство*); «нехорошо унижать достоинство других людей» (*помыкать*, *глумиться*); «нехорошо забывать о своих чести и достоинстве» (*пресмыкаться*, *подобострастный*); «нехорошо преувеличивать свои достоинства и чужие недостатки» (*хвастаться*, *рисоваться*, *кичиться*, *чернить*); «нехорошо рассказывать третьим лицам о том, что нам не нравится в поведении и поступках наших ближних» (*ябедничать*, *фискалить*); и т. п. Конечно, все эти заповеди — не более чем прописные истины, но любопытно, что они закреплены в значениях слов. Отражаются в языке и некоторые положительные заповеди наивной этики [2: 351].

Интересно, однако, также и то, что далеко не всегда отраженные в языке этические представления оказываются «прописными истинами». Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что извлекаемые из анализа языковых данных (в первую очередь лексических единиц) этические представления могут существенным образом различаться у носителей различных языков.

Соответствующая проблематика была подробно рассмотрена А. Вежицкой в разделе *Moral Concepts* книги [9]. Сопоставляя близкие по значению слова, принадлежащие различным языкам (напр., латинское *pietas* и английское *piety*, английские *courageous*, *brave*, *fearless*, *bold*, *daring*, *reckless* и польские *odważny*, *śmiały*, *dzielny*, *mężny*, *waleczny*), А. Вежицка приходит к выводу, что эти слова отражают различие моральных идеалов, характеризующих разные культуры. Так, положительный оценочный компонент, характерный для польского прилагательного *beskompromisny*, равно как и способность слова *kompromis* легко приобретать отрицательные коннотации, отличает их от их английских квазианалогов *inflexible* (слово, окрашенное скорее отрицательно) и *compromise* (имеющее скорее положительные коннотации).

Среди прочего, в данном разделе книги А. Вежбицка сопоставляет русское слово *смирение* и английское *humility*. Она приходит к выводу, что эти слова соответствуют разным концептам, которые она называет «православным русским идеалом *смирения*» и «христианским идеалом *humility*» соответственно. В соответствии с анализом А. Вежбицкой, главное различие между ними состоит в следующем. *Смирение* предполагает, в первую очередь, готовность человека с благодарностью принять все, что с ним случится, поскольку во всем происходящем видит Божью волю; это может предполагать принятие страданий, насилия, преследований, которым подвергается человек, равно как и его готовность «смириться» со своим «низким» положением, но в фокусе внимания находится не «низкое» положение как таковое, а именно готовность принять его как должное. Если отсутствие стремления к «высокому» положению и предполагается *смирением*, это просто является следствием готовности подчиниться Господней воле. Напротив того, концепт *humility* ставит акцент не на готовности принять чью-то волю и подчинить ей свою волю, а на том, что человек предпочитает быть на последнем месте, не хочет, чтобы его считали лучше других людей, на отказе от пустого тщеславия. То, что Иисус омыл ноги Своим ученикам, может считаться символом именно *humility*, а не *смирения*: он не подчиняет Свою волю их воле, а только не хочет превозноситься перед другими людьми. Для *смирения*, по мнению А. Вежбицкой, в качестве прототипической можно было бы указать другую евангельскую сцену, а именно — моление о чаше в Гефсиманском саду, когда Иисус подчинил Свою волю воле Отца.

Человек, достигший *смирения*, не восстает против чего бы то ни было. Человек, достигший *humility*, не станет восставать против своего низкого положения, против низкого мнения о нем других людей, но он может восставать против каких-то других вещей, которые он считает «дурными». Поэтому идеал *смирения* в своем крайнем выражении чем-то родствен идее непротивления злу, тогда как идеал *humility* в большей степени совместим с западными идеалами индивидуализма, личной независимости, борьбы за свободу и т. п.

С точки зрения А. Вежбицкой, только *humility*, но не *смирение*, является подлинной противоположностью смертного греха «гордости». Впрочем, она соглашается с тем, что *смирение* с «гордостью» несовместимо, но полагает, что речь идет именно о несовместимости, а не о противоположности. Точно так же, по ее мнению, *смирение* несовместимо с бунтарством.

В связи с проблематикой соотношения «смирения» и «гордости» А. Вежбицка рассматривает слова ряда языков, указывающих на разные виды «гордости». В частности, она описывает английское слово *pride* и французские *fierté* и *orgueil* и приходит к следующим выводам. Характерное для средневекового миропонимания христианское восприятие «гордости» как первого из смертных грехов и источника всех пороков постепенно утрачивает свою роль в европейской системе моральных ценностей. Этому восприятию, как считает А. Вежбицка, в целом соот-

ветствует семантика французского слова *orgueil* (равно как и латинского слова *superbia*, польского слова *pycha* и русской *гордыни*). Те, кто повинен в этом грехе, сосредоточены на самих себе, имеют о себе несоразмерно высокое мнение и неспособны к преклонению перед кем-либо другим. Они свысока смотрят на других и хотят, чтобы другие люди также признавали их превосходство. Таким образом, употребление слова *orgueil* предполагает отрицательную оценку этого свойства со стороны говорящего.

Иной концепт, по мнению А. Вежбицкой, закодирован во французском слове *fierté*, которое (как и польское *duma*), обозначает чувство человека, который считает, что другие люди должны думать о нем хорошо, поскольку должны знать о чем-то очень хорошем, что с ним каким-то образом связано (о его работе, его детях и т. п.). Внимание такого человека сосредоточено не на собственной персоне, а на том хорошем, что имеет к нему отношение. Хотя *fierté* не входит в разряд добродетелей, это слово, как отмечает А. Вежбицка, имеет положительную окраску (хорошо, когда у человека есть основания испытывать такое чувство).

Сходную семантику А. Вежбицка приписывает и английскому слову *pride* (а также русской *гордости*). Однако слово *pride*, по А. Вежбицкой, лишено оценочного компонента, характерного для французского *fierté*, и потому может с равным успехом использоваться как в положительных, так и в отрицательных контекстах.

Как кажется, проведенный А. Вежбицкой анализ раскрывает действительно существующие различия в восприятии «смирения» и «гордости» в различных этических системах. Однако попытка непосредственно связать эти различия с различиями в значении соответствующих слов в разных языках представляется все же слишком прямолинейной.

Так, положению, согласно которому во французском языке слово *orgueil* всегда выражает положительную оценку, а *fierté* — отрицательную, как будто противоречат данные словарей французского языка, в которых, как правило, для обоих слов отмечается возможность употребления как с положительной, так и с отрицательной оценкой. Приведем выдержки из соответствующих словарных статей французско-русского словаря под редакцией В. Г. Гака и Ж. Триомфа [5]: **fierté 1.** (*en mauvaise part*) гордость, высокомерие, надменность, горделивость; заносчивость (...) **2.** (*en bonne part*) гордость, достоинство; благородство (...); **orgueil 1.** (*en mauvaise part*) гордость, гордыня; высокомерие; надменность, чванство, спесь; самомнение... **2.** (*en bonne part*) гордость, слава (...).

Несколько иную интерпретацию, по сравнению с предложенной А. Вежбицкой, получает в словарях английского языка слово *pride*. Если А. Вежбицка считает его оценочно нейтральным и именно этим объясняет его способность использоваться как в положительных, так и в отрицательных контекстах, то словари усматривают у этого слова два значения: «положительное» и «отрицательное». Именно так трактуется слово *pride* в словарях Хорнби [6], Макмиллана [7], Вебстера [8]. Ср. соответствующие словарные статьи:

**pride** 1 too high an opinion of one's own worth, rank, qualities, etc.; conceit; arrogance; haughtiness. *Pride goes before a fall.* 2 a knowledge of one's own true worth and character, preventing one from doing anything base or mean; also *proper pride*. *His pride would not allow him to accept any reward* [6].

**pride** 1. sense of one's personal worth or dignity; self-respect: *Despite years of poverty, the man had maintained his pride.* 2. exaggerated or unreasonable sense of one's worth or importance: *Ken knew he was wrong, but his foolish pride kept him from apologizing* [7].

**pride** 1 a) an unduly high opinion of oneself; exaggerated self-esteem; conceit; b) haughty behavior resulting from this; arrogance 2 proper respect for oneself; sense of one's own dignity or worth; self-respect [8].

Вызывает определенные сомнения и противопоставление «православного русского идеала *смирения*» «христианскому идеалу *humility*». Можно утверждать, что этический идеал, отраженный в слове *humility*, не чужд ни духу православия, ни русскому языку, в котором может быть выражен посредством того же слова *смирение*. Показателен пример из письма Ал. Толстого к Б. М. Маркевичу от 2 января 1870 г., приводимое в переводе с французского (текст, написанный в оригинале по-русски, дается в разрядку):

...я не презираю славян, я к несчастью не имею на то права, но считаю, что им подобало бы больше смирения, только не того смирения, которое мы явили в преизбытке и которое состоит в том, чтобы сложить все десять пальцев на животе и вздыхать, возводя глаза к небу: «Божья Воля! Поделом нам, г...ам, за грехи наши! Несть бато́гов аще не от Бога!» и т. д., а иного смирения, полезного, которое заключается в признании своего несовершенства, дабы покончить с ним. Это — противоположность тому самоуспокоению, которое говорит: «Я горжусь простором русской земли и широтою русской натуры, которая не может и не хочет ничем стесняться! Всякое ограничение противно русской природе (ограничение противно!), нам не нужно ни заборов, ни классов! Гуляй душа! Раззудись плечо! (...)».

Мы видим, что в тексте этого письма слово *смирение* соответствует и тому, что А. Вежбицка обозначила как «русский идеал *смирения*» (к нему Ал. Толстой относится критически, говоря, что он состоит в том, чтобы вздыхать, возводя глаза к небу: «Божья воля! Поделом нам за грехи наши!»), и тому, что она характеризует как «(западно-)христианский идеал *humility*» (по Ал. Толстому, этот «полезный» тип смирения «заключается в признании своего несовершенства, дабы покончить с ним»). Конечно, речь идет о переводе оригинального французского текста, но очевидно, что использование в нем слова *смирение* не воспринимается как парадоксальное, противоречащее его общезыковой семантике. Заслуживает внимание и то, что употребленное в оригинале слово *humilité* также может обозначать как один, так и другой «идеал» (если, конечно, исходить из того, что Ал. Толстой не погрешил против правил употребления этого слова во французском языке).

Самый простой способ отразить способность слова *смирение* соотноситься с обоими рассматриваемыми идеалами мог бы состоять в том, чтобы постулировать для него два значения, одно из которых соответствует отсутствию гордости и признанию своего несовершенства, а другое — примирению с действительностью и принятию всего сущего. Однако, если мы хотим адекватно описать то, как отражается тема «смирения» в «русской языковой картине мира», полезно будет рассмотреть не только существительное *смирение*, но также и глагол *смириться* и прилагательное *смиранный* (вместе с наречием *смиренно*).

Глагол *смириться* в абсолютном употреблении (восходящем к существительному *мера*) означает 'перестать быть гордым', 'умерить свои претензии'. Это значение вполне соответствует общехристианскому идеалу, который отражается, в частности, в слове *humility*. Характерный пример употребления слова *смириться* в этом значении — знаменитый призыв из «Пушкинской речи» Достоевского: *Смирись, гордый человек!* Это значение современным языковым сознанием воспринимается как книжное или устаревшее. Наряду с этим, глагол *смириться* имеет и другое, обиходное значение, характеризующееся иной моделью управления (*смириться с чем*) и возникшее в результате народноэтимологического сближения со словом *мир* (ср. глагол *примириться*), — 'примириться с чем-либо, перестать упорствовать, покориться обстоятельствам' (ср. *смириться с мыслью о смерти*).

Существительное *смирение*, вообще говоря, нормально соотносится лишь с абсолютным *смириться* и подобно ему относительно редко используется в повседневном языке. Использование слова *смирение* в соответствии с обиходным *смириться с чем* возможно лишь окказионально (напр., у Солженицына в книге «Россия в обвале» в ряду характеристик «русского характера» встретилось сочетание *доверчивое смирение с судьбой*). Однако идея «примирения с действительностью» определенным образом окрашивает слово *смирение*, создает у него некий дополнительный семантический ореол. При употреблении слова *смирение* может акцентироваться как идея отказа от гордости, так и идея покорного принятия всего, что ниспосылается человеку. Характерно рассуждение митрополита Антония (Блума):

Мы привыкли думать о смирении как о состоянии человека, который перестал видеть в себе что бы то ни было, что могло бы вызвать в нем тщеславие, гордость, самодовольство. Но смирение — еще нечто большее: это примиренность до конца, это мир со всем. Это состояние отданности до конца, за пределом страха, за пределом самозащиты; это предельная уязвимость и беззащитность. И вместе с тем, это такая открытость Богу, которая дает Ему возможность воздействовать на нас, что бы Он ни захотел с нами сделать, чем бы Он ни хотел, чтобы мы стали. Это готовность, именно по этой примиренности, принять любое унижение или любую славу с одинаковой открытостью, без содрогания и без наслаждения.

Точно так же и свящ. Александр Ельчанинов, почти в точном соответствии с анализом А. Вежбицкой, писал о *смирении* не столько как о непосредственной противоположности *гордости*, сколько как о «лекарстве от гордости», предполагающем принятие мира («послушание»). Поставив вопрос: «Как бороться с этой болезнью [гордостью], что противопоставить гибели, угрожающей идущим по этому пути?» — он отвечал следующим образом:

Ответ вытекает из сущности вопроса — смирение, послушание объективному; послушание, по ступенькам — любимым людям, близким, законам мира, объективной правде, красоте, всему доброму в нас и вне нас, послушание Закону Божию, наконец — послушание Церкви, ее уставам, ее заповедям, ее таинственным воздействиям.

Английское *humility* лишено такого дополнительного семантического компонента, указывающего на «послушание», и, вероятно, не могло бы использоваться в рассуждениях такого рода без некоторого семантического сдвига<sup>1</sup>. По-видимому, именно указанное различие семантического потенциала русского слова *смирение* и английского *humility* и создает впечатление того, что в них отражены различные нравственные идеалы. Однако, как видно и из приведенных рассуждений, основным (более «привычным») для идеи, выраженной в слове *смирение*, является тот же общехристианский идеал отказа от гордости, который выражен в слове *humility*. Особенностью слова *смирение* является лишь то, что в нем отражен (в качестве дополнительного) и идеал примиренности, который, вероятно, можно считать характерным именно для русской языковой картины мира<sup>2</sup>.

Для полноты картины можно было бы упомянуть и прилагательное *смиренный* (и наречие *смиренно*). В целом оно отражает идеал, заключенный в слове *смирение*, и значит 'негордый' (с дополнительным семантическим ореолом 'готовый принять все, что ему будет ниспослано'). Однако в народной речи слово *смиренный* приобрело еще одно значение 'смир-

---

<sup>1</sup> Впрочем, существенно, что такое употребление для *humility*, равно как и для французского *humilité*, не исключено, особенно у православных авторов. Более того, оно может подкрепляться этимологическими соображениями, как в следующем рассуждении митрополита Антония (Блума), переведенном с французского языка (этот же текст существует и в английской версии, и русское *смирение* употреблено в точном соответствии с французским *humilité* и английским *humility*): В этом подлинный смысл латинского слова *humilitas*, *смирение*: оно происходит от *humus* «плодородная земля». (...) / Но *смирение* означает также и послушание (...) Его [*смиренного человека*] отношение одновременно активное и пассивное: пассивное в том смысле, что он, как земля, *humus*, до конца открыт; активное в том, что он напряженно готов отозваться на всякий вызов, любой призыв Божий.

<sup>2</sup> Идеал примирения с действительностью можно усмотреть в семантике целого ряда русских языковых выражений (конструкции *X есть X*, вводного слова *видно* и др.).

ный, кроткий', иллюстрируемое известными строками Некрасова: *Что ты? с мишкой? — Ничего! Он у нас смиренный*. Здесь речь должна идти о некотором относительно стандартном семантическом переносе (от внутренней установки к ее внешним проявлениям), а не об особом (еще одном) нравственном идеале.

Коснемся вкратце и противоположного *смирению* концепта «гордости», отраженном, в частности, в русском глаголе *гордиться*, прилагательном *гордый* (вместе с наречием *гордо*) и существительных *гордость* и *гордыня*. Здесь целесообразно предварительно провести ряд разграничений. Мы можем говорить о гордости как об актуальном чувстве (когда человек *гордится* чем-то определенным) или как о свойстве его характера или жизненных установок.

Гордость как актуальное чувство возникает в каком-то смысле независимо от воли субъекта и потому практически не подлежит этической оценке как таковая, если не ведет к высокомерному поведению в отношении других людей. Гордость как общая установка безусловно осуждается традиционной христианской этикой, согласно которой она представляет собою первый из смертных грехов, «демонскую твердыню», и скорее одобряется современной секулярной этикой, сближаясь с такими концептами, как *чувство собственного достоинства* («не буду перед ними унижаться!»), — опять-таки при условии, что не питается сознанием своего превосходства и не приводит к высокомерному поведению<sup>3</sup>.

Кратко рассмотрим языковые средства выражения соответствующих этических представлений. Русский глагол *гордиться* имеет два режима употребления. В абсолютивном употреблении он указывает на общую установку или черту характера субъекта, проявляющуюся в его поведении (приблизительные синонимы — *задаваться*, *задира́ть нос*). Высокомерное поведение не одобряется, поэтому абсолютивное *гордиться* имеет отрицательную окраску<sup>4</sup>. При употреблении для обозначения актуально-

<sup>3</sup> То, что в современной секулярной этике высокое мнение о себе самом может никак не осуждаться, если не приводит к третированию других, проявляется в некотором различии оценочного компонента слов *высокомерный* и *надменный* в современном языке. Слово *высокомерный*, указывая на этически неприемлемое поведение субъекта по отношению к другим людям, всегда содержит отрицательный оценочный компонент. В то же время слово *надменный*, которое первоначально выражало еще более уничтожающую оценку (собственно, 'надутый'), в современном языке может использоваться практически без отрицательной окраски (ср. у Анны Ахматовой: *Но в мире нет людей бесслезней, / Надменнее и проще нас*) — и это, несомненно, связано с тем, что оно делает акцент на внутреннем самоощущении человека, не обязательно предполагая третирование им других людей.

<sup>4</sup> Отрицательная окраска имеет место и в тех случаях, когда в абсолютивном *гордиться* на первом плане не высокомерное поведение, а самопревозношение, которое может до поры до времени никак не проявляться. Характерна пословица, приводимая В. И. Далем [4:729]: *Сатана гордился, с неба свалился; фараон гордился, в море утонул; а мы гордимся — куда годимся?*



го чувства глагол *гордиться* имеет семантическую валентность, соответствующую причине возникновения гордости и заполняемую творительным падежом или придаточным изъяснительным (с союзом *что*). В этом случае указанное чувство может оцениваться положительно, если говорящий считает причину гордости достаточным основанием для возникновения этого чувства (ср. сочетания *по праву гордиться*, *с полным основанием гордиться*, фразу *Вы можете гордиться...*, форму *гордись* и т. п. [3]).

Прилагательное *гордый* (и наречие *гордо*) также могут описывать актуальную эмоцию (и в этом случае имеет семантическую валентность, соответствующую причине эмоции). Как и в случае употребления глагола *гордиться*, указанное чувство оценивается положительно, если говорящий считает причину гордости достаточным основанием для возникновения эмоции. Если же речь идет о постоянном свойстве субъекта, то оно в некоторых этических системах может оцениваться положительно (такое употребление было характерно для языка советской публицистики; ср. такие журналистские штампы, как *прекрасные, гордые люди*<sup>5</sup>), но традиционной христианской этикой решительно осуждается (известно, что *Бог гордым противится, а смиренным дает благодать*). Как писал свящ. Александр Ельчанинов, «гордый терпит поражение на всех фронтах». Впрочем, следует подчеркнуть, что и в секулярной этике эпитет *гордый*, указывающий на постоянное свойство субъекта, не всегда воспринимается как похвала. Когда одна писательница назвала Чехова *гордым мастером*, он возразил: «Почему вы назвали меня гордым мастером? Горды только индюки»<sup>6</sup>.

Употребление существительного *гордость* в целом подчиняется тем же закономерностям. Когда речь идет об актуальном чувстве, вызванном той или иной причиной, это может быть *законная гордость*, более того, слово *гордость* может метонимически указывать на причину чувства (ср. *Петя — гордость нашей школы*). Во всех случаях такого рода слово *гордость* окрашено скорее положительно. Если речь идет о постоянной установке, то в системе секулярной этики *гордость* также нередко одобряется, считается необходимой принадлежностью человека, обладающего чувством собственного достоинства, не лишенного самоуважения (ср. *Я могла бы побеждать за поворот, / Я могла бы... только гордость не дает*)<sup>7</sup>. Напротив того, в

---

<sup>5</sup> Эти штампы неоднократно были объектами пародий, как, напр., в песне Галича «Леночка»: *Апфельской ночью Леночка / Стояла на посту, / (...) / Прекрасная и гордая, / Заметна за версту*.

<sup>6</sup> Любопытно, что Корней Чуковский помянул этот эпизод в своей статье о Чехове; но поскольку в идиолекте Чуковского слово *гордый* было, по-видимому, окрашено положительно, то далее он вполне сочувственно цитировал высказывание театрального критика Кугеля: «Чехов был человек гордый», — и дополнил его следующим комментарием: «Такой же гордости требовал Чехов от всех».

