



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА
В КУЛЬТУРЕ И ЯЗЫКЕ



*Собственность
издательства*



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ И ЯЗЫКЕ

Ответственные редакторы:
член-корреспондент РАН Н. Д. Арутюнова
кандидат филологических наук И. Б. Левонтина

*Собственность
Издательства*



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»

Москва 1999

ББК 81
Л 69

*Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(номер проекта 97-04-16279)*

Редакционная коллегия:

член-корреспондент РАН *Н. Д. Арутюнова*
кандидат филологических наук *И. Б. Левонтина*
доктор филологических наук *В. В. Петров*
академик *Ю. С. Степанов*

Логический анализ языка. Образ человека в культуре и
Л69 языке / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. — М.:
Издательство «Индрик», 1999. — 424 с.
ISBN 5-85759-091-4

В книге обсуждается широкий спектр проблем, относящихся к феномену человека. Особое внимание уделено «внутреннему человеку», его компонентам (*душе, духу, сердцу*), эмоциональным состояниям, психологическим свойствам, постоянным и переменным. В книге также рассматривается образ «внешнего человека» — его привычки, поведение, отношения с другими людьми, ситуативные и коммуникативные функции. Анализ выполнен на материале современных и древних языков — индоевропейских и восточных.

Для языковедов, филологов, философов и культурологов.

ББК 81

Logical Analysis of Language. Man's image in language and culture.

The book treats a vast range of problems related to the Man's image in different languages, cultures, folk and artistic traditions. Special attention is paid to Man's inner structure, its components (*soul, heart, spirit*), emotional states, psychological properties and other attributes.

The book considers also the «outer Man», his habits, qualities, behaviour, his functions in communication and his relation to other people. The analysis is done on the base of different modern and ancient language data — Indo-European and Oriental.

For linguists, philologists, philosophers and culturologists.

ISBN 5-85759-091-4

© Институт языкознания РАН, 1999
© Коллектив авторов, 1999

ВВЕДЕНИЕ

«Философы постоянно возвращались к тому сознанию, что разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир» [6, 86]. Этими словами начинает Н. А. Бердяев свой этюд о человеке. Человек — микрокосм — таит в себе разгадку макрокосма¹. Но как познать человека — это «странное существо — двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным»? [6, 89]. Дорогу к познанию феномена человека пролагают гуманитарные и естественные науки, искусство и язык. Если Бог создал человека, то человек создал язык — величайшее свое творение. Если Бог запечатлел свой образ в человеке, то человек запечатлел свой образ в языке. Он отразил в языке все, что узнал о себе и захотел сообщить другому. Человек запечатлел в языке свой физический облик, свои внутренние состояния, свои эмоции и свой интеллект, свое отношение к предметному и не предметному миру, природе — земной и космической, свои действия, свое отношение к коллективу людей и другому человеку (Другому). Он передал языку свое игровое начало и свою способность к творчеству. Человек запечатлел себя и в именах природных объектов, внося в них утилитарную и эстетическую оценки. Почти в каждом слове можно обнаружить следы человека. Язык насквозь антропоцентричен. Присутствие человека дает о себе знать на всем пространстве языка, но более всего оно сказывается в лексике и синтаксисе — семантике слов, структуре предложения и организации дискурса.

¹ В последние десятилетия, в частности, было признано, что, подобно миру человека (микромиру), макромир (вселенная, универсум) также характеризуется энтропией — неопределенностью в отношении будущего. И. Пригожин считает, что «сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени» [8, 48].

Не случайно основные направления философии XX в. развиваются под знаком языка. Это объясняется тем, что объектом философской мысли стал человек². Натурфилософию сменила философия жизни. «С незапамятных времен человек знает о себе, что он — предмет, достойный самого пристального внимания, но именно к этому предмету во всей его целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить», — писал М. Бубер [7, 75]. Когда барьер был преодолен, изменился сам взгляд на положение человека в мире. Язык, а не природа, стал для него «домом бытия» (по выражению М. Хайдеггера). Язык не только отражает, но и создает ту реальность, в которой обитает человек (ср. направление конструктивизма в социологии). Путь к осмыслению феномена человека лежит не столько через естественные науки, сколько через естественные языки. Природе подчинен физический человек, но она ничего не знает о духовной личности. «Нам так хорошо в мире природы, — писал Ф. Ницше, — потому что у нее нет о нас мнения». Но у человека оно есть. И не только мнение, но и знание. Оно отражено в языке. Передавая знание, язык в то же время формирует сознание. «Именно в языке и благодаря языку человек конституируется как субъект, ибо только язык придает реальность, свою реальность, которая есть свойство быть, — понятию «Это — мое я» [5, 293].

Если человек стал центром философской мысли в новое время, то обыденное сознание было обращено к нему с незапамятных времен. Жизнь среди природы требует знания природы, жизнь среди людей требует знания людей. Эти знания формируются в мифологии и искусстве, внутренней речи и речевом общении. Человек составляет предмет многих — старых и новых — литературных жанров: жизнеописаний и характеров, хроник и летописей жизни, биографий и автобиографий, «жизни замечательных людей», литературных и политических портретов, эпистолярного жанра, приключенческих, сентиментальных и иных романов, агиографии, дидактической литературы, проповедей, исповедей и покаяний, специальных риторических жанров — филиппик, апологий и некрологов, похвальных слов, юбилейных речей и инвектив, специфических жанров речи — пересудов, наговоров и сплетен, жалоб, излияний и утешений, специфических видов бюрократической и юридической речевой активности — кодексов, анкет, досье, характеристик и доносов, обвинений и оправданий, судебных рассле-

² Лишь недавно эта тенденция, в высшей степени свойственная русской религиозной философии, коснулась русской культурологии и философии. В 1991 г. в РАН был организован по аналогии с французским *La maison de sciences de l'homme* Институт человека. С 1990 г. выходит журнал «Человек». Был опубликован также ряд сборников и антологий, посвященных феномену человека: «Человек и культура» (М., 1990), «О человеческом в человеке» (М., 1991), «Феномен человека» (М., 1993), «Человек» (М., 1995) и др.

дований и тяжб сторон, заключений и приговоров. Практически все жанры — в том числе и скучные — так или иначе «переходят на личности».

Человек в тексте разноименен. Это отличает его от других объектов. Чем это объяснить? Прежде всего, множественностью тех миров, в которых живет человек и в которых он играет разные роли. Стоик Панэтий полагал, что «каждый человек носит четыре маски: маску человека, маску конкретной индивидуальности, маску общественного положения и маску профессии» [2, 218]. Читая о конкретном лице — реальном или вымышленном — мы встречаем в приложениях к нему, наряду с собственным именем, серию общих обозначений — аналогов имени человек; ср. *лицо* и *особа*, *личность* и *индивид* (*индивидуум*), *персона* и *персонаж*, *деятель* и *фигура*, *субъект* и *существо*. Кроме этого используются многочисленные номинации человека, данные по признакам пола и возраста, семейного и служебного статуса, по профессии или месту в социальной иерархии. Особые номинации используются в обращениях.

Столь же внимателен язык и к внутреннему миру человека. Внутренний мир не дан в наблюдениях. Описывая его, язык его тем самым создает. Лексикон внутреннего мира является плодом словесного творчества, развитие которого проходило под знаком прогрессирующей психологизации человека. Это ясно демонстрирует жанр исповеди, переживший эволюцию от жизнеописания к признаниям и покаянию — повествованию о глубинных тайнах души и глубоких переживаниях человека. Этой же линии развития следовал роман, несмотря на присущую этому жанру сюжетную основу. В.В.Розанов писал, что по прочтении Достоевского сохраняет интерес лишь одна «ужасно маленькая точка, даже две точки: ...Точка антропологическая: человек. Точка космологическая: мир как загадка» [9, 532].

Чтобы говорить о состояниях своего сознания, человек должен его обрести. Чтобы обрести сознание, необходим Другой. Другой объективирует Эго, превращает его из субъекта познания в его объект. «Бытие для себя оказывается обусловленным бытием для Другого (*le Pour-soi renvoi au Pour-autrui*)» [16, 275]. Сходные мысли, как известно, выражал М. М. Бахтин. Он писал: «Раскрылась роль другого, в свете которого только и может строиться всякое слово о себе самом. Раскрылась сложность простого феномена смотра на себя в зеркало: своими и чужими глазами одновременно» [4, 313]. Познавая себя, Эго познает свой образ в сознании Другого, он как бы его «прочитывает», а чтение требует выделения смыслов и их вербализации: все объекты, входящие в круг познания, должны быть поименованы. Человек семиотизируется. Он становится *homo significans*. «Из того, что мои действия меня проецируют вовне и осмысливаются Другим, следует что я есть язык», — заключает Ж.-П. Сартр свои размышления о роли Другого в самопознании [16, 440]. Семиотический подход к внутреннему человеку характерен и для других философов. М. Хайдеггер определял

личность человека через апелляцию к значению: «Я есть то, что я говорю». Э. Кассирер назвал человека *animal symbolicum*.

Благодаря Другому человек не только познает, но и оценивает себя. В нем зарождается чувство стыда, необходимо предполагающее присутствие не только свидетеля, но и судьи. Объектом оценки становится *homo ethicus* — человек, вкусивший от древа познания добра и зла. Бог Творец становится для него Судией. Запретный плод не только лишил человека бессмертия. Он сделал его вечным подсудимым. Над ним нависла угроза срока или бессрочных мучений в аду. Человечество устремилось к Страшному суду. Другой получил новое пристанище. Он проник внутрь человека. Он стал согладатеом, судьей, а иногда и исполнителем приговора. Сознание превратилось в совесть, самопознание в суд над собой. Эпистемический подход к человеку соединился с аксиологическим. Это отразилось на лексиконе человека. В нем обвинительная окраска стала преобладать над оправдательной. В заповедях и проповедях дела человеческие получают нелестные квалификации. Чтобы убедиться в этом, довольно обратиться к апостольским посланиям. В них можно найти подробный перечень противозаконных действий, дурных помыслов и пороков. Например: «И как они (люди) не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонаравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и одобряют делающих» [1 Рим. 1, 28–32; курсив наш. — Н.А.]. В молитве, обращенной к святому великомученику и целителю Пантелеймону, человек просит избавить его не столько от физических, сколько от духовных немощей и болезней: *злопомнения, гневливости, ненавистничества, зависти, гордости, надменности, превозношения, многоядения, плотугодия, чревоизлишества, невоздерженности, сласто- и властолюбия, сонливости, много- и празднословия, осудливости, непонятливости, неразумности* и т. д. и т. п. Языковой образ человека постепенно искажается.

Итак, познание человека специфично. Истина о человеке неотделима от суда над ним. Суд же высвечивает в нем то, что подлежит осуждению.

Дело здесь, однако, не только в том, что сфокусированные на человеке тексты имеют судейскую направленность, но и в том также, что лексическая семантика в высокой степени ориентирована на неординарные и аномальные явления и, прежде всего, на те из них, которые таят в себе опасность, требуя анализа и устранения. Норма обычно формулируется как отрицание аномалии. Позитив требует негатива. Не случайно почти все заповеди, устанавливающие нормы поведения, содержат отрицание.

Самопознание человека специфично и в другом отношении. Истинностная оценка суждений о внутреннем человеке основывается на несколько иных принципах сравнительно с суждениями о мире. Если в суждениях о макром мире знание является следствием истинности суждений о действительности, то в суждениях о микромире это отношение инвертируется: знание (присутствие в сознании) нередко принимается в качестве критерия (основания) для утверждений о существовании соответствующей «психологической действительности». Иными словами, «по умолчанию» часто считается, что знание (осознание) имплицитно существование. Между тем, как было обнаружено Фрейдом и последующими направлениями психоанализа, за сознанием скрывается обширная сфера бессознательного, для прочтения которой должен быть подобран особый ключ, часто индивидуальная система символов. Неосознанность намерения не исключает его существования. Это хорошо понимал уже Достоевский. Вот как рассуждает Вельчанинов, герой повести «Вечный муж», о покушении Трусозкого на его жизнь: «Если уж решено, что он встал меня резать нечаянно, — все думал и думал он, — то впадала ли ему эта мысль на ум хоть раз прежде, хотя бы в виде мечты в злобную минуту?» Он решил вопрос странно, тем, что Павел Павлович хотел его убить, но что мысль об убийстве ни разу не впадала будущему убийце на ум. Коротче: «Павел Павлович хотел убить, но не знал, что хочет убить. Это бессмысленно, но это так», — думал Вельчанинов (Достоевский). Таким образом, не приходится слишком доверять таким самооправданиям как *У меня этого и в мыслях не было* или *Я и не собирался (не намеревался) никого обижать*. За-мысли нередко скрыты за мыслями. Отсутствие в мыслях не является свидетельством отсутствия в психике, а искренность мгновенна и преходяща. Истинные цели и причины действий человека далеко не всегда присутствуют в его сознании. Человек поистине не знает, что творит. Однако постфактум ему нередко кажется, что он «уже тогда все знал (понимал)». Восстанавливая прошлые состояния своего сознания, человек склонен включать в них элементы подсознательного. Герой романа Достоевского «Подросток», начиная повествование о минувших событиях, говорит: «Представьте: мне теперь, вот в эту самую минуту, как я пишу, кажется, что я тогда уже знал во всех подробностях, зачем я рвался к нему, тогда как, опять-таки, я еще ничего не знал, Может быть, читатель это поймет». В ретроспективе предчувствие, проясненное последующими событиями, принимается за знание.

Человек не всегда правильно осведомлен, не только о своих намерениях, целях и побуждениях, но и о своих эмоциях. Случается, что он не отличает подлинных чувств от ложных; любви от долга или привычки. Рассудок, этический императив или, напротив, плотское желание искажают самопознание и самосознание человека.

Понимание неполноты и искаженности знаний о себе было издавна присуще человеку. Только всеведущему Богу доступна истина

о человеке во всей ее полноте. Самопознание стремится к ней, но ее не обретает. Эту мысль особенно подчеркивал Бл. Августин. Адресуя свою «Исповедь» Богу и человеку, он писал: «Ты же, Господи, судишь меня, но никто из людей не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем, но есть нечто в человеке, чего не знает и сам дух человеческий, живущий в нем, а Ты, Господи, создавший человека, знаешь все» [1, 273].

Неосознанность намерений оборачивается неуправляемой стихийностью поведения и действий человека. Это отражается в соответствующих синтаксических структурах. Антропоцентризм языка не имплицитует с необходимостью антропоцентричности его синтаксического строя. Разные языки по-разному представляют действующее лицо (ср. языки инактивного строя). Среди индоевропейских языков также заметны различия в синтаксической интерпретации функции человека в ситуации или событии. Синтаксические «метаморфозы» человека очень характерны для русского языка. Сдвигая имя лица в ту или другую синтаксически зависимую позицию, русский язык представляет человека то как орудие или объект действия неведомых сил (ср. употребление форм *понесло, занесло, прорвало, нашло, нахлынуло, овладело* и пр.), то как локус, в котором движется поток сознания, происходят события, пребывают свойства или состояния (ср. предложения типа *У меня завтра встреча с друзьями, Мысли у него разбегались, На душе у него тоска* и пр.). Если же действие по природе своей спонтанно и это отражено в значении глагола, то язык, напротив, склонен помещать имя лица в субъектную позицию. Синтаксис и лексика взаимодополняют друг друга.

Таким образом национальный образ человека вырисовывается не только на фоне семантики, но также на фоне синтаксического строя языка.

Интересно отметить, что открытие зоны бессознательного имело далеко идущие последствия. Оно, в частности, изменило представления о человеке как агенте и субъекте сознания. Кризис субъекта (иногда даже говорят о смерти субъекта), пошатнувший основы европейского рационального мышления на рубеже веков, сказался не только на формах повествования (ср. литературу «потока сознания»), но и на синтаксических предпочтениях: возрасла употребительность безличных конструкций, усилилась тенденция к смещению агенса в зависимую синтаксическую позицию.

Для французского языка, в частности, была отмечена распространенность безличных фраз (особенно типа *ça craint, ça baigne*) среди молодежи, а также в текстах таких писателей как Ж.-П. Сартр, Селин, А. Коэн и др., у которых можно встретить предложения типа *Ça parle (pense) en moi, Ça travaille dans un tête* и под. [15; см. также 14]. Аналогичная тенденция прослеживается и в русской литературе. Она особенно заметна в текстах Достоевского, а также А. Белого, ср. аналог приведенных выше французских предложений у А. Белого в «Се-

ребрянном голубе»: *Что это я думаю? — пытается сообразить Петр, но понимает, что не он думает, а в нем «думается» что-то*; см. подробнее [3, 76 и сл.]. Картезианское *cogito* стало уступать место форме *cogitatur*. Язык обнаружил свою подверженность влиянию не только идеологических, но и психологических концепций.

Итак, самопознание человека специфично. В нем эпистемический аспект слит с этическим, а сознание не только не охватывает все «наличные» психологические феномены, но нередко искажает их. Фигура Другого оказывается недостаточно властной, чтобы вывести в сферу со-знания (совместного знания) все задействованные механизмы и компоненты психики.

Языковые модели человека изменчивы. Они различны в разных языках. Они меняются в ходе развития одного языка. Они отражают разные стадии развития человечества. Так, лишь очень постепенно компоненты психики получили самостоятельное, отдельное от физических органов существование. При этом в разных культурах одинаковые духовные функции связываются с разными физическими органами. Так, в ветхозаветных текстах с сердцем ассоциировался, прежде всего, этический контроль человека за своими поступками (понятие совести в др.-евр. отсутствовало); ср.: *Крепко держал я правду мою, и не отпущу ее; не укорит меня сердце мое во все дни мои* [Иов. 27.6]. Укоры сердца равнозначны в этом контексте уколам совести. В евангельских текстах сердце является вместилищем веры. В сердце проливается Дух Святой. В современных языках сердце более всего представляется как орган (или вместилище) чувств. Мы привыкли считать, что «резиденцией» разума является голова человека. Мысли приходят нам *в голову*. Неразумного человека можно назвать *безголовым*. В поэмах Гомера практический разум — орган понимания, размышления и принятия решений — обозначался словом *φρήν*, относящимся в его физическом смысле к диафрагме — месту расположения других органов. Именно *φρήν* руководит как бы извне действиями человека, советует, как ему следует поступать и что делать, вкладывает слова в его уста. Вместе с тем, интеллект обозначался и специальным словом — *νῆος*, не имеющим физического значения, а эмоциональная сфера — словом *θῦμος*, также в отвлечении от физического органа. Единого же слова для обозначения души как целостного феномена в древнегреческом языке не было. Слово *ψυχή* — живое дыхание — указывало лишь на присутствие жизни, одушевленность [10, 49–50; 11, 16 и сл.].

В последние годы моделирование внутреннего человека все чаще привлекает к себе внимание антропологов и лингвистов [10; 11; 12; 13]. В работах А. Вежбицкой была поставлена задача создания единого, независимого от языковой, культурной и этнической специфики семантического метаязыка для описания психических составляющих человека, пользуясь которым можно было бы осуществлять этно- и историко-сопоставительные исследования [17, 34].

Итак, языковое моделирование человека глубоко противоречиво и далеко не всегда достоверно. Оно нуждается в «поправках» и требует разработки специальных методов исследования. Вместе с тем воссоздание модели общечеловека, человека исторического и индивида представляет чрезвычайный интерес и можно надеяться, что оно будет продолжено совместными усилиями лингвистов, антропологов, этнографов, мифологов, психологов, философов и культурологов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бл. Августин. Исповедь в 13 книгах. М., 1914.
2. С. С. Аверинцев. Греческая литература и ближневосточная «словесность». М., 1971.
3. Н. Д. Арутюнова. Стиль Достоевского в рамке русской картины мира // Поэтика. Стилистика. Язык и культура. М., 1996.
4. М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
5. Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974.
6. Н. А. Бердяев. Собрание сочинений. Т. 2. Смысл творчества. Paris, 1985.
7. М. Бубер. Я и Ты. М., 1993.
8. И. Пригожин. Философия нестабильности // Вопросы философии, 1991, № 6.
9. В. В. Розанов. О писателях и писательстве. М., 1995.
10. В. Н. Ярхо. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. М., 1963, № 2.
11. E. R. Dodds. The Greeks and the irrational. Berkeley; Los Angeles, 1966.
12. L. Hirschfeld, S. Gelman. (eds.) Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture. Cambridge, 1994.
13. S. Kitayama, H. Markus (eds.). Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence. Washington, 1994.
14. L'Impersonnel. Mécanismes linguistiques et fonctionnements littéraires. Grenoble, 1991.
15. M. Maillard. L'Impersonnel français de «il» à «ça» // Autour de l'impersonnel. Grenoble, 1985.
16. J.-P. Sartre. L'Être et le Néant. Paris, 1943.
17. A. Wierzbicka. Semantics, culture and cognition. Universal human concepts in culture-specific configurations. New York; Oxford, 1992.

Н. Д. Арутюнова

ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК*

Е. В. Урысон

ДУХ И ДУША: К РЕКОНСТРУКЦИИ АРХАИЧНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ

0. Слова *дух* и *душа* обозначают что-то очень близкое, иногда кажется, что это почти одно и то же. Ср. *Ступай, душа, в безбрежных сновиденьях / Томиться и страдать! / Дорогой снов, мучительных и смутных, / Бреди, бреди, несовершенный дух* (В. Ходасевич. Сны). Но интуитивно ощущается и глубокое различие между духом и душой. Так, нормально *Эти подозрения уязвляли ее нежную душу*, однако плохо *Эти подозрения уязвляли ее нежный дух*. Цель предлагаемой работы — эксплицировать семантику слов *дух* и *душа* так, чтобы из этого описания стало ясным общее представление о человеке, закрепленное в русском языке и составляющее важнейшую часть русской языковой картины мира.

При описании слова *дух* лингвист сталкивается с одной весьма специфической трудностью. С одной стороны, это слово находится на периферии современного русского языка. В интересующих нас значениях оно обычно употребляется лишь в составе немногочисленных стандартных сочетаний типа *дух захватывает*, *Дух замирает*:

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного гуманитарного фонда (проект № 96-04-06437) и Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 96-15-98605).

* К данному разделу тематически примыкает статья А. Д. Шмелева «*Дух, душа и тело* в свете данных русского языка», написанная на основе доклада, прочитанного на конференции «Образ человека в языке», и опубликованная в книге: Т. В. Вулыгина, А. Д. Шмелев. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997. Автор статьи, А. Д. Шмелев, пользуется случаем выразить здесь благодарность Т. В. Вулыгиной, И. В. Левонтиной и Е. Я. Шмелевой, с которыми обсуждалась интерпретация ряда примеров, всем участникам конференции «Образ человека в языке», принявшим участие в обсуждении доклада (в первую очередь — Н. Д. Арутюновой и Е. В. Урысон), а также Ю. П. Солодубу, любезно согласившемуся прочесть и прокомментировать окончательный текст статьи.

испустить дух, дух вон; сила духа, Их дух не был сломен и под. Другие значения этого слова либо отмечены стилистически (таково, например, значение 'запах', ср. *тяжелый больничный дух*, а также значение, представленное в случаях типа *противоречить духу закона*), либо относятся к мифологии (ср. *горные духи, вызывать духов* и т. п.).

С другой стороны, в слове *дух* выделяется достаточно большое количество значений — так, по [6] в нем восемь только основных значений, причем некоторые из них имеют по два или три подзначения. Следовательно, перед нами слово с весьма развитой семантикой. Обычно такие слова находятся отнюдь не на периферии языка, и, описывая их, можно обращаться к широкому кругу контекстов, конструировать собственные примеры и т. п. В данном случае такой возможности практически нет.

По-видимому, в связи с этим разные значения слова *дух* представляются в толковых словарях оторванными друг от друга. Например, не выявляется внутренняя связь между значениями слова *дух*, представленными во фразах типа *В здоровом теле здоровый дух* и *У нее дух захватило от обиды*. Первая лексема¹ толкуется в [6] так: 'психические способности, сознание, мышление', а вторая лексема — гораздо проще: 'дыхание'. Какова внутренняя связь между 'дыханием' и 'психическими способностями'? Можно думать, что существующие словари не дают ответа на этот вопрос просто потому, что не описывают слово *дух* с необходимой полнотой и четкостью. Наше предположение, однако, состоит в другом.

Мы полагаем, что в современном русском языке связь между многими значениями слова *дух* уже почти не прослеживается. Причина в том, что те смысловые компоненты, которые, повторяясь в разных значениях, создают эту связь, как бы вымываются, выветриваются из слова *дух*, перестают ощущаться носителями языка. Слово *дух* разрушается, одни из его значений уходят из живой речи, становясь стилистически отмеченными, другие закрепляются в немногочисленных устойчивых сочетаниях, и при этом утрачиваются внутренние связи между лексемами. Происходит это потому, что те представления о мире и человеке, которые русский язык закрепил в слове *дух*, вытесняются более поздним знанием.

Если это так, то понятно, почему слово *дух*, с одной стороны, находится на периферии языка, а с другой стороны, обладает столь большим количеством значений. Перед нами обломки когда-то

¹ В соответствии со словоупотреблением, сложившимся в Московской семантической школе, мы называем лексемой слово в одном его значении.

богатого понятия — целое уже в большой степени утратилось, и обломки оказались на периферии. Экспликация значений слова *дух* — это в большой степени реконструкция слова *дух* до его разрушения и, следовательно, реконструкция прежних представлений о человеке и мире.