<sup>7</sup> В уже цитированной статье о Чехове Корней Чуковский пишет о «высокой человеческой гордости» Чехова и о том, что Чехов «от всей души презирал писателей, которые не умели воспитать в себе такую же гордость».

традиционной христианской этике *гордость* всегда осуждается, независимо от степени обоснованности, и для того, чтобы подчеркнуть это, иногда используется книжное слово *гордыня*, для которого отрицательная оценка является ингерентным свойством слова (так что само использование этого слова является показателем того, что говорящий следует традиционной христианской этике). Можно упомянуть в этой связи название статьи православной публицистки О. Газизовой «О национальной гордыне великороссов», опубликованной в 1990 г. и явно пародировавшей название известной статьи Ленина «О национальной гордости великороссов». Важно, однако, заметить, что отрицательная оценка гордости в системе христианской этики не является следствием использования слова *гордыня*, она столь же ярко может проявляться и при использовании слова *гордость* (ср. формулировки свящ. Александра Ельчанинова: *главные этапы развития гордости от легкого самодовольства до крайнего душевного омрачения и полной гибели* или *Гордость есть крайняя самоуверенность, с отвержением всего, что не мое, источник гнева, жестокости и злобы, отказ от Божией помощи*).

Сходным семантическим потенциалом обладают и соответствующие слова английского и французского языков. Так, английское *proud*, по-видимому, лишено оценочного компонента, когда указывает на актуальное чувство, вызванное той или иной причиной (в сочетании *proud of*). В тех же случаях, когда речь идет о постоянной установке или свойстве характера, возможна положительная или отрицательная оценка этой установки. Ср. словарные толкования:

**proud** 1 (in a good sense) Having or showing a proper pride or dignity. *He was too proud to complain.* 2 (in a bad sense) esteeming oneself too highly; thinking oneself superior; haughty; arrogant. *He was too proud to join our party.* ... [6].

**proud** ... 2. having a sense of one's personal worth or dignity: *He is too proud to beg.* 3. having an exaggerated or unreasonable sense of one's personal worth or dignity; haughty: *Harold is a proud, vain man* [7].

Как видно из толкований, отрицательная окраска возникает у слова *proud*, как правило, в тех случаях, когда связанная с ним самооценка субъекта воспринимается говорящим как необоснованно завышенная. В целом же качество, обозначаемое словом *proud*, скорее поощряется современной англо-саксонской культурой<sup>8</sup>. И особенно характерно употребление этого слова в южных штатах США (напр., в Техасе), где оно может использоваться почти как универсальное слово, указывающее на положительные эмоции или дающее положительную оценку какому-либо объекту или явлению. Ср. такие высказывания, как: *I'm mighty proud to see you; Proud to see you looking so well; I'll bet your mother was proud to see*

<sup>8</sup> Но в традиционной христианской культуре оно, естественно, осуждалось. Об этом, в частности, свидетельствуют многочисленные примеры, приводимые в словарной статье **PROUD, ARROGANT, OVERBEARING, HAUGHTY, LORDLY, SUPERCILIOUS, DISDAINFUL** словаря [1].

*you; I'm right proud you-all thought to come; I'm just proud of a chance to help; Then he did a proud thing* или даже *I'd be proud to have my tooth stop hurtin'*.

На французский язык слово *гордый* можно перевести двояким образом: *fier* и *orgueilleux*. При этом слово *fier* может указывать и на постоянное свойство субъекта, которое может оцениваться как положительно (*avoir l'âme fière*), так и отрицательно (*Depuis qu'il a fait fortune, il est devenu fier*), и на его актуальное чувство (*Il est fier de ses enfants*), тогда как *orgueilleux*, по-видимому, всегда указывает на постоянное свойство, получающее отрицательную оценку. Можно предположить, что указанное различие между словами *fier* и *orgueilleux* (в том числе и в отношении оценочного компонента) влияет и на восприятие соответствующих существительных (отметим, что не случайно и различное направление словообразовательной связи в указанных двух случаях: *fier* → *fierté*, но *orgueil* → *orgueilleux*). Вероятно, именно с этим и связана уверенность, с которой А. Вежбицка приписала существительному *fierté* положительную окраску, а существительному *orgueil* — отрицательную.

Итак, мы видим, что различия между этическими представлениями, отраженными в разных языках, несомненно, существуют. Однако ничуть не менее глубоки различия, которые могут быть проведены между этическими системами, сосуществующими в рамках одного языка. Границы между системами этики находят отражение в языке, но не совпадают с границами между языками. И поэтому мы можем (разумеется, с некоторой долей условности) говорить о традиционных христианских этических представлениях, современных секулярных представлениях и т. п.; но едва ли есть основания выделять особую «русскую этику», «англосаксонскую этику», «французскую этику» без дальнейших уточнений.

## Литература

1. Англо-русский синонимический словарь / Под рук. А. И. Розенмана, Ю. Д. Апресяна. М., 1979.
2. Апресян Ю. Д. Избранные труды. Т. II. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995.
3. Апресян Ю. Д. Гордиться // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. М., 1997.
4. Пословицы русского народа / В. Даль. М., 1957.
5. Французско-русский словарь / По ред. В. Г. Гака и Ж. Триумфа. М., 1991.
6. Advanced learner's dictionary of current English / By A. S. Hornby, E. V. Gattenby, H. Wakefield. London, 1958.
7. Macmillan Dictionary. New York, 1973.
8. Webster's New World dictionary of American English / Victoria E. Neufeldt, editor-in-chief. 3rd college ed. Cleveland; New York, 1988.
9. Wierzbicka A. Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations. Oxford, 1992.

*В. П. ГРИГОРЬЕВ*

### «ЗАБОТЯСЬ О СМЯГЧЕНИИ НРАВОВ...»

1. «Заботясь о смягчении нравов, я многого не успел сделать», — этими словами, в сплыве пафосно-автоиронической и спокойно констатирующей интонации, заканчивал Хлебников свои ответы на анкету С. А. Венгерова в августе 1914 г. [1]. Не сразу замечаешь, что «естественный» смысл признания имеет соперника: где это «многое»? То ли в каких-то иных областях, то ли именно здесь, в «смягчении нравов»? Сегодня кажется, что «нравы» перевешивают. И тогда их «смягчение» — это не осознанная нами (мною) сверхзадача для известной главной «осады», занимавшей поэта, — «осады времени», больше того — тот фокус, где сходятся любые из его «осад» и прежде всего такие, как «осада толп (множеств)», т.е. в первую очередь позднейшие (осмеянные как «утопии») идеи социального «обустройства», и «осада слова». Дефиниция: «Слово — пальцы, слово — лён, слово — ткань» (1908) становится прямым следствием клятвы «найти оправдание смертям» (1904; по формулировке 1919-го — «законы времени»; «Свояси»). Ригоризм «естественного» анкетного смысла тогда снимается, а этическая компонента идиостиля выступает как доминанта.

Невозможно подвёрстывать и весь раздумчивый Этос Будетлянина под явно расхристанный, натужный, а то и полупародийный «моралитет» множества словесников от кубофутуризма и вообще под «авангардизм» (не Авангард!) разных времён и народов [2]. Вне круга «гилейцев» (их «Веа» [3] щедро и всё же с разбором, как очень многих, авансировал именем «будетлян», а затем — «предземшаров»), отметим инскрипт Малевичу. С виду каламбур, на глубине — это «выпад»: «Казнимиру — Велимир» [4]. Тот же этический момент — «измена» Маяковского — стал причиной разрыва с ним в 1922 г. [5]. Характерно, что после кончины Будетлянина ЛЕФ (не весь) если не сразу и не совсем потерял к нему интерес, то всё пытался загнать его обратно — в футуризм (Шкловский). Но и таких близких «Веа» людей, как Митурич и Татлин, то же будущее показательно развело [6].

Трудно пока с определенностью сказать, доминировал ли этос Кручных над этосом Хлебникова в творчестве чинарей (или/и обернутов; осо-

бый случай — Заболоцкий). Но для 60-х годов ясно, что пёстрый андеграунд Хеленуктов использовал «пароль — Хлебников» лишь как условную этикетку для всего нескольких, внешне понятых и обесмысленных в абсурдистской эстетике «поэтических приемов» [7]. Тогда же и позднее «Веховская этосфера» осталась чуждой первому у нас «постмодернисту» А. Синявскому, а теперь она отчуждена и «развитым постмодернизмом» М. Эпштейна или В. Курицына, впрочем, не более, чем «недоразвитым феодализмом» различных нынешних фондов, не исключая и Фонда культуры имени Н. Михалкова.

Из поэтов военного поколения даже Давид Самойлов, очень внимательный к Хлебникову, «воображаемой этикой» Будетлянина не заинтересовался. И ничуть не затронутый (как будто) его поэтикой Александр Межиров, так явно, хотя, кажется, не так уж логично противостоящий «авангарду», строил свою блестящую этику стиха, лишь референтно (и — изредка, но ярко — паронимически) перекликаясь с «Вехой», например, строчками:

Но даже смерть — в семнадцать — малость,  
В семнадцать лет — любое зло  
Совсем легко воспринималось,  
Да отложилось тяжело.

Из «больших шестидесятников» подали было надежду на вкус к «этосфере» Хлебникова Вознесенский и Евтушенко, кто-то еще. Но не оправдали её. «Поэт — (еще) да. Мыслитель или Учитель (жизни) — (решительно) нет» — примерно таков и сегодня статус «Вехи» [8].

2. Между тем многие публикации, в том числе и работы велимироведов (А. Е. Парнис и др.; иллюстрации здесь представляются избыточными), пестрят вариантами уравниения «футуристы = будетляне». Оно упрямо сваливает в одну кучу «отца русского футуризма», «иезуита слова» и «горлана-главаря» с «главой будетлян». Будто и не было у «Вехи» «принципа единой левизны» (ср. «принцип единой полноты» Пушкина — реконструкцию известного рассуждения о двух родах бессмыслицы).

Следствия уравнивания футуристов с «будетлянами» можно видеть в представлении о том, что «будетлян» было пруд пруди (хотя всерьёз стоит говорить разве что о выстраданном «полубудетлянстве» одного Мандельштама [9]), и, соответственно, в нашем этическом нечувствии к масштабу Хлебникова, в бесцеремонном обращении с его именем.

Конкретные материалы по этой проблеме отложим до раздела 4. Там, в жанре экспериментального полистилистического текста, но в рамках научного дискурса обсудим этико-филологические проблемы и, независимо от «полистилистики» постмодернизма, связь «принципов XX века» с Игрой, Маской, категориями Иронии, Истины, с «полистилистикой идиостиля» (не идиолекта!). О связи «идиостиль — маска — содержание текста» заметим: 1) «этическое» в художественном языке не просто

«охватывает» язык, дискурс, идиостиль, отдельный текст, высказывания и интертексты, слово как экспресему (ср. «понимание чужого» как «этику филологии»), но составляет их сердцевину; так что 2) выражение «этические коннотации» выглядит оксюмороном: «этическое» относится к самому ядру Смысла; 3) даже морфонология и фонология, семантизируясь в поэтической речи, позволяют, кажется, говорить об «этическом» и в «семантических ореолах метра», паронимии, и чуть ли не в дифференциальных признаках фонем (ср. «дух > бух», «большевик > вольшевик», «негодяи > нехотяи» и асимметрию в оппозициях «звёздного языка»: «Эль/Эр», «Гэ/Ка»).

3. В доминантной для «Вехи» «доброуке» (< наука) и его деонтическом диалоге собственно эмоциональные черты дискурса сильно варьируют по их лингвоэстетическим и «языковым» характеристикам. Множество наличных «кандидатов в интертексты» — это афоризмы («Стать звонким вестником добра» и «Чтоб человеку человек / Был звук миров, был песнью слышен»; даже целые строфы типа: «Я спорить не берусь, / Но, думаю, мы можем / Так жить, чтоб стала Русь / Нестыдной жизни ложем»), но изобилуют и претендующие не более чем на улыбку неразвёрнутые сравнения (например: «Служебным долгом внизу река шумела»; Мандельштам не объяснил, почему «Хлебников шутит — никто не смеётся» [10]). Примечательны и мемория о том, как «Веха» до «Декларации прав поэта» (1918) предложил принять «Декларацию обязанностей поэта» [11], и ласковая «Доброкузня» (образ связан с художником Доброковским; Баку, 1920), которая противостоит беспределу наружной «Доброказни», где «день и ночь / Они пытаются и казнят» (о Чрезвычайке; ср. выше о «Казнимире» Малевиче) [12].

При сопоставлении нравственно-философских позиций, выявляемых и у мыслителей (а их игнорирует обуженное понятие «авангарда»), оппозиция «будетлянство/футуризм» играет не менее важную роль. Знак равенства между «футуризмом» и «будетлянством» чреват тяжёлыми аберрациями. Это касается, например, идей Б. Гройса или постулатов об ответственности «революционной культуры» за «тоталитаризм» XX века [13].

Своих «собеседников» Хлебников вербовал у «всех времён и народов». Это были его соратники в основных «осадах», так что главными критериями отбора могли стать, казалось бы, лишь когнитивные и гносеологические критерии. Но уже 1904 год, далее гибель «Титаника», война и революция, выдвинув на первый план *Odium fati*, обнаружили этические приоритеты. Они преобразовали «Совет» из «Детей Выдры» в «Предземшаров», обусловив и «чистки» этих последних. Положительным героем, этическим идеалом в 1922 г. для Хлебникова стал Нансен. Ему присваивается один из самых главных у «Вехи» эпитетов: давний «суровый долг» и новый «дружеский долг» сходятся в «варяге суровом» (стих. «Я вышел юношей один...»). Раннюю «хотель» «Веха» влил затем и в «стыд» за людей, и в нежную укоризну: «Сами законы творим, законов бояться не надо» («Детуся!..»). Нансена он воспел и за помощь делом в борьбе с

«Волгохульством» (голодом в Поволжье), и по ощущению общности этических принципов.

Между «языками этики» и «этикой языка» не стоит вбивать клин. Ведь в реальности мы говорим на «этодиалектах» и нуждаемся в «детском языке» андерсеновского героя. Хлебникова занимала в первую очередь логика и этика эвристики, а не эпистемологии, этика его идиостиля противостояла любой мародёрской этике и этике «черубинства». Предварительно обобщая, можно сказать, что этические сердцевины идиостилей прямо призывают нас к аккуратным оценкам «содержаний», выходу «интеридиоэтики» на глубины, к сущности сопоставляемых интеридио-стилистических характеристик.

4. И вот обещанный в разделе 2 текст. Это — ответ «дуплету» по «Вехе» в двух публикациях Вл. А. Успенского, уважаемого коллеги, признанного остроумца и «специалиста по игре с числами» [14]. Но он весьма коварно приписал «Вехе» (через «скрытую полемику» акад. Я. Б. Зельдовича с акад. А. Б. Мигдалом) двустийшие: «Могучий и громадный, далёк астральный лад. / Ты жаждешь объяснения — познай атомосклад» [15]. На моё недоумение по этому поводу, обращённое к Вл. А. в беглом разговоре, и шутливую угрозу «картелью», уже все читатели и я получили остроумный ответ [16]. Вл. А. подчеркнул: он же упоминал, что это были лишь «разыскания» Зельдовича, — рассказав, как тот сам легко «купился» на лестное для него «письмо Гейзенберга»: Мигдал сфабриковал его так, что начальные буквы строк составляли фразу VY VSE DURAKI. Всё это я далее обсуждаю, подчеркну, в жанре полистилистического эксперимента (с автономными примечаниями!):

Требуется... Иоанн Златоуст [1]  
(об одном «казусе» в «этике филологии»)

*Итак, это мой Дантес! (Кедрин);  
Наша разница в возрасте невелика <...> (Межигов);  
<...> Совсем легко воспринималось, / Да отложилось  
тяжело. (Он же; и какая паронимия!);  
Тонкость не доказывает еще ума. (Чехов; по памяти);  
— Понятие, дополнительное понятию Истины? —  
Ясность. (Бор; реконструкция)  
[2]; — Не во что занемог дядя? — Не в шутку.  
(Школьный фольклор)*

«Сам дашол, и доводи лошадь масс». Благодаря Сергею Игоревичу Панову, до меня «дашол» смех Владимира Андреевича Успенского, и мою массу он «довёл» (по метафорике этого перевертня). Накануне «дуэли», люди, я думал о высоком: «богословии о человеке» [3], статусе «богов звука», проблеме века «Хлебников и Шнитке»; под дулом Лепажа — о «Хлебникове, Колмогорове и фрактальности». Бог судья специалисту по падежу [4]. Он чётко, как у Г. Гейне в «Ideen. Buch Legrand», объяснил, почему В. П. и квипроквошный В. Н. недостойны «дружбы»

с помянутым смехом: потому что забыли про *genitivus* от *mensa* (лат. 'стол'). И добавил: «эстет» ты, дескать, «виднейший» ты «Ручко» («Читатель помнит»? ). Выхода нет. Мы, конечно, не Леруа, но умрём и за «полистилистику». Прощайте [5].

Три «стороны» и целых пять «презумпций» Вл. А., «давнего знакомца», так искусно переплетены с его «смешанными чувствами» (вплоть до «ужаса» и «содрогания»; и ни капли — ни «полпрезумпции» собственной неправоты), с мастерством реферирования чужой устной речи etc., что остаётся лишь, вняв и уроку нарциссической иронии, залиться стыдом, смиренно осознать себя, двойного ИОВа, самым недалёким из читателей НЛО и НЗ и, принеся Вл. А. скорбные извинения (да благосклонно ли он, благополучный, их примет?), отозвать «картель». Как чеховский скворец, «махнуть лапкой».

Что мешает? «Специалист по совершаемой Хлебниковым игре со словами», я увидел в этих словах о ПОЭТЕ (не обо мне) КЛЮЧ к «игре» Вл. А., «войне за анаграмматическое наследство». Огню на поражение и моего «mens'a» (род.п. — *mentis*; т.е. моей «ментальности») ответу «тройным ударом», картели предпочту картечь. И да продырявят «подкалиберные» эпитафии — пять «однострочков» и одно двустиие — тяжёлые танковые эпитафии Вл. А. («Нас стояло» в «оны дни» у Старой Руссы: пострелял было из 45-тки).

Школы Колмогорова и Реформатского не враждовали; древней мудрости, на моей памяти, следовали: до спора — усвой и изложи позицию оппонента с такой точностью, чтобы он с этим изложением согласился. «Реферат» у Вл. А. мудрости изменил: дистрофик по полноте (а публичным «упрек» стал не раньше июня: конф. «Языки этики» и проч.), «реферат» странно «не согласован», как оглашение частного письма без ведома... Не допускаю, что это скрытная «шестая презумпция» Вл. А. Назову лучше два общих для нас, надеюсь, «начала» из искомой системы «принципов XX века»:

1. «Принцип интеллигентности» Чехова, противостоящий и самонаименованному мародёрству. Вот интонация конца 9-ой главки в «Попрыгунье»: «А икру, сыр и белорыбицу съели два брюнета и толстый актёр» [6]. — Забыто?

2. «Принцип сочувствия» Сергея Викторовича Мейена (1935-1987), замечательного учёного и мыслителя, тоже обращённый ко всем и каждому: «Надо мысленно стать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил» [7] — Не замечено?

Человек — это идиостиль (и так может выглядеть сегодня старое мотто). Мы всегда выдаём «наше содержание». Акад. Зельдовичу, ослеплённому содержанием «письма Гейзенберга», было не до того, что содержание подчинено стилю. Хлебников же, этот «изумительный безумец» (мы связали метафору Бора, его ровесника, с оценкой Поэта у Ахматовой), занимался не «игрой со словами», а «осадой Слова». Вл. А. не внял допущению: уже «воображаемая филология» Хлебникова поставила его в ряд таких учёных, как Гумбольдт, Потебня и Сосюр [8]. Зельдовичу и это было невдомёк. Но теперь, «с подачи» Вл. А., скажем мягко, уровень своих представлений о «Лобачевском слова» (Тынянов) они обнаружили не где-то в УФН.

Перед филологами приписал-таки Поэту изделие уровня Вас. Журавлёва именно Вл. Успенский. Как мастер-тополог он вывернул наизнанку давнюю («читатель помнит»? ) и пошлейшую историю с плагиатом у Ахматовой. «Лепет



оправдания» Журавлёва не может идти в сравнение с изысканной манерой Вл. А. Связь «манеры» с «идиостилем», видимо, непрямолинейна. И всё же. «Бесконечный тупик» примечаний к примечаниям, по меньшей мере, может утомить, а витиеватый путь к разъяснению «массам» детской истории с прюдским табу на прямое имя «органа» (в ином органе) — вызвать как всякий принудительный ассортимент даже «ялость масс».

«Трижды герой Соцтруда» и «просто» акад. Мигдал именовали друг друга как им было угодно, прибегая при этом к любым из «практик», посильных «домашним поэтам». Но первичное право их обоих, акад. А. Н. Колмогорова, Вл. А. etc. «не любить» Поэта (и «зная его») я отличаю от принародной «филологической» насмешки над ним, которую — слишком «легкочувственно» — допустил коллега, и даже противопоставляю ей, окрашенной у Вл. А. его «элитарным» хохотком — и вкрадчивым, и превосходительно-победительным.