Мы употребляем здесь слово «реконструкция» в том смысле, в каком он принят в историческом языкознании. В работах, посвященных языковой картине мира, это слово употребляется иначе — как абсолютный синоним слов «экспликация», «выявление». Так, говоря о реконструкции наивной картины мира, имеют в виду экспликацию значений соответствующих слов и — как результат — выявление закреплённых в языке представлений, совпадающих с нашими обиходными представлениями о мире (см., например, [1]). Для наших же целей оказалось полезным различать экспликацию и реконструкцию (языковой картины мира, значения слова и др.). При этом в нашем случае точнее говорить о «внутренней реконструкции» слова, т. е. о реконструкции, проводимой без привлечения данных родственных языков.

Как верифицируются результаты такой реконструкции? Казало бы, если реконструкция слова — это реконструкция его значений, то прежде всего требуется выработать толкования соответствующих лексем и верифицировать их способами, сформулированными в работе Ю. Д. Апресяна [1]. В данном случае, однако, эти способы малоэффективны.

Действительно, главный эвристический прием, применяемый как при выработке, так и при проверке толкования, — это анализ ситуации. Но с духом в интересующем нас смысле связано слишком мало ситуаций, да и они обозначаются, в основном, устойчивыми сочетаниями. Два других эвристических приема — анализ слов, синтагматически связанных с данным, и анализ отрицательного языкового материала. Но и они лишь подтверждают, что слово *дух* обладает несвободной сочетаемостью. Мы говорим *дух захватывает* и *Их дух сложен*, но не говорим ??*дух отпускает* и ??*Их дух сокрушен*, однако естественно усматривать в этом не проявление семантических особенностей слова *дух*, а обычные сочетаемостные запреты.

Существуют и неэвристические принципы верификации толкований. Но они тоже плохо применимы к лексемам, употребляющимся в очень ограниченном круге сочетаний. Действительно, «правильность толкований проверяется: 1) их способностью объяснить семантическую правильность — неправильность и другие семантические свойства высказываний; 2) их способностью объяснить

перифрастические и иные семантические отношения между высказываниями» [1, 113]. Однако свойства высказываний со словом *дух* определяются не столько семантикой, сколько сочетаемостью этого слова (ср. примеры выше).

Полезным оказывается в данном случае всего один из (эвристических) приемов поиска толкования и проверки его правильности. Это анализ слов, парадигматически связанных с данным. Мы будем сравнивать *дух* с душой — русское слово *душа* в интересующем нас значении является живым и употребляется совершенно свободно. Кроме того, мы сравним слова *дух* и *дыхание*.

Однако такое сравнение, при всей его плодотворности, все же не дает вполне надежного основания для реконструкции слова *дух*. Поэтому мы опирались еще и на следующий принцип: слово должно быть описано так, чтобы были ясны 1) смысловые связи между разными его значениями (это предполагает, в частности, выявление структуры полисемии слова) и 2) смысловые связи между данным словом и его дериватами (например, между словом *дух* и словами *духовой* (*инструмент, шкаф*), *духовный*).

Экспликация связей между значениями полисемичного слова может служить одним из принципов описания многозначного слова вообще. Действительно, если разные значения слова подаются не связанными друг с другом, то остается неясным, почему данные лексемы не описываются как омонимы. Многозначное слово обладает интуитивно ощущаемой «семантической цельностью», и его лексикографическое описание должно выявлять эту языковую интуицию.

Насколько нам известно, предлагаемый принцип был впервые сформулирован при описании слова *сам*, см. [5; 7.]². Соблюдение

² При всей своей очевидности этот принцип все же не всегда соблюдается на практике. Ср., например, описание многозначного местоимения *такой* [2]. Все значения этого слова группируются в три блока, причем в первом и втором блоках они имеют общие семантические компоненты ('общее' свойство' и 'класс объектов'. Ср. центральное значение этого местоимения (*такой* 1.1): *Такой X [В гостиной стоял круглый стол с изогнутыми ножками. Такие столы делали в мастерской его отца] = 'X, имеющий общие свойства Р с Y-ом и выделяемый говорящим на основании свойства Р из некоторого класса, при том, что говорящий считает, что Y может быть назван X-ом'.* Но одно значение этого местоимения из второго блока сформулировано совершенно уникальным образом. Ср. *такой* 2.5 [разг.]: *Такой X [Зайди в отдел рукописей, там сидит такая Гусева, возьми у нее бланки] = 'Говорящий предполагает, что адресат не знает лицо X по имени'.* Даже если это толкование удовлетворяет принципам, сформулированным в [1], его нельзя считать адекватным — оно не эксплицирует той языковой интуиции, в соответствии с которой мы считаем данную лексику *такой* полноправным членом набора лексем, составляющих многозначное слово *такой* (а не их омонимом).

этого принципа может существенно облегчить экспликацию значений служебных и полуслужебных слов (типа *сам*), обладающих бедной, весьма абстрактной семантикой.

Семантика слова *дух* гораздо более конкретна, но речь идет о реконструкции его выветренных значений, т. е. о выявлении в «обломках» значений каких-то не вполне очевидных компонентов. В соответствии со сформулированным принципом, эти компоненты должны воссоздавать внутренние связи данного значения с каким-либо другим значением или дериватом слова *дух*.

После этих вступительных замечаний перейдем непосредственно к объекту нашего исследования. Начнем со слова *душа*³.

1. Душа представляется находящейся где-то внутри человека, в его теле, а именно — в груди. С ней связано представление о каких-то особых, происходящих внутри нее процессах; ср. *Что происходило тогда в его душе?* Эти процессы ассоциируются с какими-то особыми функциями, которые выполняет душа. Тем самым, душа сближается с обычными человеческими органами — легкими, сердцем, печенью и т. п., которые тоже находятся внутри человеческого тела и выполняют особые функции. Однако душу, в отличие от обычных органов, нельзя увидеть ни при каких обстоятельствах — это особый, невидимый орган. Тем не менее душа, подобно некоторым обычным органам, может болеть; ср. *Душа болит* — так описывают специфическое физическое ощущение, локализованное в груди.

Каковы функции души? Это прежде всего орган чувств. Ср. *Я вас любил: любовь еще, быть может, / В душе моей угасла не совсем* (А. С. Пушкин). Это также орган предчувствий, с помощью которого человек может интуитивно постигать то, что произойдет в будущем, а также то, что было в прошлом или происходит в настоящий момент. Ср. *Я душой чувствую, что он вернется <что он был там; что он жив>*. Но функции души этим не ограничиваются. Душа — это орган внутренней жизни человека, т. е. всего того, что не связано непосредственно ни с физиологией, ни с деятельностью интеллекта. Это средоточие внутреннего мира человека, его истинных чувств и желаний — всего жизненно важного для данной личности, ср. *В душе она хотела уйти; Его душа была полна сомнений; В глубине души он понимал, что им придется расстаться*. Душа отождествляется с личностью человека, с его внутренним «я», с его сущностью; ср. *Какая высокая <низкая,*

³ Предлагаемое описание этого концепта представляет собой сокращенный вариант работ [8; 9]; ср. также [10; 11].

благородная, мелкая> душа! Это самое ценное, что есть у человека, причем как с точки зрения наивной «анатомии», так и с точки зрения этики.

С первой точки зрения человек состоит из двух частей — души и тела, причем душа не материальна и не связана ни с каким человеческим органом. Она мыслится как некое невидимое средоточие жизни в человеке — находясь внутри тела, душа делает человека живым. Чисто «анатомическое» представление о душе сохранилось в устойчивых выражениях *в чем душа держится, душу вытрясти (из кого)*; ср. *Неизвестно, в чем душа держится, а все тянулось, жил* (И. Бунин).

С точки зрения этики душа является носителем некоего этического идеала, которому должна соответствовать, причем это соответствие ценится больше всех материальных благ. Поэтому душа может становиться объектом особой заботы человека, осознающего ее ценность. Ср. *Человеческий облик потерять страшно, Антон. Запачкать душу, ожесточиться* (А. и Б. Стругацкие). Душа не всегда соответствует предъявляемым ей высоким требованиям, однако под влиянием жизненных обстоятельств она может в той или иной степени приближаться к идеалу. Ср. *Душа не выстрадает счастья, / Но может выстрадать себя* (Ф. И. Тютчев). Человек может прилагать сознательные усилия к тому, чтобы его душа соответствовала высоким этическим требованиям: *Не позволяй душе лениться. / Чтоб воду в ступе не толочь, / Душа обязана трудиться / И день, и ночь, и день, и ночь* (Н. Заболоцкий).

Этический и анатомический взгляды на душу тесно переплетаются. Бесплотная душа противопоставляется материальному телу, которое, сближая человека с материальным миром, само по себе не представляет никакой этической ценности. Ср. *Ты любишь только мое тело, а не душу!* — горько сказала однажды Катя (И. Бунин).

Как средоточие сознательной, внутренней жизни, душа связывает человека с высшим духовным началом — это тот орган, с помощью которого человек ощущает мистический, потусторонний мир. Ср. *Душа тянулась к Богу*. При этом душа осознается как нечто, данное человеку Богом, высшим духовным началом. В отличие от подверженного смерти и распаду материального тела, она бессмертна, не зависит от тела и после смерти человека возвращается в потусторонний мир. Ср. выражение *отдать Богу душу* ('умереть'), а также *Душа отлетела* (об окончании жизни).

В современном русском языке сохраняется слабое представление о связи души как органа жизни с дыханием. Ср. *Он испустил последний вздох — душа отлетела от тела*. Эта связь прослеживается

и в семантике некоторых, уже устаревших слов, приводимых В. Далем; ср. «душа — ямочка на шее, над грудной костью, под кадыком»; «душка — часть шеи против глотки и пониже, самая ямочка на горле» [4, I, 505]. Действительно, место на шее, обозначаемое словами *душа* и *душка*, особым образом связано с дыханием — если на него надавить, то дыхание может прекратиться и это приведет к смерти (ср. *задушить*).

В некоторых русских речениях закреплено представление о связи души и с другими процессами и ощущениями, локализованными в груди человека (но не относящимися к деятельности сердца). Ср. *Душа не принимает* (не могу есть или пить, часто об алкогольных напитках), а также следующие, уже устаревшие выражения из словаря В. Даля: *На душе мутит* и *С души тянет* — тошнит, *С души скинуло* — вырвало, *Душа меру знает* — о количестве того, что человек может съесть или выпить [4, I, 505]. Ср. также *Мучительно хочется чаю*, — *пожаловалась Рассудина*. — *Душа горит* (А. П. Чехов).

Кратко резюмируем наше описание слова *душа*.

Душа невидима и нематериальна. Она связана с дыханием и локализована в груди. Это орган жизни человека — находясь внутри человеческого тела, она делает человека живым. Это также средоточие внутреннего мира человека и тот орган, с помощью которого человек ощущает невидимый, мистический мир. Душа дана человеку Богом, она бессмертна и после смерти человека возвращается в потусторонний мир.

Перейдем теперь к слову *дух*.

2. С духом, так же как с душой, связано и чисто «анатомическое», и психологическое представление. Кроме того, дух, подобно душе, каким-то образом соединяет человека с потусторонним миром. Продемонстрируем этот параллелизм души и духа, с тем чтобы на фоне их общих черт яснее предстала специфика духа в архаичной «модели человека».

Начнем наш анализ с тех устойчивых сочетаний, в которых сохранилось самое простое, чисто «анатомическое» представление о духе: *затаить дух*, *перевести дух*, *дух захватывает*, *Дух замирает*. Ср. *Спрячьтесь и дух затаите*; *Всю дорогу бежала, дайте дух перевести*; *Ты веришь ли, Макарка, что дух захватывало, как мы летели* (Л. Н. Толстой); *У нас дух замирал от страха, мы боялись пошевелиться*. Слово *дух* имеет здесь какое-то особое значение, не вполне осознаваемое современным носителем языка. Для уяснения семантики этих сочетаний нам придется обратиться к несколько иному языковому материалу.

Обратим внимание на то, что по крайней мере некоторые из рассматриваемых сочетаний вполне аналогичны устойчивым сочетаниям со словом *дыхание*, ср. *затаить дыхание*, *перевести дыхание*, *дыхание захватывает*. Что обозначает здесь это слово?

Существительное *дыхание* образовано от глагола *дышать* и обозначает, прежде всего, то же действие, что и производящий глагол, т. е. (упрощенно) — вдыхание и выдыхание воздуха. Ср. *дыхание прекратилось* — *прекратил дышать*, *прерывистое дыхание* — *дышит прерывисто* и т. п. Однако существительное *дыхание* имеет еще одно значение, тесно связанное с данным, — 'воздух, выходящий из легких при выдохе'. Ср. *В лицо мне веяло ее [Наташи] теплое дыхание* (М. Горький) [6]; *Собаки забились под лодку и, свернувшись, старались согреть себя дыханием* (В. К. Арсеньев) [6]. Ср. также следующие уже совершенно устаревшие примеры: *От радости в зобу дыханье сперло* (И. А. Крылов), *Дыханье замерло в устах* (А. С. Пушкин). Заметим, что здесь имеет место регулярная полисемия типа 'действие' — 'объект действия' [1, 195–196], ср. 'вдыхать и выдыхать воздух' — 'воздух'.

Нам не вполне ясно, какое значение слова *дыхание* — 'действие' vs. 'объект действия' — представлено в приведенных выше устойчивых сочетаниях. Однако сейчас достаточно констатировать тесную связь между действием 'дышать' и той подобной воздуху субстанцией, которая выдыхается человеком и, следовательно, до выдоха локализуется в его груди.

Слово *дух* в приведенных выше устойчивых сочетаниях имеет еще более затемненное значение. Уяснить его позволяет полная аналогия данных сочетаний сочетаниям со словом *дыхание*. Можно утверждать, что слово *дух* тоже содержит здесь указание на тесную связь между процессом дыхания и той невидимой летучей субстанцией, которая в результате этого процесса находится в груди человека. Ср. в связи с этим следующие примеры: *Наконец разжалось <---> обожженное горло, остановившееся сердце пошло своим ходом, и я смог перевести занявшийся дух* (А. Астафьев); *<---> сзади, в морозных кругах, желтело низкое солнце; спереди, с севера, несло жгучим, захватывающим дух ветром* (И. А. Бунин).

К рассмотренным сочетаниям примыкают еще выражения *выпить одним духом*, *выпасть <сказать> одним духом* и *мчаться во весь дух*. Ср. *Выпил стакан одним духом и сразу потянулся за бутылкой*; *Она выпалила это одним духом и остановилась, боясь поднять глаза на окружающих*; *Мы пустили лошадей во весь*

дух (М. Ю. Лермонтов). *Одним духом* — это за один вдох (выдох), а *во весь дух* — это максимально вдыхая и выдыхая, с максимально наполненной грудью.

В норме человек не замечает того, что он дышит, и не ощущает внутри себя воздух или что-либо подобное. Субъект отдает себе отчет в этом, вообще говоря, непроизвольном, процессе, только в случае его нарушения — например, если он протекает слишком интенсивно (ср. *Всю дорогу бежала, дайте дух перевести*) или при неожиданном сильном физическом ощущении или эмоции; ср. *От боли захватило дух, У нее дух захватило от обиды*. Кроме того, субъект отдает себе отчет в своем дыхании, если сам нарочно меняет его ритм, ср. *Шаги приближались — мы затаили дух*. Во всех этих случаях человек может испытывать и специфическое физическое ощущение в середине верхней части груди — там, где локализуется эта летучая невидимая субстанция.

Даже в этом первичном, чисто «анатомическом» представлении дух может сближаться с душой. Ср. почти полную синонимию выражений *Дух замирает* и *Душа замирает*. Дело в том, что дух, во-первых, локализуется в груди человека, и, во-вторых, реагирует на эмоциональное состояние субъекта (поскольку тесно связан с дыханием).

Другое, уже более сложное и богатое «анатомическое» значение слова *дух* представлено в устойчивых сочетаниях *испустить дух* и *Дух вон*. Оба сочетания описывают прекращение жизни человека как покидание его тела духом. Ср. *В следующую минуту <---> изуродованный вскрикнул, содрогнулся всем телом и испустил дух* (В. Пастернак); *Сказал — и дух вон*. Ср. также *Когда происходили последние содрогания тела, оставляемого духом, княжна Марья и Наташа были тут* (Л. Н. Толстой). Тем самым, дух, подобно душе, является носителем жизни. При этом он тоже невидим и находится в груди человека, покидая его вместе с дыханием, с последним выдохом; ср. примеры выше.

Такой дух, сближаясь с душой, мыслится как частица невидимого, потустороннего мира — находясь внутри человека, она соединяет его с этим миром. Ср. *Старший молвил: / — Спи во гробе; / Вдруг погасла, жертвой злобе, / На земле твоя краса; / Дух твой примут небеса* (А. С. Пушкин). Правда, существование потустороннего, сверхъестественного не предполагает единства мнений. Мы допускаем, что для многих носителей общелитературного языка соответствующий компонент постепенно вымывается из рассматриваемого значения слова *дух*. В результате все это значение уже перестает осознаваться носителями русского языка.

Данная лексема утрачивает свою семантику и закрепляется в немногочисленных устойчивых сочетаниях. (Сказанное во многом справедливо и для слова *душа*.) Мы, однако, рассматриваем слово *дух* в его максимально целостном виде, даже если в таком виде оно представляется уже устаревшим, уходящим.

Что же представляет собой дух как носитель жизни, как частица нематериального внутри человека? Слово *дух* не является обозначением никакого внутреннего органа — действительно, дух никак не функционирует, с ним не ассоциируются никакие процессы, про которые мы могли бы сказать, что они протекают «внутри духа». Очевидно, дух — это особая субстанция, летучее вещество жизни. Однако данная субстанция принципиально отличается от той, которую предполагают выражения *перевести дух*, *затаить дух*. То была субстанция, тесно связанная с дыханием, — воздух, находящийся благодаря дыханию в груди человека. А данная субстанция сверхъестественна. Объединяет их, впрочем, то, что и та и другая невидимы.

Будучи сверхъестественной субстанцией и носителем жизни, дух, подобно душе, противопоставлен телу как физической, материальной оболочке. Ср. *Еще томясь в моем бессильном теле, / Сквозь грубый слой земного бытия / Учись дышать и жить в ином пределе, / Где ты [дух] — не я* (В. Ходасевич. Сны). Подобно всем сущностям, противопоставленным предметному, видимому и осязаемому, миру, дух представляется как нечто легчайшее — это самая тонкая субстанция, какую только можно вообразить. Можно думать, что из какой-то подобной субстанции соткана и душа. Это представление о летучей невидимой субстанции как о «веществе» души, по-видимому, и связывает, по крайней мере, в современном языковом сознании, душу с дыханием (ведь какую-то подобную субстанцию человек вдыхает).

Дух, в отличие от души, не мыслится как средоточие внутренней жизни человека, не отождествляется с личностью субъекта — он гораздо менее индивидуален. Именно поэтому нормально *Эти подозрения уязвляли ее нежную душу и плохо ??Эти подозрения уязвляли ее нежный дух*. Ср. также следующие примеры: *Должно быть постыдным являть себя некоей пустой камерой, которая просто накачивается духом* (Л. Витгенштейн. Культура и ценность, пер. Н. Макаровой); *Ведь должна быть спасена моя душа, с ее страстями, с ее как бы плотью и кровью, а не мой абстрактный дух* (Л. Витгенштейн. Культура и ценность, пер. Н. Макаровой). Дух предстает как частица некоего единого начала, некоей единой субстанции внутри конкретного человека. В связи с этим

дух может мыслиться как нечто присущее человечеству, людям вообще. Ср. *Характер мало интересует его [Тинторетто], ибо характер — только минутная и случайная особенность единого человеческого духа* (П. Муратов).

Однако, находясь внутри человека, дух как бы окрашивается личностью данного человека (подобно тому, как дух 'дыхание' отражает эмоциональное состояние субъекта, см. выше). Дух оказывается подвержен определенным изменениям, связанным, главным образом, с состоянием воли субъекта, а также с его настроением; ср. *хорошее <плохое, дурное> расположение духа, подъем <упадок> духа, поднять <сломить> дух, воспрянуть <пасть> духом*. Тем самым, с духом связывается определенное психологическое представление; ср. *Как был я духом бодр, / Как полон юных сил* (А. Н. Плещеев). Такой дух тоже противопоставляется телу. Ср. *Казалось, чем слабее и немогшее было его [Комиссара] тело, тем упрямее и сильнее был его дух* (Б. Полевой); *Тюрьма надломил здоровье этого человека, но дух его оставался несломленным* (В. Сыров).

В современном русском языке психологическое представление о духе, т. е. представление о разных состояниях духа, связанных с настроением человека, закреплено в небольшом количестве устойчивых сочетаний. Однако в языке еще XIX и начала XX в. представление о состоянии духа было вполне живым. Ср. *Болтовня их <---> не вывела меня из моего нового, добродетельного расположения духа* (Л. Н. Толстой); *Как только я решил это, <---> исчезло мое счастливое, беспечное расположение духа* (Л. Н. Толстой); *За последние годы одно поддерживало угасающий дух помещиков — охота* (И. Бунин). Особенно показательны следующие примеры: *Но сомненье / Если дух ей возмутит, / О, его в одно мгновенье / Это имя победит* (Е. А. Баратынский); *Теперь мой дух почти спокоен, / Его укором не смущай* (М. Цветаева).

Состояние духа может оцениваться с этической точки зрения (в этом отношении дух тоже сближается с душой). Ср. *Обожженные, изможденные трудом и горем, они хранили величие духа* (И. А. Гончаров). Кроме того, поскольку состояние духа подвержено изменениям, то с ним связывается представление о здоровье и болезни. Ср. *В здоровом теле здоровый дух; Его болезнь, боярин, многосложна: / Не плоть одна страдает, болен дух* (А. К. Толстой); *Болящий дух врачует песнопенье* (Е. А. Баратынский).

«Анатомическое» и «психологическое» представление о духе тесно переплетаются — дух предстает как частица летучей субстанции, теснейшим образом связанная с личностью человека и

даже с его состоянием в данный момент. Ср. *Вечное море, / В мощные воды твои свой беспомощный дух предаю* (М. Цветаева). В этом дух сближается с душой. Подчеркнем, однако, что дух даже в психологическом представлении не отождествляется с личностью человека. Ср. уже цитировавшееся стихотворение В. Ходасевича «Сны», где сливаются «сверхъестественное» и «психологическое» представления о духе: *Дорогой снов, мучительных и смутных, / Бреди, бреди, несовершенный дух.// <---> / Учись дышать и жить в ином пределе, / Где ты — не я; / Где отрешен от помысла земного, / Свободен ты... Когда ж в тоске проснусь, / Соединимся мы с тобою снова / В нерадостный союз* (В. Ходасевич. Сны). Душа тоже может учиться *дышать и жить в ином пределе*, она тоже может быть *отрешена от помысла земного*, но о душе невозможно думать: *ты — не я* или *Соединимся мы с тобою снова в нерадостный союз* — ведь человек отождествляет себя с душой. Дух представляется как более абстрактное начало жизни в человеке.

Мы описали те значения слова *дух*, которые имеют непосредственное отношение к «модели человека». При этом выявилась внутренняя связь, объединяющая два, казалось бы, очень разных представления, — представление о духе как о субстанции, находящейся благодаря дыханию в груди человека (ср. *дух захватывает*), и представление о духе как о субстанции, являющейся началом жизни внутри человека и объединяющей его с потусторонним миром (ср. *испустить дух*). Необходимость дыхания для жизни очевидна, и ясно, почему жизненное начало ассоциируется с дыханием⁴. Подчеркнем, однако, что с точки зрения языка это жизненное начало связано с дыханием не непосредственно. Жизнь человека мыслится как нечто большее, чем пусть очень сложный, но все же биологический процесс: живой человек не только дышит — в нем присутствует частица тончайшей сверхъестественной субстанции, частица потустороннего мира.

Из представления о духе как о такой частице внутри человека развивается представление о разных его состояниях: дух как бы окрашивается личностью субъекта, он реагирует на его эмоциональное состояние, на состояние его воли (ср. *хорошее расположение духа, подъем <упадок> духа*). Отметим, что из последнего,

⁴ Ср. данные индоевропейского языка: «животные, как и человек, мыслятся как существа, наделенные 'духом', способностью 'дышать'. Подобную этимологическую соотнесенность этих семантем можно установить по многим древнейшим индоевропейским диалектам» [3].

психологического, представления о духе вырастает представление о нем как о носителе тех или иных свойств человека; ср. *Откуда в нем этот дух противоречия?* Такой дух в какой-то степени мыслится как частица чего-то общего для всех, существующего не только внутри, но и вне человека (и в этом отношении сближается с сверхъестественной субстанцией человека). Ср. *Владыко дней моих! дух праздности унылой, / Любоначалия, змеи сокрытой сей, / И празднословия не дай душе моей* (А. С. Пушкин).

Кратко охарактеризуем теперь другие основные значения слова *дух* — те, которые не имеют непосредственного отношения к «модели человека».

Логически первым, исходным значением слова *дух* является значение летучей субстанции, воздуха. Само слово *воздух* является приставочным образованием от *дух* (ср. *воз-дух*). Слово *дух* в одном из своих устаревших значений — это то же, что *воздух*. Ср. пример, иллюстрирующий это значение: — *Давно нашим лесным духом не дышал,* — <---> *сказал Матвей* (Марков) [6]. Именно от этой лексемы *дух* образован дериват *духовой*. Ср. *духовой инструмент* ('действующий посредством вдувания струи воздуха'), *духовое ружье* ('действующий под напором струи сжатого воздуха'), *духовой шкаф [духовка]* ('действующий посредством нагретого воздуха'). С данным значением слова *дух* тесно связано значение 'запах', представленное в контекстах типа *Из открытой двери пахло тяжелым больничным духом*. Более точно данная лексема *дух* толкуется так: 'невидимая субстанция, испускаемая пахучими веществами или предметами и насыщающая воздух, которую человек воспринимает носом, когда вдыхает'. С этим же, логически исходным, значением слова *дух* непосредственно связана лексема *дух* 'дыхание' (ср. *перевести дух, дух захватывает* и т. п.), рассмотренная нами в контексте языковой «модели человека». Таков блок «материальных», физических значений слова *дух*.