Можно было и задуматься: почему же нет ни одной мало-мальски удачной попытки написать пародию на Хлебникова? — Но это в сторону. — А вот издёвок и насмешек поэт не прощал никому. Сегодня он, провозглашавший равенство («илийство»), сам на всех и на всё смотревший «вплотную и вровень» (Тынянов), беззащитен. Играя, ради соединённых лавров новой Черубины и фарсово повторяемого Волошина, Вл. А. завидной Игре на *fair field*'e предпочёл бесприигрышную *la faveur* в остроумии. Ещё кандидат на «шестую презумпцию»? Невольные «Новые Аполлоны» не виноваты: пали жертвой не Анненский или/и Хлебников, как в 900-е гг., а, по-моему, публикатор Вл. А., косвенно задев, что тоже досадно, и Колмогорова.

В увлечении хохотком Вл. А. обнаружил и пристрастность, которую, впрочем, нетрудно понять и даже простить. Из хорошо известных ему «разысканий» не одного лишь Зельдовича, не ввёл же он в околонуточный оборот ни его пародии на Пастернака (ныне «священную корову»?): «С жестокостью сотен и сотен Атил...» (с рифмами «Валькирий — харакири» etc.; в известном мне автографе: Атилл), — ни легенды о своём учителе, который, как рассказывают, перегребал двоих молодых, ни адресованного Брюсову акростиха (на слово «пробка»! Не вспомню сейчас, кто был его автор), ни безымянного (видимо, переводного) «гексаметра» [9]:

То-то, однажды сбоив, вдругорядь спешишь оступиться.  
Выбери что-то одно: стыд или мощь четвери [10].

Брюсова, Пастернака etc. Вл. А. пожалел, Хлебникова — нет. Думаю, и потому, что пренебрёг контекстом нападок на Поэта. Я же считаю своим долгом защищать его от них и от ссылок Вл. А. на идиотизм «цензуры» 1971 г., безразличных к издевательствам в хлебниковiane 20-х — 90-х годов. Совсем недавно пришлось разбираться и с беспримерными помоями, вылитыми на Поэта, на «самый чистый голос моего времени» (Н. Пунин; и нашего), тандемом беспардонных авторов [11]. Шкловского, Вас. Аксёнова, И. Глазунова, Б. Гройса, А. К. Жолковско-го etc., etc. обойду. Но напомним, как обходился Поэт с теми, кто «пачкал» его имя: «До свидания, овощ!» — это о «новейшем французики из Бордо» Маринетти в 1914 г. [12].

Однако, следуя призыву в рассказе Дж. Лондона (помнится, под заглавием

«Польза сомнения»), не пора ли нам с Вл.А., в духе формулы *Cujus regio, ejus religio*, замирииться и пойти выпить коньячку? (Мне, увы — только пригубить). Караул у «имени славного» (из «Оды» Мандельштама) не устал — «картечь устала». И читатель, обделённый смыслом нашего заглавия. Оно имело в виду молитву св. Иоанна Златоустаго:

Господи, избави мя <...> и окамененного нечувствия.

Допускаю, что в этом «Ответе Успенскому-Зельдовичу» не менее десяти «аронов занудливости» (по И.А.Мельчуку) [13]. Со своей стороны, отныне стану измерять «нечувствие» в сложившейся системе MUZ исключительно «вяками» [14]. Блестящую насмешку Мигдала VY VSE DURAKI самокритично прочитаю: МУ... Но, постояв когда-то на глыбе слова «Мы» («Пощечина общественному вкусу»), кубофутуристы так и не поняли, насколько же выпирали из этой «глыбы» Будетлянское «Я», его идиостилия, его великая «за-языковая личность». Ну, а МУ? А «вы» — «элита», «интеллектуалы»?

Теперь прислушаемся и к «Гейне» (он не сердился):

Ich grolle nicht, хоть больно ноет грудь.

«Смех во время чумы» (И.Петровская) [15], он — с особой болью.

#### Примечания

1. См.: Успенский В. А. Требуется секундант // Неприкосновенный запас. 1998. № 1. С.72-73 (далее: НЗ).
2. Мигдал А. Б. Физика и философия // ВФ. 1990. № 1. С. 15. — О связке Бор-Хлебников и «принципе единой левизны» — в других наших работах.
3. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии. 1991. С. 21.
4. Здесь ни капли иронии! Вл. А. — живой классик-грамматист. — Но далее труд отделения цитатных кавычек от острающих моих благоволите, М.Г., поручить секунданту. Совет ему известен: «не трожьте музыку руками», а Хлебников — это и музыка. — См.: Гервер Л. А. Музыка и музыкальная мифология в творчестве русских поэтов <...>. Докт. дисс. М., 1998.
5. Но помните, люди, очень серьёзный хлебниковский неологизм «вружба», его же полусерьёзную «Смерть будущего». Спасибо Вл. А. за урок акрибии.
6. И у «ворот ХХI века» (М. Чудакова; НЗ. С. 67—71) «власти» — почти синоним именно античеховской «не-интеллигентной интеллигенции». Ср. пары «интеллектуал / Интеллигент» и «футурист / Будетлянин». — И см.: Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. М.: Прогресс. 1996. С.124-125.
7. Подробнее см.: Шрейдер Ю. А. Лекции по этике: Учебное пособие. М.: МИРОС. 1994. С. 61—68. — С оговорками принцип обратим: негоже всем нам скупиться на оппонирование. Это при широко понимаемом «лысенковании» (см. о нём у Жореса Медведева) «оппонентов не держат».
8. Признаюсь, меня огорчил и логический сбой в «лингвистическом» аргументе Вл. А. (см.б его статьи), касающемся «игры со словами»: уж аббревиация-то и сращение ни в чём не виноваты, даже будь «Ословление» и «Скорнение» чистыми игрунами. — См. здесь третий и шестой абзацы.
9. См.: Гаспаров М. А. Русский стих 1890-х — 1925-го годов в комментариях. М.: Высшая школа. 1993. С. 129—131, 21—25. — NB! Автор книги в дорогом для меня её экземпляре исправил грубое квипрокво издателя: «Русские стихи». — Ср. статью Вл. А. о квипрокво в НЛО № 28.

10. В слове «вдругорядь» под ударением, видимо, «о». С. И. Панову и мне «гекзаметр» кажется слишком «натужным», чтобы не подозревать теперь и в этом «домашнем изделии» если не «акро-», то «месослова» или чего-то подобного. Наши попытки раскрыть таковое пока не увенчались успехом. Какого-либо намёка на связку «аппендицит-стыд» у Хлебникова (и, много позднее, у Вознесенского) здесь во всяком случае нечего и искать.

11. См. «Русскую мысль» (№ 4201. С. 14; 11—17.12.1997), но сначала бы — нашу статью «Поэзия, политика и политиканство» в издании: Политический дискурс в России — 2 [Материалы совещания 29.3.1998; ИЯз РАН]. Под ред. Ю. А. Сорокина и В. Н. Базылева. М.: Диалог-МГУ. 1998. С. 23—30.

12. Хлебников В. Неизданные произведения. М.: ГИХЛ. 1940. С. 368. — Не так уж уверен, что текстолог Н.И.Харджиев (и я здесь) всенепременно обязан был сохранять такой выразительный сегодня «ерь» в «овощ».

13. О харизме и «категоричной манере» И. А. Мельчука рассказано в кн.: Фрумкин Р. М. О нас — наискосок. М.: Русские словари. 1997 (passim).

14. См. выше сн. 8. — Аббревиатуру MUZ читатель расшифрует без труда (на всякий случай: М — Мигдал...). Для неологизма «вяки» вспомним имена двух главных и ответственных основателей «системы MUZ».

15. Известия, 12 сентября 1998 г. С. 6.

---

## Примечания

1. Хлебников В. Творения. М. 1986. С. 642 (далее: Твор.). — Следует помнить, что на «этику» и «мораль» («западные слова») у него запрет.

2. См. работы, подготовленные автором: «Будетлянство и кубофутуризм (от Гилеи к Предземшарам)» [для сб. «Искусствознание»; 6. «Вопросы искусствознания»] и «Велимир Хлебников» [обширная глава для «Истории русской литературы XX века»; ИМЛИ РАН] — и ранее опубликованную его работу «Хлебников и авангард» (в сб.: Русский авангард в кругу европейской культуры. М.: Радикс, 1994; дефектное издание).

3. Один из псевдонимов Хлебникова (Твор., 708—709; 1918).

4. См. ниже примеч. 12 и текст к нему.

5. Беззастенчивость Маяковского, так и не озаботившегося возвращением «другу» в 1922 г. рукописей (автор-то вручил их именно ему для издания в 1919 г.; позже Яacobсон, не извинивший «Володю» за эту «идиотскую историю», свидетельствовал, что он мог их издать; но даже не вернул!). Ср. «выпыт» иного «друга» Велимира — А. Кручёных — статью «Азеф—Иуда—Хлебников» (!); бесцеремонное обращение с текстами «гения» Бурлюком. И многое подобное. Настоящей этической оценки всё это не получило, но несомненно: оппозицию «будетлянство/футуризм» определили и когнитивные, и гносеологические, но, главное, этические факторы (как ни своеобразны были футуристы). См.: Григорьев В. П. Маяковский в «зеркале судьбы» Хлебникова // Образ человека в зеркале языков и культур. М., 1998.

6. См.: Митурич П. Записки сурового реалиста эпохи авангарда. М., 1997. С. 160—161.

7. См. обзор: *Савицкий С.* Хеленукты в театре повседневности. <...> // Новое литературное обозрение [далее: НЛО], № 30 (1998). — Ср. статью: *Сурова О.* «Самовитое слово» Дмитрия Ревякина // НЛО, № 28 (1997); конечно же, «будетлянство» этого поэта вполне условно.

8. Доклад Винокура «Хлебников “вне времени и пространства”» М. И. Шапир комментирует: «тот, кто правильно понимает, но неправильно оценивает, сегодня нам дороже тех, кто правильно оценивает, но неправильно понимает» (*Винокур Г. О.* Филологические исследования <...>. М., 1990. С. 364). В 1945 г. я слушал этот доклад, многим ему обязан. Но *hic et nunc* считаю, что Винокур неверно оценил «Веху», так как не понял его. Заметим, что в предметном указателе к книге нет «этического».

9. О проблеме «Хлебников—Мандельштам» см. в работах автора (вторая половина 90-х годов), в частности, в статье «Поздний Мандельштам: *Хитрые углы* («Ода» Сталину или/и Хлебникову?)» (в мон. «Будетлянин». М., 2000.).

10. См. нашу статью «‘Хлебников шутит...’. I. <...>» (в мон. «Будетлянин». М., 2000.).

11. *Спасский С.* Хлебников // Лит. современник. 1935. № 12. — Ср. ООН.

12. Киктев М. С. // [Буклет к выставке «Доброковский / Хлебников». Музей Анны Ахматовой в Фонтанном Доме]. Л., 1992. — «Веха» произвёл «революцию в литературе», а в его «методах — мораль нового поэта» (*Тынянов Ю.* Проблема стихотворного языка. Статьи. М., 1965. С. 295—299).

13. См.: Русистика сегодня. 1996. № 1. С. 21. — Ср. переход В. Хализева: философские опыты Ухтомского были отвержением тех «воззрений, которые вслед за С. Булгаковым естественно назвать «духовным футуризмом». В «будетлянском» русле — и идея социальной революции, и ницшеанская концепция сверхчеловека, и символистская программа преображения человека в артиста <...>» (Новый мир. 1998. № 2. С. 229).

14. Этот «наимал» мягко преобразует номинацию у Вл. А. (см. ниже).

15. [Обширнейшие «Предварение» и «Примечания» к «Семиотическим посланиям» А. Н. Колмогорова] // НЛО. № 24 (1997). С. 208, 207.

16. В журнале — приложении к НЛО (см. примеч. 1 к разделу 4). Только здесь мы узнаём, что двустигшие «Хлебникова» следует прочитать и по первым буквам слов, но слово «ты» — полностью. Опубликуй NN нечто подобное из «Пушкина», «Булнина», «Цветаевой»...

20 сентября 1998 г.

## О ПОСЛЕДНЕМ СОНЕТЕ ПУШКИНА

Июльским днем 1830 года Пушкин написал третий из цикла своих сонетов, посвященный невесте Н. Н. Гончаровой, — сонет «Мадонна» (в пушкинском написании «Мадона»):

Не множеством картин старинных мастеров  
Украсить я всегда желал свою обитель,  
Чтоб суеверно им дивился посетитель,  
Внимая важному суждению знатоков.

В простом углу моем, средь медленных трудов,  
Одной картины я желал быть вечно зритель,  
Одной: чтоб на меня с холста, как с облаков,  
Пречистая и наш божественный Спаситель —

Она с величием, он с разумом в очах —  
Взирали, кроткие, во славе и в лучах,  
Одни, без ангелов, под пальмою Сиона.

Исполнились мои желания. Творец  
Тебя мне ниспослал, тебя, моя Мадона,  
Чистейшей прелести чистейший образец.

«Мадона» содержит в себе религиозно-этическую проблему. На пути к ее уяснению обратимся к языковой фактуре и течению поэтического повествования в этом сонете.

«Мадона», самый «медлительный» из трех сонетов Пушкина, несколько тяжеловесный в отношении синтаксиса, отличается необычайной пространностью фраз: в нем их всего четыре, из которых первые две занимают 11 строк. Начало сонета отмечено синтаксической изысканностью и семантической перегруженностью; отрицаемое во фразе событие наполнено действующими лицами и тем, что их окружает: сам автор, старинные картины, жилище автора, посетитель и знатоки живописи<sup>1</sup>. Пунктуационно фраза первого катрена завершена, однако семантически она не закончена: отрицание *не*, открывающее сонет, предполагает противопоставление («Не множеством картин...» — но чем?), однако его второй член в катрене не задан.

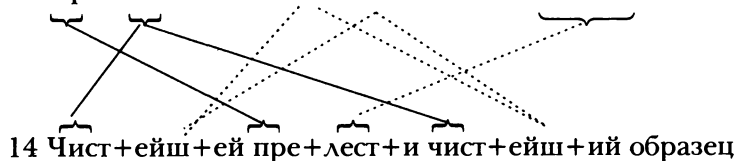
Семь следующих строк — второй катрен и первый терцет — заполнены одной фразой — одним синтаксическим периодом, разрешающим начатое в первом катрене противопоставление. Эта фраза повторяет син-

таксическое строение первой: «главное предложение + придаточное цели» — с тем отличием, что здесь граница между главным и придаточным проходит не между строк, а разрезает 7 строку после первой стопы. Повторяется лексема ОДИН: *одной картины — одной — одни, без ангелов*<sup>2</sup>. Эта серия повторов поддержана антитезой — «не множеством картин vs. одной картины».

Вторая серия лексических повторов охватывает словоформы с корнем *жела-*: «желал — желал — желания». Каждая из этих двух серий «вертикальных» повторов связана с одним и тем же ритмическим местом в строке: первая — со вторым ударным слогом, вторая — с восьмым; вертикальные повторы ритмически педалированы. (Еще один вертикальный лексический повтор представлен словоформами *картин* и *картины*, с ударениями на шестом и четвертом слоге в соответствующих строках.) В придаточном предложении второй, самой протяженной, фразы сонета группа подлежащего — «Пречистая и наш божественный Спаситель» (8 строка) — и сказуемое «Взирали» (10 строка) разъединены границей между катренной и терцетной частями — может быть, самое разительное отступление от сонетного канона во всех трех сонетах!<sup>3</sup> — и обособлением в 9 строке, дополнительно характеризующим группу подлежащего (любопытен вариант расположения строк в беловом автографе, в котором не было отдаления сказуемого от подлежащего, как в окончательном варианте). После сказуемого «взирали» следуют новые дополнительные характеристики подлежащего — «кроткие, во славе и в лучах, / Одни, без ангелов, под пальмою Сиона». Повторение слов, резкое синтаксическое обособление и переход через катренно-терцетную границу — явственные нарушения сонетного канона.

Новое отклонение ожидает нас в первой строке второго терцета — внутристиховая пауза перед последней стопой, выделяющая словоформу *творец*, начинающую последнюю фразу сонета. В ней новые лексические повторы — горизонтальные, сменяющие вертикальные: местоименная словоформа *тебя* и прилагательное *чистейший* в разных формах. И уже привычная неожиданность, привносимая последней строкой<sup>4</sup>. В ней мы видим отсылку к восьмой строке — «Пречистая и наш божественный спаситель»<sup>5</sup>. Морфемные и звуковые переключки этих двух строк — восьмой и четырнадцатой — поразительны (первые отмечены сплошными линиями, вторые — точечными):

#### 8 Пре+чист+ая и наш божественный Спаситель



Последняя строка повторяет морфемы словоформы *Пречистая* в словоформах прилагательного ЧИСТЕЙШИЙ и *прелести* (отмечено в [Архангельский 1994]), хотя в последней выделение сегмента *пре-* чисто этимологическое. В сонетном замке (последней строке сонета) не только повторяются морфемы словоформы *Пречистая* — совпадает грамматический смысл этой словоформы и прилагательного *чистейший* как превосходной степени, в первом случае выраженной приставкой *пре-*, во втором — суффиксом *-ейш*. Этот последний отражен фонически в шипящих звуках словоформ *наш* и *божественный* восьмой строки. Все согласные последней словоформы этой строки вкладываются в консонантный состав *прелести*. Ударный гласный [е] пронизывает всю строку в четырех ударных слогах (в предшествующих двух сонетах последнюю строку также отличает доминирование ударного [е]: в первом сонете серия ударных слогов — [а — е — е], во втором — [е — е — е — о — о]). Мы видим, что сонетный замок «Мадоны» представляет собой микрошедевр звукового поэтического искусства, протягивая вокалический ряд на [е] и являя «игру» глухих и сонорных, перемежающих друг друга в звуковой цепочке (знак | показывает границу между словоформами):

[ ч' — с' — т' — j — ш — й | п — р' — л' — с' — т' |  
ч' — с' — т' — j — ш — й | б — р — з' — ц ]

Начальная и конечная аффрикаты строки — мягкая [ч'] и твердая [ц] — обрамляют цепочку смычных и фрикативных глухих, «синтезируя» их в себе: первая аффриката — [т] и [ш], вторая — [т] и [с]; эти согласные — в смягченном облике — пронизывают первые три словоформы строки. Последняя словоформа — *образец* — фонически как бы вторит словоформе *прелести*: первые два согласных звука [б—р] составляют более звучную и твердую пару по отношению к [п—р'], следующий звонкий [з'] продолжает озвончение относительно [с'], однако завершающая консонантную «партию» строки аффриката [ц], поддерживая — по признаку твердости — направление консонантного движения, по признаку звучности дает отказный поворот к глухости. Звучный твердый взрыв в последней словоформе несколько нивелируется противоположно направленным оглушением в последнем звуке<sup>6</sup>.

Дерзнем связать описанные морфемные и звуковые переключки и фонические особенности последней строки (озвончение-отверждение консонантного облика словоформы *прелести* в последней словоформе строки) с утверждением поэтом его права говорить о преклонении перед красотой любимой женщины тем же языком, каким он говорит о преклонении перед образами Богоматери и Христа. В последних трех строках «кощунственно» нарушается сонетный канон: резкая межфразовая пауза в конце 12 строки, настойчивое повторение слов (*тебя — тебя, чистейшей — чистейший*); в последней строке — упомянутая рискованная «морфемная» переключка образа земной красоты с божественными образами 8 строки.

В центр сонетного замка смело поставлена словоформа *преlestи* — с ее возможной (этимологически исходной) интерпретацией 'соблазн', значительно более вероятной в пушкинское время, чем ныне (и спокойно пропущенной цензурой). Поэт как бы заявляет: «Пусть ревнители религиозной чистоты усматривают в *преlestи* кощунственный смысл — я говорю о чистой красоте и не боюсь сопоставлять ее с божественным величием».

Религиозно-нравственная проблема «Мадоны» поставлена в упомянутой статье [Архангельский 1994: 232], автору которой нельзя не отдать должное: он заметил то, мимо чего прошли многие, в том числе цензура<sup>7</sup>. Однако мы никак не разделяем его оценки нравственного смысла «Мадоны». По А. Н. Архангельскому, «Мадона» — «одно из самых какофонично звучащих (для нынешнего религиозно-этимологического слуха) стихотворений в русской лирике»; ему «труднопереносима» отмеченная выше морфемная связь наименований божественного и земного образов. Говорится о «языковой неудаче» Пушкина в «Мадоне»: слово *желания*, по мнению Архангельского, неоправданно принимает множественное число: ведь в предшествующем катрене — говорит Архангельский — речь идет только об одном желании; он негодует по поводу замены божественных образов образом земной женщины (вовсе, заметим, не жены поэта во время создания сонета, а его невесты). Архангельский отчитывает автора «Мадоны» в чисто «абрамтерцевской» манере, что само по себе — по прошествии лет, предавших сочинение Терца вполне заслуженному забвению, — вызывает недоумение. Впрочем, Архангельский «вздрагивает» и от строк митрополита Московского Филарета (Дроздова): «...разговор его [архимандрита Феофила] об *Унии*, признаюсь, не прельстил меня» (полагаем, что разрядка принадлежит Архангельскому, а не Филарету или использованному Архангельским источнику), — поскольку Архангельскому «невыносим» сегмент *лесть* в составе слов *преlestь*, *прельщать* в религиозном контексте. Приходится констатировать, что в данном случае мы имеем дело исключительно с личными проблемами самого А. Н. Архангельского, которые им поданы как имеющие общую значимость.

Неприятие Архангельским слова *преlestь* в последней строке «Мадоны» тем более удивляет, что он сам через страницу вполне профессионально разъясняет: «<...> на равных правах действовали омонимы [здесь разрядка Архангельского — *Н. П.*]. В составе «светского» интеллектуально-бытового языка «преlestь» отнюдь не восходила к «лести». Она вообще ни к чему не восходила, воспринималась (и, по существу, была) неделимой, неразложимой на элементы словоформой, способной служить основой для будущих языковых образований, но не имеющей предыстории. А в составе «церковного» (и построенного на основе его риторических законов — «политического») языка, наоборот, «преlestь» была производным от «лести», но не имела и не могла иметь производных от себя самой».



Что ж, контекст последней строки пушкинского сонета несколько удален от религиозного контекста и в какой-то степени противопоставлен ему. Уместно напомнить и о том, что множественное число существительного в русском языке не всегда напрямую связано со смыслом 'более одного': оно может выражать высокую степень или неопределенность. Иными словами, *желания* не означает непременно 'совокупность желаний в количестве более одного', а может означать и 'некоторое сильное желание', и 'неопределенную совокупность желаний'. Полагаем, что наставлять Пушкина в вопросах грамматической семантики — занятие весьма неблагодарное: известна его необыкновенная чуткость к взаимодействию грамматических значений в поэтическом тексте, отмеченная еще в работах Р. О. Якобсона [1983].

Обратим внимание на то, что земная любовь, сменяющая в сонете божественные образы, ниспослана поэту самим Богом и тем самым благословлена им («Творец тебя мне ниспослал...»).

В. С. Непомнящий [1997] (также несколько недоуменно реагирующий на эскападу Архангельского, хотя и видящий в его «постановке вопроса» непонятную для нас «суровую правоту» — с. 214), сопоставляя неожиданные лексические переключки в разных по темам стихотворениях первой половины 1830 года, справедливо усматривает в них языковое единство и одно «локальное лирическое пространство»: «религиозное чувство говорит языком любви, и наоборот» (с. 206) [о двух стихотворениях, помеченных 19 января, — ответ Филарету «В часы забав иль праздной скуки» и «Нет, я не дорожу мятежным наслажденьем»]; «<...> просто о любви он говорит языком поэзии, а о поэзии — языком любви» (с. 210) [о лексических переключках в стихотворении «Когда в объятия мои» и в первом сонете]. Полагаем, что единение Поэзии, Любви и Религии охватывает творческую и житейскую ипостаси Пушкина вообще: вспомним дважды повторяемый ряд в самом знаменитом любовном стихотворении в русской поэзии:

И Божество, и вдохновенье,  
И жизнь, и слезы, и любовь.

### Примечания

1. Нам представляется вероятной тематическая связь первых шести строк «Мадоны», с одной стороны, со стихотворением «Пора, мой друг, пора» 1835 г., обращенном тоже к Наталии Николаевне (где повторяются темы обители и трудов), а с другой — со стихотворением «Чаадаеву» 1821 г. («В уединении мой своенравный гений / Познал и тихий труд, и жажду размышлений. / Владею днем моим; с порядком дружен ум; / Учусь удерживать вниманье долгих дум <...>»; к темам уединения и труда добавляются «долгие думы», которые иконически отображаются в медленном течении сонетного повествования «Мадоны»).

2. Во время обсуждения доклада по данной работе на заседании Пушкинской комиссии В. С. Непомнящий высказал справедливые, на наш взгляд, соображения о переключке повторения словоформ *одной, одни* в «Мадоне» с другими подобными случаями у Пушкина, например, в «Разговоре книгопродавца с поэтом»: «Она одна была разумела / Стихи неясные мои; / Одна была в сердце пламенела / Лампадой чистою любви!»; в стихотворении «Ненастный день потух»: «Там, под заветными скалами, / Теперь она сидит, печальна и одна... / Одна... никто пред ней не плачет, не тоскует; / Никто ее колен в забвеньи не целует; / Одна... ничьим устам она не предает / Ни плеч, ни влажных уст, ни персей белоснежных. / ... / Никто ее любви небесной не достоян. / Не правда ль: ты одна... ты плачешь... я спокоен <...>».

3. В связи с этим необычайно поучительной выглядит следующая цитата из самого полного источника сведений о стиховедении пушкинского времени [Остолопов 1821, ч. 3: 207—208]:

«Надлежит наблюдать, чтобы в Сонете каждая строфа заключала смысл полный, отдельный от других строф. — Торквато Тасс, разбирая один Сонет Г. Делла Каза, допускает только перенос смысла *из стиха в стих*, уверяя, что сие доставляет сочинению величайшую важность (*apportà grandissima gravità*) по той причине, что непрерываемое продолжение мысли, удерживая скорое течение слова, производит некую медленность, а медленность есть свойство важности. Но при таком разрешении великого Тасса крайне должно остерегаться, чтобы стихи не сделались *прозаическими*».

Пушкин не мог пройти мимо книги Остолопова. Не с этим ли «разрешением великого Тасса» связано (хотя бы отчасти) замедленное и важное течение поэтического повествования в «Мадоне»? — Трудно удержаться от продолжения цитирования статьи «Сонет» из поэтического словаря [Остолопов 1821, ч. 3: 208], где сжато повторяются сонетные правила Буало (правда, без ссылки):

«Что принадлежит до прочего достоинства сего рода сочинений, то требуется, чтобы мысли были в нем *обдуманы*, чтобы стихи имели совершенную плавность и сладкозвучие, чтобы не было в словах неуместного повторения, чтобы рифмы были самые богатые; ибо слабая мысль, негладкий стих, неестественное выражение, натянутая рифма и, словом, самомалейшая погрешность не имеют в Сонете никакого извинения. Сверх того, надлежит оканчивать онный остроу или, по крайней мере, не ожидаемую мыслию».

4. В работе [Строганов 1987: 27—28] последняя строка «Мадоны» остроумно связывается с латинской цитатой из Горация «*Filiae pulchrae mater pulchrior*» [Прелестной дочери прелестнейшая мать], приведенной Пушкиным в его незавершенной заметке 1820 г. «Мои замечания об русском театре».

5. Необычайно существенно то обстоятельство, что в беловом автографе от 8 июля 1830 г. мы видим другой вариант 8 строки — «Владычица и наш божественный Спаситель», который в автографе, вписанном в альбом Ю. Н. Бартенева 30 августа того же года, был заменен на еще не окончательный — «Пречистая и с ней играющий Спаситель». Как видим, окончательный вариант представляет собой контаминацию двух предшествовавших. Это обращение к соединению в наименовании Богородицы морфем *пре-* и *чист-* исполнено глубокой значимости.

6. Еще один случай консонантного взрыва в конце фразы (в знаменитом афоризме из «Путешествия в Арзрум» — «Мы ленивы и нелюбопытны») разобран нами в [Перцов 1996].

7. По иронии судьбы, «Мадона» была напечатана — с ошибками — в альманахе с названием «Сиротка. Литературный альманах на 1831 год, изданный в пользу заведения призрения бедных сирот» (М., 1831), а затем перепечатана в «Литературной газете» (1831, № 15 от 12 марта). Как представляется, современники отнеслись к этому сонету вполне благожелательно (в отличие, скажем, от общественного мнения по поводу стихотворения «Дар напрасный, дар случайный»). Об этом говорит прославляющее Пушкина стихотворение Е. Ф. Розена «26-е мая» (дата рождения Пушкина), навеянное «Мадоной», с такими строками: «Есть празднество — великое для света: / Как торжество, как лучший день весны, / Мы празднуем рождение Поэта, / Чей жизнию мы все оживлены! / Сей день богам в хвалу и честь мы ставим — / Так! Гения сошествие мы славим! <...> разлился живой рассвет с востока... / Мадоны лик, как солнце восходил — / И веяли горé туманы рока / В дыхании светила из светил! / Сей чудный лик для нашего пророка / Игрою лучей весь мир преобразил. / И пролилась — в услышание света — / Сиона песнь из звучных уст Поэта». Стихотворение было послано автором Пушкину в июне 1831 года с просьбой о внесении поправок и разрешении напечатать; разрешение было дано.

### Литература

1. *Архангельский А.* Огонь бо есть. Словесность и церковность: литературный сопромат // Новый мир. 1994. № 2.
2. *Непомнящий В. С.* Из набросков о лирике Пушкина // Московский пушкинист. Вып. IV. Ежегодный сборник. М.: Наследие, 1997. С. 191—219.
3. *Остолопов Н. Ф.* Словарь Древней и Новой поэзии. Ч. 1—3. СПб., 1821.
4. *Перцов Н. В.* Об одном пушкинском афоризме // Московский лингвистический журнал. Т. 2. 1996. С. 319—325.
5. *Строганов М. В.* Пушкин и Мадона // А. С. Пушкин. Проблемы творчества. Калинин: КГУ, 1987. С. 15—34.
6. *Якобсон Р. О.* Поэзия грамматики и грамматика поэзии // Семиотика. М.: Радуга, 1983. С. 462—482.

## ЭТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ДРУГОГО И САМООЦЕНКА В ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ БРЯНЧАНИНОВА)\*

Ум мой с юности направлен к самовоззрению... Странное дело! Когда мое самовоззрение увидят написанным, тогда оно нравится. Почему? Потому что привлекает также к самовоззрению... должно наблюдать за своим сердцем при свете, который издают из себя Священное Писание и писания святых отцов, а отнюдь не при нашем собственном свете, поврежденном падением, зараженном прелестью, или при каком-нибудь другом ложном свете... Авось при свете, истинном свете, который издают из себя Евангелие и святая Церковь, сколько-нибудь увижу себя, увижу тьму мою, увижу слепоту мою.

*Святитель Игнатий Брянчанинов*

### 1. Оценка, этическая оценка, «я» и «другой» в философской и лингвистической (мета)этике

Философская категория оценки обозначает, по определению «Современного философского словаря», аксиологическое, или ценностное отношение человека ко «всему нормативно представленному многообразию предметных воплощений человеческой жизнедеятельности и возможностям их познавательного и практического освоения» [СФС, 631]. Из всего многообразия человеческих ценностей, символически являемых триединством «истина — добро — красота», этическая оценка акцентирует внимание на втором моменте — добре и выражающих данный концепт ключевых словах этических и аксиологических учений — добродетели, благе и др.

«Другой», об оценке которого идет речь в обсуждаемой в этой работе теме, означает в философском дискурсе “то, что не есть Я, т.е. «иное», представленное, однако, в отношении ко мне и для меня”, или, другими

---

\* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 97-06-80095 и № 97-06-80094.

словами, того, кто «вступает с Я в общение в качестве суверенной, независимой и безусловно значимой для Я личности» [там же, 256]. Другой, как и Я, следовательно, — личность, и в этическом дискурсе оценки и самооценки и Я, и другой оцениваются с нравственной точки зрения как личности, личностно.

Выражение «этическая оценка другого и самооценка» на языке современной философской этики и метаэтики означает, таким образом, характеристику человеческой личности в аксиологическом пространстве *сущее — должное* с позиций ценностных координат *добро — зло, хорошее — плохое, правильное — неправильное* и др.

Категория оценки в своих различных ракурсах рассматривается в целом ряде самых разнообразных дисциплин, таких как аксиология, этика, логика, психология, эстетика, социология, история, культурология, юриспруденция, а также — в особом ракурсе — в нравственном богословии<sup>1</sup>.

Этическая оценка в ее лингвистическом ракурсе исследуется в новом направлении гуманитарной науки — лингвистической метаэтике, изучающей нравственное сознание человека через его отображение в языке — разных видах деонтического дискурса, этических номинациях, оценках и др. [12]. Специфику лингвометаэтических описаний составляет их прагматическая направленность, предполагающая учет широкого мировоззренческого и культурологического контекста употребления языка. К числу проблем лингвистической метаэтики могут быть отнесены такие вопросы, как изучение закономерностей коммуникативно-речевых стратегий в этическом дискурсе («речевой тактики»), типов речевого поведения в ситуации оценки, типов воздействия высказывания на адресата, «речевого реагирования на полученный стимул», стиля общения (о различных аспектах языковой прагматики см. у Н. Д. Арутюновой [4, 390]).

Конкретные типы лингвометаэтических описаний определяются во многом тем, на какое понимание лингвистики, этики и аксиологии в их соотношении они опираются, а также тем, какое понимание оснований этических оценок избирается в них в качестве исходного пункта описания. Диапазон таких толкований очень широк, начиная от позиции «Никомаховой этики» Аристотеля до современной формальной этики и метаэтики в версии Р. Хеара в понимании этического, с одной стороны, и от позиции аксиологического психологизма, нормативизма, трансцендентализма до современного аксиологического онтологизма в понимании природы и оснований ценностей, с другой стороны.

---

<sup>1</sup> О трудностях проведения четкой границы между этикой как «учением о добре и моральных ориентирах поведения» и нравственным богословием, «изучающим Бога как источник и основание добра», говорится в «Этике» Ю. А. Шрейдера [21, 144].

## 2. Этика, мораль и нравственность в философском и религиозном дискурсе: терминологические предпочтения и толкования

В своей книге «Этика. Введение в предмет» Ю. А. Шрейдер так определяет предмет этой дисциплины: «Этика изучает поведение человека относительно ценностных ориентиров, оценивая его мотивы и результаты в категориях добра и зла. В этом смысле можно сказать, что этика исследует нравственную жизнь человека с точки зрения ее соответствия моральным нормам» [21, 33].

В противоположность релятивистской и плюралистической позиции многих направлений современной метаэтики с ее установкой на выход за пределы какой-либо одной морали и этической системы в сферу «добра вообще», «императива вообще», «правильности вообще» в рамках широко понимаемой аксиологии и с ее ориентацией на отказ от обращения к сфере сакрального при поисках оснований этических оценок, Ю. А. Шрейдер придерживается (при аналитическом рассмотрении различных этических систем в европейской культуре) принципа аксиологического иерархизма, не считая нужным при этом скрывать своих убеждений в том, что религиозные этические системы, и прежде всего разделяемая им христианская реалистическая этика, обладают «существенными преимуществами». В рамках философской этики, полагает Ю. А. Шрейдер, отстаивать такое убеждение допустимо лишь на основе философских аргументов, которые он и пытается отыскать в своей книге путем экспликации и обоснования этических принципов, которые сами по себе, за пределами человеческого разума особой «опоры» для себя не требуют [21, 25].

В описанном варианте философской этики, как видим, слова *этика*, *мораль* и *нравственность* используются в едином концептуальном пространстве как единопорядковые. Что же касается религиозного дискурса различных христианских конфессий — протестантизма, католичества и православия, то здесь отмечаются, по наблюдению прот. А. Геронимуса, известные терминологические предпочтения. Так, термин *этика* используется преимущественно в протестантской духовной литературе. Термин *мораль* и его производные — в католической литературе. И, наконец, термин *нравственность* — в православии. Одна из книг православного богослова и духовного писателя святителя Феофана Затворника имеет характерное в этом плане наименование — «Начертание христианского нравоучения» [20]. Указанная тенденция соблюдается, однако, непоследовательно. Известный труд православного ученого и богослова С. М. Зарина «Аскетизм по православному христианскому учению», где речь идет, в частности, о путях к религиозно-нравственному совершенству, имеет подзаголовок «Этико-богословское исследование» [10].

На предпочтительность термина *нравственность* для русского языкового сознания и русской культуры обратил внимание С. С. Аверинцев. В ответ на предложение пояснить свое понимание слова *мораль*, он заметил: «Не буду предлагать тысяча первой дефиниции морали, воздержусь и от попыток глубокомысленно противопоставлять друг другу «этику», «мораль» и «нравственность»; этимологически это абсолютно одно и то же слово, только выраженное сначала греческим, потом латинским, а под конец славянским корнем. В латинском слове для русского уха есть привкус «умственности». Я бы сказал так: совесть — не от ума, она глубже ума, глубже всего, что есть в человеке, но для того, чтобы сделать из окликанья совести правильные практические выводы, нужен ум. Мораль и должна быть посредницей между совестью и умом. Совесть — глубина, ум — свет; мораль нужна, чтоб свет прояснял глубину» [1, 370].

### 3. Православная этика и ее типологический лик

В «Большой этике», приписываемой Аристотелю или его ближайшим ученикам, формулируется одно простое универсальное правило, касающееся этической системы: «Собираясь говорить о вопросах этики (*ēthikōn*), мы должны прежде всего выяснить, частью чего является этическое» [3, 296]. Если для кантовской философии этика автономна, а для автора «Большой этики» этическое — «часть политики», то для православной духовной традиции этическое есть грань целостного вероучения, момент сотериологии — учения о спасении: «...православие не знает автономной этики, которая представляет преимущественную область и своеобразный духовный дар протестантизма. Этика для православия религиозна. Она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически» [5, 324].

Этическое для православного христианского вероучения, по мысли М. А. Новоселова, есть момент триединства — «догмат, этика, мистика» [16]. Христианство, в формулировке Новоселова, и догматично, и этично, и мистично. Между догматом, этикой и мистической жизнью, полагает он, существует такая глубокая органическая связь, что «пренебречь или исказить, сознательно или бессознательно, один из этих элементов христианского учения — это значит неизбежно исказить два других» [там же, 5]. По учению святых отцов, пишет М. А. Новоселов, «истинное мистическое «ведение» дается только по мере возрастания в «добром житии»», и приводит слова слова Исаака Сирина: «Если зрение ума не будет очищено деланием заповедей ... не приобретает в совершенстве своем любви ... то не возможен соделаться истинным зрителем Божественного созерцания» [там же, 15].

Неавтономность этического для православия выражается, в частности, в том, что в отдельных случаях оно может быть «превзойдено», о чем свидетельствует опыт духовной жизни юродивых, которые, движимые Духом Святым, могут совершать поступки, внешне противоречащие об-

щеизвестным нормам нравственности. Глубинное основание православной этики — мистическое начало действия Духа Святого, единство закона и благодати.

В отличие от многих этических учений, для которых характерен разрыв между сущим и должным, вплоть до полного игнорирования сущего при толковании этического, для православия значимо исторически развертывающееся тождество онтолого-бытийственного и ценностно-нормативного начал. Как пишет А. Ф. Лосев: «Догмат возможен всегда как оценка и ценность прежде всего. Это есть утвержденность вечности истин, противостоящих всякому вещественному, временному и исторически-протекающему явлению» [13, 499].

Характерно в этой связи, что одно из основных руководств по православному догматическому богословию — книга митрополита Макария с одноименным названием — стремится рассматривать каждый догмат в единстве с его «нравственным приложением» [15].

Важнейшим вопросом при характеристике этических учений является вопрос об установлении оснований этических оценок. В отличие от метафизической и аксиологической парадигмы XX века, с ее максимой «больше нет ни глубины, ни высоты» и замены «вертикального» видения ценностей человеческого мира «горизонтальным» видением, направленным на созерцание повседневного бытия индивидов в мире и приводящим к этическому релятивизму, снижению нормативной силы оценки и возрастанию «гаммы модальностей» в оценке (*хорошее, недостаточно хорошее, допустимое, нейтральное* и т.д.) [18, 62, 634], для православия характерен этический реализм и абсолютизм в понимании аксиологической реальности. Содержание нравственных требований для православного религиозного сознания вечно и универсально. Основания морали в православии не выводимы ни из сферы человеческого разума, ни из сферы эмпирического сущего: они «покоятся в Божественном откровении» [17, 162]. Нравственность, по православному вероучению, проистекает из Откровения и есть отблеск в человеке Божественного свойства всеправедности. Цель Евангельской нравственности состоит в том, чтобы «соприкоснуться с Царством Божиим через усвоение человеком главного закона Царства — закона любви» [7, 14–15]. Если нравственность имеет Божественное происхождение — происходит от Бога, то, следовательно, и самые законы нравственности, по этому учению, «суть заповеди Божественного Откровения» [там же].

С богословско-философской точки зрения православие, по выражению прот. С. Булгакова, «не знает разных масштабов морали, но использует один и тот же масштаб в применении к разным положениям и жизни»; оно «не знает и разной морали, мирской и монашеской» (различие существует только в степени и количестве) [5]. Евангельское «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» [Мф. 5:48] обращено ко всем людям. Прот. С. Булгаков обращает внимание на отличие православия в данном вопросе от католичества с его двумя моральями — для совершен-



ных (заповеди) и несовершенных (советы) и от протестантизма с его мирской этикой повседневной честности.

Комментируя данный тезис прот. С. Булгакова, Ю. С. Степанов квалифицирует православную этику как «деонтологическую этику» в очень строгом варианте» [19, 644]. Здесь, может быть, уместно было бы напомнить еще раз, что в духовном опыте этическое не является абсолютно неизменным законосообразным моментом и может быть преодолено действием благодати. В соответствии с традицией построения этических учений реалистического типа, исходящих из единства сущего и должного, православная этика трехчастна и содержит учение о человеке (православная антропология), учение о грехах (страстях) и добродетелях и аскетическое учение о путях Богопознания и праведной жизни.