Следующий блок значений слова *дух* тоже обозначает летучую субстанцию, но уже сверхъестественную. Ср. *абсолютный дух; Дух животворит и роднит все сущее: и лилии полевые, и птицы небесные, и Соломона в славе его, и раба Соломона* (И. Бунин). С этим значением слова *дух* связаны лексемы, представленные в случаях типа *испустить дух, упадок духа*, рассмотренные выше в контексте «модели человека». От этого блока значений образовано прилагательное *духовный*. Ср. *духовный мир человека; Время изменяет человека как в физическом, так и в духовном отношении* (А. С. Пушкин).

К последнему блоку значений примыкает группа лексем, обозначающих те или иные бесплотные (т. е. нематериальные) существа из потустороннего мира. В соответствии с представлениями, закрепленными в русском языке, частица невидимой сверхъестественной субстанции, находящаяся (или находившаяся) внутри человека, может покидать человеческое тело и становится видимой, принимая форму, внешний вид человека. Ср. *Зачем же снова в эту ночь / Свой дух прислал ко мне? / Он строен был, и юн, и рыж, / Он женщиною был, / Шептал про Рим, манил в Париж* (А. Ахматова). Подобные бесплотные существа из потустороннего мира могут не относиться ни к какому человеку, а населять природные объекты (ср. *горные духи, духи леса*) или существовать сами по себе (ср. *злые духи, низшие духи*).

3. Анализ слова *дух* показал, что в русской языковой картине мира закреплено весьма специфичное (и далекое от современного) представление о мире и человеке. С точки зрения русского языка наш мир заполнен невидимой летучей субстанцией. Мир потусторонний состоит из аналогичной субстанции, но гораздо более тонкой — сверхъестественной. Обе эти субстанции находятся и внутри человека.

Остановимся на языковой «модели человека». В соответствии с этой моделью внутри человеческого тела имеются не только обычные, материальные органы и субстанции (ср. сердце, желудок, печень, кровь, лимфа и т. п.), но и сущности невидимые, нематериальные. Это душа и дух. Будучи сверхъестественными, они, тем не менее, вполне аналогичны сущностям материальным — душа аналогична обычным человеческим органам, а дух — субстанциям, находящимся внутри тела человека. Дух и душа имеют ряд общих черт, однако мы не располагаем языковыми фактами, позволяющими судить об их связи, взаимодействии внутри человека. В частности, мы не можем утверждать, что душа является вместилищем духа.

Выявленная здесь языковая модель человека является, по-видимому, весьма архаичной. Об этом свидетельствует тот факт, что во всех индоевропейских языках имеются слова со значением 'дух' и 'душа'⁵. Эта архаичная модель человека хотя и сохраняется в современном русском языке, однако вряд ли осознается его носителями — более позднее, научное, знание практически

⁵ Русский язык (а может быть, и другие славянские языки) развил эту модель, наметив представление еще о целом ряде невидимых органов и невидимых субстанций внутри человеческого тела; см. [8; 9].

вытеснило прежние детально разработанные представления о нематериальном, сверхъестественном.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю. Д. Апресян. Лексическая семантика: синонимические средства языка / Ю. Д. Апресян. Избранные труды. М., 1995, т. 1.
2. О. Ю. Богуславская. Словарная статья местоимения ТАКОЙ // Семиотика и информатика. М., 1991, вып. 32.
3. Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, т. 1-2.
4. Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956, т. 1-4.
5. А. Е. Кибрик, Е. А. Богданова. Сам как оператор коррекции ожиданий адресата // Вопросы языкознания, 1995, № 3.
6. Словарь современного русского литературного языка в четырех томах. М., 1981-1984, т. 1-4.
7. Е. В. Урысон. Словарная статья местоимения сам: проблемы описания лексической многозначности // Теоретическая лингвистика и лексикография: опыты системного описания лексики. М., 1995.
8. Е. В. Урысон. Фундаментальные способности человека и наивная «анатомия» // Вопросы языкознания, 1995, № 3.
9. Е. В. Урысон. Словарная статья ДУША 1 // Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. В. Левонтина, Е. В. Урысон, М. Я. Гловинская, Т. В. Крылова. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. / Под общим руководством акад. Ю. Д. Апресяна. М., 1997.
10. A. Wierzbicka. *Duša* (≈ soul), *toska* (≈ yearning), *sud'ba* (≈ fate): three key concepts in Russian language and Russian culture // Metody formalne w opisie języków słowiańskich / Pod red. Z. Saloniego. Białystok, 1990.
11. A. Wierzbicka. Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York, 1992.

СЕРДЦЕ И ДУША ФОЛЬКЛОРНОГО ЧЕЛОВЕКА

Речь пойдет об употреблении слов-концептов *душа*, *сердце*, в фольклорных текстах нескольких жанров — главным образом, в духовных стихах, а также в заговорах, былинах и причитаниях. Эти слова в общеупотребительном языке достаточно глубоко описаны в работах Л. Иорданской [3], А. Вежбицкой [10] и Е. Урысон [6; 7], и многие их наблюдения и выводы применимы и к фольклорному материалу. Однако погруженность фольклорных слов-концептов с их парадигматикой и синтагматикой в жанровые контексты, в стоящие за ними верования и представления дают материал для создания специфических лексикографических портретов (о словарном описании языка фольклора см.: [4]). Собственно этнографический материал, посвященный описываемым концептам, но не входящий в анализируемые тексты, пусть и крайне интересный для народного понимания человеческой личности, здесь рассматриваться не будет (см. список текстов-источников в конце статьи).

Достаточно трудно говорить об общefольклорной картине мира — скорее надо говорить о различных жанровых «картинках» мира, или о разных жанровых проекциях общefольклорной модели мира. Описание же этой модели, на наш взгляд, возможно после создания множества частично пересекающихся жанровых «картинок». В каждой такой картинке сердце и душа противопоставлены по-своему и по-разному соотносятся с другими значимыми концептами. Тем не менее практически для всех фольклорных жанров, кроме духовных стихов, особенно поздних, можно отметить общие тенденции в мировосприятии и изображении внутренней жизни человека — жизни души, сердца и ума.

Во-первых, мир традиционного фольклора — мир вещный, экстравертный, и человек в нем не рассуждает, а действует, чувства свои проявляет вовне, и они овеществлены, видимы и слышимы. В этом смысле интересны клише, описывающие чувства. Так, у невесты страх и смятение при приезде жениха и сватов описывается так: «подкосились ноги резвые, приупали руки белые», под венцом «очи ясные намутятся, брови черные напустятся», в горе и радости

кричат «зычным голосом». Нематериальные *ум, сердце и душа*, которые, как отметила Е. Урысон [7], в русской языковой картине мира представлены как вместителища, органы, в фольклоре еще более вещны, материальны, о чем речь пойдет ниже.

Во-вторых, фольклорный мир замкнут, ограничен, количество ситуаций исчислимо, а человек не выделен из фольклорного социума и лишен индивидуальности. Его голова и ноги, грудь и плечи, сердце и душа включены в набор стандартных ситуаций, где они участвуют как субъекты, объекты или инструменты. Кроме того, они имеют набор стандартных атрибутов, выраженных постоянными эпитетами: голова *буйная*, ноги *резвые*, плечи *могутные*, сердце *ретивое*.

В-третьих, значения многозначных фольклорных слов диффузны, и неоднозначность таких слов характерна для большинства их контекстов. Так, в текстах свадебных причитаний невозможно отделить дорогу как ориентированную протяженность в пространстве от дороги как жизненного пути, такого же свойства неоднозначность слова *сердце*.

Кроме того, нужно заметить, что в архаичных фольклорных текстах образы и языковые клише — не продукты поэтических приемов, а отражения мифологических представлений о мире и устройстве человека, некоторые из которых сохранились в общепотребительном языке до сих пор.

Рассмотрим пару *сердце и душа* и начнем с сердца. Обычно в бытовом языке по отношению к человеку усматривается два основных значения слова *сердце* — 'орган кровообращения', т. е. анатомический орган, и 'средоточие/символ чувств'. Диффузность/взаимопроникновение этих значений достаточно заметны в общепотребительном языке, но еще более очевидны в фольклорных текстах, где сердце имеет постоянный эпитет — *ретивое*: «*ретиться* — „горячиться, усердствовать“: древнерусск. *реть* — „рвение, усердие, соревнование, распря“, ...связано с *рать*» [8, 475], «*ретивый* — усердный, горячий, ражий духом» [2, 93]. Казалось бы, что такой эпитет приложим только к слову *сердце* как средоточию чувств, однако телесное сердце также *ретивое*. В этом отношении интересны тексты любовных заговоров, в которых *ретивое сердце* — одно из самых употребительных словосочетаний.

Сердце заговоров — вполне материальная часть тела. В заговорах перечисляются все органы и части тела, куда может быть вложена *сухота сухотучая* или *тоска тоскучая*, *любовный жар-пламя*. Это, наряду с ретивым сердцем, печень, легкие, суставы, ноги, руки, станова я жила (позвоночник), кровь, сахарны уста,

ясные очи, черные брови, иногда прибавляются также думы и мысли. Например, «пойду я не на восток..., не дорогой, а стороной, идет мне навстречу раба (имя рек)», ударю ее по *ретивому сердцу*, и распорю ей белу грудь и напущу тоску тоскучую, кручину кручинскую; едами бы не заедала, питьями бы не запивала, думой бы не задумывала, и разойдись, тоска тоскущая, кручина кручинская, по *ретивому сердцу*, в становую жилу, в горячую кровь...». Инструментом, проникающим в тело, может быть огненная или громовая стрелы. Чувства опредмечены: тоска тоскучая, сухота сухотучая вкладываются в тело и по нему расходятся, и ими проникаются не только сердце, но в той же степени и позвоночник, и печень, и ноги.

Итак, сердце в заговорах — прежде всего объект определенных действий и локус вложенных в него страстей, благодаря чему само становится субъектом эмоций и состояний, Его *зажигают*, *просекают* булатом или булатным топором, по нему *ударяют*, его *распарывают*, в него *вкладывают жар* и *сухоту*, и оно *горит*, *тоскует*, *горюет*, *сокрушается*. Предмет страсти — мужчину или женщину в заговорах приковывают к влюбленному *кожею*, *телом*, *сердцем*. Очевидно, что сердце здесь одновременно и часть тела, и средоточие чувств.

Отметим, что в заговорах почти нет души. И это не случайно. В древнем магическом жанре нет места христианской душе с ее свободой воли, ответственностью за выбор между добром и злом. Правда, в народной картине мира присутствует и другое представление души — душа мифологическая, которая связана с дыханием, вылетает из тела умершего птицей, выходит паром и дымом, летает бабочкой и имеет еще много разных превращений [1; 5, 173–175]. Эти представления о душе до сих пор живут в народных верованиях, в некоторых специфических жанрах фольклора (например, жанре обмираний), но очень редко встречаются в песенных текстах. В заговорах изредка встречаются упоминания о душе — рядом с дыханием, в соответствии с этимологической связью этих слов. Так, в заговоре от лихорадки четвертая и пятая «дьявола-лихорадки» говорят: «Мое имя есть Гнетейя. Ложится у человека по у ребра, аки камень, здыхает, здохнуть не может, с *души* сметывает». Пятая рече: «Мне есть имя Хрипуша. Стоя кашлять не дает, у сердца стоит, *душу* занимает, исходит из человека с хрипом».

Главное в заговорах — тело и телесные органы. Хотя на архаичную основу заговоров наложилось довольно много христианских элементов — прежде всего, имена святых, упоминания Христа и

Богородицы, к которым обращается за покровительством и помощью заговаривающий, однако в их текстах нет никаких намеков на свободную человеческую личность. Сердце и ум становятся пассивными и безответственными вместилищами силы, в конечном итоге сокрушающей и уничтожающей человека: ведь привороженный должен через какое-то время умереть. Заметим, что в текстах заговора упоминается ум, но не разум. Разум так же, как и душа, присутствует там, где человек осознает себя как личность. В этом смысле противоположны заговорным текстам тексты духовных стихов.

В духовных стихах, особенно в лирических его формах, одним из главных слов-концептов является *душа*. Для этого слова можно усмотреть два основных типа употреблений: 1) часть человека; невидимое, бестелесное, но тем не менее субстанциональное начало, носитель жизни; при жизни находится внутри тела человека, а со смертью из него выходит, например, «душа с телом расстается, как птенец со гнездом»; 2) сама человеческая личность и до, и после смерти (ср. *душа* как счетное слово для обозначения людей), при этом когда говорится о человеке живом, то слово *душа* и слово *человек* синонимичны; когда же говорится о посмертном пути души, то это слово, обозначая человеческую личность, синонима не имеет, например,

Как на вольном свету *душа* царствовала,
Душа царствовала, *душа* праздновала,
Вот топеря душа переставилася,
Повели *душу* да за три горы,

где слово *душа* в трех строках — синоним словосочетания *грешный человек* (человек праздновал, человек переставился, ср. начало другого стиха: «Жили мы, грешницы, на вольном свету, и пили, и ели, утешались»), в четвертой строке синонимическая замена невозможна. Можно считать, что слово *душа* имеет одно значение: 'бессмертная, невидимая при жизни сущность человека, дающая жизнь его телу и определяющая его посмертную судьбу'.

Если в заговорах мы видим человека полностью телесного, то в духовных стихах перед нами предстает человек душевный — в том смысле, что все дурное и хорошее в нем от наклонностей и содержимого души. Заметим, что в духовных стихах, особенно старых, и в текстах всех песенных жанров традиционного фольклора почти нет фразеологизмов типа *поговорить по душам*, *излить душу*, *от души* (благодарить, желать), где душа предстает как чисто психологическое явление. Народная *душа*, если это слово —

не украшающий эпитет типа *душа красная девица*, — концепт религиозный, смесь книжно-христианских и народно-мифологических представлений.

Отметим также, что слово *дух* по сравнению со словом *душа* в народно-поэтических текстах гораздо менее употребителен. В старинных общерусских стихах это слово употребляется, главным образом, в словосочетаниях *Святой Дух*, *нечистый/злой дух*, а в применении к человеку — только в словосочетании *дух вон*, где слово *дух* — синоним слова *душа*. В старообрядческих стихах *злой дух* — дьявол или антихрист. Только в поздних стихах литературного происхождения слово *дух* довольно частотно, оно обозначает настрой души, моральную силу («*дух мой укрепи*») и имеет то же употребление, что в современном литературном языке.

Довольно много места в духовных стихах отводится сердцу, которое, как известно, состоит с душой в тесных связях, в том числе и синонимических. Как же соотносятся сердце и душа?

Сердце духовных стихов, как и других фольклорных жанров, *ретивое*, оно телесно и наполнено чувствами:

Уж ты младый юнош
Именем же Осип Прекрасный!
Затужило твое ретивое сердечко
На чужой на дальней на сторонке.

Как и в былинах, оно может быть *богатырским* или *молодецким*, как в лирике — *верным* или *неверным*. В «Повести о Горе-Злочасти», ставшей народным духовным стихом, о сердце говорится: «человеческое *сердце*, несмысленно ты и неумичиво». *Неумичивое* сердце *трепещет*, *бьется*, *ноет*, *болит*, *возъярится*, *мутится*, *замирает*, *веселится*, *терзается*, *тужит*, *горит* огнем:

У князя была княгиня,
Сердцем своим *сомутилась*,
На Осипову красоту засмотрелась.

Как душа, оно может быть *чистым* и *нежным* (хотя нежность сердца и нежность души разные — см. об этом [6]), но сердце не может, подобно душе, быть *грешным* или *праведным*, ибо не имеет свободы выбора. В сердце рождается чувство, в душе рождается грех. (Заметим в скобках, что потому так по-разному понимаются существующие в литературном языке выражения *душа спит* и *сердце спит*. Когда спит сердце, это значит, что в нем не проснулись чувства, когда спит душа, это значит, что она не осознает своих грехов, не ощущает потребности покаяния. По той же причине

различны по значению выражения *сердечная слабость*, или *слабость сердца*, и *душевная слабость*, или *слабость души*. Слово-сочетание *сердечная слабость*, если речь идет не о болезни анатомического органа, обозначает преимущественно увлечение или привязанность к особе противоположного пола (мужчины к женщине — но не мужа к жене!), при этом говорящий относится к этому с легкой иронией. Слово-сочетание *душевная слабость*, или *слабость души*, обозначает несобранность, дряблость души, отсутствие в ней воли и постоянной нравственной работы.)

Однако сердцу, хотя оно и названо бессмысленным и неуимчивым, в духовных стихах в соответствии с общей направленностью христианской культуры, отводится важная роль: оно — орган любви к Богу:

Воспокайтесь, людие, к небесному отцу припадите,
От чистых ваших *сердец* любовь и веру ему принесите.

ср. «Возлюби Господа Бога всем *сердцем* твоим» (Мф. 22, 37) или «Господа Бога святите в *сердцах* ваших» (1 Пет. 3, 15). Лирические духовные стихи наполнены просьбами к Господу:

Радость духовную, жажду спасения
В *сердце* мое положи.
Покажи мне путь спасения,
В *сердце* утверди закон.

Многочисленные эпитеты к слову *сердце* характеризуют его по эмоциональному отношению не столько к другим людям, сколько к вере и Богу: именно по отношению к ним оно может быть *теплым* или *холодным*, *черствым* или *растроганным*:

Пусть светоч чистого ученья
В *сердцах* холодных он зажжет.

Поэтому сердце духовных стихов наполнено или призывается наполниться не *сухотой сухотучей*, а *любовью к Богу, состраданием, радостью духовной, умилением, жаждой спасения, мирной весной, влечением к истине*:

Она (боярыня Морозова) не боится мученья,
И смело на пытку идет,
И к *истине сердца влеченье*
Ей силу и бодрость дает.

К Богу обращаются и от Бога удаляются именно сердцем, а не душой, ибо все глубинные перемены происходят не через помыслы,

которые в душе, а через чувства, которые в сердце; Кривда в стихе о Голубиной книге завладевает людьми потому, что «она пала всем на *ретиво сердце*, Оттого у нас в мире стало Правды нет».

В соответствии с христианским учением сердце — середина человеческого тела и средоточие чувств, наполняясь любовью к Богу, делает в человеке гармоничным союз телесного и духовного.

Телесность сердца подчеркивается ассоциативным комплексом — совокупностью слов, которые относятся к той же грамматической категории, что и заглавное слово, и встречаются с ним в текстах рядом или входят в той же позиции в параллельную конструкцию. Такие слова семантически сближаются, становясь или контекстуальными синонимами, или обозначением однородных частей единой ситуации (подробнее см.: [5; 9]). Отметим, что сердце сопрягается в этом ряду с названиями других частей тела или их функций. Так, в стихах рядом с сердцем оказывается утроба, кровь и слезы: Богородица «течет ко кресту со слезами, *утроба* и *сердце* возго-рахом». Богу призывают помолиться «с теплыми со *сердцами*, со горячими со *слезами*».

Однако более часто сердце оказывается рядом с умом, головой и особенно душой:

И любя она мне, обрученица Епистимия,
И по ней я всем *сердцем* болю-сокрушаюся,
Да и к нея я, к деве красной, *душой* распаляюся.

Отметим, что в фольклорных текстах сердце и ум/голова не противопоставлены, т. е. эти слова не являются оппозициями. В клишированных ситуациях ум с сердцем «в ладу», они действуют согласно, например, «Буйной *головушке* поклончивой жить, Ретиву *сердечушку* покорному быть».

В отличие от сердца душа, являясь частью человека, не является частью тела. Душа как сущность человека имеет тело своей оболочкой. Ряд стихов посвящен расставанию души с телом. И у души, и у тела есть собственная посмертная участь: «Как тебе, *телу*, во гробе лежать, А как мне, *душе*, мне ответ держать».

Белое тело, являясь оболочкой души, оживляется только душой и проникается грехом или праведностью от души же; само по себе — как оболочка — оно нейтрально по отношению к греху. Более того — в некоторых редких вариантах стиха о расставании души с телом говорится о том, что белое тело спасло и себя и душу, оттого... «тебе, *телу*, быть нетленному, Быть неленному, исцеленному».

Тело является оппозитом души по признаку «внешний/видимый (тело) — внутренний/невидимый (душа)». Оппозитом души является также и плоть: «*Плоть*—та моя хочет больше согрешити, *А душа* желает царства получити».

Правда, главным оппозитом плоти должен был бы явиться дух, противопоставленный ей по признакам тленности/греховности (*плоть*) и бессмертия/чистоты (*дух*), но в традиционных духовных стихах дух и душа слились в одном слове. В противопоставлении «*плоть — душа*» плоть, если она не божественная, предстает как проникнутая грехом, недаром при расставании души с телом душа говорит: «ты прости-прости, *тело белое*, тело белое, *плоть ты грешная*»; плоть же называют *льстивой* и *невоздержной*. Можно сказать, что плоть в духовных стихах — это тело, одушевленное грехом. Душа же в противопоставлении плоти — это дух, жаждущий спасения.

В отличие от сердца, характеризующегося по эмоциональному отношению к миру и Богу, душа имеет эпитеты из области этической, и прежде всего, она *грешная*, это ее постоянный эпитет. Кроме того, душа *многогрешная*, *беззаконная*, *проклятая*, *всестрастная*, *бесчеловечная*, *гордая*, *праздная*, с одной стороны; *праведная*, *безгрешная*, *сокрушенная*, *блаженная*, *верная*, *справедливая*, *честная*, *преподобная*, *спасенная* — с другой: перед Страшным судом.

Там течет река, река огненная

Как по правый бок реки *души праведны* стоят,

А по левый бок реки — *души грешные*.

Душа при жизни человека бестелесна, но ее нельзя назвать нематериальной. Так, в стихе о двух Лазарях души вынимают — у бедного через *сахарны уста* (здесь прослеживается связь души и дыхания, а дыхание отождествляется с жизнью, поэтому и душа несет в себе жизнь), у богатого — бесчестно — через *ребра копьем*. Вынутую душу кладут на пелены, ангелы берут ее — в зависимости от степени греховности — под правое или под левое крыло и во многих стихах ее несут к лестнице, где она идет по ступенькам.

Душа отождествляется с сущностью человека, или личностью, не только потому, что поступки личности/человека описываются как дела души (*душа грешная* «богу не каялася, по улицам много хаживала, по подоконью много слушивала, среды и пятницы душа не пащивалась, по свадьбам много хаживала, свадьбы зверьями оборачивала» и т. д.), но и потому, что после смерти, вышедши из человека, она ведет себя как человек — *плачется*, *отбивается* или *убивается*, *ужасается*, *боится*, даже *огрызается*. Неясно, копирует ли такая душа облик ее носителя или имеет внешние

признаки «по делом его» в соответствии со своими грехами или добродетелями — в некоторых стихах грешные души, стоящие по левый берег огненной реки в ожидании Страшного суда, имеют «лица преужасные, волосы как лунь светлы и стоят как стрелы». После смерти душа телесна, но важно, что в этой ситуации тело при душе, а не душа при теле: «побрели *души* грешные через огненну реку, *тела* те у них опаляются».

Главная задача души в течение человеческой жизни — спастись. Мир грешен (вспомним: кривда «зашла всем в ретиво сердце»). Борьба правды и кривды, праведности и греха, добра и зла в духовных стихах разворачивается в космосе (в «Стихе о Голубиной книге») и при устроении христианского мира («Стих о Егории Храбром»), в социуме («Стих об Алексее — человеке Божиим», «Стих о двух Лазарях»), и в человеческой душе. Душа как субъект внутренней жизни живет в мире деонтической модальности: она должна плакать о грехах своих, сокрушаться, каяться, иметь память смертную, т. е. помнить о смертном часе и к нему готовиться: «Душа моя прегрешная, что не плачешься? Ты плачь, душа, рыдай всегда, тем утешись».

Будучи нетелесной частью телесного человека, душа, как и сердце, находится в *белой груди*; в стихе «Сорок калик со каликою» Бог оставляет в живых невиновного, но закопанного по плечи в землю предводителя калик:

Ай уж ты Фома сударь Иванович,
За твою за правду за великую
Вложил тебе Господь *душу* в белы *груды*.

Для сердца *белая грудь* — постоянное пребывание, а для души временное. Пространственные соотношения сердца и души достаточно сложны, иногда душа находится в сердце: «В злобном *сердце* душа стонет».

Заметим, что по представлениям молокан, связанным с ветхозаветными текстами, душа человека находится в крови и истекает вместе с кровью, а потому душа умирает вместе с человеком, а дух отходит к Богу.

Итак, душа как невидимая часть человека имеет своим локусом тело, а для души как воплощения человеческой личности локусом является *вольный свет* — *вольный*, а не *белый*, поскольку именно на вольном свете душа делает свободный выбор между добром и злом, спасением и вечной мукой.

В отличие от сердца, находящегося внутри человека и имеющего постоянный локус, душа — странница. Два последних локуса, где

оканчиваются ее странствия — ад или рай, и путь к ним очень долог. Мытарства грешной души подробно представлены в духовных стихах: это странствия на пути к аду. В народном сознании смешиваются понятия малой и большой эсхатологии, и во времени не разделены путешествие души сразу после смерти за три горы, где шипят змеи, смола и огни кипят, и перевоз через огненную реку на Страшном суде и окончательное отделение грешных душ от праведных.