#### 4. «Я» и «другой» в православном духовно-этическом дискурсе: воззрение на ближнего и самого себя в духовном слове святителя Игнатия Брянчанинова

В отличие от аксиологических установок культуры XX века с ее пониманием другого как «дальнего» (Ницше) или как «трансценденции по отношению к моему Я» (на том основании, что содержание переживаний другого для Я дано лишь «опосредованно и гипотетически» [18, 257]), а иногда и просто как врага<sup>2</sup>, другой для православного сознания — это ближний. Метаэтическое выражение «этическая оценка другого и самооценка» на языке православной духовной традиции означает соответственно воззрение на ближнего и самого себя (самовоззрение).

Специфичность такого воззрения и самовоззрения состоит в том, что, в отличие от других традиций, самопознание человека в православии осуществляется (в своем идеале) в свете Евангельских заповедей, в контексте домостроительства спасения. Это накладывает свой неповторимый отпечаток и на формирование коммуникативно-речевых стратегий формирования этического дискурса в православии, и на характер мирозерцания и духовных чувствований самих «человеков», как любил выражаться святитель Игнатий Брянчанинов (1807—1867), чье творчество и духовный путь являли собой образец подлинно христианского, православного отношения к своим ближним и к себе.

Отметим несколько общих установок в организации аксиологического дискурса оценок и самооценок, характерных для православной духовной

<sup>2</sup> В статье прот. А. Геронимуса «Откровение преподобного Силуана», в которой дается попытка интерпретации откровения Афонского старца Силуана (1866—1938) «Держи ум свой во аде и не отчаивайся», цитируются слова Ж.-П. Сартра: «Ад — это другие» [6, 156] и утверждается далее: «враг — это ад. Тот, кто выполняет заповедь о любви к врагам, смирением сходит в ад, он подобен евангельскому пастырю», который, оставив девяносто девять овец в горах, пойдет искать одну заблудившуюся [там же, 157].

традиции, опираясь на воззрения святителя Игнатия, запечатленные в его письмах мирянам и монашествующим.

По православному вероучению, человек был создан по образу Божию, совершенным, «обоживающимся», стремящимся к соединению с Богом (св. Иоанн Дамаскин) [14, 96]. Он призван был стать *богом после Бога* по благодати. Цель его жизни — «обожение», «стяжание Духа Святого» (преп. Серафим Саровский). В результате грехопадения зло вошло в мир, и человек «помрачился», но образ Божий не был уничтожен грехом. По воззрению православного христианина на своего ближнего, он — ближний — «ангел», а сам человек, взирающий на свое сердце в свете нравственного идеала Евангелия, в своем сердечном чувстве и по голосу своей совести, — самый большой грешник, место которого — «ад». Особенно глубоко переживают такое откровение о другом человеке и себе, полученное в своем духовном опыте, праведники, люди святой жизни. По словам святителя Игнатия, «праведники, подвергшись искушению, не видят своей праведности, зрение ума их устремлено к совершенствам Божиим, озаренные сим светом, они видят нечистоту правды своей, — и сердце исполняется чувствований глубокого смирения, ум начинает произносить исповедание и хвалы правосудия Божественного» (из письма от 16 июля 1840).

Такая ситуация полярного видения себя и другого — как тьмы и света, как погруженного во тьму страстей и как носителя образа Божия — характерна была для жизни самого святителя Игнатия, человека высокой нравственности и утонченной саморефлексии, автора аскетических трудов, продолжающих святоотеческую традицию с ее установкой ничего не говорить «от себя», и вместе с тем опытного духовника монастыря, которому были открыты сердца многих и который, по его собственным словам, был в своей гостининой «репрезентательным архимандритом, а в кабинете скитянином» [Житие, 5]. В 1988 г. епископ Игнатий Брянчанинов был прославлен в лике святых Поместным Собором Русской Православной Церкви, будучи канонизирован «за святость жизни, которая раскрывается в его творениях, написанных в духе подлинного Православного святоотеческого Предания» [там же, 11]. В восприятии соборного сознания православной Церкви святитель Игнатий, как видим, — человек высокой жизни, и жизнь его — подлинное «житие», благодатный путь к святости<sup>3</sup>. В «Акафисте» святителю Игнатию поется: «Весь добродетелей исполненный воистину был еси во плоти Ангел, святителю Игнатие, всех притекавших к тебе с любовью принимая, скорби их утешая, на путь покаяния наставляя, непрестанней молитве и плачу сердечному научая» [Акафист, 11]. Характерно, что этот акафист был составлен еще за несколько десятилетий до общецерковного прославления святителя.

---

<sup>3</sup> Житие святого, как отмечается в словаре агиографических терминов В. М. Живова, это «не столько описание его жизни (биография), сколько описание его пути к спасению, типа его святости», «того пути в Царствие Небесное, который проложен данным святым» [8, 10].

В самовоззрении же святителя Игнатия на свою жизнь — вся она есть фактически «антижитие» — движение к аду, преисподней, к гибели:

«Я — ничто иное, как непотребный грешник, имеющий крайнюю нужду в милосердии Божиим, без которого мой удел — ад» (160)<sup>4</sup>;

«Увы, нетленной и блаженной святости не вижу в себе и следа! Не от действия благодатного смирения, но самим опытом, самими грехопадениями моими убеждаюсь, что я грешен. Желал бы непрестанно зреть грехи мои и плакать о них; но окрадывают и омрачают меня забвение, рассеянность, нерадение мои!» (101).

Отношение к своему ближнему для православного христианина — это неизменная любовь «во Христе», «о Господе», в свете Евангелия. Это — та любовь к ближнему, «любовию которого входим в любовь Божию»:

«...вы предо мною всегда одинаковы, потому что отношение мое к вам — ради Господа. Мир вам!» (55);

«Какая несказанная красота в новом Адаме, Господе нашем Иисусе Христе! Какое во мне безобразие, какое расстройство! сколько на мне пятен! Таким вижу себя, когда смотрюсь в зеркало Евангелия» (192);

«...на человека никогда не мог смотреть равнодушно! Я сотворен, чтобы любить души человеческие... за то и они предо мной — какими ангелами! — предстают взорам сердца моего... так утешительно» (151);

«...хорошо быть у ног ближних своих образом своих мыслей: тогда делается доступным для человека Евангелие Христово» (160);

«Спаси тебя, Господи, за то, что ты меня утетила, дала увидеть Евангелие, напечатанное на душе, а не на бумаге» (284);

«...как можно чаще повторяй, чтоб от мысли родилось чувство: это (братья и сестры в монастыре — В. П.) ангелы Божии, а я одна грехом и мраком подобна диаволу» (53).

Христианин, в понимании святителя Игнатия, взирает на ближнего «оком сердца», а не «лжеименным разумом» падшего человека:

«Всегда смотрел я на вас оком сердца моего — глубоким сердечным чувством... Гляжу на вас отсюда, из отдаленной пустыни: вижу то же самое! расстояние не препятствует смотреть и видеть сердцем» (180).

В духовной жизни нужно стремиться избегать как хвалы («похвалы портят и отнимают надежду на милость Божию»), так и особенно осуждения других («Осуждаемый совестью моею, я не могу судить ближнего, тем более осуждать кого-либо» (160), «остерегайся уязвлять ближнего» (64)), слушать голос своего сердца, приписывая все свои добрые дела и добродетели — Богу, а греховные произволения, греховные поступки и страсти — себе. Человеку в его падшем состоянии не дано видеть, где зло, а где добро:

«Но я, грешник, мрачный грешник, как ни взгляну в себя, всегда вижу смешение добра со злом, доставленное человеческому роду его праот-

---

<sup>4</sup> При цитировании писем святителя Игнатия Брянчанинова в круглых скобках отмечается страница цитируемого письма по изданию [11].

цем, дерзостно и погрешительно вкусившим от древа познания добра и зла» (62);

«...в нас, человеках падших, действует смешанное познание и ощущение добра и зла, приобретенное грехопадением Адама. Христос уничтожает это смешение Евангелием, заменяя сложные познания и ощущения простыми» (106).

В православной духовно-аскетической жизни существует правило «ни с кем не сравнивать себя» («...сохраняй невменяемость, т.е. ни с кем не сравнивай себя» (94)), давать духовные советы только вопрошающим о таковых, слушая, что «известилось сердцу», и доверяя пришедшему слову «духовного разума», который есть «извещенная вера» (202):

«Говорю только вопрошающим и то, когда уверен, что вопрошают искренно, по требованию души, а не мимоходом или по любопытству» (101);

«Без собственного вопрошания человека я никак не дерзну преподать ему никакого совета: это воспрещено святыми отцами» (из письма монашествующим).

Для православного эсхатологического сознания характерна высокая ценность самовоззрения — видения, точнее усматривания своих грехов, самоукорения и покаяния:

«Предметом рассматривания вашего да будут немощи ваши» (53);

«Менее полезно узнать подробно небо и землю, чем познать свои недостатки и согрешения. Это последнее знание столько полезно, вместе столько высоко, что оно — есть дар благодати, ниспосылаемой Богом, и испрашиваемый молитвою. Человек собственными усилиями не может войти в это знание» (278).

Вместе с тем, по мысли святителя, нужно стремиться избегать «тонкого» разбирательства своих греховных состояний, особенно для мирян, чтобы не впасть в «прелесть»:

«...не должно пускаться в тонкое разбирательство грехов, но проводить жизнь в покаянии, признавая себя грешным во всех отношениях и веруя, что милосердный Господь всякого, лишь признавшего греховность свою, приемлет в объятия своего милосердия, в недро спасения» (156).

Нужно жить в постоянном самоосуждении (но без «засуживания» себя) и в терпении своих немощей, как и немощей своих близких, с благодарностью воспринимая посылаемые скорби и поношения как орудия своего спасения.

Этическая оценка себя и другого для православного сознания, как это вытекает уже из неавтономного статуса этики в православном вероучении, не является самоценностью, а составляет момент единой духовной, целостной «жизни во Христе» на пути к спасению.

«Что есть же земная жизнь? — вопрошает в одном из писем святитель Игнатий Брянчанинов, — Путь к вечности... Этот путь надо совершить умом и сердцем, — не числом дней и годов. Ум, озаряясь учением исти-

ны, может сохранить сердце в мире, кротости, благодати, терпении, короче, в свойствах Нового человека... Все христиане обязаны так жить, хотя так живут очень редкие. Если не можете вполне так жить, живите так отчасти; недостатки можно врачевать самоосуждением и покаянием. Видя в себе недостатки, не должно унывать; напротив того, должно трудиться в смирении. Прекрасно сказал преподобный Исаия-отшельник: «Слава святых подобна сиянию звезд, из которых одна светит очень ярко, другая тусклее, иная — едва приметно; но эти звезды все — на одном небе» (200).

Прагматический контекст этической оценки в православном аксиологическом дискурсе, как видим, предельно широк, охватывая как лингвистически осмысленный поток жизненных событий и самосознания автора, так и глубины духовно-мистической прагматики трансцендентных событий реальности в их единстве.

### Литература

1. *Аверинцев С. С.* Интервью // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1988. М., 1988.
2. Акафист святителю Игнатию Брянчанинову. Синодальная библиотека. М., 1990.
3. *Аристотель.* Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1984.
4. *Арутюнова Н. Д.* Прагматика // ЛЭС. М., 1990.
5. *Булгаков С.,* прот. Православие. Очерки учения православной церкви. Париж, 1964.
6. *Геронимус А.,* прот. Откровение преподобного Силуана // Альфа и омега. № 1 (19). М., 1999.
7. *Глинды Вл.,* прот. Основы христианско-православной веры. М., 1994.
8. *Живов В. М.* Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.
9. Житие святителя Игнатия Брянчанинова. СПб., 1991.
10. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. М., 1996.
11. *Игнатий (Брянчанинов),* епископ. Письма о подвижнической жизни. Paris; Москва. 1995.
12. Информационное письмо Проблемной группы «Логический анализ языка» о конференции «Языки этики». М., 1998.
13. *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990.
14. *Лосский В. Н.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
15. *Макарий,* арх. Харьковский. Православно-догматическое богословие. СПб., 1868. Репринт. 1993.
16. *Новоселов М. А.* Этика, догмат и мистика в составе христианского вероучения. М., 1995.

17. Полный православный энциклопедический словарь. Т. 2. СПб., 1992 — Репринт (исходный год не указан).
18. Современный философский словарь. Лондон и т. д., 1998.
19. *Степанов Ю. С.* Словарь русской культуры. М., 1997.
20. *Феофан (Затворник)*. Начертание христианского нравоучения. М., 1994.
21. *Шрейдер Ю. А.* Этика. Введение в предмет. М., 1998.

При цитировании в статье сохраняется орфографическое написание оригинала.

## ЭТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА В ДИЛОГИИ П. И. МЕЛЬНИКОВА-ПЕЧЕРСКОГО «В ЛЕСАХ» И «НА ГОРАХ»

В романах П. И. Мельникова-Печерского с признанной точностью фиксируется быт, речь и своеобразное мировосприятие заволжских старообрядцев середины XIX века. С особенностями изображаемой среды связана в дилогии и этическая оценка.

Так, нравственный смысл получают слова «старый» и «новый». Этот смысл меняется в зависимости от конфессии и культурной традиции, к которой принадлежат персонажи. В речи повествователя, Андрея Печерского, эпитет *старый* близок по значению к слову *добрый*. Например: «Нет теперь больше добрых, старорусских обрядов...» [3, V, 307]. В этом рассказчик солидарен с героями-старообрядцами, для которых *старый* в словосочетаниях «старый устав», «старый завет», «старый обычай» равнозначно слову «хороший», «правильный». «Все похваляли и возносили Патапа Максимыча за доброе его устройство. Хоть и тысячник, хоть и бархатник, а, дочку хороня, справил всё по-старому, по-заветному...» [3, II, 565]. *Новый*, соответственно, имеет негативный смысл. Келейницы осуждают тех, кто «безблагодатные, новые законы» пишет [3, II, 610]. Один из персонажей отказывается от иконы по следующим соображениям: «...икона хорошая, да молода — поморского письма... Хоть и по древнему преданию писана, однако же, всё-таки новость» [3, IV, 507—508]. Как видно, слово *молодой* разделяет в дилогии судьбу *нового*. Пантелей хвалит Алексея Лохматого: «худого слова аль пустошных речей от него не услышишь: годами молод, разумом стар...» [3, II, 406]. Убедившись, что Настя Чапурина обладает сильным характером, Алексей констатирует: «Годами молода, норовом стара...» [3, II, 533]. «Молоды-то люди, — рассуждает Смолокуров, — что новы горшки, — то и дело бьются, а наш-от старый горшок, хоть берестой повит, да три века живет. Молоды опенки, да черви в них, а стар дуб, да корень свеж...» [3, IV, 118]. «Незрел виноград невкусен, млад человек неискусен, — утверждает Аксинья Захаровна, — а молоденький умок, что весенний ледок» [3, II, 160]. Для лесника Артемия старина — критерий правды: «Вранью да небылицам короткий век, а эта правда от старинных людей до нас дошла ... Значит, правда истинная» [3, II, 245]. Итак, в языке большинства героев сила, крепость, свежесть, надежность связаны именно со *старым*.

Для персонажей-хлыстов, наоборот, именно *новый* получает позитивные коннотации: «С восторженной радостью ринулись Кисловы в секту, где всё казалось им новым, истинным, святым...» [3, V, 59]. Алымова уговаривает Дуню читать мистические книги: «Тогда вам новый свет откроется...» [3, IV, 442]. Она же утверждает, что восприятие новизны требует внутренней чистоты: «...душу осквернишь — не видать тогда тебе пра-

ведных, не слышать... «новой песни» [3, V, 30]. Лишь мимоходом упоминаются в диалоги люди западноевропейской ориентации; их увлечения — «омут новой жизни», «игрушки новой роскоши» — рассказчик оценивает как «легкомыслие дикаря» [3, IV, 460].

Двойственно употребление в романах слова *прелесть*. Для персонажей, в соответствии с древнерусской традицией, оно сохраняет отрицательные коннотации и связано с обманом, грехом. Например, старицы говорят о том, что наступили последние времена: «А всё прелесть иноземная — еллинские басни!» [3, II, 610]. Дуня боится говорить о своей влюбленности с Дарьей Сергеевной: «Для нее всё суета, всё мирская прелесть, греховное дело» [3, IV, 242]. «Нет, видно, больше истинной веры, — размышляет Герасим Чубалов, — всё, видно, растлено прелестью врага Божия» [3, IV, 457]. Иное дело — речь повествователя. В ней *прелесть*, напротив, способна сочетаться со словами *добрый* и даже *святой*. Свидетельство тому — эпизод, в котором Алексей Лохматый слушает мелодию из «Жизни за царя»: «Непривычному, неразвитому слуху непонятна вся прелесть художественной музыки... но вечно юная, вечно прекрасная музыка Глинки обаятельно действует на русского человека... В этих звуках так много заветного, так много святого...» [3, II, 67-68]. *Прелесть* музыки на короткое время заставила Алексея «заглянуть в глубину души своей и устыдиться ее черноты и грязи» [3, II, 68]. О дочерях Дорониной сообщается, что, несмотря на красоту и богатство, они ни в ком не возбуждали «зависти и... злобы»: «Так обаятельна была прелесть их чистоты, так всемогуща была непорочность их помыслов...» [3, IV, 159]. Тем самым выявляется принадлежность рассказчика светской культуре XIX века (нетрудно усмотреть параллель, например, в пушкинской «Мадонне»).

Речь персонажей свидетельствует о том, что этическая оценка для них очень важна. Например, богатый Чапурин так объясняет свое желание познакомиться с бедняком Лохматым: «Человек, от кого ни посылишишь, рассудливый, живет по правде... Чего еще?.. Разум золота краше, правда солнца светлей... Об одежде стать ли тут толковать?» [3, II, 464]. Отдавая дочку в обучение, Смолокуров просит будущую наставницу: «Доброту-то ее, доброту сохраните...» [3, IV, 59]. Большинство героев стремится «жить по добру да по правде». Эта устойчивая формула применяется к Лизе Дорониной [3, IV, 354], к Дуне Смолокуровой [3, V, 289]. Рассказчик придает ей статус национальной особенности: «не оторванный от родной, прадедовской почвы, русский человек всегда набожен и во всем ищет правды-истины» [3, V, 286]. Действительно, для множества персонажей этические оценки оказываются решающими и в поисках веры, и в поисках спутника жизни. «Нешто пойдешь за старика?» — спрашивает Чапурин свою приемную дочь. «Пойду, тятя, — твердо сказала Груня. — Он добрый...» [3, II, 126]. Дуня объясняет подруге, за что она полюбила Самоквасова: «Добрый такой... правдивый...» [3, IV, 245]; в данном случае неважно, что героиня ошибается, значим сам критерий. Когда та же Дуня обнаружила, что хлысты в беседах о религии прибегают к обману, «и противна и мерзка ей стала новая вера» [3, V, 293]. Аграфена Петровна советует ей скорее найти жениха: «...и, если будет он жить по добру да



по правде, успокоится сердце твое...» [3, III, 488]. Наконец, по мнению одного из главных героев, Патапа Чапурина, «ум... в том, чтобы жить по добру да по совести и к тому ж для людей с пользой» [3, V, 228]. Как видно, этическое достоинство человека здесь служит основанием для оценки его интеллекта и к тому же увязано с понятием пользы, с житейской практичностью, которая в диалогии весьма высоко ценится.

«Добро», «правда», «честность», «смирение» — наиболее часто встречаемые в романах этические категории. При этом *добрый*, бесспорно, первенствует по значимости и частотности. Именно это слово преобладает в характеристике героев, их эмоций и поступков; повествователь при этом даже не боится тавтологии, например: «В порыве доброго, хорошо-го чувства ласкались девицы к доброй Вирине» [3, II, 343]. По контрасту, слово «благородный» встречается только в ироническом контексте и не связано с этической оценкой [3, III, 272; IV, 40; IV, 42]. Это объясняется, видимо, купеческим характером изображенной среды: *благородный* для героев Мельникова — слово не этического, а социального, причем социально чуждого поля. *Хороший* возникает в тексте чаще всего как синоним *доброго*; эти слова выступают как взаимозаменяемые. «Добрый был человек, хороший», — вспоминает Марья Гавриловна о приказчике Савельиче [3, II, 400]. «Вот какая я злая, вот какая я нехорошая!..» — упрекает себя Фленушка [3, III, 467]. Трифон жалуется на своих детей: «...дочери нехорошими делами стали заниматься... Савушка тоже недобрым путем жизнь повел» [3, V, 497].