Между заговорами и духовными стихами существует пространство других жанров, где в разных пропорциях присутствуют душа и сердце. Здесь мы не сможем дать подробного описания и ограничимся краткими замечаниями с минимумом иллюстраций.

Сердце в былинах и причитаниях лишено той религиозной функции, которую оно имеет в духовных стихах, однако и не столь откровенно телесно, как в заговорах. В былинах его часто вынимают после боя из белой груди вместе *со печенью* как знак победы и смерти противника. Кроме того, что оно *ретивое*, оно еще и *молодецкое*, *девичье*, *богатырское*:

Стрепетало ее *сердце девичье*,
Разгорелось его *сердце богатырское*.
У меня ль головка состарела,
Сердце молодецкое соржавело,
Русы кудри поседатели...

Былинное сердце не только *разгорается* (чаще всего от гнева), *трепещет*, *тоскует*, может *соржаветь*, но, как и в других традиционных фольклорных жанрах, обладает способностью провидеть будущее, *чуёт* и *вещует*: «Чуе Шарк-великан беду неминучую, Чуе его черно сердце гостя нежданного».

Душа в былинах, как и в стихах, отождествляется с человеком: «А не ездил ты, Добрынюшка, по чисту полю, А не убивал ты, Добрынюшка, неповинных *душ*». Мать князя Михайлы, оклеветавшая его жену, *три души погубила*: «Перву душу безымянну (т. е. младенца во чреве матери), Другу душу безответну (жену), Третью душу сердечну (сына)».

Пока душа не вышла из груди, человек жив. Фразеологизм *оставить в душах* означает 'оставить в живых': Добрыня

стал Олешеньку потряхивать,
Из угла в угол перекидывать,
Чуть Олешеньку *в душах оставил*.

Когда же смерть подсекла самому Добрыне резвы ноженьки,

И упал Добрынюшка с добра коня,
И вышла душенька с Добрынюшки.

Василий Буслаевич шутит недобрые шуточки с боярскими детьми:

которого дернет за руку — рука прочь,
Которого дернет за ногу — нога прочь,
Двух-трех вместе столкнет — без души лежат.

В причитаниях, свадебных и похоронных, довольно много места отводится сердцу. В отличие от духовных стихов, особенно поздних, где в сердце живет любовь к Богу и жажда спасения, сердце причитаний переполнено отрицательными эмоциями, в нем *тоска/тоскинюшка, назолушка и обида/обидушка*, само оно *болит, дрожит, унывает, забнет, обмирает, ужасается, пугается, щемит*, его *крушит*: «Что головушка моя да разболелася, Что *обидушка* в сердечке расходилася» (похоронные причитания); «Просветили молоньи светлые, *Приужахнулось ретиво сердце*» (свадебные причитания).

Ассоциативный комплекс, связанный со словом *сердце* в причитаниях, довольно велик: это прежде всего *голова* (а не печень или становая жила, как в заговорах), *утроба, личико, рученьки, ноженьки*, однако есть и *слезы, желанье* (эмоциональное наполнение сердца), а также *ум и душа*. Так, в причитаниях

Нать *головушку* поклонную,
Ретиво *сердце* покорное,
Без жару болит буйная *головушка*,
Без ветра крушит ретливое *сердечушко*,
Со тоски твоя *утроба* порастрескалась,
Опустилися *рученьки*,
Перемякло-то *личико*,
Захватило *сердечико*.

Концепта души в свадебных причитаниях почти нет. Есть *душа красна девица*, где *душа* выступает в качестве украшающего эпитета. Лишь достаточно случайно в текст свадебного причитания попали строки о расставании души с телом — из духовных стихов.

Душа появляется в причитаниях похоронных, она выходит из тела как облако — здесь архаические представления о душе-паре приняли уже форму сравнения:

Ты смотрела ли, горюшица победная,
Как *душа* да с белым телом ликовалася,
Быв как облако она да подымалася.

Душа похоронных причитаний имеет меньше ассоциаций, зато она участвует в самой основной ситуации для текстов этого жанра, где сопрягается с концептами смерти и тела:

Как убиту эту *смерть* он получил,
Душа грешная пошла без покаянья,
Телеса его лежат без поминанья.

Если кратко суммировать основные различия между сердцем и душой в фольклорных текстах, то они следующие:

Сердце телесно — душа бестелесна, но субстанциональна и может принимать материальный, в том числе и телесный облик. Сердце, даже когда оно на месте, имеет единственный локус — тело; душа же странница. Сердце безответственно, душа ответственна за все, совершенное человеком. Сердце смертно — душа бессмертна, с ней сопряжена вечная мука или вечная радость, и выбор зависит от нее самой.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 1-3.
2. В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1982, т. 4.
3. Л. Н. Иорданская. Сердце / Толково-комбинаторный словарь русского языка. Вена, 1984.
4. С. Е. Никитина. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
5. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
6. Е. А. Урысон. Душа, сердце и ум в языковой картине мира // Путь, 1994, № 5.
7. Е. А. Урысон. Фундаментальные способности человека и наивная «анатомия» / Вопросы языкознания, 1995, № 3.
8. М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1987, т. 3.
9. А. Т. Хроленко. Ассоциативные ряды в народной лирике // Русский фольклор, 1981, т. 21. Поэтика русского фольклора.
10. A. Wierzbicka. Soul, Mind, and Heart / Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York, 1992.

ТЕКСТЫ-ИСТОЧНИКИ

- П. Бессонов. Калеки переходные. СПб., 1861–1863, вып. 1–6.
В. Варенцов. Сборник духовных стихов. М., 1860.
Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994.
Лирика русской свадьбы. Л., 1973.
Е. Ляцкий. Стихи духовные. СПб., 1913.
Песни Карельского края. Петрозаводск, 1977.
Песни, собранные Рыбниковым, Петрозаводск, 1991, т. 1–3.
Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872.
Русская свадьба. Л., 1985, ч. 1.
Чердынская свадьба. Пермь, 1969.
Экспедиционные материалы автора статьи.

Е. Б. Яковенко

**СЕРДЦЕ, ДУША, ДУХ
В АНГЛИЙСКОЙ И НЕМЕЦКОЙ
ЯЗЫКОВЫХ КАРТИНАХ МИРА
(ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ КОНЦЕПТОВ)**

Концептуальный анализ, взятый на вооружение когнитивной лингвистикой, позволяет рассмотреть многие культурные ценности и сферы культурного мира, в том числе остававшуюся долгое время без должного внимания со стороны лингвистов сферу духовной жизни человека. Сердце, душа, дух как центры духовной жизни человека, «константы психики» [1, 94], вызывают интерес с различных точек зрения и могут исследоваться с различных точек зрения. В предлагаемом исследовании рассматриваются концепты 'heart', 'Herz', 'soul', 'Seele', 'spirit', 'Geist', составляющие фрагменты английской и немецкой языковых картин мира (далее — соответственно АКМ и НКМ). Указанные концепты могут соотноситься с концептами 'сердце', 'душа' и 'дух' лишь в самом общем плане: признание того факта, что объективный мир отражается и фиксируется в каждом языке по-разному, не позволяет говорить об универсальности концептов и приводит исследователя к поиску их национального своеобразия.

Описание концептов подобного рода имеет свою специфику. Н. Д. Арутюнова, ссылаясь на точку зрения фон Вригта, отмечает, что «там, где речь идет о нефиксированных критериях употребления слов, задача исследователя заключается в моделировании концепта и установлении его связей с другими концептами» [2, 61]. Сказанное полностью применимо к объекту данного исследования: сердце как совокупность явлений духовной жизни, душа и дух неощутимы, неосязаемы, это именно то, что было первоначально создано первобытной верой и фантазией и затем прочно закрепилось в культуре. Мы получаем сведения о сердце, душе и духе не из реального мира, а благодаря тому, как они представлены в языке (вернее, в наивном сознании, закреплённом в языке): «двусторонние единицы естественного языка становятся „телами“ культурных знаков» [3, 227].

Данные концепты исследуются на разнообразном языковом и культурно-языковом материале: помимо свободных и устойчивых словосочетаний с соответствующими компонентами, почерпнутых в художественной литературе и лексикографических источниках

(всего около 4000 случаев употребления), переводах Библии (версии короля Джеймса (Якова) и переводе Мартина Лютера), к анализу привлекаются традиционные дохристианские и христианские верования и представления английского и немецкого народов, связанные с сердцем, душой и духом. Все это позволяет не только обрисовать указанные концепты, но и с определенной степенью точности структурировать их, вычленив множество наиболее характерных их признаков. Признаки концептов, объединяясь по нескольким основаниям, образуют структуру, которая в целом имеет общий для всех шести концептов вид:

Структура признаков концептов 'heart', 'Herz', 'soul', 'Seele', 'spirit', 'Geist'

I. По функции сердца, души и духа в духовной жизни человека:

- 1) участие в сфере эмоций и восприятия;
- 2) участие в волевой сфере;
- 3) участие в сфере мышления;
- 4) участие в сфере религиозного;
- 5) как жизненная основа человека.

II. По сходству сердца, души и духа (в наивном сознании):

- 1) сходство с человеком;
- 2) сходство с предметами;
- 3) сходство со стихиями и явлениями природы.

III. По внешним проявлениям деятельности или свойств сердца, души и духа:

- 1) через глаза (внешние проявления визуального характера);
- 2) через речь (внешние проявления вербального характера);
- 3) отсутствие каких-либо внешних проявлений.

Ниже описываются основные признаки исследуемых концептов и их специфика. Ввиду ограниченного объема работы мы вынуждены использовать лишь небольшое количество примеров.

В сфере эмоций и восприятия участвуют, хотя и не в равной мере, все шесть концептов; главная роль отводится концептам 'heart' и 'Herz'. Они выражают практически одни и те же эмоции (сердце остается символом любви в обеих картинах мира):

Julia grew calmer in spirit. Her *heart* was filled with a great love for Michael (W. S. Maugham. Theatre).

But on this heavy *heart* such sadness sat,
As if there transferred that iron weight (G. G. Byron. Canto
the Third).

Neue warme Wonne ist in meinem *Herzen* (J. W. Goethe.
Die Leiden des jungen Werthers).

Wunden gibt's, die ewig schmerzen,
Eine göttlich tiefe Trauer
Wohnt in unsern allen *Herzen*,
Lost uns auf in eine Flut.... (Novalis. Das Lied der Toten).

Tränen und Seufzer, Heimweh und Wehmut kommen ja aus
dem *Herzen* (W. Hauff. Ein kaltes Herz).

У 'Herz' наблюдается все же некоторый перевес в сторону астенических эмоций:

Und wenn unser *Herz*, dieser erbärmliche herrliche Muskel, sich selbst nicht mehr erträgt — und wenn unser *Herz* uns zu weich werden will in den Sentimentalitäten, denen wir ausgeliefert sind, dann werden wir laut ordinär. [...] Und wir prahlen uns schnodderig über unser empfindliches deutsches Rilke-*Herz* rüber. Über Rilke, den fremden verlorenen Bruder, der unser *Herz* ausspricht und uns unerwartet zu Tränen verfügt (W. Borchert. Das ist unser Manifest).

'Herz' присущи нежность, чувствительность, sentimentalность — то, что культивируется в англоязычной среде в меньшей степени. Сдержанность, стремление не показывать свои чувства окружающим — вот качества, которые воспитываются англоязычной культурой. Вследствие этого жизнь 'heart' проходит скрыто от окружающих, и сдержанность человека, его спокойствие, контроль над собой принимают внешнюю форму бесчувствия. Это лишь внешнее бесчувствие — почти норма англоязычной культуры:

Teachers and pupils may look coldly on you for a day or two, but friendly feelings are concealed in their *hearts* (Ch. Brontë. Jane Eyre).

В немецкоязычной культуре подобное отношение к чувствам и к самому сердцу оказывается неприемлемым. Здесь считается вполне закономерным и даже необходимым то, что сердце должно испытывать целую гамму чувств:

Etwas wünschen und verlangen,
Etwas hoffen muß das *Herz*,

Etwas zu verlieren bangen
Und um etwas fühlen Schmerz (F. Rückert).

В НКМ сердце, лишенное каких-либо эмоций, считается холодным, мертвым (ср. сказку В. Гауфа «Холодное сердце»), бесчувствие сердца относится к тяжелейшим порокам, и наибольшее страдание приносит, как это ни парадоксально, отсутствие способности страдать.

'Soul' и 'Seele' также участвуют в сфере эмоций. 'Seele' испытывает те же, что и 'Herz', эмоции, и в этой сфере различия между двумя концептами мало ощутимы. Иное соотношение между концептами 'soul' и 'heart': концепт 'heart' богаче по содержанию концепта 'soul' и практически вытесняет последний в сфере эмоций, оставляя ему незначительную роль.

Концепты 'spirit' и 'Geist' самым различным образом соотносятся со сферой эмоций. Для 'Geist' выражение эмоций нехарактерно, данный концепт проявляет себя в других сферах. 'Spirit' характеризует настроения человека и их изменения (*high spirits*, *low spirits*, *animal spirits* и др.).

В сфере эмоций между концептами 'heart' и 'Herz', с одной стороны, и 'soul' и 'Seele', с другой, существуют определенные различия: душа может быть и чаще бывает слабой. Сердцу слабость характерна в меньшей степени: во всяком случае, нормы обеих культур предписывают сердцу быть сильным.

Таким образом, в картине мира, закрепленной в немецком языке, два из трех взятых для изучения концептов — 'Herz' и 'Seele' — участвуют в сфере эмоций, причем примерно в равной степени. В картине мира, закрепленной в английском языке, сфера эмоций, вернее, тот ее фрагмент, который образован исследуемыми концептами, оказывается распределенной между концептами 'heart' и 'spirit', причем 'heart' скорее определяет внутреннюю жизнь человека, 'spirit' — ее внешние проявления.

В волевой сфере присутствуют концепты 'heart', 'Herz', 'spirit', 'Geist' (проявление воли, желаний, стремлений не характерно для 'soul' и 'Seele', что целиком соответствует представлениям о душе в АКМ и НКМ как о чем-то слабом, пассивном, уязвимом). По-видимому, в данной сфере преобладают концепты 'heart' и 'Herz'. Сердце в картине мира, закрепленной в обоих языках, само способно принимать решения, испытывать желания, диктовать свою волю:

The solemn promises you have made are the serious resolutions of your *heart* (Th. Dreiser. Jennie Gerhardt).

In meinem *Herzen* liegen alle meine Wünsche begraben (F. Schiller. Kabale und Liebe).

Und ich lache über mein eignes *Herz* — und tu'ihm seinen Willen (J. W. Goethe. Die Leiden des jungen Werthers).

(Ср. также фразеологизмы to have the *heart* to do smth; set one's *heart* on smth; take *heart*; put *heart* in smb; take the *heart* out of smb; lose *heart*; with half a *heart*; sich ein *Herz* fassen/nehmen; seinem *Herzen* einen Stoß geben; es übers *Herz* bringen, etwas zu tun; mit halbem *Herzen* и др., в образной форме которых дается представление о сердце как центре воли).

'Heart' и 'spirit' отличается от 'Herz' и 'Geist' большая активность, натиск, напор, твердость, воля, решительность — черты, свойственные английскому (а позднее — и американскому национальному характеру). Если для 'heart' и 'spirit' более характерен порыв вперед, к достижению каких-либо целей, то для 'Herz' и 'Geist' стремление к возвышенному, к Богу, к небу:

Trust no Future, howe'r pleasant!
Let the dead Past bury its dead!
Act, act in the living Present!
Heart within, and God o'er head. (H. W. Longfellow. A Psalm of Life).

Er wollte inmitten der freien Natur Zwiesprach halten mit dem Wasser [...], mit dem Wind, mit seinem eigenen *Herzen* und mit Gott (L. Feuchtwanger. Narrenweisheit, oder Tod und Verklärung des Jean-Jacques Rousseau).

В волевой сфере существует определенное различие между концептами 'heart' и 'Herz', с одной стороны, и 'spirit' и 'Geist', с другой: 'сердце', принимая решение, направлено на достижение конкретных целей и связано определенным образом с самим человеком (соответствует его воле или противоречит ей); 'дух' в своем порыве действует независимо от человека как нечто, частично ему уже не принадлежащее. 'Дух' в этом отношении сильнее связан с эмоциями, чем с разумом.

Сфера мышления представляет интереснейшее поле для анализа, т. к. все шесть исследуемых концептов ведут себя в данной сфере по-разному. В АКМ и НКМ сердце способно мыслить, но речь идет в данном случае не о рациональном, а о чувственном или интуитивном мышлении: «мысли» сердца больше связаны с чувствами, чем с рассудком. Соотношение между 'сердцем' ('heart', 'Herz') и 'разумом' (не только 'spirit', 'Geist', но и 'mind', 'reason', 'Verstand', 'Vernunft' и др.) оказывается различным: сердце то независимо от разума, и тогда они делят между собой эти две

сферы духовной деятельности, то подчинено ему, и тогда разум занимает главенствующее положение в духовной жизни человека. Ср. английские пословицы:

If the *heart* is right, the head can't be very far wrong.
 The *heart* has arguments with which the understanding is unacquainted.
Hearts may agree though heads differ.

'Heart' и 'Herz' — это и центры памяти, опять-таки образной, чувственной (ср. английское *by heart* — наизусть, латинское *re-cordo* — запоминаю):

[Rochester:] Miss Oliver is ever surrounded by suitors and flatterers: in less than a month, my image will be effaced from her *heart* (Ch. Brontë. Jane Eyre).

Christas Bild verblaßte mehr und mehr in ihm, wenn auch die Trauer um ihren Verlust erst nach Monaten aus seinem *Herzen* verschwand (B. Kellermann. Der Totentanz).

Центрами памяти выступают также 'soul' и 'Seele'; способность мыслить для них менее характерна:

He [Ben] was safe! safe to see England again; safe to kiss the dear faces that for an instant had flashed before him one by one — father, mother, Robby and Jenny — the great boom had dashed their images into his very *soul* (M. M. Dodge. The Silver Skates).

'Geist' охватывает множество явлений в сфере рационального: ум, умственные способности в самом широком смысле, остроумие; разум, рассудок; творческое коллективное или индивидуальное сознание, преобразующее мир (признак, идущий от немецкой классической философии):

[...] Suche mit forschendem *Geiste*;
 Finden wirst du sogleich zu aller Bildung den Schlüssel
 (J. W. Goethe. Metamorphose der Tiere).

'Spirit' также выражает умственные способности человека в различных их проявлениях, но это, вероятно, не самый главный признак в структуре данного концепта, т. к. в АКМ проявления умственной деятельности человека выражаются понятиями 'mind', 'reason' и др.

Понимаемые как центр религиозных чувств и жизненная основа человека, концепты 'heart' и 'Herz' отли-

чаются от концептов 'soul', 'Seele', 'spirit' и 'Geist'. Сердце ('heart' vs. 'Herz') может быть обращено к Богу и быть центром религиозных чувств, но этот признак возник у концепта только с распространением христианства и не является для него первичным. В настоящее время, когда религия не занимает в жизни общества столько места, сколько она занимала в предшествующие эпохи, этот признак стал утрачивать свое значение в структуре концептов 'heart' и 'Herz'. Напротив, он сохранился у остальных исследуемых концептов и даже занимает главенствующее положение в структуре концептов 'soul' и 'Seele'. В АКМ и НКМ душа — это связующее звено с Богом, бессмертная сущность, то, что возвышает человека над миром. 'Душа' и 'дух' могут пониматься соответственно как вместилище чувств, мыслей и сами чувства, мысли, но не противопоставляются друг другу, и в этом смысле между 'душой' и 'духом' нет существенной разницы. Приведем лишь несколько примеров из Библии:

And thou shalt love the Lord thy God with all thy *heart*, and with all thy *soul*, and with all thy *mind*, and with all thy strength... (Mark 12:30) =

= [...] Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem *Herzen*, von ganzer *Seele*, von ganzem Gemut und von allen deinen Kräften... (MK 12:30)

And my *spirit* hath rejoiced in God my Saviour (Luke 1:47) =
= Und mein *Geist* freut sich Gottes, meines Heilandes (LK 1:47).

Create in me a clean *heart*, o God; and renew a right *spirit* within me (Ps. 51:10) =

= Schaffe in mir, Gott, ein reines *Herz* und gib mir einen neuen, beständigen *Geist* (Ps. 51:12).

Душа ('soul' vs. 'Seele') — жизненная сила человека, основа его существования. В наивной картине мира, закреплённой в том и другом языке, душа противопоставляется телу как бессмертное, идеальное начало — смертному, материальному или же объединяется с телом, создавая человеческую личность. Ср. пословицы:

A house without woman and fire is like a body without *soul* or *spirit*.

Though the body may be imprisoned, the *soul* can be free.

Leib und *Seele* — ein Pferd neben einen Ochsen gespannt.

Essen und Trinken halt Leib und *Seele* zusammen.

Душа, как правило, соотносится с конкретным человеком, которому она принадлежит. В этом главное ее отличие от духа,

далеко не всегда соотносимого с конкретным человеком. В АКМ и НКМ 'spirit', 'Geist' — это также и общая тенденция, основное направление чего-либо, и сверхъестественное бестелесное существо, и Дух Святой как третий член Троицы. Таким образом, сферы наивных понятий 'spirit' и 'Geist' частично совпадают со сферами религиозных и философских понятий 'spirit' и 'Geist'.

Дохристианские и христианские представления о судьбе души и духа после смерти человека, их отделении от тела, дальнейших передвижениях и возможных возвращениях к местам прежнего обитания наложили определенный отпечаток на признаковую структуру современных концептов 'soul', 'Seele', 'spirit' и 'Geist'. В АКМ и НКМ 'душа' и 'дух' и сейчас понимаются как идеальные сущности, через которые осуществляется связь человека с Богом и которые уходят после смерти человека в особый, невидимый мир, но не более того. Представления о процессе отделения души и духа от тела, их внемных странствиях и т. п., вне всякого сомнения, не входят в структуру современных концептов, сохраняясь лишь в фольклоре или в содержании соответствующих религиозных понятий.

По структурному признаку «сходство с человеком» могут рассматриваться концепты 'heart', 'Herz', 'soul' и 'Seele' (концепты 'spirit' и 'Geist' лишены антропоморфных признаков по вполне понятной причине). В АКМ и НКМ сердце «ведет себя» подобно человеку: говорит, молчит, кричит, поет, спит, бодрствует, испытывает различные эмоции, диктует порой человеку свою волю:

There was a song in every *heart*, and if the *heart* was young the music issued at the lips (Mark Twain. The Adventures of Tom Sawyer).

Dabei hat man ein *Herz*, das schreit, ein *Herz*, das einen Mord begehen möchte. Ein armes Luder von *Herz*, das diese Traurigen, die um das Gas trauern, ermorden möchte. Ein *Herz* hat man, das will pennen, tief in der Elbe, verstehst du. Das *Herz* hat [...] heiser geschrien und keiner hat es gehört (W. Borchert. Draußen vor der Tür).

Так же «ведет себя» и душа: она испытывает голод и жажду, радость или грусть, страдает от одиночества и даже умирает. В наивной картине мира, запечатленной в обоих языках, практически утрачены признаки, присущие концептам 'soul' и 'Seele' в прежние эпохи: обладая множеством антропоморфных свойств, душа тем не менее уже не представляется как человек, живущий

внутри человека и внешне сходный с последним. Ушли в прошлое представления о душе как жизненном дыхании, паре, тумане, как и представления о зооморфном облике души.

Близость людей — это близость их сердец, душ или их духа. Сердце, душа или дух одного человека стремится к другому, преодолевая любые расстояния и препятствия. В этом отношении концепты 'heart', 'Herz', 'soul', 'Seele' и даже 'spirit' и 'Geist', не имеющие антропоморфных признаков, практически не различаются. Духовная общность может объединять представителей одной семьи, рода, страны, представлять собой общественное сознание в рамках определенной культуры. В американской негритянской культуре концепт 'soul' включает в себя дополнительные признаки: это духовная общность, доброта, близость членов сообщества, образованного по расовому признаку (*soul brother, soul sister*).

Наибольшее сходство с предметами обнаруживается в признаках концептов 'heart' и 'Herz'. В наивной картине мира сердце — одновременно иместилище чувств, мыслей, настроений, и вполне материальный орган, подверженный различным физическим воздействиям: разрыву, разламыванию на части, протыканию острым предметом, разрезанию, разгрызанию и т. п. В АКМ и НКМ сердце само ломается, рвется на части, кровоточит, меняется в размерах, испытывает на себе тяжесть, принимает неестественное положение в человеческом теле под действием различных, чаще отрицательных эмоций (ср. фразеологизмы: англ. *one's heart is breaking; with a heavy heart; one's heart is bleeding; one's heart sank into one's boots; cut smb to the heart; break smb's heart; eat out/devour one's heart*; нем. *es drückt j-m das Herz (ab); es zerreißt einem das Herz; j-m fällt ein Stein vom Herzen; j-m blutet das Herz; das Herz springt j-m in die Kehle; das Herz fällt j-m in die Hose(n); j-m einen Stich ins Herz geben; etwas (der Kummer) nagt (frißt) j-m am Herzen* и др.).

Из артефактов сердце чаще всего ассоциируется в АКМ и НКМ с сосудом, содержащим различные эмоции; домом, в который пытаются проникнуть; книгой, которую читают, пытаюсь постичь чей-либо внутренний мир; зеркалом, куда смотрятся, анализируя свои мысли, чувства, действия:

In the deserts of the *heart* let the healing fountain start
(W. H. Auden. In Memory of W. B. Yeats).

I think I must admit so fair a guest when he asks entrance
to my *heart* (Ch. Brontë. Jane Eyre).

Niemand hatte eine so umfassende Schau getan auf die Welt [...] und einen so tiefen Blick in das eigene *Herz* (L. Feuchtwanger. *Narrenweisheit, oder Tod und Verklärung* des Jean-Jacques Rousseau).

С этими же артефактами ассоциируется и душа ('soul' vs. 'Seele'). Интересно, что представления о душе как о предмете отсутствуют в целом в языческих и христианских верованиях и возникают в АКМ и НКМ, вероятно, под действием уже существующих подобных представлений о сердце. 'Дух' ('spirit' vs. 'Geist') остается при этом необразным понятием, и какие-либо предметные ассоциации здесь не возникают. Ср.:

And yet the gates of her *heart* and *soul* had shut in his face with a slow, resonant clang (D. H. Lawrence. *England, My England*).

The modern *soul*, in the intricate turmoil of its sophistication, was to Soames a book which, if not sealed, had its pages still uncut (J. Galsworthy. *Swan Song*).

Сравнивая сердце, душу и дух со стихиями и явлениями природы, можно сказать, что в картине мира, отраженной в том и в другом языке, сердце ('heart' vs. 'Herz') — своего рода пропасть, в самой глубине которой таятся эмоции, или вулкан, из которого они с силой выбрасываются наружу. Естественно, что из всех стихий сердце связывается чаще всего с огнем: горение сердца, жар сердца — один из самых распространенных образов в АКМ и НКМ. Сокровенные чувства могут находиться и в глубине души. Бурные эмоции малохарактерны для 'soul' и 'Seele': душа в обеих картинах мира — это не столько пожирающий огонь, сколько ровный, тихий, идущий издалека свет. Любопытно, что душа (и 'soul', и 'Seele') все же способна испытывать жар, гореть. Этот признак, кажущийся для души совершенно нетипичным,вился, на наш взгляд, под влиянием соответствующего признака концептов 'heart' и 'Herz'. Духу ('spirit' vs. 'Geist') могут быть присущи бурные эмоции, но он не ассоциируется с какими-либо стихиями; «глубина» духа уводит в другую сферу — сферу рационального мышления.

В наивной картине мира, зафиксированной в английском и немецком языках, деятельность и/или свойства сердца, души и духа проявляются через глаза или речь или же не имеют внешних проявлений. По выражению глаз можно судить о внутренней работе сердца и души: одно, как правило, соответствует другому. По глазам судят чаще о душе, чем о сердце.

And Tom did pray, with all his mind and strength, for the *soul* that was passing — the *soul* that seemed looking so steadily and mournfully from those large, melancholy blue eyes (H. Beecher-Stowe. Uncle Tom's Cabin).

Whether it be the tinkle of a lone sheep bell, o'er some quiet landscape, or the glimmer of beauty in sylvan places, or the show of *soul* in some passing eye, the heart knows and makes answer, following (Th. Dreiser. Sister Carrie).

Другим проявлением свойств сердца человека является его речь. Слова человека могут соответствовать его чувствам, что, естественно, оценивается положительно в АКМ и НКМ, или же противоречить друг другу:

What the *heart* thinks, the tongue speaks.
Out of the abundance of the *heart* the mouth speaks.
Honey tongue, a *heart* of gall.

Die Zunge ist des *Herzens* Dolmetsch.
Wie das *Herz*, so sind die Reden.
Das *Herz* denkt oft anders, als das Mund redet.
Hinter goldnem Wort liegt oft ein eisernes *Herz*.

В целом в наивной картине мира осуждается злоба, зависть, ненависть, скрываемая под приятным обращением, но в англоязычной культуре не считается предосудительным прятать свое расположение, теплые чувства к кому-либо под маской деланного безразличия, холодности, реже грубости. Душа ('*soul*' vs. '*Seele*') практически не проявляет себя через речь, ее главным средством выражения остаются глаза.

В обеих культурах общепризнано, что сердце и душа человека никогда не могут быть постигнуты. Много говорится о невозможности проникнуть в чье-либо сердце или душу:

In this search/ who knows what he [Soames] thought and he sought? Bread for hunger — light in the darkness? Who knows what he expected to find — impersonal knowledge of the human *heart* — the end of his own subterranean tragedy [...] (J. Galsworthy. The Man of Property).

He had married this woman, conquered her, made her his own, and it seemed to him contrary to the most fundamental of all laws, the law of possession, that he could do no more than own her body — if indeed he could do that which he was beginning to doubt. If anyone had asked him if he

wanted to own her *soul*, the question would have seemed to him both ridiculous and sentimental. But he did so want; and the writing said he never would (там же).

Man sieht ihren [menschlichen] Gesichtern, sieht ihren *Seelen eigentlich* gar nicht viel an... (W. Borchert. Die lange lange Straße lang).

Что же касается внешних проявлений деятельности духа, то о них не упоминается прямо ни в одном, ни в другом языке. Можно предположить, что дух человека проявляется в его действиях.

При сопоставлении концептов по II и III группам признаков (по сходству и по внешним проявлениям) различия между АКМ и НКМ оказываются нерелевантными. Это позволяет утверждать, что ядро структуры концептов составляют признаки I группы. Наши наблюдения показывают, что в рамках концептуальной области «духовная жизнь человека» доминирующими сферами являются:

для 'heart' — сфера эмоций; волевая сфера;

для 'Herz' — сфера эмоций; волевая сфера;

для 'soul' — сфера религиозного;

для 'Seele' — сфера эмоций; сфера религиозного;

для 'spirit' — сфера эмоций; волевая сфера; сфера религиозного;

для 'Geist' — сфера мышления; сфера религиозного.

В этом заключается, в частности, национальная специфика описываемых концептов.

По аналогичной схеме могут исследоваться и сопоставляться и концепты 'сердце', 'душа', 'дух' в картине мира, закрепленной в русском языке (это вполне могло бы составить отдельное исследование, отличное от данных А. Вежбицкой [4]). Самые беглые наблюдения показывают, что разница в восприятии данных концептов носителями разных языков объясняется иным распределением признаков в структуре концептов. Например, концепт 'душа' поглощает почти все признаки концепта 'сердце', что сказывается на более частом употреблении в русском языке слова *душа* по сравнению с другими языками, но не объясняется какими-то особыми свойствами «русской души».

В заключение необходимо заметить, что подобная методика исследования, позволяющая обобщить разнообразный по характеру материал, не претендует на всеобъемлющее описание концептов, ибо концепт как явление идеальное никогда не будет окончательно изучен.

ЛИТЕРАТУРА

1. Н. Д. Арутюнова. Предложение и его смысл. Логико-семантические проблемы. М., 1974.
2. Н. Д. Арутюнова. Типы языковых значений: Оценка, событие, факт. М., 1988.
3. В. Н. Телия. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
4. A. Wierzbicka. *Duša* (≈soul), *toska* (≈yearning), *sud'ba* (≈fate): three key concepts in Russian language and Russian culture / *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*. Białystok, 1991.

Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина

С ЛЮБИМЫМИ НЕ РАССТАВАЙТЕСЬ...

В каждом языке есть слова, составляющие его специфику, слова, плохо переводимые на другие языки. Речь пойдет о двух таких словах русского языка — *разлука* и *соскучиться*. Они выражают смежные идеи: *соскучиться* можно именно в *разлуке*; ср. *Он был очень весел: дело с покупщиком ладилось и ничто уже не задерживало его теперь в Москве и в разлуке с графиней, по которой он соскучился* (Л. Н. Толстой. Война и мир).

Уже давно стало традицией связывать любые особенности «русской души» с бескрайними российскими просторами. Так, у Н. Бердяева есть специальный текст, озаглавленный «О власти пространств над русской душой» и включенный в книгу «Судьба России». В нем, в частности, сказано: «С внешней, позитивно-научной точки зрения огромные русские пространства представляются географическим фактором русской истории. Но с более глубокой, внутренней точки зрения сами эти пространства можно рассматривать как внутренний, духовный факт в русской судьбе. Это — география русской души. <...> Власть шири над русской душой порождает целый ряд русских качеств и русских недостатков. Русская лень, беспечность, недостаток инициативы, слабо развитое чувство ответственности с этим связаны». В том же духе высказывается и Д. С. Лихачев: «Широкое пространство всегда владело сердцем русским. Оно выливалось в понятия и представления, которых нет в других языках» (имеются в виду слова типа *воля, тоска, удаль*. — А. З., И. Л.) (Д. С. Лихачев. Заметки о русском). Отмечается даже, что уже само слово *простор* имеет такие оттенки смысла, которые теряются при переводе (В. Вейдле. Задача России).

Подчас такого рода утверждения о «национальном характере» и его связи с особенностями местного ландшафта сомнительны. Однако значимость темы пространственной разделенности и для русского языка, и для русской культуры, по-видимому, действительно напрямую обусловлена географией.

В русском языке есть много слов, описывающих чувства, испытываемые в разлуке с тем, кто дорог: *скучать, тосковать, нехва-*

тать, недоставать, стосковаться, истосковаться, соскучиться — что само по себе уже показательно. Все они выражают разные оттенки чувства. Пожалуй, наиболее специфическая комбинация смыслов представлена в слове *соскучиться*.

Во-первых, в нем объединены идеи пространства и времени. *Соскучиться* представляет человеческие чувства в динамике: это слово не просто указывает на влияние расстояния на эмоции, но повествует о том, что происходит с близкими людьми, если они пробудут на некотором расстоянии некоторое время: *соскучиться* передает идею «умножения пространства на время»¹. Это странная экзистенциальная процедура, для которой особенно много обозначений найдется в поэзии Бродского — *заедать версту циферблатами* или *умножать разлуку на зарю, примесь времени к географии* и т. д.

Человек *соскучился* — значит, что, будучи в разлуке с кем-то достаточно долго, он начал скучать, причем дальше с ходом времени скучает все сильнее, пока не состоится новая встреча². Итак, в отличие от *разлуки*, которая начинается одновременно с пространственным разъединением, чтобы человек мог *соскучиться*, должно пройти некоторое время; ср. *Быстро прошел отпуск и бестолково <...>. С удивлением заметила, что соскучилась по институту, по товарищам, а главное, по Асе. Там, в общежитии, теперь был ее настоящий дом* (И. Грекова. Кафедра). Для слова *соскучиться* характерно употребление в контексте предложений с такими словами, как *давно, долго, а также уже и целых*; ср. *Эх, что-то наш папка давно, правда, не приезжал, Антон соскучился!* (Л. Петрушевская. Три девушки в голубом); *Долго, что-то дней десять, не видел ее. Куда-то она уезжала. А приехала — сразу позвонила: «Знаете, я уже по вас соскучилась»* (Ю. Домбровский. Факультет ненужных вещей); *Мы давно не виделись. Целых три недели... Мы соскучились, понятно вам это? Мы, может, вообще друг без друга не можем* (А. Вампилов. Прощание в июне).

¹ В значительной степени возможность выражения такого рода значений обеспечивается богатым русским словообразованием: вид и способы глагольного действия позволяют детализовать характер протекания действия во времени.

² Помимо рассматриваемого, слово *соскучиться* имеет также значение 'начать испытывать скуку'; ср. *Но Маргарита уже соскучилась в кухне и вылетела в переулок* (М. Булгаков. Мастер и Маргарита). *Соскучиться* в этом значении несколько устарело и в современном языке свободно употребляется только в выражении *С кем-л. не соскучишься*. Соответствующий смысл сейчас обычно передается глаголом *заскучать*. В сочетании *соскучиться без кого-л.* представлено промежуточное значение; ср. *Придворные возвращаются сюда. Господин министр, вот вы наконец! Я, право, соскучилась без вас. Здравстуйте!* (Е. Шварц. Тень).

Сколько же времени нужно, чтобы *соскучиться*? Чаще всего речь идет о днях, неделях или месяцах. При привычке к непрерывному общению (например, у влюбленных или у матери и ребенка) это могут быть часы. Близкие люди субъективно воспринимают этот интервал как долгий; ср. *Из гимназии Никитин шел на частные уроки, и когда наконец в шестом часу возвращался домой, то чувствовал и радость и тревогу, как будто не был дома целый год. Он вбегал по лестнице, запыхавшись, находил Маню, обнимал ее, целовал и клялся, что любит ее, жить без нее не может, уверял, что страшно соскучился, и со страхом спрашивал ее, здорова ли она и отчего у нее такое невеселое лицо* (А. П. Чехов. Учитель словесности). Все же когда кто-то говорит о том, что *соскучился* через несколько секунд или минут после расставания, это звучит гиперболически. С другой стороны, странно выглядит фраза **Они не виделись десять лет и очень соскучились*. Это связано с тем, что если имеется в виду, что они *соскучились* вскоре после разлуки, то естественно сказать, что они *все десять лет скучали*; если же они через два года еще не *соскучились*, то вряд ли это вообще могло произойти.

В слове *соскучиться* есть некая поступательность, представление о нарастании чувства с накоплением времени, проведенного в разлуке. Естественно *Через две недели он соскучился еще больше*; при этом странно **Сначала он соскучился, но через две недели освоился и перестал скучать*. Между тем в жизни это совершенно нормальная ситуация. Например, о юноше, уехавшем учиться в другой город, можно сказать *Сначала он сильно скучал по дому, но потом студенческая жизнь затянула его и он совершенно забыл и о доме, и о матери*. Однако в этой фразе можно употребить слово *скучать*, но не *соскучиться*. *Соскучиться* не предполагает обратного развития чувства, оно оптимистично подразумевает, что ситуация разрешится с возобновлением контакта.

Вторая важная черта слова *соскучиться*, которая отличает его и от слова *разлука* и даже от родственного ему глагола *скучать*, — это специфическая эмоциональная тональность. Оно окрашено не в тона безнадежности и тоски, а скорее в тона радостного и нетерпеливого ожидания, предвкушения удовольствия. Конечно, это слово уместно и тогда, когда желанная встреча еще далека и человек грустит. Но особенно оно характерно для ситуации, когда разлука уже близка к завершению и ожидание встречи скорее приятно, чем мучительно; ср. *На второй день Троицы после обеда Дымов купил закусок и конфет и поехал к жене на дачу. Он не виделся с нею уже две недели и сильно соскучился. Сидя в вагоне*

и потом отыскивая в большой роще свою дачу, он все время чувствовал голод и утомление и мечтал о том, как он на свободе поужинает вместе с женой и потом завалится спать. И ему весело было смотреть на свой сверток, в котором были завернуты икра, сыр и белорыбица (А. П. Чехов. Попрыгунья).

Более того, часто человек блаженно повторяет *Как же я соскучился!*, когда разлука уже позади. И этот возглас указывает прежде всего на то, сколь приятна ему долгожданная встреча, в отличие от фразы *Как же я скучал!*, которая выражает жалобу на страдания, причиненные разлукой, и при многократном повторении выглядит несколько занудно. Ср. также *И он тоже улыбнется ей, потому что соскучился по всему этому и рад, что наконец добрался сюда* (Ю. Домбровский. Факультет ненужных вещей). Соскучившиеся близкие люди при встрече не могут наглядеться друг на друга, наговориться друг с другом; ср. *Ты, наверное, очень хочешь спать, — сказала Кира шепотом. — Ты спи. — Нет-нет, рассказывай, я слушаю. — Ты все время засыпаешь. — Я все равно слушаю. Я, правда, очень устал, но еще больше я соскучился по тебе. Мне жалко спать. Ты рассказывай, мне очень интересно* (А. и Б. Стругацкие. Трудно быть богом).

Итак, в русском языке есть слово, описывающее переживания человека, связанные с разлукой с тем, кто ему дорог, но при этом исполненное не уныния, а оптимизма. Существенно, что оно не просто есть в языке, но постоянно встречается в речи: для человека, говорящего по-русски, это слово представляет собой естественный и идиоматичный способ передать возникающие в данной ситуации чувства. Это обстоятельство позволяет пересмотреть некоторые расхожие представления о том, что российские просторы накладывают «безрадостную печать на жизнь русского человека»; ср. «Русские почти не умеют радоваться. <...> Русская душа подавлена необъятными русскими полями и необъятными русскими снегами, она утопает и растворяется в этой необъятности» (Н. Бердяев. О власти пространств над русской душой). Такая картина соответствует слову *разлука* и особенно другому характерному русскому слову *тоска* (*тосковать*). Но она противоречит не менее характерному и естественному *соскучиться*, показывающему, что русскому человеку не чужд и определенный гедонизм, позволяющий даже в разлуке увидеть нечто приятное. Идея удовольствия от предвкушения, заключенная в *соскучиться*, сродни значению русского слова *проголодаться* (сходного с *соскучиться* также и по внутренней форме). *Проголодаться* — в отличие от настоящего голода — состояние даже отчасти приятное, так как оно сулит получение удовольствия в скором будущем.

С ориентацией на радость встречи связана и третья характерная черта слова *соскучиться*. Оно применимо для описания ситуации, когда человек понимает, что *соскучился*, только по тому энтузиазму, который в нем вызывает возобновление контакта. До этого он не ощущал или, во всяком случае, не осознавал, что ему чего-то недостает. И человек изумленно восклицает *А я, оказывается, ужасно соскучился!* Он не мог бы сказать *А я, оказывается, ужасно скучал!*, потому что нельзя *скучать*, не осознавая этого. Вместе с тем, то, что он хочет сказать, нельзя выразить фразой *Как я рад вас видеть!* Соскучившийся *post factum* интерпретирует прошлое и усматривает в нем симптомы неясного томления, которое приписывает разлуке с собеседником.

Ср. характерный пример такой эмоциональной ревизии в воспоминаниях М. Цветаевой об Андрее Белом: *Просто пропал на неделю или на десять дней. И вдруг возник, днем, в кафе «Pragerdiel». Я сидела с одним писателем и двумя издателями <...> И вдруг — две руки. Через головы и чашки и локти две руки, хватающие мои. — Вы! Я по вас соскучился! Стосковался! Я все время чувствовал, что мне чего-то не хватает, главного не хватает, только не мог догадаться, как курильщик, который забыл, что можно курить и, не зная чего, все время ищет: перемещает предметы, заглядывает под вешалку, под бювар (М. Цветаева. Пленный дух).*

Идея беспредметного томления, представленная в *соскучиться* в очень слабой степени, в гораздо более концентрированной форме выражена в других специфических русских концептах — *тоска* (не *тоска* по ком-то, а *тоска* вообще, о которой, в частности, писала А. Вежбицка; см.: [4]) и *удаль* (именно беспредметностью отличающаяся, например, от *доблести*).

Если *соскучиться* — это внутреннее состояние человека, то слово *разлука*, на первый взгляд, указывает на внешние обстоятельства (а именно, разделенность в пространстве) Между тем по эмоциональной насыщенности это слово едва ли не превосходит предыдущее. И хотя они различаются и стилистически (*соскучиться* обиходное, *разлука* скорее поэтическое), и по тональности (мажорное *соскучиться* и минорное *разлука*), между этими словами много общего³.

³ Здесь имеется еще третье звено — упоминавшееся уже слово *скучать*, которое мы не рассматриваем подробно, так как оно в меньшей степени национально-специфично, чем *соскучиться* и *разлука* (ср. англ. *to miss*, франц. *s'ennuyer* <*sans q'un*>). Это слово, будучи родственным и во многом сходным по значению с *соскучиться*, согласовано по тональности скорее со словом *разлука*. Выражение *скучать в*

Так же как и *соскучиться*, *разлука* не имеет точных эквивалентов в западноевропейских языках. Так, в словарях мы находим: англ. *separation, parting*, нем. *Trennung, Scheiden*, франц. *séparation*, итал. *separazione*. Главное, бросающееся в глаза, отличие русского слова *разлука* от предлагаемых словарями его переводных эквивалентов состоит в том, что в *разлуке* можно находиться не с кем угодно, а лишь с очень близким, родным или любимым человеком (а также с домом, родиной и т. п.) — так же как *соскучиться* можно только по чему-то родному. Поэтому при отсутствии достаточной близости отношений фразы типа *Я по тебе соскучился* или *Мы живем в разлуке* неуместны, так как выражают претензию на большую близость, чем есть в действительности. В этом отношении *разлука* даже требовательнее, чем *соскучиться*. *Соскучиться* можно по компьютеру или по черному хлебу, говорить же в этой ситуации о *разлуке* будет преувеличением. Если при описании отношений двух подруг используется слово *разлука*, то подразумевается особый тип экзальтированной дружбы; для *соскучиться* это не так. *Разлука с любимой кошкой* звучит иронически, тогда как слово *соскучиться* в этой ситуации вполне применимо.

Далее, *разлука* предполагает, что для данных двух людей нормальным является нахождение вместе (ср. странное *жить в разлуке со своей племянницей*). Влюбленные или родители с маленькими детьми — вот те, для кого привычен постоянный контакт и кто наиболее болезненно реагирует на его нарушение. Поэтому слово *разлука* связывается в первую очередь с этими двумя прототипическими ситуациями; ср. — *Я люблю свою невесту, Марья Николаевна, и разлука с ней мне не легка* (И. С. Тургенев. Вешние воды); *Я несчастна от разлуки с сыном. Я умоляю о позволении видеть его один раз пред моим отъездом* (Л. Н. Толстой. Анна Каренина). — *Сереза!* — прошептала она, неслышно подходя к нему. *Во время разлуки с ним и при том приливе любви, который она испытывала все это последнее время, она воображала его четырехлетним мальчиком, каким она больше всего любила его* (Л. Н. Толстой. Анна Каренина). Вообще Анна Каренина в русской культуре стала символом матери, страдающей от *разлуки* с ребенком;

разлуке является почти устойчивым сочетанием русского языка. Вообще эти два слова в равной степени можно объяснять одно через другое: можно сказать, что *разлука* — это такой вид «разделенности», когда люди *скупают* друг по другу, и, наоборот, что *скупают* по ком-то — значит испытывать чувство, какое бывает в *разлуке*. Если же человек не *скупает* в *разлуке*, это означает, что *разлуки* как таковой нет.

ср. Ты так же вуальправляешь в прихожей. / Ты Анна над спящим Сережей — разлука! (М. Цветаева. Разлука).

Разлукой нельзя назвать то, что оставляет человека безучастным. Она причиняет боль или по крайней мере заставляет *тосковать* или *скучать*⁴. По сравнению с *соскучиться*, *разлука* гораздо более драматичное слово. Странно было бы представить себе ситуацию, когда человек так *соскучился*, что сошел с ума или покончил с собой. Между тем вполне естественно в этом случае сказать не *вынес разлуки*. Вообще *разлука* часто описывается как нечто труднопереносимое; ср. *Клялась, что погибнешь в разлуке* (А. Ахматова); *Разлука их обоих съест* (В. Пастернак); *Боль разлуки с тобой / заслоняет действительность равную* (И. Бродский. Как тюремный засов). Ср. также *Мы перекрестили его с каким-то порывистым отчаянием. Глядя ему вслед, постояли на крыльце в том оцепении, которое всегда бывает, когда проводишь кого-нибудь на долгую разлуку, чувствуя только удивительную несовместность между нами и окружающим нас радостным, солнечным, сверкающим изморозью на траве утром* (И. Бунин. Холодная осень).

Как и *соскучиться*, *разлука* не всегда обозначает симметричную ситуацию. Если двое расстались, то бывает, что вскоре один *соскучится*, а другой нет. Точно так же расставание для одного окажется *разлукой*, а для другого вовсе не будет восприниматься как таковая. Бывает так, что прекращение контакта между близкими людьми один из них переживает болезненно и считает его временным (то есть, воспринимает как *разлуку*), а другой нет: либо тоже переживает болезненно, но считает окончательным, и тогда это называется *разрыв* (ср. апологию разрыва в поэзии Цветаевой), либо вообще ничего специально не чувствует и не думает — и тогда это никак и не называется. И наконец, чувства людей могут меняться с течением времени; ср. *И те, с кем нам разлуку Бог послал, / Прекрасно обошлись без нас и даже / Все к лучшему* (А. Ахматова. Есть три эпохи у воспоминаний).

⁴ Этот смысловой компонент, как и идея вынужденности, о которой пойдет речь ниже, — общий с глаголом *разлучиться* (см.: [1, 433]). Отметим, однако, что между глаголом и существительным есть и определенные расхождения: слово *разлука* уже и специфичнее по своему значению, оно в большей степени ориентировано на внутреннее состояние. Так, можно сказать, что *собаку разлучили со щенками через месяц после их появления на свет*, но вряд ли здесь уместно говорить о *разлуке*. Слово *разлука* звучит странно и в ситуации, когда мать оказывается вынужденным образом разделена с новорожденным ребенком, хотя глагол *разлучить* здесь вполне уместен. Это ограничение обусловлено тем, что *разлука*, в отличие от *разлучить*, обязательно предполагает привычку нахождения вместе.

Итак, *разлука* — это особое состояние, внешнее и внутреннее одновременно. Быть в *разлуке* — значит быть врозь физически, но вместе эмоционально. Л. К. Чуковская назвала «формулой разлуки» ахматовские строки: *Противишись, он щедро остался / Он на смерть остался со мной*. «Ведь это чувство непрестанного присутствия того, кто отсутствует, — это и есть самое мучительное, и самое счастливое в разлуке» — комментирует она («Записки об Анне Ахматовой») *Разлука* — не только препятствие для любви, но и форма осуществления любви. Предельно отчетливо это представление выражено в стихотворении И. Бродского, которое так и называется — «Любовь»; ср. *Ты снилась мне беременной, и вот, / проживишь столько лет с тобой в разлуке, / я чувствовал вину свою, <...> / <...> Ибо в темноте / там длится то, что сорвалось при свете*.