Соответственно, «злой» — наиболее негативная этическая оценка. «Нет ничего лютей, как злобу к людям иметь», — говорит старый работник Пантелей [3, II, 567]. При этом между языком и сюжетом диалогии наблюдается необычное расхождение. Жестокие, своекорыстные поступки здесь, пожалуй, преобладают над человеческими, а незаслуженные несчастья — над счастливыми поворотами судьбы. Но в речи персонажей и рассказчика — всё наоборот. Слово *добрый* встречается в тексте значительно чаще, чем *злой*. Негативная этическая оценка отсутствует там, где ее, казалось бы, не может не быть (в эпизоде продажи Маши Залетовой ее отцом), зато позитивная встречается всюду, где для нее есть хоть какие-то основания — даже там, где говорится о героях, «отрицательных» по сюжету [3, IV, 437]. «Надоели, однако, мирские побои добру молодцу, принялся он за «волчий промысел» — т.е. за воровство [3, II, 104]. Отчасти это следствие стилизации, так как в фольклорных текстах «люди добрые» — это люди как таковые, люди вообще [3, II, 564]. Однако не только в стилизации дело. Господство *добра* над *злом* в языке диалогии помогает писателю создать эпически-спокойную, уравновешенную и в целом светлую картину мира.

Как синоним слова *злой* в романе «В лесах» встречается *железный*. Жители Нижнего Новгорода, согласно описанию, — «народ всё черствый, недобрый, неприветливый»; к ним применяется пословица «Город каменный — люди железные» [3, III, 71]. *Железный* в этом контексте — суровая этическая оценка. По контрасту, в ряде произведений советской литературы именно уподобление людей железу указывало на их близость

нравственному идеалу автора; достаточно вспомнить «Балладу о гвоздях» Тихонова, «Железный поток» Серафимовича или «Как закалялась сталь» Островского, а также одобрительные слова Маяковского о Ленине: «Он к врагу вставал железа тверже».

Этическую ориентацию имеет в романах слово *путь* и слова, однокоренные с ним. Например, Никифор говорит об Алексее Лохматом: «Всегда был беспутным, всегда умел за добро злом платить» [3, V, 498]. *Беспутным* или *непутным* тот или иной персонаж может быть назван окружающими за неуместный хохот [3, III, 260], за неразборчивые любовные похождения [3, II, 139]; за пьянство [3, II, 25]. Таким образом, самые разные отклонения от нравственной нормы приравнены в речи персонажей к отклонению от пути. Этический смысл *пути* сохраняется и у персонажей-хлыстов. *Путь* становится антонимом *суеты*: «Пора отложить суету, время вступить вам на «путь»», — говорит Варенька Дуне [3, V, 12]. *Путь* не требует в романах привычного уточнения *путь праведный*; он несет залог праведности сам по себе. Здесь можно усмотреть свидетельство недооцененной исследователями близости диалогии к прозе Гоголя, Толстого, Достоевского, для которой значима «идея пути как нормы жизни человека» [2, 291]. *Путь*, безусловно, динамичен, в то время как *добро*, согласно наблюдениям И.Б.Левонтиной, скорее статично: оно — «внутри человека с его не ошибающимися сердцем и совестью» [1, 34–35]. Персонажи Мельникова-Печерского постоянно держат в поле своего этического сознания и *путь*, и *добро*, что придает этому сознанию особую уравновешенность.

Ни герои писателя, ни рассказчик не склонны к этической рефлексии. При необыкновенно частом употреблении слова *добрый* не возникает рассуждений, например, о границах или критериях доброты. Не удивительно, что оценка порой не мотивирована. Например, рассказчик сообщает, что Заволжье — «добрая сторона, хоть и смотрит сердито на чужаки» [3, II, 8]. В чем же проявляется доброта этой «сердитой» стороны? В тексте ответа нет. Другой пример: заволжане убеждены, что честней просить милостыню, чем идти в бурлаки [3, II, 9]. Почему бурлацкий труд оценен как нечестное занятие, также остается неизвестным.

Этическая оценка попадает в один ряд с эстетической; например, в описании святого града Китежа с его «белокаменными стенами, златоверхими церквями, честными монастырями, с княженицкими узорчатыми теремами...» [3, II, 7]. Этическую оценку получают любимые народом праздники — несмотря на то, что их смысл прямо не связан с нравственными категориями: «честной Семик» [3, III, 9], «честна Масленица» [3, IV, 12]. Веселый, праздничный пир — это «честная беседа», пусть и не все его участники — честные люди [3, V, 215]. И наоборот: в легенде о Звезде Хорасана — царице Золотой Орды, ставшей христианской мученицей, — эстетические оценки, как бы вопреки ситуации, безусловно преобладают над этическими. Много говорится о красоте Звезды Хорасана, ее покоев и пасхального богослужения, во время которого ее убивают, но этическая оценка ей дана точно та же, что и не стяжавшим святости персонажам диалогии — «добрая сердцем» [3, IV, 259].

Характерно слияние этического и неэтического значений слова. При-

менительно к человеку слово *хороший* с равной вероятностью может означать в тексте и *добрый* [3, II, 130; II, 304; II, 343], и *состоятельный* [3, II, 297; III, 233; IV, 625]. «Добрые деньги в мощну перепали» [3, II, 507] — крупные деньги; «доброе хозяйство» [3, IV, 361] — большое хозяйство. «Доброе осмогласное пение» [3, II, 599] — это искусное, профессиональное пение, а не пение, выражающее особо добрые чувства. На одной и той же странице *добро* выступает как этический концепт и как синоним *хозяйства* и *выгоды*: «Повел бы торги — и себе добро и другим польза» [3, III, 168]; «Растили родители Никифора, уму-разуму учили, на всякое добро наставляли... Остался Никифор надо всем отцовским добром сам себе голова» [3, II, 98-99]. Этическая оценка сливается здесь с утилитарной. Так воплощается в языке диалогии особенность ее содержания, замеченная И. В. Мотеюнайте: «в авторских оценках людей, отражающих мировоззрение персонажей, акцентировано умение вести хозяйство как безусловное достоинство» [4, 9]. Кстати, в словаре В. И. Даля среди значений слова *добро* на первом месте также стоит «имущество или достаток, стяжание».

При этом добро как этическая категория тоже способно материализоваться: «Сеял добро, посыпал добром, жал добро...», — говорится о благотворителе [3, III, 167]. Никифор, бросив пить после смерти любимой племянницы, «принял ... смирение, возложил на себя кротость и стал другим человеком» [3, III, 135]. Оказывается, *кротость* можно на себя *возложить*, как нечто материальное — вериги, например.

Различные этические категории воспринимаются персонажами как единый ряд. Они не разделяются (и тем более не противопоставляются), так как все они в сознании героев необходимы и взаимосвязаны. Доброта для них не существует без правдивости. Дарья Сергеевна мечтает, что Дуня выйдет «за человека доброго, хорошего, из честного роду-племени» [3, V, 137]. Тем временем Дуня спрашивает себя: «Где ж искать правды? Где добро, где любовь?» [3, V, 291]. Смолокурова упрекают за безбрачие: «Зачем... на честных, хороших невестах не женится» [3, IV, 25]. Мать Таифа сетует: «Рассеял враг по людям злобу свою да неправду, гордость, зависть, человеконенавиденье!» [3, II, 406—407]. Неразделенность этических категорий свидетельствует о первозданной цельности мировосприятия, воссозданного писателем. Этика важна для персонажей Мельникова-Печерского не менее, чем для героев Достоевского и Толстого, но получает в его диалогии иной язык.

## Литература

1. Левонтина И. Б. «Звездное небо над головой» // Логический анализ языка: Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
2. Лотман Ю. М. Художественное пространство в прозе Гоголя // Ю. М. Лотман. В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М., 1988.
3. Мельников П. И. (Андрей Печерский). Собр. соч. В 6 т. М., 1963.
4. Мотеюнайте И. В. Поиски «цельного человека» в русской литературе 1870—1880-х годов: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Новгород, 1998.

К. Г. КРАСУХИН

### МЕТАЯЗЫКОВАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ МОДИСТОВ\*

Модисты — представители так называемой спекулятивной грамматики, возникшей в то время, когда европейские философы заново открыли для себя Аристотеля. Творили в XIII—XIV вв. Виднейшие представители: Мартин Дакийский — автор трактата *De Modis Significandi* (1270), Сигер де Куртрэ — *Summa modorum significandi* и Томас Эрфуртский — *De Modis Significandi sive Grammatica Speculativa* (оба — середина XIV в.) Названия их грамматических сочинений показывают, что основное внимание эти грамматики уделяли тому, что они именовали *modus significandi*, считая именно его лежащим в основе языка. Понятие «*modus significandi*» можно перевести как «способ обозначения». Но надо иметь в виду, что термин *modus* обозначает отнюдь не только «способ», но также и «образ, настрой». Это — термин, который в грамматике и логике давно уже стал интернациональным. Поэтому его лучше оставить без перевода. Что же касается глагола *significare*, то, помимо него, к обозначению имеет прямое отношение глагол *signare*, который тоже означает «обозначать». Но внутренняя форма *significare* (собственно *signum facere* «делать знак») связана с идеей создания знака. Такой модус не является только абстрактным составляющим знака, но сам его творит. Поэтому представляется корректным передать *significare* русским «означивать», т.о. *modus significandi* — «модус означивания», тогда как *modus signandi* — «модус обозначения».

Надо заметить (как и следует из предложенной таблицы), что термин «модус обозначения» имеется только у Сигера де Куртрэ. Он указывал, что с помощью модуса обозначения слово приобретает статус предложения (*dictio*). С точки зрения Мартина Дакийского слово означает свойства вещи, а предложение означает вещь. Томас Эрфуртский выделяет в слове звучание и значение, подчёркивая, что слово может быть знаком и звуком. Предложение же, по Томасу, это — *vox significativa*, то есть «означивающее слово». Любопытно, что, не говоря о *modus signandi*, но рассуждая о

---

\* Печатается при поддержке РФФИ. Грант № 97-06-80095.

связи речения со словом, Томас употребляет выражение *rationem signandi*, которое можно перевести как «смысл обозначения». Можно предположить, что для Томаса речение — это слово во всех его параметрах, т.е. наделённое не только лексическим, но и грамматическим значением. А Сигер подчёркивал, что слово само по себе несёт только призрак значения. И именно *modus signandi* делает слово речением, т.е. придаёт ему полноценное значение. Отдельного определения *modus significandi* у Сигера нет.

Для Мартина Дакийского и Томаса Эрфуртского основным термином является именно *modus significandi*. Но и Сигер де Куртрэ, не давая определения этому термину в общем, свободно оперирует его более частными проявлениями: *активный и пассивный, сущностный, общий, частный модусы означивания*. Дело в том, что модусы обозначения (в отличие от означивания) для Сигера связаны с грамматическими характеристиками слова, которым он уделяет большое внимание.

В предлагаемой таблице представлены базовые для модистов логико-лингвистические понятия. Они относятся не к собственно частям речи, а к описанию языка, т.е. к метаязыку. Однако языковыми категориями метаязык модистов не ограничивается. Важную роль в их терминологии играют модусы бытия и понимания. Первый соответствует вещи (или, если сильно осовременивать терминологию, денотату), второй — её восприятию, то есть мысленному образу. Наконец, модус означивания — это тот способ, с помощью которого вещь связывается с мысленным образом. Важным является разделение модусов понимания и означивания на активный и пассивный. Как следует из приведённых определений, активные модусы суть свойства человеческой мысли и слова, тогда как пассивные — это свойства вещи по отношению к мысли и слову. Иными словами, активен человек по отношению к осмысляемой вещи и слову, пассивна вещь, подвергнутая осмыслению и означиванию. Различие между активными и пассивными модусами близко к оппозиции семасиологического (от мысли к вещи) и ономасиологического (от вещи к мысли) подхода в современных теориях номинации.

В левой части таблицы — словник, в правой — определения, заимствованные у Мартина Дакийского, Сигера де Куртрэ и Томаса Эрфуртского. Таблица даётся по изданию: G. L. Bursill-Hall *Speculative grammars of the Middle Ages: The doctrine of partes orationis of the Modistae*. The Hague; Paris, 1971. P. 345—347

	Мартин Дакийский	Сигер де Куртрэ	Томас Эрфуртский
1	2	3	4
Модус бытия (modus essendi)	Модусы бытия суть те свойства вещи, посредством которых она существует вне нашего понимания	Свойства вещей и сущностей	Абсолютные (т.е. не связанные с воспринимающим) свойства вещей
Активный модус понимания (modus intelligendi activus)	Модусы восприятия суть такие свойства вещи, благодаря которым она существует в нашем восприятии и может восприниматься вместе с этими свойствами	Модус, с помощью которого разум воспринимает модус бытия, — то есть свойства самой вещи	Способ восприятия, посредством которого разум означает, воспринимает и понимает свойства вещи
Пассивный модус понимания (modus intelligendi passivus)	—	Сам модус бытия, воспринятый рассудком, или модус понимания по отношению к модусу бытия	Модус, или свойство вещи, обозначенное словом
Активный модус обозначения (modus signandi activus)	—	Некоторый смысл или сущность смысла, приданная слову разумом, посредством которого именно это слово обозначает именно эту вещь; благодаря этому смыслу слово и именуется речением	—
Пассивный модус обозначения (modus signandi passivus)	—	Сама вещь, обозначенная словом, посредством пассивного способа обозначения или смысл обозначения по отношению к слову	—
Модус означивания (modus significandi)	Модус означивания есть свойство вещи, высказанное в слове. Модус означивания есть форма части речи, поскольку устанавливает сущность (части речи) и отличает её от других частей речи	—	—
Активный модус означивания (modus significandi activus)	—	Смысл, соотносящий слово с разумом, посредством которого именно такое слово обозначает именно такой способ бытия	Модус, или свойство слова, соотносённое с разумом, посредством которого слово обозначает свойство вещей

1	2	3	4
Пассивный модус означивания (modus significandi passivus)	—	Сам модус бытия по отношению к слову, означенный с помощью активного модуса означивания, или модус бытия, соотнесённый с модусом означивания.	Модус, или свойство вещи, обозначенной словом
Сущностный модус означивания (modus significandi essentialis)	—	Модус означивания, относящийся к сущности части (речи) или некоторых (черт) этой части	То, с помощью чего часть речи может просто существовать или как род, или как вид
Сущностный общий модус означивания (modus significandi essentialis generalis)	Называется сущностным в качестве всеобщего, так как относится к сущности всего в нём содержащегося	Модус означивания, относящийся к сущности большинства частей речи, например, субстанция по отношению к имени и местоимению	—
Сущностный частный модус означивания (modus significandi essentialis specialis)	В любом общем модусе означивания содержатся частные модусы означивания, непосредственные и опосредованные; непосредственные более всего связаны с природой своего общего модуса означивания, а опосредованные меньше связаны с природой своего способа означивания. Поэтому непосредственные модусы более сущностны, чем опосредованные	—	—
Самый общий сущностный способ означивания (modus significandi essentialis generalissimus)	—	—	Тот, который относится к сущности частей речи и всех их составляющих
Сущностный специфический модус означивания (modus significandi essentialis specificus)	—	Модус означивания, дополняющий общий модус, создаёт частный вид, например, качество в имени	—

1	2	3	4
Сущностный средний модус означивания (modus significandi essentialis subalternus)	—	—	Модус, относящийся к составляющим части (речи), не самый общий и не самый частный, а средний <sup>1</sup> .
Самый частный сущностный модус обозначения (modus significandi essentialis specialissimus)			Модус, относящийся к сущности каких-нибудь составляющих части (речи)
Сущностный акцидентальный модус означивания (modus significandi accidentalis)	Иные модусы означивания, вторичные по отношению к сущностным, которые уже высказаны, и сами именуются сущностными. И они суть главные основы конструкций и конструирования	Модус означивания, присоединяющийся к чему-либо после того, как сущность определена	То, что относится к части (речи) после того, как сущность определена и не позволяет части просто существовать в соответствии с родом, но не видом
Абсолютный модус обозначения (modus significandi absolutus)	—	То, что не соответствует речению при сравнении с модусом означивания другого речения, но скорее то, с помощью чего слово обозначает подобный модус относительно вещи. Такие модусы — не основа слова со словом.	Модус, с помощью которого деталь конструкции связана не с другой (деталью), но только со свойством вещи
Респективный модус обозначения (modus significandi respectivus)	—	То, что соответствует речению при сравнении с модусом обозначения другого речения, поскольку является основой соединения деталей конструкции	То, благодаря чему одна деталь конструкции имеет отношение не только к свойству вещи, но то, благодаря чему одна деталь конструкции имеет отношение к другой

<sup>1</sup> Пример такого модуса — разделение имён на собственные и нарицательные.



ГРАММАТИКА И МЕТАФИЗИКА МОДИСТОВ  
КАК ЯВЛЕНИЕ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ\*

Раннее Средневековье в Западной Европе (VII—XI вв.) в основном воспроизводило идеи и формулировки латинских грамматистов поздней Античности, чаще всего Доната (IV в.) и Присциана (VI в.) [8, 9]. Но при этом «грамматика усилила свои позиции, внимание к ней возросло. Переход от язычества к христианству не поколебал ее положения: христианство было религией, опирающейся на Священное писание, чтение Писания было обязательно для каждого духовного лица, для этого нужна была грамотность, а для грамотности было нужно изучение грамматики... Почет грамматике был велик, она чтилась как фундамент всех семи благородных наук...» [4, 95]. Постепенно, к XI в. практические грамматики латинского языка, базирующиеся на изучении текстов классических древних авторов, уступают место логическому (философско-спекулятивному) рассмотрению проблем языка. Это был серьезный поворот в развитии грамматической теории, на который более ста лет назад указал первый крупный историк средневековой латинской грамматической традиции Шарль Тьюро [13]. В Парижском Университете в XIII в. логическое «царство» Аристотеля стало абсолютным, а грамматика превратилась в логику-философскую дисциплину, включенную в философию [10, 25—26].

Одним из самых известных центров изучения философии в Западной Европе XIII в. был Парижский Университет, где с 1255 г. в программу изучения были включены все известные тогда сочинения Аристотеля. В основном, изучение философских и логических трудов Аристотеля велось на «факультете искусств», где и сформировалось грамматическое учение модистов. Оно по сути было частью современной ему схоластической философии, полагавшей, что все исследования в области частных *наук* или *искусств* (подчеркнем, что до второй половины XVIII в. в Европе не существовало четкого противопоставления между науками и искусствами, особенно в области так называемых «свободных искусств, или наук» [3, 73—86]) должны быть подчинены целям формирования всеобъемлющей картины мира, в центре которого находятся Бог и ключ к пониманию всего — Логос, Божественный Дар Слова. Из всех наук предпочтение отдавалось логике, или диалектике, которая сделалась в XII в. в Западной Европе наукою наук, или искусством искусств, что привело к «логизации грамматики». «Именно с этого времени наметился разрыв между практическим и теоретическим подходами к грамматике; учебные

---

\* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 97-06-80095.

пособия, главным достоинством которых была доступность и простота, стали составляться отдельно от теоретических трактатов по грамматике» [5, 217—218].

В истории науки XII в. часто характеризуют как переход от «*logica vetus*» к «*logica nova*», но, как отмечают Ирэн Розье и Алэн де Либера, современные французские историки средневековой грамматической мысли, «речь должна идти скорее о появившихся в то время принципиально новых взаимодействиях между грамматикой, логикой и теологией, возможно восходящих еще к XI в.» [11, 116]. В XIII в. известные грамматисты Роберт Килвардби и Роджер Бэкон вводят понятие «модуса обозначения» (*modus significandi*) для описания частей речи, конструкций и исправления текстов. Наименование «модистский» по традиции закреплено за теми грамматическими трактатами, которые пользуются понятиями модусов, а именно — *modi significandi*, *modi essendi* и *modi intelligendi* как основными онтологическими и психологическими принципами описания грамматического строения языков. Авторы этих трактатов, среди которых наиболее известными являются Мартин Дакийский, Боэций Дакийский, Сигер из Куртрэ, Томас Эрфуртский, Мишель из Марбэ, Иоанн Дакийский и их предшественник Петр Гелийский [10, 400—413], стали именоваться в истории науки и культуры «модистами» [11, 133—136]. Основой учения модистов является представление о том, что «поскольку природа вещей и модусы существования и понимания, от которых берет начало грамматика, сходны у всех, то по этой причине сходны и модусы... обозначения...» (Боэций Дакийский, цит. по [8, 14]).

Через все сочинения модистов проходит мысль о том, что грамматика должна рассматривать строение слова, данного Богом Человеку как Дар Речи и Разума в единстве, в полном отвлечении от того материала, в который они воплощены в конкретных языках. В этом отношении грамматика сходна с геометрией как одним из семи свободных искусств, или наук. В основе Грамматики также лежат некоторые первоначала (*principia*), определяющие грамматический строй конкретных языков. Не случайно *Грамматика* считалась основой всех других свободных искусств (или наук), без овладения принципами которой невозможно адекватное развитие всех образов, или модусов *Логоса*, как Дара Слова вообще. Образ *Грамматики* был абсолютно нагляден, как и образы других свободных искусств. Обычно *Грамматика* изображалась в виде женщины в свободных одеждах, у ее ног — два ученика, склонившие свои головы над книгами. В период расцвета грамматического учения модистов, в готическом искусстве, *Грамматика* имела прут для наказания своих учеников, которым наделил ее Марциан. Девизом *Грамматики* был следующий: «*Vox litterata et articulata debito modo pronunciata*» (лат. «Грамотная и отчетливая речь, должным образом произносимая») [9, 502—504].