Ничего подобного нет ни в русском *расставание* (*расскаться*), ни в приведенных выше словах западноевропейских языков (которые на самом деле являются эквивалентами скорее для *расставания*, чем для *разлуки*). Слова *separation* etc. могут обозначать отдаление и физическое, и — метафорически — эмоциональное, в различных комбинациях. В них отсутствует то противоречие между внешним и внутренним, которое составляет нерв слова *разлука*⁵. Более того, слова англ. *separation*, нем. *Trennung*, франц. *séparation* etc. используются в соответствующих языках как юридический термин для обозначения одного из видов семейного положения: это статус «раздельного проживания», промежуточный между браком и разводом. Это раздельное проживание может иметь место в том числе в пределах одной квартиры (ср. «раздельное хозяйство»). Как легко заметить, в этом случае, например, слово *Trennung* оказывается не просто неточным эквивалентом русского *разлука*, но в некотором смысле его противоположностью — обозначая вынужденную пространственную соединенность людей, эмоционально друг от друга отдалившихся.

С идеей сохранения эмоционального контакта связана и другая черта слова *разлука*, также в какой-то степени сближающая его с

⁵ В языке XIX в. иногда встречается слово *разлука*, указывающее на эмоциональное разъединение и даже развод; ср.: *Легкомысленный генерал Ставрогин, отец его, жил в то время уже в разлуке с его мамашей, так что ребенок возрос под одним только ее попечением* (Ф. М. Достоевский. Бесы); *В отношениях мужа с женой оставалась та же отчужденность, но уже не было речи о разлуке, и Степан Аркадьич видел возможность объяснения и примирения* (Л. Н. Толстой. Анна Каренина). В современном языке слово *разлука* таким образом употребляться не может, но след такого значения сохраняется в словах *разлучница* и *разлучник*.

соскучиться. Изначально *разлука* — это временный перерыв в общении. О *разлуке* обычно не говорят, когда новая встреча заведомо не предполагается. Странно сказать о человеке, который уезжает навсегда, что ему *предстоит разлука с близкими*. Так же странно было бы говорить об остановке, не имея в виду продолжить путь; ср. *Мы никогда ни о чем не расспрашивали друг дружку, как никогда друг о дружке не думали в перерывах нашей судьбы, так что, когда мы встречались, скорость жизни сразу менялась, атомы перемещались, и мы с ней жили в другом, менее плотном, времени, измерявшемся не разлуками, а теми несколькими свиданиями, из которых сбивалась эта наша короткая, мнимо легкая жизнь* (В. Набоков. Весна в Фиальте). Оценивая свое расставание как *разлуку*, любящие обычно ожидают, что близкий человек дождется конца *разлуки*, не перестанет любить и ждать; ср. *Разлука быстро пронеслась, / Она меня не дождалась, / Но я прощаю* (В. Высоцкий. В тот вечер я не пил, не пел). *Разлука* воспринимается как пробел в общении, и, встретившись, близкие люди стараются его ликвидировать, наверстать упущенное время; ср. *При свидании после долгой разлуки, как это всегда бывает, разговор долго не мог остановиться: они спрашивали и отвечали коротко о таких вещах, о которых они сами знали, что надо было говорить долго* (Л. Н. Толстой. Война и мир).

Иногда, особенно в стихах, встречается, однако, и *вечная разлука*, то есть *разлука*, оказавшаяся столь долгой, что дожждаться ее конца не хватило всей жизни; ср. *Величава наша разлука, ибо / навсегда расстаемся. Смолкает цитра. / Навсегда — не слово, а вправду цифра, / чьи нули, когда мы зарастем травой, / перекроют эпоху и век с лихвою* (И. Бродский. Прощайте, мадмуазель Вероника). У того же Бродского предлагаются и еще более радикальные варианты *разлуки*; ср. *В этом мире разлука — / лишь прообраз иной. / Ибо врозь, а не подле / мало веки смежать / вплоть до смерти. И после / нам не вместе лежать* (Строфы). Особенно характерны в этом смысле «Двадцать сонетов к Марии Стюарт»; ср. *Да, у разлуки все-таки не дура / губа <...> / меж нами — вечность, также — океан. / Причем буквально. Русская цензура. / Могли бы обойтись без топора. Что же означает разлука, например, в этих стихах? В таком случае человек, даже понимая, что встреча невозможна не только в этом мире, но и после смерти, все-таки не может смириться с крошечностью разрыва, не перестает мучиться от тоски расстегиваться врозь и рассчитывает встретиться в уме, во сне, на звезде, которой, в общем, нет, в заоблачном гроте, в сослагательном наклонении или как-то иначе. Он эмоционально настроен на встречу.*

Итак, у *разлуки*, как и у *соскучиться*, есть свои внутренние часы. Но счет времени, масштаб в этих случаях несколько разный. Будет некоторым преувеличением назвать *разлукой* двух-трехдневное отсутствие, тогда как *соскучиться* за такое время вполне можно. В *разлуке* обычно живут, то есть для *разлуки* нужен такой временной отрезок, который можно прожить. И с другой стороны, *соскучиться* неприменимо к временному интервалу в несколько лет, вполне возможному для *разлуки*. Ср. Доктор тревожился за эту жизнь и желал ей целостности и сохранности и, летя в ночном скором поезде, нетерпеливо рвался к этой жизни обратно, после более чем двухлетней *разлуки* (Б. Пастернак. Доктор Живаго); Ты наша сестра, что ж так долго мы были в *разлуке*, / Нас юность сводила, да старость свела (Б. Окуджава. Я вновь встречался с надеждой).

Слово *разлука* может обозначать также сам процесс или момент расставания с близкими; ср. Мои хладеющие руки / Тебя старались удержать; / Томленье страшное *разлуки* / Мой стон молил не прерывать (А. С. Пушкин. Для берегов отчизны дальной); Что ж, много слез было пролито в Москве при *разлуке*? (Л. Н. Толстой. Анна Каренина); Митя все еще стоял возле дребезжащего окна, чувствуя запах катиной перчатки, оставшейся на его губах, все еще весь пылал острым огнем последнего мига *разлуки* (И. Бунин. Митина любовь). В этом значении (для современного русского языка несколько устаревшем) слово *разлука* не является национально-специфичным, оно оказывается достаточно точным синонимом слова *расставание*. Поэтому сочетание *после разлуки* неоднозначно и более того, может обозначать почти противоположные вещи — либо 'в момент встречи', либо 'после расставания, в состоянии разделенности'. Таким образом, *после разлуки* 2 означает что-то вроде 'во время *разлуки* 1'⁶.

И, наконец, еще одна важная черта *разлуки*, которая отличает ее от *расставания* или западноевропейских эквивалентов, — это идея независимости от человеческой воли. Это весьма характерная русская идея, представленная в большом числе слов и в безличных конструкциях (ср.: [4, 413–417] и [2] о словах *угораздило*, *удалось*, *получилось* и т. д.). *Разлука* всегда связана не только с *разлучиться*,

⁶ Интересно в этой связи название стихотворного цикла Андрея Белого «После *разлуки*», в котором, по свидетельству комментаторов, заключены одновременно две идеи — 'после разрыва с женой' и метатекстовое 'под впечатлением стихотворного цикла «*Разлука*» Марины Цветаевой' (см. об этом: [3]; ср. там же о трудностях перевода на английский язык названия цветаевского цикла «*Разлука*»).

но и с *разлучить*. *Разлука* не обязательно подразумевает грубое вмешательство внешних сил, когда человека забирают в армию, сажают в тюрьму и т. п. Но даже тогда, когда человек уезжает добровольно, слово *разлука* представляет дело так, как будто расставание произошло само по себе, с ходом жизни и независимо от воли человека; ср. *Головня тосковал по заводскому духу, так и не сумел за много лет разделаться с этой тоской. Он с удовольствием выезжал в командировки, стремился еще и еще задержаться на заводах, терпеливо выносил, хотя и был хорошим семьянином, разлуку с домом* (А. Бек. Новое назначение). Слова Цветаевой: *Цыганская страсть разлуки! / Чуть встретишь — уж рвешься прочь*, — выражают явный парадокс, оксюморон, что подтверждается и дальнейшим текстом: *Как мы вероломны, то есть / Как сами себе верны* (М. Цветаева).

Переживание *разлуки* — одна из самых освоенных в русской культуре эмоциональных областей. *Разлука* — один из лейтмотивов и русских песен, и русской лирической поэзии; ср. Часто сопровождали его бандуристы и лирники, наводившие мужчин на воспоминания о былой вольности, о казацких походах, а женщин на певучие думы о разлуках с сыновьями, с мужьями, с любимыми (И. Бунин. Лирник Родион); *Милая моя, / Где бы ни был я — / Всех ты мне дороже и родней! Песня была о нескончаемой разлуке. О неизвестности* (А. Солженицын. Архипелаг ГУЛАГ); *Поют мальчишки о любви, / Поют девчонки о разлуке* (А. Галич. Фестиваль песни в Сопоте в августе 1969). Для русского лирического сознания *разлука* — оборотная сторона любви. *Любовь и разлука*, будучи стандартной поэтической парой, при этом встречаются в различных соотношениях: от бодрого *Любовь на свете / сильнее разлук* в советской солдатской песне «Не плачь, девчонка» до безнадежного *Любовь сильнее разлуки, но разлука / длиннее любви* (И. Бродский. Двадцать сонетов к Марии Стюарт) и обреченного *Любовь — это значит лук / Натянутый — лук: разлука* (М. Цветаева. Поэма конца).

Главным русским поэтом *разлуки*, несомненно, является Бродский. Он довел этот вечный российский сюжет до некоторого абсолютного воплощения⁷, расположив себя и свою возлюбленную по разные стороны океана и указав способ встречи — смотреть на

⁷ До этого он, развивая тему *разлуки*, томился недостаточностью географического масштаба и даже как бы оправдывался: *Невозможность свиданья / превращает страну / в вариант мирозданья, / хоть она в ширину, / завидующая к славе / не уступит любой / залетейской державе* (Строфы).

несуществующую звезду на линии, перпендикулярной к отрезку, соединяющему две точки, каковыми видятся двое любящих с неба. *Схоластика, ты скажешь. Да, / схоластика <...> / <...> А что не есть / схоластика на этом свете?* («Пенье без музыки»). Вся эта геометрия и физика (*Разлука / есть сумма наших трех углов, а вызванная ею мука / есть форма тяготенья их / друг к другу, и она намного / сильнее подобных форм других. / Уж точно, что сильнее земного*) была придумана Бродским, пока он еще жил в России. Тогда возлюбленная была американской. Ситуация страсти через океан позволяет вместить в любовную тему всю метафизику времени и пространства, жизни и смерти, материального и идеального. Когда же Бродский пересек океан, то не отказался от столь счастливо найденной лирической конструкции, а стал обращаться к русской возлюбленной. Сменив адрес, он сменил и адресата, чтобы снова оказаться по разные стороны океана. Метафора оказалась первичной по отношению к биографии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю. Д. Апресян. *Расстаться 2, разлучиться, разойтись 2, распрощаться 2* // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Проспект. М., 1995.
2. Анна А. Зализняк, И. В. Левонтина. Отражение национального характера в лексике русского языка // *Russian Linguistics*, 1996, vol. 20.
3. Th. R. Beyer Jr. Marina Cvetaeva and Andrej Belyj: *Razluka and Posle razluki* // *Wiener Slawistischer Almanach*, 1995, Bd. 35.
4. A. Wierzbicka. *Semantics, Culture and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. New York; Oxford, 1992.

ОТКУДА ТЫ ЗНАЕШЬ, ЧТО ОНА УМНАЯ?

0. Возможности интеллектуального освоения мира зависят от двух основных факторов — способностей субъекта интеллектуальной деятельности и свойств объектов, которые являются предметом его размышлений. В соответствии с этим можно выделить два типа ментальных прилагательных: прилагательные, описывающие интеллектуальные свойства субъекта (*умный, глупый, проницательный, сообразительный, сведущий*), и прилагательные, описывающие свойства интеллектуально постигаемого объекта (*понятный, непонятный, постижимый, трудный* и т. п.). В статье рассматриваются ментальные прилагательные первого типа.

Ментальная лексика неоднократно привлекала внимание ученых, в том числе и в самое последнее время. В работах [1, 389–433; 2; 3; 4], а также в сборнике [5], очень важных для нас с точки зрения общей теоретической рамки, исследуются в основном глаголы и существительные. Мы же надеемся показать, как адъективная лексика, демонстрируя наряду с теми противопоставлениями, которые характерны для глаголов и существительных, новые противопоставления, дополняет наивную картину мира этой области; ср. [1, 348–388].

В основе предлагаемой работы лежат словарные статьи синонимических рядов ментальных прилагательных, написанные автором для синонимического словаря [6 и 7]. Эти описания обсуждались на рабочих заседаниях Отдела теоретической семантики Института русского языка РАН и были существенно переработаны и уточнены на основе замечаний Ю. Д. Апресяна, М. Я. Гловинской, И. Б. Левонтиной и Е. В. Урысон. Некоторые положения настоящей работы были доложены на семинаре лаборатории компьютерной лингвистики ИППИ РАН. Автор благодарит также И. М. Богуславского за ценные замечания, высказанные при обсуждении данной статьи.

1. Исследуемые прилагательные различаются основным ментальным предикатом, который используется в их толковании.

Самая большая группа — прилагательные, толкуемые через предикат 'понимать'. Эти прилагательные образуют шесть синонимических рядов. Перечислим эти ряды, снабдив их толкованиями¹.

Умный, неглупый, смысленный, мудрый, глубокий, проницательный, прозорливый 'обладающий способностью понимать неясную суть вещей и событий'.

Глупый, неумный, тупой, бестолковый, несмысленный 'обладающий ограниченными способностями к пониманию'.

Сообразительный, смекалистый, понятливый, догадливый, находчивый 'такой, который быстро понимает, как надо действовать, чтобы решить возникшую или поставленную перед субъектом задачу, или быстро понимает что-либо, несмотря на недостаток информации'.

Непонятливый, недогадливый, несообразительный 'такой, который плохо понимает что-либо, если информации недостаточно, или плохо понимает, как надо действовать в затруднительной ситуации'.

Разумный, рассудительный, здравомыслящий, трезвый, благоразумный 'такой, которому свойственно хорошо понимать ситуацию и действовать в соответствии с этим пониманием, не позволяя эмоциям влиять на свое поведение'.

Дальновидный, предусмотрительный 'обладающий способностью понимать и учитывать, как будут развиваться события в будущем'.

Рассматриваются также следующие прилагательные с предикатами 'считать (полагать)' и 'знать' в вершине толкования.

Недоверчивый, подозрительный, мнительный 'такой, которому свойственно преувеличивать возможность плохих поступков со стороны других людей или возможность плохого развития событий' (предикат 'считать' входит в толкование 'преувеличивать').

Сведущий, компетентный, знающий, грамотный 'такой, который знает о некоторой области достаточно для того, чтобы, думая обо всем, что к этой области относится, правильно оценивать ситуацию и принимать правильные решения'².

¹ В соответствии с принципами словаря [7] толкуются не отдельные лексемы, а общая часть значения синонимического ряда.

² К типу 'знать' относится также прилагательное *любопытный*. Однако очень близкие к нему прилагательные *любопытательный, пыливый* должны быть истолкованы через 'понимать'.

2. Сравним два прилагательных, близких по значению, но относящихся, по нашему мнению, к разным синонимическим рядам, *смышленный* и *сообразительный*.

Для прилагательного *смышленный* типичны контексты, характеризующие интеллектуальные потенции личности в целом. Конкретные проявления этого свойства при этом остаются в тени.

- (1) *Сын Александра, живой, смышленный мальчик лет шести, не может или не хочет говорить, очевидно, потому, что взрослые не могут сказать ему каких-то самых важных, необходимых слов («Известия», 14.07.1988);*
- (2) *Наблюдая за смышленными крестьянскими ребятишками, он убеждался, что они очень рано развиваются, самостоятельны, много знают о жизни природы.*

Разумеется, характеризуя кого-либо с помощью прилагательного *смышленный*, говорящий может иметь в виду какие-либо конкретные проявления, но, во-первых, это не обязательно, а во-вторых, единичный поступок может служить иллюстрацией фундаментальной способности, а не основанием для нашего суждения о человеке и его интеллекте.

Напротив, при употреблении прилагательного *сообразительный* говорящий обычно опирается на свой эмпирический опыт, имея в виду конкретное проявление указанного свойства, причем часто эта конкретная ситуация прямо описывается в тексте.

- (3) *Откусив солидный кусок от «Биз Мака», Алан нарвался на твердый посторонний предмет. Что это было, узнать не удалось, поскольку сообразительная официантка немедленно унесла еду («Сегодня», 19.05.1995);*
- (4) *На прощание грузины сказали: «Мы по своим убеждениям джасис-сс... «Кто?» — не понял я. «Джасис-сс-с...» <...> «Джойсисты, последователи Джойса» — объяснил сообразительный Володин (С. Довлатов. Ремесло).*

Таким образом, прилагательное *смышленный* указывает на фундаментальную способность, ингерентно присущую данной личности, а прилагательное *сообразительный* — на эмпирически наблюдаемое свойство³.

³ Это противопоставление не исчерпывает семантическую разницу между *смышленный* и *сообразительный*; более подробное описание этих лексем см. в соответствующих словарных статьях словаря [7].

3. Это противопоставление оказывается существенным не только для этой пары прилагательных, но и для многих других ментальных прилагательных. Все синонимы ряда *умный*, как и прилагательное *смешливый*, указывают на фундаментальные способности, а все синонимы ряда *сообразительный* — на эмпирически наблюдаемые свойства. Именно это противопоставление было положено нами в основу распределения прилагательных между этими двумя рядами⁴. Приведем некоторые характерные примеры.

- (5) Алла очень редко соглашается включить мозг. Когда она это делает, получается интересный и точный разговор, потому что Алла очень умна, но крайне умственно ленива (Ю. Нагибин. Дневники);
- (6) Ты мудрый, ты не скажешь строго: / — «Терпи, еще не кончен срок» (М. Цветаева. Молитва);
- (7) Петр Степанович был человек, может быть, и неглупый, но Федька Каторжный верно выразился о нем, что он «человека сам сочинит, да с ним и живет» (Ф. Достоевский. Бесы);
- (8) Словить на слове его не удавалось. На самые провокаторские вопросы он давал резкий отпор. Был остроумен и находчив (Ю. Домбровский. Факультет ненужных вещей);
- (9) Откуда взялся грамотей такой? Из газетки, что ль? — И, заметив удивление Олега, пояснил: — Учено говоришь. — А ты догадливый! — хмыкнул Олег (В. Астафьев. Сашка Лебедев).

Естественным ответом на вопрос, вынесенный в заглавие данной статьи, было бы что-то вроде *Я ее давно знаю, Мы давно работаем вместе* или *Только умный человек сумел бы выйти с честью из подобной ситуации*. Вопрос типа *Откуда ты знаешь, что она догадливая <находчивая>?* неуместен после текстов типа (8) и (9). А естественным ответом на него служат утверждения типа *Потому что догадалась, что* или *Потому что находчиво отвечала на вопросы*.

Сказанное не означает, что вывод об интеллектуальных способностях индивида нельзя сделать на основании одного поступка.

⁴ Еще одно существенное различие между этими рядами состоит в том, что прилагательные ряда *сообразительный* описывают практическую сторону ума, указывая на тот вид интеллектуальной деятельности, который проявляется в повседневной жизни при решении конкретных проблем: что нужно сделать или сказать в затруднительном положении, как нужно организовать свою хозяйственную деятельность и т. п.

Естественная человеческая склонность к генерализации вполне позволяет сделать вывод о наличии фундаментальной способности и в этом случае.

- (10) *А Тальберг-то, оказывается, умный — вовремя уехал* (М. Булгаков. Белая гвардия).

Это же противопоставление существенно и для соответствующих двух антонимичных рядов *глупый* и *непонятливый*.

- (11) *С административными кадрами дела обстояли значительно хуже. Умный пойдет в солидную американскую фирму. Глупый вроде бы не требуется. А без хорошего менеджера работать невозможно* (С. Довлатов. Ремесло);
- (12) *Соседом Иннокентия оказался брат управляющего, человек тупой, скучный, притом заика; Иннокентий разговаривал с ним только потому, что смертельно боялся молчать* (В. Набоков. Круг);
- (13) *Сюда, сюда. Какой несообразительный! В обход по черной лестнице. Понял? Иди за мной, я покажу* (Б. Пастернак. Доктор Живаго).

Противопоставление фундаментальных способностей и эмпирически наблюдаемых свойств должно быть отражено в разных схемах толкования соответствующих групп прилагательных. Для прилагательных типа *умный* стандартное толкование имеет вид 'обладающий способностью X', а для прилагательных типа *сообразительный* — 'такой, который делает X'.

Это противопоставление послужило для нас основанием развести по разным синонимическим рядам прилагательные типа *умный, мудрый* и *сообразительный, смекалистый*; *глупый, тупой*, и *непонятливый, недогадливый*. В случае же прилагательных *дальновидный* и *предусмотрительный* мы приняли противоположное решение, рассматривая их в одном ряду. Эти прилагательные — не очень близкие синонимы. Они различаются между собой по многим признакам, различен и масштаб интеллектуальной деятельности, и масштаб событий, которые предвидит субъект, но самое существенное различие состоит в том, что *предусмотрительным* мы называем человека, имея в виду некоторые его конкретные действия, а *дальновидный* указывает на его фундаментальную способность предвидеть развитие событий, а вопрос о том, какие практические выводы он делает на основании этой

способности и какие действия предпринимает, остается в тени. Помещение этих прилагательных в один синонимический ряд отвечает интуиции, но вызывает трудности с выбором формы толкования. Толкование ряда, приведенное в п. 1, ориентировано на доминанту *дальновидный*.

- (14) *Это был дальновидный политик, прекрасно понимавший, что Франция рано или поздно потеряет Алжир;*
- (15) — Чего я никак не думала, — сказала Софья Александровна, — это то, что он оставит ключи, думала, придется врезать новые замки. — *Предусмотрительный*, — усмехнулась Варя. — Если в квартире случится кража, то на подозрении будут те, кто имел ключи, вот он вам их и вернул (А. Рыбаков. Дети Арбата);
- (16) *Наиболее дальновидные применяют хорошо продуманную технику притворства, рассчитанную на длительное подпольное выживание..., но и они в конце концов лишь отсрочивают этим свое разоблачение и провал* (Ю. Щеглов, Романы И. Ильфа и Е. Петрова);
- (17) *Он искал папиросы по всей квартире, залез даже в карман старого отцовского пальто, надеясь, что предусмотрительный отец оставил там запасную пачку.*

Для многих ментальных прилагательных вопрос об отнесении к одному из указанных типов решается просто и как бы не требует специальной аргументации. Так, ряд *сведущий, компетентный* — характеристика интеллектуального свойства, ни способности, ни склонности здесь усмотреть нельзя.

Особняком стоят прилагательные ряда *недоверчивый, мнительный, подозрительный*. Они описывают определенную склонность, характерную особенность характера. Однако прилагательные *подозрительный* и *недоверчивый* (в отличие от *мнительный*) при предикативном употреблении в определенных контекстах могут указывать и на свойство, проявившееся только в конкретной ситуации и вызванное вполне определенными причинами. Сравним указание на особые свойства характера, склонности в (18) и (19) и описание поведения, естественного в данных обстоятельствах для любого человека в (20) и (21):

- (18) *Жители деревни были подозрительны, во всяком чужаке видели шпиона;*
- (19) *Убедясь по собственному опыту, как трудно влюбиться в одни душевные качества, он сделался недоверчив и приучился*

- объяснять внимание или ласки женщин — расчетом или случайностью (М. Ю. Лермонтов. Княгиня Лиговская);
- (20) В свете лампы Фродо видел, что этот человек внимательно смотрит им вслед. ...Он старался понять, почему стражник был так подозрителен: может, кто-нибудь рассказал ему об отряде? (Д. Г. Толкиен. Властелин колец);
- (21) Гораздо позднее она объяснила ему, почему была так недоверчива тогда: сестра заранее напугала ее рассказами о его похождениях.

Подчеркнем одно существенное различие между прилагательными *недоверчивый* и *подозрительный* в контекстах второго типа и прилагательными, указывающими на эмпирически наблюдаемые свойства.

Тексты типа (20) и (21) содержат утверждения об особенностях поведения, но не характера героев, в то время как сделав на основании единичного наблюдения вывод о наличии у субъекта какого-либо свойства типа сообразительности или находчивости, естественно ожидать, что это свойство проявится и в других подобных случаях (ср. примеры (3), (9) и др.).

4.1. Укажем две особенности, отличающие названия фундаментальных способностей от названий эмпирически наблюдаемых свойств.

Способности, будучи целостными характеристиками личности, присущи индивиду всегда и при этом проявляются во множестве признаков, каждый из которых, взятый в отдельности, может быть и недостаточен для приписывания той или иной способности. Почти для всех прилагательных, указывающих на фундаментальные способности, характерна регулярная многозначность типа *умный человек — умные глаза*. На базе основного значения развивается метонимическое значение 'такой, по которому можно видеть, что субъект обладает данным свойством'.

- (22) Ну, мы-то с вами понимаем, — тут Бенгальский улыбнулся мудрой улыбкой, — что ее [черной магии] вовсе не существует на свете и что она не что иное как суеверие (М. Булгаков. Мастер и Маргарита).