Понятие *модуса* как *образа* языка, определяющее способы воплощения Дара Слова в конкретных языках, является для модистов основой грамматики как науки. Первоначала грамматики — это некие аксиомы, по-

добные аксиомам в геометрии: но все прочие положения должны затем уже выводиться из них путем доказательств и логических конструкций. Боэций Дакийский писал: «Как в других науках первоначала общие и первоначала частные суть недоказуемы, а заключения, которые следуют из этих первоначал, доказуемы через их посредство, так же и в грамматике» [12, 31].

В грамматических трактатах модистов из четырех традиционных, восходящих к Донату и Присциану, разделов, а именно — Орфография, Просодия, Этимология (как учение о частях речи) и Синтаксис, представлены лишь два последних. Основным принципом, или исходным началом грамматики модистов является принцип описания языка по способам обозначения, или *modi significandi*, т. е. по способам представления одного и того же предметного содержания. «Dolor, doleo, dolens, dolenter... eandem rem significant 'Страдание, страдаю, страдающий, со страданием... обозначает одну и ту же вещь'» [12, 57], но различаются, согласно аксиоме модистов, способом представления одного и того же предметного содержания. Предметное (или лексическое, по современной терминологии) значение, может модифицироваться и превращаться в разные части речи за счет *модусов обозначения*. *Modus significandi* определяет грамматическую характеристику слова, превращает *dictio* в *pars orationis*. Модусы обозначения, по мнению модистов, не есть лишь продукт философской рефлексии, они отражают реальную действительность, сотворенную Даром Божественного слова. Каждое явление, которое может быть так или иначе названо в языке, имеет общие свойства с другими явлениями. Эти общие свойства и есть, согласно модистам, *modi essendi*, или модусы существования, к которым и восходят модусы обозначения (*modi significandi*). Проявления Слова как речи и разума в единстве могут обладать модусом устойчивого положения, или состояния (*modus habitus*), который в Языке получает *modus significandi*, определяющий данную часть Речи (в буквальном смысле) как имя. Другие же проявления Слова обладают модусом становления (*modus fieri*), что характеризует эти части Речи как глаголы.

Модусы существования, определяющие отнесенность слова к той или иной части речи, относятся к основным модусам обозначения (*modi significandi essentiales*). Помимо основных модусов можно назвать и акцидентальные, переменные и до определенной степени случайные по отношению к сути Вещей и Слов, модусы (*modi significandi accidentales*), характеризующие контекстную изменяемость слов по грамматическим категориям, в основном, по современной терминологии, словоизменяемым. Познать же связь между модусами существования (*modi essendi*) и модусами обозначения (*modi significandi*) можно через данные человеку Богом *modi intelligendi*, без которых величайшая метафизическая тайна Дара Слова осталась бы недоступной познанию человека.

Как отмечают Ирэн Розье и Алэн де Либера, «модизм» характеризуется тем, что не просто использует понятие *модуса*, включая *модус обозначения* (эти понятия уже широко использовались в XII в.), но прежде всего

тем, что понятие *модуса обозначения* играет центральную роль в учении модистов [11, 133]. В учении модистов представлена вся гамма модусов обозначения: это *modus significandi activus*, *modus significandi passivus*, *modus significandi absolutus*, *modus significandi accidentalis*, подразделяющийся на *modus significandi coniunctionis*, *modus significandi accidentalis nominis*, *modus significandi accidentalis pronominis*, *modus significandi accidentalis verbi*; это также — *modus significandi essentialis*, подразделяющийся на *modus significandi essentialis adverbii*, *modus significandi essentialis coniunctionis*, *modus significandi essentialis interiectionis*, *modus significandi essentialis nominis*, *modus significandi essentialis participii*, *modus significandi essentialis praepositionis*, *modus significandi essentialis pronominis*, *modus significandi essentialis verbi*. Все эти модусы детально описаны как последовательная иерархия в трактатах модистов, особенно у Сигера из Куртрэ, Мартина Дакийского, Томаса Эрфуртского [10, 66—413].

Для ранних модистов, таких как Мартин Дакийский, характерно представление о естественно-логической, данной человеку в Даре Слова, связи сфер познания и языкового выражения с реальной действительностью. Свойства вещей существуют для человека в трех формах и проявляются в трех сферах. Исходным свойством вещи, а отсюда — и ее исходным модусом, является модус существования, так как он заложен в природе самой вещи: «Все свойства вещи, существующей вне сознания, называются *модусами существования*» (*modi essendi*) (Мартин Дакийский, цит. по [12, 46]). Модус обозначения (*modus significandi*) есть «свойство звучания» (Мартин Дакийский, цит. по [10, 345]).

Модусы познания (*modi intelligendi*) «*in re intellecta ut in subiecto sunt*» «существуют в познанной вещи как в субъекте», а в сознании — как познанное в познающем [10, 345]. Таким образом, метафизика модусов для модистов — это метафизика мира, как бы рождающего модусы, существующие объективно, вне человеческого сознания (*modi essendi*); модусы самого познания (*modi intelligendi*) как модусы познанных и познаваемых вещей и модусы обозначения (*modi significandi*) как модусы обозначенных, названных языком вещей.

Одной из центральных «метафизических» проблем учения модистов является проблема императивности, необходимости и достаточности описанных модусов для адекватного представления основ Слова как Дара Речи. Ведь если считать, что явления, обозначенные в языке, необходимо приведут нас к открытию модусов этих явлений, то почему тогда зачастую одни и те же явления приводят нас к разным модусам, и наоборот, одни и те же модусы — к принципиально различным явлениям? Модисты объясняют это так: есть модусы необходимые, основные (*essentiales*), а есть вторичные, «акцидентальные» (*accidentales*). Как писал Сигер из Куртрэ: «*Eadem res bene potest habere plures modos essendi seu plures proprietates eo quod modi essendi seu proprietates accedunt rebus et unius rei bene sunt plura accidentia propria; propter quod una et eadem res, sub alio et modo essendi designata, bene potest esse alterius et alterius*

generis» (одна и та же вещь может иметь много модусов существования... среди прочего это означает, что одна и та же вещь, обозначенная в соответствии с разными модусами существования, вполне может быть не идентичной самой себе и разных родов» [10, 90].

Основным постулатом грамматики модистов является следующий: модусы обозначения и только лишь они лежат в основе грамматики. Развивая учение Аристотеля о первопричинах «изобретения» речи, модисты рассматривают модусы обозначения в качестве первопричин частей речи и грамматических конструкций (см.: [11, 134—135]). Как полагал Боэций Дакийский, «одно и то же умственное понятие может быть выражено всеми частями речи» [8, 26], при этом «одна и та же вещь, подпадая под модус обозначения имени, дает начало имени, если же подпадает под модус другой части речи, дает начало другой части речи» [12, 61]. При этом сами модусы обозначения происходят от сути вещей, фактически от заложенной Богом в природу вещей некой структуры, которая дана человеку лишь в виде иерархической структуры модусов и способности быть постигнутой метафизикой человеческого сознания. При этом человеческое сознание, взятое отдельно от метафизики сотворенного Богом Мира, «не является достаточной причиной модусов обозначения»; их подлинная причина — сама суть вещей (см.: [12, 67]). Для модистов при этом важную роль играет различие между «активным модусом познания» (*modus intelligendi activus*) и «пассивным модусом познания» (*modus intelligendi passivus*), так же, как между «активным модусом обозначения» (*modus significandi activus*) и «пассивным модусом обозначения» (*modus significandi passivus*). Как отмечает И. А. Перельмутер, эта «новая терминология... не была абсолютным новшеством, она имела опору в давней научной традиции; в конечном счете она восходит к проводимому Аристотелем разграничению между деятельным разумом и разумом претерпевающим..., разграничению, получившему дальнейшую разработку в трудах арабоязычных философов (в частности, у Ибн-Сины), а также в сочинениях Фомы Аквинского и Роджера Бэкона» [8, 27].

Как нам представляется, в учении об *активном* и *пассивном* модусах познания и обозначения представлена также христианская идея о «животворности» Слова-Логоса, о его живой, оплодотворяющей Мир силе. *Активные* и *пассивные* модусы познания и обозначения и являют как раз два начала всего Сущего, делающие из него живую («животворящую») материю. Эти два начала сродни мужскому и женскому началам в рождении и творении новых сущностей. На эту теолого-метафизическую сторону учения модистов светские историки грамматической мысли обращали, к сожалению, слишком мало внимания, а ведь лишь этот аспект учения модистов проясняет многие «темные» места в их сочинениях, в частности, идею о том, что «модус существования» находится «в лоне» «пассивного модуса познания», будучи его материальной и реальной сутью (*sunt eadem materialiter et realiter*), как писал Томас Эрфуртский [10, 94]. Модус существования через его материальное воплощение в

языке совпадает с пассивным модусом обозначения (*modus significandi passivus*), который «находится в познаваемой вещи как в субъекте (*in re significata ut in subiecto*), и в этом качестве еще не имеет отношения собственно к грамматике (как строю языка) (*modi significandi passivi ad grammaticam non pertinent*)» [10, 105], но содержит в себе возможности потенциального выражения и «рождения» грамматических смыслов через не представленные в языке грамматические формы. Что же касается данных нам в языке через реальные, оформленные в том числе и через физическое (звучащее) воплощение формы, то это «звучание обозначает модус существования», в его уже другой, активно-модальной ипостаси: «*modus significandi activus, cum sit proprietates vocis significativae, materialiter est in voce significativa ut in subiecto*» («активный модус обозначения, поскольку он есть свойство значащего звучания, материально находится в значащем звучании как в субъекте», — писал Томас Эрфуртский [10, 105].

Итак, язык и реальная действительность соотнесены через систему модусов, существующих объективно в единственно доступном человеку мире Слова-Логоса, в который поместил человека Бог. Слово дано нам через речь, разделенную на *части речи*. Учение о частях речи было сформировано в Античности и получило наибольшую известность в Средние века через принятые церковью и школой в Западной Европе и Византии (а отсюда, и в греко-христианском Восточном мире) грамматики Доната и Присциана. Но модисты, опираясь на позднеантичную традицию, отвергают использование критерия значения при описании частей речи. Для них главным в определении части речи является ее основной модус обозначения. Например, Иоанн Дакийский писал: «Когда... Присциан говорил, что глагол обозначает действие или претерпевание, то тем самым он описательно говорил о модусе обозначения глагола» [12, 78].

Для модистов значение — это логическая категория, тогда как к грамматике относятся модусы обозначения. Так же отвергаются модистами и определения частей речи в соответствии с присущими им грамматическими категориями (акциденциями), столь свойственные грамматистам Античности, в частности Донату и Присциану. Так, например, определение глагола у Доната как «части речи со временем и лицом, без падежа», или же у Присциана, учившего, что «глаголу свойственно обозначать действие или претерпевание, или то и другое с наклонениями, формами и временами, без падежа» (см.: [12, 95]) — отвергаются модистами как не отвечающие сути этих частей речи.

Категории словоизменения, синтаксические функции и т. д. могут быть, согласно модистам, первичными критериями выделения частей речи как Слова-Логоса. Существо части речи — это ее основной модус обозначения, восходящий к модусу существования, данности той действительности, которая и есть суть бытия Мира и Человека в Слове-Логосе. Поэтому нет и не может быть деления на знаменательные и служебные части речи, восходящего к Аристотелю (Аристотель писал о группе частей речи, «лишенных собственного значения» [7, 171]). Но для модистов

модусы первичны, и поэтому «ничто не приобретает модуса обозначения благодаря тому, что используется в речи» (Бозций Дакийский: [12, 83]). Но при этом модусы делятся на более совершенные, «высокие» и на менее совершенные, «низкие». И это деление отвечает сути тварного Мира. Как писал Мишель из Марбэ: «Форма более совершенная и более благородная проявляет себя в большем числе и в более совершенных действиях. Это вполне очевидно, так как неодушевленным сущностям подобает быть, сущностям растительным — быть и произрастать, неразумным же животным — быть, произрастать и чувствовать, а людям — быть, произрастать, чувствовать и рассуждать. Поскольку обозначаемые изменяемых частей речи более совершенны, чем обозначаемые неизменяемых частей речи..., то вполне понятно, что проявления первых более многообразны, а их модусы более многочисленны, чем обозначаемые неизменяемых частей речи...» (цит. по: [13, 159]).

Иерархические соотношения частей речи были предметом споров между модистами, в частности — спора о том, следует ли ставить на первое место в иерархии *имя* или *глагол*. Бозций Дакийский, так же, как и Симон Дакийский, считали, что *глагол* «более необходим грамматике, чем имя, поскольку вместо глагола ничто не может быть поставлено, а вместо имени может быть поставлено местоимение» [12, 93].

Основой оппозиции *имя* — *глагол* является у модистов противопоставление модуса устойчивого положения модусу становления. К подгруппе частей речи, характеризующихся модусом устойчивого положения, относятся, наряду с именем, и местоимение, а в подгруппу частей речи, характеризующихся модусом становления, включены, наряду с глаголами, и причастия. Для того, чтобы соотнести модусы устойчивого положения (*modus entis*, или *modus habitus et quietis*) и модус становления (*modus fieri* или *modus esse*), нужен модус расположения (*modus disponentis*), который является в языке источником наречий, союзов, предлогов, междометий. Это модусы обозначения общие и необходимые (*modi significandi essentialis generalis*), наряду с которыми модисты используют и понятие «основного частного модуса обозначения» (*modus significandi essentialis specificus*). С помощью последних достигается разграничение между отдельными частями речи внутри указанных выше подгрупп. Так, имя и местоимение, имеющие общий модус сущего, разграничиваются за счет оппозиции модусов *определенного / неопределенного* восприятия. *Имя* характеризуется *modus determinatae apprehensionis*, а местоимение — *modus indeterminatae apprehensionis*.

Каждая часть речи обладает для модистов двойной характеристикой: родовой и видовой. Учение о *родах* и *видах* модисты берут у Аристотеля, полагая вслед за ним, что модусы общего (родового) и частного (видового) отражают связь между материальным началом и формальным началом в строении Мира и Слова.

Далее модисты вводят, наряду с понятием «общих модусов обозначения», понятие «акцидентальных» (дополнительных, побочных, сопутст-

вующих) модусов обозначения (*modi significandi accidentales*). Эти модусы определяют «акциденции», или грамматические категории (по современной терминологии) частей речи. При этом модисты вводят оппозицию *абсолютных* и *относительных* акцидентальных модусов: «*modus significandi accidentalis dividitur in modum significandi accidentalem absolutum et respectivum...*» («акцидентальный модус обозначения делится на акцидентальный модус обозначения абсолютный и относительный...», — как писал Томас Эрфуртский [12, 96]). Из описания абсолютного и относительного модусов у Томаса Эрфуртского следует, что абсолютный акцидентальный модус — это прежде всего то, что мы сейчас называем словообразовательными категориями, а относительный акцидентальный модус — это то, что описывает сферу так называемых словоизменяемых категорий. Как отмечает Г. Л. Бесилл-Холл, оппозиция абсолютного и относительного акцидентального модуса была существенным шагом вперед в развитии грамматической теории, так как последовательного разграничения словообразовательных и словоизменяемых категорий не было ни в Античности, ни в раннем Средневековье (см.: [10, 172 и след.]).

Как отмечалось выше, модисты считали основными частями речи имя и глагол, так как они воплощают два основных модуса, соответственно, модус сущего (*modus entis*) и модус бытия (*modus esse*). *Модус бытия* — это источник глаголов в метафизике Мира-Слова; этот модус объединяет глагол с причастием как частью речи, но, в отличие от причастия, глагол обладает модусом дистанцирования от субстанции (*modus distantis a substantia*): «Самым общим основным модусом глагола является модус обозначения вещей посредством модуса бытия, дистанцированного от субстанции» (Томас Эрфуртский: [10, 207]). Причастие же не обладает модусом дистанцирования от субстанции, а, наоборот, примыкает к субстанции, синтезируя в себе модус сущего и модус бытия.

Глагол у модистов, как часть речи, способная выражать модус бытия, в речи, в суждениях (предложениях) соединяется с субстанциями за счет присущих глаголу побочных модусов. Так, каждый глагол, по мнению модистов, содержит *modus compositio*, ибо в качестве компонента значения включает значение так называемого *субстантивного* глагола «быть» («есть»): «этот глагол «есть» включается в каждый глагол как основание всех глаголов, по этой причине в каждом глаголе имеется композиция (*compositio*), благодаря которой глагол, дистанцированный от подлежащего (*suppositio*), к подлежащему присоединяется» (Томас Эрфуртский: [10, 215]). С другой стороны, многие глаголы требуют некоторого модуса переходности (*transitiva*), благодаря которому они входят в сочетание с именами. На основе побочных модусов определяются у модистов и падежи (*casus*).

Модисты вводят и ряд других модусов, сохранивших свою фактическую роль в современной грамматике, в частности — *модус примыкания* (*modus adiacentis*), который характеризует наречие (*adverbium*). *Модус со-*



*единения* (*modus coniungentis*) приписывается союзам; есть у модистов и *модус предложный* (*modus praepositionis*) (см.: [10, 420—424]).

Как считает И. А. Перельмутер, модисты явились «по существу... создателями первой по времени в европейской научной традиции синтаксической теории» [8, 45]. Они разработали учение об *операциональной* роли модусов в предложении. Основой описания синтаксиса послужило учение о «принципах конструирования» (*principia construendi*) речи (см.: [10, 296—326]). Деление конструкций на транзитивные и интранзитивные, восходящее еще к Аристотелю, модисты дополнили целым рядом оппозиций: оппозицией тождества / различия, первого и второго компонента конструкции (по роли), естественного и искусственного порядка слов (*ordo naturalis* / *ordo artificialis*), зависящий член конструкции / завершающий член конструкции (см.: [8, 51—53]).

Синтаксическая теория модистов подробно описана не только в работах зарубежных ученых (см.: [10], [11], [12]), но и в отечественных исследованиях, в частности, в детальном и глубоком исследовании И. А. Перельмутера [8], что позволяет нам не останавливаться на синтаксических теориях модистов подробнее, а отослать читателя к названным работам.

Учение модистов было до определенной степени кульминацией позднесредневекового умеренного реализма, искавшего опору в обращении к реальности Бога-Слова. Следуя заповедям отцов христианской церкви, в частности, писаниям Афанасия Великого (IV в.), о «значении пришествия Логоса во плоти», модисты полагали главным в христианском учении то, что оно «принесло нечто совершенно новое, небывалое и никогда больше не повторимое... это пришествие самого Сына Божия во плоти. Бездна, отделяющая тварь от Творца, ...заполняется воплощением Слова Божия.» [6, 32—33]. Реально модисты полагали, что *воплощение* Слова Божия и есть данные нам через разумение модусы, «заполняющие» наш тварный Мир именно благодаря тому, что *Логос* пришел «*во плоти*» [6, 32—33].

На диспутах с представителями новых философских школ XIV в., в частности, на Эрфуртском диспуте 1332—1333 гг., представители школы номинализма подвергли учение модистов резкой критике (см.: [8, 59—61]). Но до XVI в. деятельность модистов как теоретиков не прекращалась, они продолжали преподавать в Парижском Университете и других крупных университетах Европы, писать схолии к трудам ранних модистов. В эпоху Гуманизма, когда средневековая метафизика и схоластика подверглись глобальному гонению и отрицанию и все внимание было обращено на новое переосмысление Античности, модисты были забыты. Но в середине XVI в. их вспомнили вновь. К ним обратились в своих грамматиках Скалигер и Санктиус (Санчес) (см.: [8, 62—63]). Особенно ясно линия влияния модистов на грамматики XVII—XVIII вв. прослеживается (через Скалигера и Санчеса) на материале Грамматики Пор-Рояля, положившей начало традиции «общих и рациональных грамматик» (см.: [3], [2, 244—267]). Основой современного общего языкознания является «общая и рациональная грамматика» XVII—XVIII вв., на что в

свое время указывал еще Ф. де Соссюр в «Курсе общей лингвистики» (подробнее о влиянии «общих грамматик» на современное общее языкознание см.: [1]).

Таким образом, несмотря на то, что учение модистов подверглось в свое время резкой критике и было, на первый взгляд, забыто в эпоху Гуманизма и Просвещения в Европе, на самом деле, через авторов грамматики и логики Пор-Рояля оно дошло до нас в ряде важнейших положений грамматической теории, особенно в учении о частях речи и их «акциденциях» (грамматических категориях), а также — в учении о конструкциях, развитом под влиянием традиции Пор-Рояля такими замечательными грамматистами XVIII в., как С.-Ш. дю Марсэ и Н. Бозэ, синтаксические идеи которых через грамматическую традицию, точнее даже, через некоторое «грамматическое предание» (сформированное в европейских грамматических школах под непосредственным влиянием модистов) дошли до наших дней в основном через так называемые «школьные» грамматики.