Для прилагательных, указывающих на эмпирически наблюдаемые свойства, этот тип многозначности нехарактерен. Ср. *умный* <мудрый, глупый, неумный> взгляд; *смышленные глаза, проницательные глаза, с неглупым* <тупым> лицом и неприемлемые

словосочетания **сообразительный* <догадливый, смекалистый, сметливый> *взгляд*; **непонятливое* <недогадливое> *лицо*.

В исследуемом материале встретились несколько отклонений от этой закономерности. Нет многозначности этого типа у прилагательного *глубокий* (*мыслитель*), что объясняется тем, что у этого прилагательного рассматриваемое здесь значение далеко не первое. Нет ее и у прилагательного *безмозглый* (что объясняется его прозрачной внутренней формой), а также у прилагательных *несмысленный* и *дальновидный*.

Прилагательные *недоверчивый*, *подозрительный* и *мнительный*, для которых противопоставление фундаментальных способностей и эмпирически наблюдаемых свойств нерелевантно, с точки зрения рассматриваемого типа многозначности ведут себя своеобразно. Метонимическое значение указанного типа есть у *недоверчивый* и *подозрительный*, но не у *мнительный*.

- (23) *Из одного учреждения в другое, томительное ожидание приема, тягостные объяснения, недоверчивые лица, неискренние обещания разобраться* (А. Рыбаков. Дети Арбата);
- (24) *Он смотрел прямо на меня своими цепкими, подозрительными глазами.*

4. 2. Вторая особенность, отличающая названия фундаментальных способностей от названий эмпирически наблюдаемых свойств, — контексты с временными ограничителями. Большинство прилагательных, характеризующих эмпирически наблюдаемые свойства, легко сочетаются с ними:

- (25) *Ты сегодня очень находчива: ловко срезала нахала;*
- (26) *Почему именно сегодня ты была так недогадлива <непредусмотрительна>?*
- (27) *Ученик был особенно непонятливым в этот трудный день, и урок тянулся бесконечно.*

Нельзя сказать, что в подобные контексты легко подставляются все прилагательные рассматриваемого типа, но контраст с прилагательными, обозначающими способности, очевиден. Примеры типа

- (28) **Ты сегодня умен <неглуп, мудр, дальновиден>*

возможны только в ироническом контексте. Чуть более приемлемо

- (28) *Ты сегодня глуп;*
- (29) *Я сегодня необыкновенно туп.*

Совершенно неприемлемо, однако,

(30) *Ты сегодня безмозглый <несмышленный>.

Принадлежность прилагательного к тому или иному типу влияет также на оценку: в целом для прилагательных положительного полюса, обозначающих фундаментальные свойства, характерна более высокая оценка, чем для прилагательных, обозначающих эмпирически наблюдаемые способности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю. Д. Апресян. Избранные труды, т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995.
2. A. Wierzbicka. Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York; Oxford, 1992.
3. М. А. Дмитриовская. Механизмы понимания и употребление глагола понимать // Вопросы языкознания, 1985, № 3. с. 98–107.
4. Е. В. Урысон. Душа, сердце и ум в языковой картине мира // Путь, 1994, № 6.
5. Логический анализ языка. Ментальные действия. М., 1993.
6. Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. Б. Левонтина, Е. В. Урысон. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Проспект / Под общим рук. Ю. Д. Апресяна. М., 1995.
7. Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. Б. Левонтина, Е. В. Урысон, М. Я. Гловинская, Т. В. Крылова. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск / Под общим руководством Ю. Д. Апресяна. М., 1997.

ЧЕЛОВЕК В ЯЗЫКЕ И О ЯЗЫКЕ

В. Г. Гак

ЧЕЛОВЕК В ЯЗЫКЕ

Обозначения человека обычно рассматриваются в статическом аспекте, в системе языка. Между тем представляет интерес проанализировать способы обозначения человека в речи, как в авторском тексте, так и в прямой речи. Речевая номинация представляет собой речевой знак, в котором функцию обозначающего выполняет соответствующая лексическая единица, а обозначаемым является сам именуемый предмет. Речевой знак заранее не дан, формируется в каждом акте речи. Внутреннюю форму речевого знака создает признак объекта, который отбирается в акте наименования. Поскольку всякий объект, а тем более человек, имеет множество признаков, сторон, аспектов, каждый из которых может актуализироваться в речи и послужить основой для речевой номинации, одно и то же лицо может получить множество речевых обозначений. Это разнообразие представлено в обыденной речи, но оно, как всякое языковое явление, может быть использовано с художественной целью. Некоторые писатели широко пользуются этой возможностью, варьируя обозначение одного и того же лица в тексте. Здесь можно отметить два основных литературно-художественных назначения такого варьирования наименований лиц.

Разнообразные наименования одного и того же лица могут принадлежать одному и тому же номинатору, либо осуществляться от имени одного и того же номинатора. В таком случае варьирование отражает степень знания объекта субъектом номинации и изменение отношения к нему. Например, в «Мертвых душах» при приезде Чичикова к Плюшкину последний именуется последовательно: *фигура* — *ключница* — *ключник* — *помещик* — *хозяин*. От самого общего обозначения человека, даже вне пола — *фигура* — Чичиков переходит через ряд промежуточных номинаций к идентификации разыскиваемого им Плюшкина.

Вариативные номинации могут характеризовать различные свойства человека, его взаимоотношения с другими людьми или предметами, особенно если они делаются от имени разных лиц. Так, подробно описав в начале романа историю г-на Гранде, Бальзак называет его затем *отец, муж, хозяин* (по отношению к членам семьи), *бывший бочар, старый винодел, старый скряга* (по деталям биографии и особенностям характера) и т. п.

Здесь можно отметить, что исследователи несобственно-прямой речи обычно видят ее специфику в грамматических приемах (употребление времен, местоимений и т. п.). Однако, если смыслом несобственно-прямой речи является контаминация позиции автора и персонажа, то в способе номинации нужно видеть яркое проявление этого приема, ибо тип наименования в авторском повествовании нередко отражает точку зрения персонажей.

Например, в романе Флобера говорится о первой жене Шарля Бовари: *Правда, у Элоизы еще оставался (...) дом на улице Святого Франциска, но собственно, на хозяйстве супругов ее сказочное богатство, о котором было столько разговоров, никак не отразилось (...). Стало быть эта милая дама все наврала!...* Номинация *эта милая дама* отражает отношение к Элоизе не со стороны автора, а со стороны родителей Шарля.

Однако нас будет интересовать не литературно-художественное варьирование наименования лица в тексте. Это — литературный прием, а не свойство языка как такового, и подобного рода наименования обычно воспроизводятся точно при переводе. Значительно больший интерес для нас в данном случае представляет выбор и варьирование номинаций, используемых вне особых литературно-художественных задач, в обыденной речи.

Сопоставление способов обозначения человека в речи в разных языках позволяют выявить черты, которые в первую очередь фиксируются у обозначаемого лица носителями данного языка. Вместе с тем, выбор типов номинаций отражает, с одной стороны, некоторые фундаментальные особенности структуры текста, свойственные данному языку, а с другой, поведение говорящих, правила общения и общежития лиц, пользующихся данным языком.

Человек может быть обозначен в речи, исходя из разных признаков, в связи с чем выделяются следующие типы номинации человека:

- имя собственное;
- гиперонимическая номинация: *человек, лицо, персона*;
- демографическая номинация (возраст, пол, профессия, происхождение, национальность): *старик, девочка, слесарь, парижанин, француз*;

— функциональная номинация, указывающая на связь лица с выполняемым или претерпеваемым им действием: *читатель, раненый*.

— относительная номинация, показывающая соотношенность родственную, профессиональную и др. данного лица с другим: *брат, пациент*;

— оценочная номинация: *молодец, негодяй, этот осел*;

— местоименная номинация: местоимения личные, указательные, относительные.

В зависимости от ситуации и контекста одна и та же лексема может относиться к различным типам номинации. Так, слово *учитель* может выступать как профессиональное (демографическое) обозначение или как относительное (в соотношенности: *учитель/учение*). *Пловец* может быть функциональным обозначением или профессиональным, если речь идет о спортсмене-пловце. *Писатель* — профессиональное обозначение, *автор* — функциональное, но в предисловии к книге они могут выступать как синонимические обозначения синкретического характера: писатель — автор данного труда. *Мальчик* — демографическое обозначение, *сын* — относительное, но во фразе *Это ваш мальчик?*, обращенной к какой-то женщине, *мальчик* становится синонимом слова *сын* и, следовательно, относительной номинацией, что подчеркивается посессивом.

Перечисленные обозначения могут также классифицироваться как прямые или косвенные. К прямым относятся всегда имена собственные. Другие могут менять свою природу в зависимости от контекста. Так, если гиперонимическое или демографическое обозначение предшествует имени собственному, то оно выступает как прямая номинация: *Жила-была девочка, ее звали Красная Шапочка*. При обратной последовательности гипероним является уже косвенной номинацией, получающей свою конкретность по связи с предыдущей прямой: *Мать сказала Красной Шапочке, чтобы она не шла лесом, но девочка не послушалась ее*. Здесь гипероним фактически функционально подобен местоимению (ср. *но та не послушалась ее*). Не случайно Есперсен отмечал, что слова общего значения типа *человек* часто выполняют функцию местоимений.

Любой язык имеет тенденцию к варьированию средств номинации в тексте. Но в каждом она проявляется по своему. Мы не будем касаться таких средств варьирования обозначения человека в тексте, как синонимы, транспозиции, но рассмотрим соотношение во французском и русском языках указанных типов обозначения человека. Следует сразу сказать, что оценочные номинации

слишком ситуативно специфичны и почти всегда воспроизводятся при переходе от одного языка к другому. Так, в приведенном примере из Флобера в подлиннике сказано: *Elle a menti, la bonne dame!*, то есть русский перевод достаточно точно передает французское обозначение лица. Речь может идти, следовательно, об остальных типах номинации.

Сопоставляя переводы и акты речи в идентичных ситуациях, мы обнаруживаем следующие 6 типичных расхождений между французским и русским языками в номинации лиц (имя автора указано лишь при подлиннике: переводы взяты из существующих изданий):

1. Французское местоимение — русское лексическое обозначение:

Le soir de chaque jeudi il écrivait une lettre à sa mère (Flaubert).

По четвергам после уроков Шарль писал матери длинные письма.

— Впрочем, прибавил Николай Петрович, потирая лоб и брови рукою (Тургенев).

— A propos, ajouta-t-il en promenant sa main sur son front et ses sourcils.

Иногда на протяжении значительного отрезка одно и то же лицо обозначается во французском тексте местоимениями, которым в русском соответствуют имена собственные или иные лексические обозначения. Нередко в начале абзаца представлено имя собственное в обоих языках, но внутри абзаца оно повторяется в русском и заменяется местоимениями во французском. Вот, например, характерная структура номинативной цепочки в двух языках («Нос» Гоголя, начало II главы и французский перевод):

Коллежский асессор Ковалев — Ковалев — он — Ковалев — он — коллежский асессор Ковалев.

L'assesseur de collège Kovallov — il — il — Kovalev — il — notre assesseur.

Четыре раза повторяется имя собственное в русском тексте и только два — во французском: местоимений — два в русском и три во французском; последняя русская номинация — контаминация демографической (профессия) и прямой (имя собственное), последняя французская — соединение демографической и относительной (*notre*).

В целом французская номинативная цепочка содержит больше косвенных номинаций — местоимений, она более разнообразна в отношении лексических обозначений. В русском тексте две пары одинаковых лексических номинаций, во французском — ни одной.

Так же ведут себя указательные и относительные местоимения. Замена вторых существительными вызывает расчленение предложения.

M. Rodolphe Boulanger avait trente-quatre ans; il était de tempérament brutal et d'intelligence perspicace, ayant d'ailleurs beaucoup fréquenté les femmes. Celle-là lui avait paru jolie (Flaubert).

Родольфу Буланже исполнилось тридцать четыре года; у этого грубого по натуре и проницательного человека в прошлом было много романов, и женщин знал он хорошо. Г-жа Бовари ему приглянулась.

C'était un homme de Remilly, un simple valet de ferme, qu'il avait connu enfant (Zola).

Проспер, житель Ремильи, был простым батраком; Морис знал его с детства.

2. Французская гиперонимическая номинация — русская гипонимическая, прямая. Проиллюстрируем ее на примере обозначения животного:

Pourquoi donc emmenez-vous ce cheval? Je remarquai alors que, pour ne pas faire de bruit en sortant du hangar, Antonio avait soigneusement enveloppé les pieds de l'animal avec les débris d'une vieille couverture (Mérimée).

Куда это вы ведете лошадь? Тут я заметил, что Антонио, желая без шума вывести лошадь из сарая, тщательно закутал ей ноги в обрывки старой попоны.

3. Французское демографическое обозначение — русское имя собственное:

Маркович ушел вместе с Борей <...>. Маркович надел сапоги, а студенческую куртку стянул ремнем (Паустовский).

Markovitch partit en ville en emmenant Boria. Le Monténégrin avait mis des bottes et serré une ceintre de cuir sur sa veste d'étudiant.

4. Французское функциональное обозначение — русское имя собственное:

Après quelques minutes, la voix du lecteur s'échauffa (Mauriac).
Но через несколько минут голос Гийю окрен.

5. Французское относительное обозначение — русское прямое (в том числе и имя собственное):

Petr глянул в сторону, куда указывал барин (Тургенев).
Le domestique tourna la tête du côté que lui indiquait son maître.

Павел Петрович строго нахмурил брови, а Николай Петрович смутился (Тургенев).

Paul Pétrovitch fronça sévèrement les sourcils; son frère se troubla.

По мере приближения к квартире чиновника... (Гоголь).

Здесь номинация профессиональная, но прямая, так как имени собственного этого чиновника упомянуто ранее не было.

A mesure qu'il approchait de l'appartement se son hôte...

Эта номинация — относительная: чиновник является хозяином по отношению к Акакию Акакиевичу — гостю.

6. Со своей стороны русский язык обращается к косвенным обозначениям (демографическим, относительным, функциональным) с целью устранения местоименных повторов:

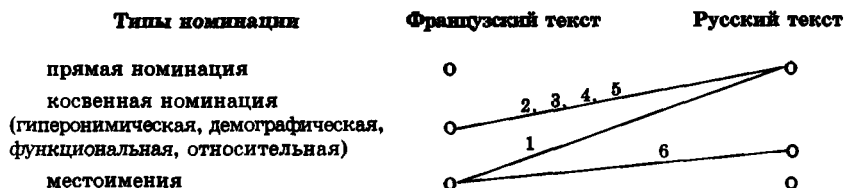
Quand Charles <...> rentra dans la salle avant de partir, il la (= Emma) trouva debout, le front contre la fenêtre (Flaubert).

Когда Шарль <...> вернулся в залу, девушка стояла у окна и смотрела в сад.

Auraient-ils jamais de quoi l'entretenir dans les écoles de gouvernement? (Flaubert).

Разве они в состоянии отдать сына в казенную школу?

Расхождение можно резюмировать такой схемой:



Французский язык избегает повтора лексического, русский — повтора местоимений. Он пользуется косвенными средствами обозначения для того, чтобы устранить местоименный повтор.

С аналогичными явлениями мы встречаемся и в обычных актах речи. Например, по-французски, чаще чем по-русски, человек скажет: *Привет твоей жене*, в то время как русский человек, если он знаком с женой приятеля, скажет скорее *Привет Тане*. Родственные номинации во французской семье больше в ходу, чем в русской, где относительно чаще используются имена собственные: Ср.: *Comment va ta mère?* Как здоровье Марии Ивановны?

Из проведенного небольшого анализа можно сделать выводы, касающиеся поведения в речи лиц, говорящих на разных языках. Эти особенности можно назвать интраперсональными и интерперсональными.

В первом случае следует отметить, что говорящий по-французски, формулируя свое высказывание, опирается на более широкое пространство ситуации, то есть держит в памяти больший фрагмент действительности, чем говорящий по-русски, который употребляет формы более автономные и менее зависимые от окружающего контекста. Это касается не только предшествующего пространства ситуации, но и последующего, например, при катафоре:

*Когда Катя говорила, она очень мило улыбалась (Тургенев).
Quand elle parlait, Katia avait un sourire charmant.*

Это не единичное явление во французском языке. В этом языке имеется целая система средств, отражающая глубокие внутритекстуальные или межсобытийные связи. К ним относится, например, употребление гиперонима вместо гипонима в кореференции при повторной номинации. Точный смысл гиперонимической номинации остается неясным, вне соотнесения с ранее данной гипонимической. Одним из характерных для французского языка явлений, опирающихся на межсобытийные отношения, является использование префикса *re-*, выражающего обратное действие. Например, если человек выходит из дому, ему могут сказать: *N'oubliez pas de mettre la casquette* — *Не забудьте надеть фуражку*. Но вот в рассказе Паустовского задумавшийся молодой офицер снял фуражку. Через некоторое время к нему подошла женщина и сказала: *Наденьте фуражку, вы простудитесь*. Во французском переводе мы читаем: *Remettez votre casquette, vous allez prendre froid*. Употребление префикса *re-* со значением «обратно» соотносит данную ситуацию с предшествующим моментом, когда офицер снял фуражку. В русском тексте это специально не выражено.

Что касается использования косвенных номинаций, особенно функциональных и относительных, то это показывает, что говорящий по-французски в большей степени учитывает интерперсональные, социальные отношения и характеристики людей. Это проявляется в других зонах языка: так в косвенных высказываниях с транспонированной модальностью говорящий по-русски опирается на алетическую модальность (*не могли бы вы...?*), которая ограничивается личностью данного человека, его физической возможностью, тогда как в основе французских формул чаще

лежит волитивная или субъективная модальность, учитывающая возможное отношение собеседника к данному акту (*voulez-vous...?; ça t'ennuie de...?*). Если сравнить русскую формулу просьбы *Скажите пожалуйста, где находится библиотека* с употребительной французской *Je cherche la bibliothèque* (букв. «Я ищу библиотеку»), то можно увидеть, что говорящий по-русски прямым обращением к слушающему в большей степени вовлекает его в решение своей проблемы, в то время как французская фраза, лишенная прямого обращения, формально ориентирована на говорящего и не затрагивает слушающего. В лингвистике разрабатывается проблема проксемики: дистанции между собеседниками, говорящими на определенном языке. Можно говорить и о психологической проксемике — психологической дистанции между говорящими. Мы видим, что общение на французском языке характеризуется более дистантной психологической проксемикой.

Итак, при общении на французском языке в сознании говорящего нередко актуализируется более значительное пространство ситуации, в большей степени учитываются социальные связи человека, принимается во внимание психологический настрой собеседника и имеет место более дистантная психологическая проксемика.

Д. Вайс

ЧЕЛОВЕК, ЛИЦО, ЛИЧНОСТЬ И ОСОБА: ЧЕТЫРЕ НЕРАВНЫХ СОПЕРНИКА

Русский язык обладает по крайней мере пятью лексемами, обозначающими человеческое существо: *человек* 1, *лицо* 4, *личность* 2, *особа* и *фигура* 8¹. Если однако учесть и менее употребительные единицы, этот ряд пополнится еще лексемами *персона*, *душа*, *индивид*, *индивидуум*, *персонаж*, *создание* и *существо*. Из всех указанных единиц здесь будут обсуждаться лишь первые четыре², причем главный упор делается на двух аспектах: каковы их референциальные свойства и ограничения и каким образом это определяет их поведение в текстах — иначе говоря: какие могут быть мотивировки выбора именно данной лексемы?

Наименьшим ограничениям подлежит, несомненно, лексема *человек*. На первый взгляд, она может даже казаться универсальной. Действительно, она, во-первых, сочетается с любой характеристикой — будь то предикат, будь то определение — внешнего вида, внутренних (моральных, психических или ментальных) качеств и состояний, человеческого поведения и т. п., во-вторых, подходит для любого референциального статуса. На самом деле, однако, эту универсальность нельзя принять безоговорочно: ниже будут рассматриваться случаи, в которых и сочетаемость, и референциальная пригодность слова *человек* оказываются сильно ущемленными.

Относительной универсальностью существительного *человек* обусловлена и давно отмеченная тенденция к его прономинализации³. Это позволяет его рассматривать в рамках теории грамматикализации, пользующейся в последнее время немалой популярностью среди западных типологов языка⁴. Такой процесс, разумеется, отнюдь не является особенностью русского языка: достаточно напомнить об истоках местоимений *он* во французском или *тап* в немецком языке. В данной статье мы, однако, не будем

¹ В нумерации значений мы здесь придерживаемся сложившейся лексикографической традиции, представленной, например, в БАС.

² Об употреблении слова *фигура* см. статью Н. Д. Арутюновой: [2].

³ Историю изучения этого вопроса в русской грамматической традиции освещает В. Я. Кузнецов, см.: [7].

⁴ Ср. переработанный обзор, данный основоположником этой теории в [12].

останавливаться на этом аспекте. Удовлетворимся лишь указанием на возможные направления такой грамматикализации: на наш взгляд, она охватывает по крайней мере два основных референциальных статуса⁵, именно неопределенные дескрипции (включая все их подвиды) и генерическое (родовое) употребление. Они и будут оговариваться в дальнейшем, поскольку составляют специфику русской речи в сопоставлении с другими славянскими и с западноевропейскими языками. Сюда относится, однако, еще одно очень характерное для русской речи употребление, в котором вряд ли можно усматривать проявление начинающейся прономинализации: *человек* встречается также в качестве определенной дескрипции, осложненной оттенком эмпатии. В конце хотелось бы осветить отдельные случаи употребления имени *человек* в предикате, где оно имеет явно избыточный характер.

Рассмотрим сначала интродуктивные предложения, в которых *человек* выполняет функцию, подобную местоимению *кто-то*: *Хулиганы напали на человека. — Не бейте меня. Я не еврей. У меня просто интеллигентное лицо* («Советский Союз в зеркале политического анекдота»). *Стоит солдат на боевом посту. Какой-то человек появляется из темноты.* Солдат: *Стой, стрелять буду!* Человек: *Стою.* Солдат: *Стреляю* («Лучшие анекдоты про психов»). Как видно из второго примера, при таком интродуктивном употреблении слова *человек* может появиться маркер неопределенности (особенно часто это происходит в позиции темы). Не исключена и последовательность неопределенного местоимения и имени *человек*, имеющего неопределенную референцию, в одном и том же референциальном акте, ср.: *Лестница долго скрипела. Поднимался кто-то солидный, большого веса человек* (М. Булгаков).

Сопоставление интересующей нас лексики с неопределенным местоимением *кто-то* обнаруживает даже одно преимущество первой над последним: *кто-то* иногда не допускает продолжения референциальной нити местоименными средствами, ср.: *К Кате завтра кто-то подойдет. *Я попрошу его передать твою записку*⁶; точное определение этого ограничения, однако, до сих пор отсутствует. Слово *человек* же отлично годится в качестве антецедента; в частности, повторное наименование референта может оформиться тем же словом (тогда служащим определенной дескрипцией), —

⁵ О возможных референциальных статусах именной группы ср.: [8, гл. IV; 10].

⁶ Подобные примеры приводятся в работе Падучевой [8, 91, 212], где говорится о том, что в собственно интродуктивных предложениях это ограничение менее заметно.

примером тому был второй из выше приведенных анекдотов (ср.: Человек: *Стою*). Из сказанного не следует, однако, что человек всегда может заместить субстантивные неопределенные местоимения. Так, например, в вопросительных предположениях типа *Вы кого-то видели?* вариант *Вы человека видели?* вряд ли подходит (человек здесь воспринимается как определенная дескрипция). Добавим, что в других денотативных ситуациях человек может выступать как эквивалент местоимения *кто-нибудь*, но это возможно не во всех случаях, ср: *Кто-нибудь заходил?* ≠ *Человек заходил?* / *Заходил человек?* Таким образом, вопрос о местоименных заменах требует более подробного рассмотрения.

Употребление слова *человек*, проиллюстрированное первыми двумя из приведенных примеров, не свойственно целому ряду других языков. В частности, при переводе этих анекдотов на польский или немецкий языки буквальные соответствия *człowiek* или *ein Mensch* вызывают скорее смех, поскольку как будто имплицитуют, что солдат или хулиганы исключаются из класса людей; вместо них предпочтительны местоименные варианты вроде *ktoś* или *jemand*. Препятствием здесь является сопоставление слова *человек* с другим референтом, обозначенным семантически более богатой лексемой (*солдат*, *хулиганы*). Иными словами, в этих языках избегается таксономическая разнородность названий двух лиц, имеющих одинаковый референциальный статус.

Обращает на себя внимание, что во французском и английском языках наблюдается уже другая картина, поскольку там сопоставление *un homme / a man* с именами типа *un soldat*, *des blousons noirs / a soldier*, *some hooligans* не мешает, что объясняется, по-видимому, полисемией данной лексемы ('человек' или 'мужчина'): в интродуктивных предложениях приведенного типа она обозначает именно 'мужчину' и мы тем самым уже не имеем дело с гиперонимом, что уменьшает таксономическое расстояние между обоими референтами. Отметим, что при замене *ein Mensch* на соответствующее название *ein Mann* и немецкий вариант становится вполне приемлемым. Следовательно, особенность русского употребления заключается в том, что здесь гипероним и его половой гипоним (*мужчина*), как и в немецком или польском языке, не совпадают, а гипероним все-таки совместим с более специфичным названием другого лица. (Тот факт, что *человек* в выше приведенных интродуктивных примерах воспринимается как указание на референта мужского пола, о чем пойдет речь ниже, не меняет картину: то же самое верно и для его соответствий *człowiek* и *ein Mensch*, которые все равно остаются недопустимыми.) Таким образом, в данном

отношении русское *человек* действительно ближе к неопределенному местоимению, так что представляется оправданным говорить о первом шаге к прономинализации.