### Литература

1. Бокадорова Н. Ю. «Общая грамматика» XVIII века и современное общее языкознание // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1982. Т. 41. № 2.
2. Бокадорова Н. Ю. Традиция издания и комментирования «Грамматики Пор-Рояля» во Франции // Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. 2-е изд. М., 1998.
3. Бокадорова Н. Ю. Французская лингвистическая традиция XVIII — начала XIX века. Структура знания о языке. М., 1987.
4. Гаспаров М. Л. Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986.
5. Грошева А. В. Грамматические учения западноевропейского средневековья // История лингвистических учений, Средневековая Европа. Л., 1985.
6. Киприан (Керн), Профессор Архимандрит. Золотой век Свято-Отеческой письменности. М., 1995.
7. Перельмутер И. А. Аристотель // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980.
8. Перельмутер И. А. Грамматическое учение модистов // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. СПб., 1991.
9. Холл Джеймс. Словарь сюжетов и символов в искусстве. М., 1997.
10. Bursill-Hall G. L. Speculative Grammars of the Middle Ages. The doctrine of *Partes Orationis* of the Modistae. The Hague—Paris, 1971.
11. Libera Alain de, Rosier Irjne. La Pensée linguistique médiévale // Histoire des idées linguistique / Sous la dir. de Sylvain Auroux. T. 2. Le développement de la grammaire occidentale. Liege, 1992.
12. Rosier I. La Grammaire spéculative des Modistes. Lille, 1984.
13. Thurot Ch. Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age. Paris, 1869.

СПЕКУЛЯТИВНАЯ ГРАММАТИКА  
КАК ОНТОЛОГИЯ\*

## 1

Среди историков философии существует мнение, что *grammatica speculativa* XIII и первой половины XIV века в действительности была не грамматикой, а «чем-то другим» [5, 323]. Вот как рассуждает известный медиевист Фредерик Коплстон: «Спекулятивный грамматист преследовал особую цель — создание науки грамматики. Излишне говорить, что средневековые мыслители прекрасно понимали, что грамматики разных языков различны. Однако некоторые из них были уверены, что изучение грамматики, которое они унаследовали от античности, может быть приведено в соответствие с аристотелевским понятием науки... Необходимо было открыть сущностную структуру, лежащую в основании всех различий, которые могли бы рассматриваться как «акцидентальные»... Эта понятийная структура, с точки зрения спекулятивных грамматистов, в значительной мере состояла из основных понятий или категорий, перечисленных Аристотелем. Считалось, что эта понятийная структура отражает онтологическую структуру...» [5, 323 — 324]. В этом рассуждении настаивает на немотивированности перехода от «прекрасно понимали, что... различны» к «необходимо было открыть... структуру, лежащую в основании всех различий». Предполагается, что существовало чёткое понятие науки, возводимое к Аристотелю, и что в основание грамматики для придания ей статуса науки необходимо было положить аристотелевский список категорий. Однако более глубокое исследование показывает, что это не так или по крайней мере не совсем так.

Впервые представление о *grammatica universalis* появляется во второй половине XII века. Доминик Гундиссалин в сочинении *Divisio Philosophiae* пишет: «Видами грамматического искусства являются разнообразные языки — латынь, греческий, иврит, арабский и им подобные, поскольку в каждом из них содержится вся грамматика целиком со всеми её частями» (цит. по [9, 247]). Книпкенс анализирует складывавшуюся тогда конфигурацию научного знания: «С самого начала XIII столетия понятийный аппарат аристотелевской психологии, метафизики и физики вкуче с *Analitica posteriora* формируют научную модель... Грамматика встраивалась в общую картину науки путём приобщения к универсальному научному методу, к общепринятым техникам определения, объяснения и расположения материала. Согласно этой концепции грамматики, в каждом языке есть имена и глаголы, и в каждом языке они определяются одина-

---

\* Работа выполнена при поддержке РФФИ. Грант № 97-06-80095.

ково, равно как и все остальные грамматические понятия. Научная модель, послужившая основой для такого понимания грамматики — это модель *Род/Вид*» [9, 247]. Создаётся впечатление, что аналогия между отношением универсальной грамматики к отдельным языкам и отношением рода к видам — это плодотворная научная *метафора*, основанная на сходстве, но не на тождестве. Учитывая это первое впечатление, рассмотрим фигуру Роджера Бэкона, который считается автором первой спекулятивной грамматики *Summa grammatica* (1245). То же самое отношение грамматики к конкретным языкам Бэкон рассматривает по аналогии с отношением субстанции к акциденциям: грамматика едина для всех языков в своей субстанции и может различаться только акциденциями. Тридцатью годами позже модист Боэций Датчанин рассуждает похожим образом, отождествляя *общность*, *единство* и *субстанциальность* грамматики, при этом он возводит эти качества к соответствующим качествам интеллекта.

Похоже, модель *Род/Вид* и модель *Субстанция/Акциденция* — это одна и та же научная модель. Между тем у Аристотеля (в интерпретации Порфирия) роды и виды — это ступени вертикальной иерархии сущностей, то есть субстанций (дерево Порфирия), латинское же слово *accidens* — это перевод аристотелевского «привходящего», то есть того, что одному и тому же может быть временами присуще, а временами — нет (*быть сидящим, быть бледным*). Привходящее включается Аристотелем в список предикабилей: *определение, род, собственное, привходящее*. У Порфирия к этому списку добавляется *различительный признак*, а место *определения* занимает *вид* (см. [7, 196—224]).

Нашла своё применение и аристотелевская классификация четырёх причин. Роберт Килуордби, который наряду с Бэконом развивал новое понимание грамматики, в предисловии к своему комментарию на *Institutiones grammaticae* Присциана исследует причины самого этого сочинения, которое рассматривается как эталон наукообразного построения грамматики. Он отождествляет материальную причину с предметом грамматики, формальную — делит на *modus agendi* (форму самого изложения, то есть приводимых определений, дистинкций, обобщений и примеров) и на *ordinatio partium* (порядок глав «Институций»). Конечная причина подразделяется на внутреннюю (совпадает с формальной) и внешнюю (включает в себя овладение правилами грамматики и искусством толкования классических авторов, а в конечном итоге — совершенство разумной души). Наконец, действующей причиной является сам Присциан (см. [9, 249—251]).

Более явным образом аналогия рода и вида действует при определении предмета грамматики. Предмет науки должен быть определён так, чтобы его можно было предиктировать обо всём, что так или иначе изучается этой наукой. На этом основании Килуордби считал предметом грамматики не *правильно построенное высказывание* (*oratio congrua*), но *определённым образом означающую речь* (*sermo congrue significativus*), каковой яв-

ляются и буква, и слог, и отдельное слово (см. [9, 248]). Впрочем, в сочинении *De Ortu Scientiarum* Килуордби даёт ещё несколько формулировок предмета грамматики, некоторые из которых не удовлетворяют этому условию (*dictio constructa, oratio constructa vel congrua secundum quod huiusmodi*). Ещё одна формулировка такова: *артикулированная звуковая единица в её способности к согласованию и к обозначению или сообщению (vox litterata ordinabilis propter congruum sive ordinabilis ad significandum vel ad informandum)*. По сообщению Сирридж, все эти формулировки Килуордби считал эквивалентными, но в рамках наиболее общей формулы *sermo congrue significativus*, охватывающей как законченные грамматические конструкции, так и элементы этих конструкций (см. [10, 123]).

Килуордби считает грамматику наряду с логикой и риторикой *языковыми науками (scientia sermocinalis)*, то есть дисциплинами второй интенции. Если логика изучает лингвистически релевантную структуру реальности и представляет собой каркас научного познания, то грамматика изучает специфическую структуру языка, а вовсе не единый порядок сущего, мыслимого и высказываемого, как будут полагать модисты. Логика — форма бытия научного знания, грамматика — модус выражения этого знания. Килуордби явным образом отвергает возможность деления частей речи на основе аристотелевых категорий: «Поскольку части речи подлежат классификации не на основе различий между вещами, а на основании различий между *modi significandi*, и поскольку все вещи могут быть обозначены одним и тем же способом, то, как находящиеся в некотором состоянии (*per modum habitus*), вещи всех [аристотелевых] категорий — качество, количество и прочие — могут быть обозначены с помощью существительного» (цит. по [10, 125]). Категория существительного не соотносится с неким естественным классом вещей (например, с классом аристотелевых первых сущностей, если таковой можно себе вообразить), но скорее с классом вещей, *о которых может быть нечто высказано*. Среди этих «вещей» обнаружатся такие, как время, движение, событие, отсутствие, фикция... Таким образом, грамматика изучает не сущее, но языковую концептуализацию сущего, в которой всегда есть элемент произвольности, «искусности», независимости от естественного порядка вещей, описываемого с помощью категорий. «Искусным» является, например, порядок частей речи в предложении. И вовсе не случайно, что Аристотель молчит как раз на тему синтаксиса, словно бы обходя стороной собственное измерение языка, впервые тематизированное стоиками.

Провозглашая глубокую укоренённость грамматики в порядке вещей, на практике Роберт Килуордби и Роджер Бэкон включают в научное рассмотрение языка любой дискурс, в котором значение обусловлено грамматической структурой, в том числе и фигуративный, в котором отклонения от правил (*figura constructionis*) приводят не к абсурду, а к выражению особого значения, подразумеваемого говорящим (*intentio proferentis*). Апелляция к *intentio proferentis* — зачастую всего лишь способ прояснения некой обобщённой телеологии языковых функций (так, безличный гла-

гол служит для выражения действия, агент которого неизвестен). Вместе с тем и Бэкон, и Килуордби принимают теорию «двух языков» — повседневного и научного, пригодного для выражения и передачи знания. Этот последний создается путём преобразования повседневной практики в искусство. Получается, что только сделав и без того произвольный, «искусный» язык ещё более искусственным, можно достичь подлинно научного, исключаящего всякую случайность соответствия языка естественному порядку вещей. Что касается научности самой грамматики, то здесь Килуордби черпает методологическое вдохновение скорее из *Никомаховой Этики* Аристотеля, нежели из *Метафизики* или *Второй Аналитики*: «Заключение Аристотеля, что знание — об общем, применимо только к демонстративному знанию и относится к спекулятивной части философии, в которой производятся доказательства, а не к активной [части] философии, в которой ничего не обосновывается доказательно, чему Аристотель и учит в *Этике*» (цит. по [10, 128]).

Согласно Килуордби, различие единичного, данного в чувствах, и умопостигаемого общего — лишь в степени общности, так что о причинах любой вещи можно составить позитивное и истинное знание. Человек, овладевший искусством грамматики, способен описать общую структуру некой языковой реалии (например, *безличного*), обосновывающую конкретное поведение той или иной языковой единицы, хотя может и не иметь в виду никакого конкретного примера. Но если он знает, предположим, как на латыни составить безличное предложение «*Это касается короля*», а именно как «*Interest regis*», то в этом отдельно взятом выражении он будет способен распознать проявление общей структуры (безличный глагол требует существительного в родительном падеже). В уже упомянутом смысле разграничения *спекулятивного* и *активного* знания грамматика, несомненно, является активной наукой.

Итак, теоретики *grammatica universalis* вовсе не руководствовались каким-то единым научным методом для построения своей науки. Аналогии *Род/Вид*, *Субстанция/Акциденция* или *Материя/Форма* носят скорее дидактический характер, и их не надо понимать как утверждения метафизика, поскольку метафизик имеет дело с *сущим как таковым*, а здесь описываются формы и способы данности этого сущего в речи. Новая наука вовсе не базируется на системе категорий Аристотеля, и она не претендует на статус демонстративного или спекулятивного знания. Однако при переходе от *grammatica universalis* к *grammatica speculativa* ситуация существенно меняется.

## 2

Согласно модисту Иоанну Датчанину (трактат датируется примерно 1280 годом), подлинным предметом грамматики являются *modi construendi*, а уже потом — *modi significandi*, поскольку они являются источниками первых. Иоанн пишет: «Вещь, существующая вне интеллекта, обладает

рядом свойств, как то: *быть единым* или *быть множественным*, *быть активным* или *быть пассивным*, *быть истоком* или *быть конечным результатом*, *быть в себе* или *быть в другом* и так далее. Все эти свойства суть *modi essendi*, поскольку они находятся в *res extra intellectum*. Затем, когда интеллект постигает вещь и со-постигает эти её свойства, вещь перестаёт быть внешней интеллекту и становится *res intellecta*, а её свойства теперь называются *modi intelligendi*. Затем интеллект, желая обозначить для других познанное им, налагает звук для обозначения постигнутой вещи и со-обозначения со-постигнутых свойств этой вещи. Теперь та же самая вещь называется *res significata*... А все свойства..., поскольку теперь они выражены или обозначены в звуке, называются *modi significandi* или *consignificandi* данного выражения» (цит. по [10, 111—112]).

В этой схеме *modi construendi* представляют собой разнообразные возможности комбинирования (*constructio*), на каком бы уровне сложности они ни находились. Наибольший интерес представляет завершающая комбинация выражений в синтаксическую структуру, позволяющая выражать и передавать научное знание. Процесс порождения модусов конструирования из модусов обозначения Иоанн представляет следующим образом. Допустим, Сократ белый. Тогда Сократ суть, и может быть понят, как человек, как Сократ, как белый, а также как индивид и как субстанция, в противоположность белому, которое находится в чём-то ином как качество. Эти формы бытия и пути постижения двоякого рода: 1) те, что определяют, что за лицо или какого рода вещь Сократ суть или какими качествами он обладает, например, *быть человеком*, *быть Сократом*, *быть белым*. 2) те, что относятся к логической структуре реальности: *быть индивидом*, *быть чем-то*, *что находится в ином*. Такие звуки, как *Сократ*, *человек*, *белый*, предназначенные интеллектом быть знаками его концептов и через них указывать на внешние вещи, выражают оба типа свойств. Свойства первого типа относятся к лексическому содержанию, это всего лишь вопрос конвенции. Грамматиста интересует только второй тип свойств — таких, как *быть субстанцией* или *находиться в субстанции*, *быть общим для многих* или *быть индивидом*. Такого рода свойства и есть модусы бытия, *modi essendi*, со-постигаемые и со-означаемые вместе с самим бытием. Согласно Иоанну, существительные со-означают свои означаемые в модусе *бытия-в-себе-самом* (*per modum essentiae in se*), прилагательные — в модусе *бытия-в-другом* (*per modum essentiae in alio*). Слова *Сократ* и *Сократов* означают одну и ту же вещь, но со-означают разные модусы её бытия. Все модусы бытия некой вещи полагают естественный предел видам выражений, способных указывать на эту вещь, следовательно, не всякий вид выражения можно применить к каждой вещи. Типичный для некоторого функционального класса выражений модус обозначения определяет синтаксический потенциал членов этого класса, то есть диапазон возможных модусов конструирования. Модусы обозначения соответствующих частей речи определяют, является ли данная последовательность знаков правильно построенной или нет (см. [10, 112—113]).

Рассуждая о тождестве вещи внешней, познанной и обозначенной, Иоанн использует две метафоры: уже известную нам метафору *Субстанция/Акциденция*, близкую по смыслу к различию реального и формального тождества (Сократ на рынке, Сократ в хоре и Сократ в церкви реально тождественны, но формально различны), и метафору *естественного знака* (познанная вещь — знак внешней вещи, а обозначенная — знак познанной в той же мере, в какой дым — знак огня). Последняя метафора влечёт серьёзные онтологические импликации. Если Иоанн рассуждает *de re*, то есть просто говорит о самотождественности конкретной единичной вещи, тогда метафора естественного знака становится избыточной. Значит, он хочет сказать нечто иное. Будем рассуждать так: вещь суть индивид в своём внешнем бытии, но в уме она может существовать только как универсалия. Значит, признаки единичности и общности не существенны для бытия той самой искомой вещи, которая суть одновременно вещь внешняя, вещь познанная и вещь обозначенная. По аналогии с тем, как Человек суть одновременно Иван, Пётр, Павел и т. д., и во всех единичных людях он тождественен, то есть Пётр как человек ничем не отличается от Павла как человека, так и все три рассматриваемые вещи как вещи тождественны, разделяя общую природу «вещности». Примерно так и рассуждает Иоанн: «Сама по себе *вещь* ни единична, ни универсальна. Такие предложения, как *Человек есть вид*, указывают на эту *вещь* как она есть сама по себе, способная стать как единичной, так и универсальной» (цит. по [10, 115]). Предложение *Человек есть вид*, приводимое Иоанном в качестве примера, обычно используется в средневековой логике для иллюстрации того, как следует использовать термины второй интенции (*вид, род, отношение* и пр.). При этом входящий сюда термин *человек* понимается либо как термин первой интенции, то есть знак для внешних вещей, либо как термин второй интенции, то есть знак для термина *человек* первой интенции. При таком номиналистическом понимании аргумент Иоанна обретает какой-то смысл, поскольку *человек* — это либо знак для вещей вне интеллекта, либо знак для концептов, и *сама возможность его двойной интерпретации*, возникающая благодаря одинаковому его выражению в языке независимо от его статуса как концепта — достаточное условие для апелляции к некой абстрактной вещи *человек*, присутствующей и в единичной вещи, и в общем понятии, и в языковом знаке. Тогда *вещь познанная* как определённое состояние абстрактной *вещи* может служить естественным знаком для *вещи внешней* как другого состояния той же *вещи* подобно тому, как «последующее состояние есть знак предшествующего состояния, как моё присутствие в доме есть знак того, что до этого я в него вошёл» (цит. по [10, 114]).

Учитывая эти онтологические интуиции, становится понятным утверждение модиста Иоанна о том, что грамматика — это не *scientia sernocinalis*. Знание, которое она получает — это состояние (*habitus*) ума, некий принцип действия, распространяемый на всё сущее, так как мы можем создать грамматически законченное высказывание о любом су-



щем, в том числе о состояниях ума или о звуках языка. Аргумент о том, что правильность и совершенство выражения могут быть достигнуты и без знания о *modi significandi*, Иоанн отклоняет с помощью аристотелевского различения *мнения, опыта и искусства* как знания об общем. Это ещё одна аналогия, призванная укрепить грамматику в её научном статусе.

Становление спекулятивной грамматики как науки в аристотелевском смысле обосновывается ещё и следующим аргументом. Книпкенс пишет: «В течение тринадцатого века понятийный аппарат грамматики, основанный на старой логике и метафизике, был заменён аппаратом, основанным преимущественно на физике... Из синтаксиса постепенно уходят понятия *управления (regimen)* и *требования (exigentia)*, а на смену им идут понятия *зависимости (dependentia)* и *завершения (terminatio)*, основанные на фундаментальных физических категориях *движения (motus)* и *покоя (quies)*» [9, 248]. Забывается, что физика Аристотеля — это и есть метафизика в чистом виде, а другой физики в то время пока не существовало. В частности, аристотелевское понятие движения — это понятие об осуществлении возможного сущего, которое завершается состоянием покоя — осуществлённостью того или иного сущего. Скорее здесь можно говорить о тенденции отрыва понятийного аппарата грамматики от системы аристотелевских категорий. Так, если у Присциана имя обозначает субстанцию или качество, то в XIII веке в определении имени идея *состояния и покоя (habitus et quietis)*, а также идея *сущего (entis)* сменяет идею субстанции, а идея *определённого усмотрения (apprehensio determinata)* — идею качества. В определении глагола на место *actio* и *passio* приходят *esse* (*бытие*), *fieri* (*становление*), *successio* (*последовательность*), *fluxus* (*изменение*), *motus*, *distantia* (*отделённость от агента действия*). Модисты оказались в русле этих изменений. Разрыв с системой категорий происходит по той же причине, которую приводит Килуордби: многие имена явно не обозначают никакой субстанции (*ничто, лишение, отрицание, выдумка*) или качества (*Бог, материя*). Зато все они представляют нечто как сущее для ума и обозначают таким образом, как если бы оно было сущим. То есть обозначают не *что-то*, но в *определённом модусе* — а именно в *модусе сущего (modus entis)* (см. [8, 133—136, 196—204]).

Модисты широко используют ещё одну аналогию — *Материя/Форма*. Эта аналогия позволяет выстроить последовательность от *vox* через *dictio* и *pars orationis* к *constructio*. Кроме того, любой отдельно взятый модус может быть описан с помощью этой аналогии: материальное начало выступает здесь как принцип общности, формальное — как принцип индивидуации. То же касается любой части речи и конструкции в целом. Таким образом, научная модель, на которой базируется спекулятивная грамматика, также состоит из ряда аналогий, позаимствованных у Аристотеля. Отличие модистов от Килуордби в том, что они придают своей науке спекулятивный статус, настаивая на единстве и универсальности её предмета, а также на демонстративном и общем характере получаемого знания.

Итак, если философия Аристотеля — это наука о сущем как таковом, то есть о сущности, то спекулятивная грамматика — это наука о сущем, как оно выражается в абстрактном языке, а именно о *модусе*, который один и тот же в бытии, в познании и в обозначении. *Modus essendi* — это то, *каким образом* некое сущее есть то, что оно есть. Разница между «есть» и «есть некоторым определённым образом» — это разница между сущим как таковым и сущим, поскольку оно выражено так или иначе.

### Литература

1. *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Том 1. М., 1975.
2. *Аристотель*. Категории. М., 1939.
3. Булыгина Т. В., Шмелёв А. Д. Языковая концептуализация мира. М., 1997.
4. Грошева А. В. Грамматические учения западно-европейского средневековья // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985.
5. Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997.
6. Перельмутер И. А. Грамматическое учение модистов // История лингвистических учений. Позднее средневековье. СПб., 1991.
7. Степанов Ю. С. Язык и метод. М., 1998.
8. Bursill-Hall G. L. Speculative Grammars of the Middle Ages. The Hague, Paris, 1971.
9. Kneepkens C. H. The Priscianic Tradition // Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter. Tübingen, 1995.
10. Sirridge M. The Science of Language and Linguistic Knowledge: John of Denmark and Robert Kilwardby // Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter. Tübingen, 1995.