Второй случай, при котором другие языки прибегают скорее к местоименным средствам, тогда как в русском вполне уместна лексема *человек*, представлен в примерах типа: А/р — *Как узнать, что человек служил на подводной лодке? — Очень просто. Он светится в темноте. Слово человек здесь безусловно имеет генерический (родовой) статус. Особенно характерно такое употребление, при котором собственный опыт говорящего служит основой обобщения: Осень всегда приходит неожиданно. Не успел человек насладиться долгожданным теплом, как глядь, а за окном уже сентябрь («АиФ», 1994, № 36, 1). Вряд ли есть другая такая страна, где за использование языка, которым владеет 95% населения, человека могут оштрафовать («АиФ», 1994, № 36, 2; письмо в редакцию русскоязычного читателя, живущего в Эстонии). Показательно, что именно в таких случаях в разговорной речи наблюдается фонетическая редукция типа *чек*; как отмечает А. Е. Кибрик (устно), это свидетельствует о процессе грамматикализации данной лексемы. Добавим, что прием «самовключения» говорящего не используется в немецком, французском и английском языках. Там в этих случаях прибегают к местоимениям соотв. *тап*, *оп*, *уои*. Зато он хорошо засвидетельствован в западославянских языках: польское *człowiek* и чешское *člověk* могут функционировать как показатели родовой референции.*

Существенно отметить, что благодаря включению говорящего возникает эффект эмпатии: наблюдается перевес симпатии или сочувствия именно в сторону *человека*, а не другого референта. Оттуда и частотность противопоставлений типа: *Человек тут работает до седьмого пота, а этот только лодыря гоняет*. Это напоминает так называемую обобщенно-личную форму глаголов, т. е. лексему *ты 2* или (по давнему предложению И. А. Мельчука) нулевую лексему $\emptyset$ любой, которая также оформляет обобщения, часто осложненные эмпатией, подробнее об этом см.: [3, 109–117; 4, 41–62]. Действительно, выше приведенные примеры свободно допускают замену *человек* на эту форму, ср.: *(Ты) не успел насладиться долгожданным теплом, как... или: Вряд ли есть другая такая страна, где... тебя могут оштрафовать*. Такая замена невозможна лишь тогда, когда обобщенно-личное *ты 2* вступает в конфликт с адресатным *ты 1*, ср.: — *Если человек не ездил на лошадях по глухим проселочным дорогам, то рассказывать мне ему об этом нечего: все равно он не поймет. А тому, кто ездил,*

и напоминать не хочу (М. Булгаков), ср.: *≠ Если (ты) не ездил на лошадях по глухим проселочным дорогам, то рассказывать мне тебе об этом нечего; все равно не поймешь*. Очевидно, что камнем преткновения здесь является глагол *рассказывать*, обозначающий речевой акт и тем самым активизирующий *ты* адресатное.

Весьма интересны примеры, где человек и *ты* 2 входят в ту же референциальную цепочку, ср.: *За участие в выращивании и уборке свеклы человек вознаграждается... сахаром, сахаром в чистом виде. Сдаешь государству центнер свеклы, — получи 50 граммов сахара-песка. И получают солидно.* («Крокодил», 1988, № 8, 3). Здесь чувствуется сдвиг по шкале эмпатии: начальное *человек* в этом отношении более нейтрально, чем последующие обобщенно-личные формы, которые всегда содержат призыв типа «входи в положение (такого человека)» или «представь себе, что ты сейчас принимаешь точку зрения / действуешь вместо этого человека». Кроме того, данный пример примечателен тем, что уже в последующей фразе наблюдается сдвиг в обратную сторону шкалы: посредством неопределенно-личной формы *получают* выражается как раз критика описываемого поведения, т. е. «отчужденность» от собственной точки зрения, отсутствие эмпатии.

Таким образом, оказывается, что генерическое употребление лексемы *человек* вносит меньшую долю эмпатии, чем лексема *ты* 2. Примеры такого рода можно продолжить. Причина очевидна. Обобщенно-личная форма уже сама по себе содержит автореференцию, точнее, указание на собственный опыт говорящего. Эта автореференция снимается только в контекстах, которые эксплицитно исключают участие говорящего, например, в отрицательных предложениях типа *Меня так просто не возьмешь* (В. Высоцкий). Но можно сказать больше: с помощью *ты* 2 говорящий дает слушающему понять: «Это мой собственный опыт, который ты всегда можешь проверить на себе». Иными словами: *ты* 2 указывает на общее знание обоих собеседников и тем самым включает адресата, пользуясь ходовым понятием современной русистики, в число «своих»⁷. Генерическому употреблению лексемы *человек* как таковому эта социопрагматическая функция не свойственна, порождается она скорее контекстом.

Желательно поместить на той же шкале также множественное число *люди*, которое отличается от *человека* меньшей эмпатией (ср.: *как люди, как у людей*), а от неопределенно-личной формы —

⁷ Возникает вопрос, нельзя ли отнести данный прием к маркерам личной сферы говорящего (в том смысле, который придает этому понятию Ю. Д. Апресян).

большей эмпатией, ср.: *Должна же быть презумпция невиновности! Люди ничего не сделали, а их уже обругали. Так тоже нельзя* («АиФ», 1994, № 5, 2). Однако в рамках данной статьи мы, к сожалению, не можем углубить этот анализ. Укажем лишь на то, что, судя по имеющимся в нашем материале примерам, шкала эмпатии принимает следующий вид (символом $\emptyset$ люди обозначается неопределенно-личная форма):

ты 2 — человек — люди — $\emptyset$ люди

Следует подчеркнуть, что остальные славянские языки не обладают столь богато развитыми средствами для выражения эмпатии: это верно и для западнославянской группы, где на употребление обобщенно-личных форм накладывается значительно больше синтаксических и стилистических ограничений. Так, самым нейтральным их эквивалентом в польском языке будет безлично-возвратная глагольная форма типа *Oddaje się państwu 3 cetnary...*, которая сама по себе не несет никакой эмпатии.

С еще большей яркостью проявляется фактор эмпатии в другом референциальном статусе слова *человек*, которому до сих пор в литературе не уделялось нужного внимания. Мы имеем в виду примеры вроде следующих: *...Примером тому — первая... публикация против Солженицына после его приезда в Россию. Ну надо же достойно встретить человека! Давно не был — целых двадцать лет* («Известия», 6.5.1994); *...он не только приехал почтить память, а еще и признал ошибки — он так сказал. А в целом впечатление было такое, что человек говорит от души, ведь в последнее время мы слышали президента, читающего официальные доклады* («Московский комсомолец», 1995, № 42). В первом примере опять чувствуется призыв: «Войдите в положение!», а во втором президент в силу того, что «говорит от души»⁸, если и не становится совсем «своим», то все-таки приближается к такому статусу, т. е. именно из-за своей откровенности (ср. также: *разговор по душам*) он заслужил определение «человек». Такой оттенок эмпатии выступает и в разговорной речи, ср.: *Ишь, как человек страдает / мается / переживает / волнуется!* и т. п. Ср. также: *Чего ты пристал к человеку!* Иногда такое высказывание содержит призыв не к сочувствию или состраданию собеседника, а лишь к его отзыв-

⁸ Стоит напомнить, что по известному разбору А. Вежицкой именно возможность «излить» или «открыть» свою душу составляет одну из отличительных черт «русской души», см.: [14, 57]. Добавим, что в других языках (например, в немецком) таким же свойством отличается сердце.

чивости: *Деревня не удостоила вниманием то происшествие, зря он беспокоился: выпил человек, известное дело* (А. Рыбаков). В нашем материале элемент эмпатии регулярно сопровождает каждое появление слова *человек* без добавочных атрибутов в функции определенной дескрипции, за исключением лишь тех случаев, где *человек* служит механическим повтором (см. второй из выше приведенных анекдотов). Стоит однако добавить указательное местоимение, чтобы снялась всякая эмпатия, ср.: — *Димитрий Антонович, работая над двухтомником о Ленине, вы узнали об этом человеке очень и очень многое. Что поразило вас больше всего?* («АиФ», 1994, № 35, 3). Повторное наименование Ленина посредством этой именной группы (ИГ) вместо более нейтральной местоименной анафоры (ср.: *о нем*) здесь скорее выражает отчуждение, дистантное отношение говорящего к референту.

Данное употребление слова *человек* характерно именно для русской речи, оно чуждо западнославянским языкам. Заслуживает внимания и тот факт, что оно сильнее, чем те референциальные ограничения, которые теперь будут обсуждаться. Дело в том, что лексема *человек* несмотря на свою универсальность все-таки подлежит довольно жестким ограничениям в половом и возрастном плане: при определенных условиях она не может относиться ни к женщинам, ни к детям. По поводу «женского вопроса» позволим себе указать на статью Д. Вайса, посвященную целиком изучению этого аспекта, см.: [13, 413–443]. Изложенные там наблюдения приводят к следующему выводу: возможность отнесения лексемы *человек* к женщине определяется двумя факторами, а именно: 1) отсутствием типично «женских» атрибутов и предикатов, характеризующих именную группу, которую она возглавляет и 2) денотативным статусом этой ИГ. Воздействие первого фактора пусть еще раз проиллюстрирует следующая фраза: *Леня всегда мечтал о человеке, которого он мог бы окружать заботой, который был бы ему близок, ?штопал ему носки и *народил ему кучу деток*. Как видно, эта фраза становится тем меньше приемлемой, чем больше проявляется «женскость» данной характеристики. Значение денотативного фактора заключается в том, что *человек* в качестве референциальной (определенной или неопределенной) дескрипции не может обозначать женщину; во всех же нереференциальных статусах — т. е. в генерическом, неспецифичном, атрибутивном и предикативном статусах — свободно допускает такую соотнесенность. В качестве примеров приведем лишь следующие две фразы: *У мутного, давно не мытого окна стоял небольшого роста человек* (А. Рыбаков) — в составе неопределенной дескрипции

человек не может указывать на лицо женского пола; Она большая эгоистка, а производит она впечатление, что она человек прямо, знаете, не от мира сего, прямо святая женщина (Машинный фонд ИРЯ) — в предикате человек может относиться к субъекту женского пола и даже употребляться параллельно с именем женщина.

Запрет на женскую референцию, однако, исчезает чудесным образом, когда мы имеем дело с описанным выше проявлением эмпатии: *Привет, ударник!* — *ответно крикнул Сергей Николаевич, ближе подходя с Мариной.* — *Сереж, это твой новый заместитель?* — *улыбнулся, сдвигая защитные очки на лоб широкоплечий уса́тый рабочий.* — *Нет. У меня пока замов не предвидится. Просто хочет человек завод посмотреть (Соколов);* — *Догоняй, Марин!* — *улыбнулась Лена, вылавливая ложечкой крупную ягоду.* — *Я так быстро не умею.* — *А ты привыкай,* — *откликнулся с другого конца стола Володя.* — *Дайте человеку спокойно поесть,* — *перебил их Сергееч (Соколов).* Иначе говоря, когда женщина стала предметом сочувствия или подобных чувств, ей как будто возвращают статус человека.

Возрастной фактор требует особого исследования, которое выходит за пределы настоящей статьи. В целом создается впечатление, что здесь действуют те же факторы, которые препятствуют отнесению человека к лицам женского пола, ср. сомнительность таких фраз, как: *На полу валялся запачканный человек с соской* (лучше уж: *человечек*) или: *Этот человек действует мне на нервы* (о шестилетнем ребенке). (Небезынтересным представляется, что даже местоимение *кто-то* в референциальном употреблении скорее всего не относится к детям. Заметив ребенка на другом берегу реки, вряд ли скажут: *Видишь, там кто-то стоит.*) С другой стороны, можно, например, в родовом употреблении говорить о *растущем человеке*, или в предикате: *Наш малыш — очень вертлявый человек.* Фактор эмпатии и здесь отражается, как показывает такое изречение гордого отца: *Человеку уже семь лет!*

Итак, оказалось, что вопреки своей мнимой универсальности человек все-таки подлежит довольно жестким ограничениям: ограничивается не только его сочетаемость с любыми характеристиками человеческих свойств, состояний, действий и т. п. (исключением являются типично женские и детские признаки), но и его пригодность для любого денотативного статуса (при отнесении к женщинам и детям без элемента эмпатии невозможны референциальные употребления).

В конце хотелось бы указать на одно свойство лексемы *человек*, которое проявляется в предикатном употреблении. Рассмотрим

следующий пример: *Он поднялся и стал одеваться перед зеркалом. Брюхо растет, вот дьявол, и откуда бы у меня быть брюху? Такой всегда был сухощавый жилистый человек* (М. Булгаков). При переводе на английский, французский или немецкий язык слово *человек* здесь снимается: оно ведь избыточно и в данном месте просто мешает. Разумеется, и по-русски можно вполне обойтись без него, но его появление не вызывает возражений. По-другому обстоит дело в следующих фразах: *Я не видел его, Сережу Полякова, два года, но помню его отлично. Он был всегда очень рассудительным человеком... да* (М. Булгаков). *Я был очень жизнерадостным человеком до моей семейной драмы* (М. Булгаков). Впечатление избыточности остается, но на этот раз оно меньше затрудняет употребление слова *человек* в других языках, ср., например: нем. *Ich war immer ein lebensfroher Mensch*. По-видимому, допустимость *человека* в составе предикации зависит от вида данной характеристики: если эта последняя касается наружности описываемого референта, то в других языках слово *человек* избегается⁹, а если речь идет о внутренних (моральных, психических или ментальных) качествах, то этот запрет перестает действовать. Добавим, что иной раз и русское *человек* проявляет большую склонность к характеристике внутреннего мира: происходит это именно тогда, когда сама характеристика допускает двойное прочтение. Так, *Она интересный / прекрасный человек* отнюдь не равняется *Она — интересная / прекрасная женщина*. Подобным образом ведет себя восклицательное высказывание *Какой человек!*, по поводу которого Г. Е. Крейдлин и Е. В. Рахилина справедливо отметили, что «для него неестественно восстановление признаков, связанных с внешним обликом лица» [6, 80], физические же признаки обычно «приписываются вместе с указанием на пол», ср.: *Какая женщина!* [там же].

В общем получается, что русское слово *человек* употребляется шире, чем его эквиваленты в других упомянутых здесь языках, в следующих денотативных ситуациях: как неопределенная дескрипция в смысле 'кто-то' или 'кто-нибудь', как определенная дескрипция без атрибутов и с примесью эмпатии, как родовое понятие (часто осложненное элементом подчеркнутой автореференции, сопровождаемой эмпатией) и в составе предиката с определениями физических признаков лица. Таким образом, во всех денотативных статусах наблюдается большая благосклонность русского

⁹ Это, несомненно, огрубление картины. Так, франц. *Il est un homme* и его английское соответствие *He is a handsome man* безупречны, но здесь опять представлено значение 'мужчина'.

языка к этому имени. С другой стороны, нельзя отрицать, что применительно к полу и возрасту лица оно подлежит строгим ограничениям, но такие же ограничения действуют и в других языках. Следует ожидать, что синонимы слова *человек* обладают более узким диапазоном возможных употреблений.

Это ожидание оправдается, когда перейдем к рассмотрению лексемы *лицо* 4. Заметим сразу, что общеевропейской *person* (*personne*, *Person* и т. п.) в русском языке функционально соответствует не меньше трех лексем, а именно: *лицо*, *особа* и *персона* (напротив, в польском этот смысл представлен ровно одной лексемой, а именно *osoba*). Интересно наблюдать, как выглядит их сегодняшнее «распределение труда», тем более, что в этой области видимо произошли значительные сдвиги: судя по лексикографическим данным, сферы пересечения лексем *лицо* и *особа* были в XIX в. шире, чем в современном языке, ср. устарелые варианты типа: *Карл Федорыч был презанимательное лицо* (Ф. Достоевский). Поскольку *персона* здесь остается в стороне, мы вынуждены отложить полное описание этого распределения до разработки в рамках отдельной статьи.

Относительно слова *лицо* отметим сразу его стилистическую маркированность: оно прежде всего характерно для деловых и публицистических текстов, но встречается также в научном стиле. С этим связано и его синтаксическое поведение, которое в словарях отражено неверно: в БАС, например, утверждается, что *лицо* в значении 'человек' всегда требует определения. Как справедливо отметил А. Д. Шмелев (устно), этому противоречит вполне допустимое сочетание *название лиц*, где *лицо* само служит определением, но выступает без всякого добавления. Это отнюдь не единственный случай, и его не следует считать фразеологизмом как, например, *невзирая на лица*: дело в том, что именно в научных текстах филологического (лингвистического, фольклористического, литературоведческого) содержания слово *лицо* свободно встречается без определения, ср.: *признаки лица* и т. п.; в словарях такое употребление вовсе не отмечено.

Каковы же определения *лиц*, выступающие в деловых и публицистических текстах? Нетрудно убедиться в том, что они почти исключительно связаны с правовым или социальным статусом человека, ср.: *физическое / должностное / официальное / частное / доверенное / ответственное / неприкосновенное / постороннее / сопровождающее / неустановленное лицо; лица кавказской национальности / женского пола / другого происхождения; высокопоставленное / важное / значительное / влиятельное лицо*; почти все они имеют устойчивый характер (исключением является, например,

отдельные лица), а члены первого ряда представляют собой вообще юридические термины. Добавим, что даже в филологических текстах некоторые определения выполняют терминообразующую функцию, ср.: *действующее лицо, третье лицо*; последний пример двусложен, поскольку существует и *третье лицо* как определение социального ранга, ср.: *У Кириленко, третьего лица в партии, началась атрофия головного мозга*.

Итак, уже сочетаемость лексемы *лицо 4* явно свидетельствует, что здесь на первый план выдвигается социальная позиция референта. Ср. также: *А Карыпкулов использовал новую должность для доходного издания своих трудов и выдвижения «наверх» преданных ему лиц* (В. Пономарев). Другие характеристики не подходят: человек, названный *лицом*, не может, например, стать предметом моральной оценки, ср.: **подлое / *трусливое / *щедрое / *великодушное лицо* — он тогда будет именно *человеком*. Зато *лицо 4* подходит для названия лиц без особых признаков, т. е. в смысле неопределенной дескрипции, ср. *...разговоры о неестественной гибели тех или иных лиц велись практически открыто...* (В. Пономарев).

Особого внимания заслуживает фактор чувственного восприятия. Здесь сказывается, несомненно, полисемия данного означающего: как объект зрительного восприятия напрашивается именно *лицо 1*, которое, как известно, в силу своей идентифицирующей функции может даже служить зрительным заместителем всего носителя (например, в портретах или фотографиях в удостоверениях, паспортах и т. п., подробнее об этом см.: [11, 37]). Поэтому *лицо 4* не годится для визуальной характеристики референта: фразы типа *В углу стояло / рядом сидело *знакомое / *новое лицо* неприемлемы, поскольку видят *лицо 1*, а стоять или сидеть может только *лицо 4*. В следующей цитате наблюдается расширение угла зрения: *Что-то я долго спал, — сказал он неуверенно и вдруг увидел над собой много любопытных лиц. Чонкин нахмурился и остановил взгляд на одном из стоявших над ним людей, а именно на человеке, который держал в руке папаху* (В. Войнович). Здесь главный герой воспринимает сначала *лица 1*, а потом уже их носителей в целом.

Сказанное нуждается однако в двояком уточнении: во-первых, автор художественного произведения может играть этими двумя значениями, как это происходит в следующих примерах: *Тут было много знакомых лиц. Некоторые были одеты привычно богато, другие явно приbedнялись, но все были измазаны в грязи* (А. и Б. Стругацкие). Если в первом предложении активизируется значение *лицо 1*, то во втором мы имеем дело со значением *лицо 4*, так что между этими двумя наименованиями имеет место мнимая

корреляция, оформленная эллипсисом (некоторые из них). В следующем примере ситуация противоположна: *В дверях стояли ребята, знакомые лица, встревоженные, печальные, озабоченные* (А. и Б. Стругацкие): сначала выступают носители, а потом идет метонимическое переключение на них лица 1. А во-вторых, из сказанного вовсе не следует, будто лицо 4 не может быть объектом глаголов типа *видеть*, ср.: *Мы видим лиц, объем власти которых в свое время был чрезвычайно велик* (Машинный фонд ИРЯ). Уже по падежной форме (+ одушевлен.) видно, что здесь представлено лицо 4¹⁰. Но самое главное, это последующее определение, которое явно связано с социальной позицией этих лиц, причем как раз сама эта характеристика не видна, т. е. знание о ней вытекает из другого источника. Подобным образом обстоит дело в следующем примере. Говорит командир подразделения молдавской полиции: *Получив сигнал о том, что Дубоссарский райотдел полиции блокирован, выехал для того, чтобы спасти своих сотрудников. Будем так говорить. На мосту группа лиц в гражданской одежде и в форменной военной одежде без знаков различия пыталась нас остановить, но мы их задержали* («Новая газета»). На этот раз мы действительно видим и носителей, и их признаки (одежду), но на основании этого описания мы опять определяем их социальную принадлежность (это частные лица и военные). Если отвергнуть такое объяснение, то остается лишь стилистический фактор (говорит ведь «официальное лицо», да и выражается оно довольно официально — отсюда выбор именно стилистически маркированной лексики *лицо 4*). Но тогда остается выяснить, почему другие характеристики внешнего облика референта все-таки плохо сочетаются с лексемой *лицо 4*, ср.: *??Там мы заметили сутуловатое, целиком запачканное лицо / лицо в огромных сапогах и с деревянным посохом*. На наш взгляд, остается в силе утверждение, что под воздействием основного¹¹ значения '*лицо 1*' интересующая нас лексема *лицо 4* только с натяжкой используется для описательной характеристики.

В составе фразеологических сочетаний *лицо 4* выступает в любом денотативном статусе. С другими определениями оно вряд ли встречается в предикативной функции, ср.: *??Игорь был лицом в граж-*

¹⁰ Следует подчеркнуть, что в узусе наблюдаются колебания при отнесении этой лексики к одушевленным или неодушевленным существительным, ср.: [5, 76].

¹¹ О доминирующей позиции этого исходного значения свидетельствуют не только отмеченные в предыдущей сноске колебания при выборе нужной граммы одушевленности, но и факт, что подавляющее большинство фразеологизмов, в состав которых входит *лицо*, используют именно *лицо 1*.

данской одежде. Если данная именная группа не содержит добавочных определений, его сочетание с местоимениями представляется затруднительным в единственном числе, ср.: ?*некое лицо*, ?*это лицо*, ?*одно лицо*, во множественном же — не вызывает сомнений: *некоторые лица*, *эти лица*, *многие лица*.

Таким образом, лексема *лицо* 4 оказывается весьма слабым соперником номинации *человек*: ее семантические, синтаксические и стилистические ограничения слишком сильны для того, чтобы вытеснить слово *человек* из его доминирующей позиции. Отметим однако, что при соответствующих условиях эти две лексемы могут чередоваться, ср.: *Конечно, я не имею в виду высокопоставленных лиц, а говорю о некоторых людях, играющих довольно значительную роль в общем государственном механизме Соединенных Штатов Америки. Верно, что не все были за. Но лицам, которые рассчитывали помешать хорошему приему меня в Америке, не удалось этого сделать* (Н. Хрущев).

По поводу следующего слова — *личность* 2¹² приведем сначала словарное определение исходного значения *личность* 1: 'совокупность свойств, присущих данному человеку, составляющих его индивидуальность'. Из этого значения развилось путем метонимического переноса значение лексемы *личность* 2 'носитель личности 1'. Такой же перенос характерен для западных соответствий *personality*, *personnalité*, *Persönlichkeit* и т. п.; в качестве эквивалента русского *личность* 1 следует однако учесть и другую лексему, а именно *identity* и т. п., ср.: *По поводу личности самого Чонкина толки были самые противоречивые. Одни говорили, что Чонкин — это уголовник, бежавший из тюрьмы вместе со своими товарищами. Другие спорили, что Чонкин — белый генерал, который...* (В. Войнович). Ср. также: *удостоверение личности* = нем. *Identitätsausweis*.

Указанный источник *личности* 2 позволяет понять специфику этого значения: прежде всего легко предвидеть, что на этот раз существенную роль будет играть моральная оценка человека, оценка под углом зрения *личности* 1. Действительно, таких примеров немало, ср.: *Да черт с ней, с этой кучей гниющего дерьма... Страшно другое — разложение захватывает нас с вами, людей с большой буквы, личностей* (Малютин). При этом такая оценка совсем необязательно имеет положительный характер, ср.: *Жена какая-то бесцветная личность* (А. Куприн). Кроме того, весьма часто охаракте-

¹² См. краткий разбор этой единицы, предложенный в работе Р. И. Розиной: [9, 52–56].

ризованный как личность человек выделяется как индивид на фоне какого-то коллектива, ср.: *Для победы Зюганову, как воздух, нужно представить «просветительство народного доверия», в которое вошли бы достаточно яркие личности, а не серая масса неизвестных стране людей, пусть даже беззаветно преданных КПРФ («АиФ», 11.4.96, 9).* Этот выделительный эффект может даже преобладать над оценочной функцией, ср.: *Именно «коллективный Зюганов» никогда не позволит Зюганову-личности публично перейти границу, отделяющую коммуниста от социал-демократа западного типа (там же).* И в конечном итоге оценка может быть утрачена, так что от всего значения остается лишь указание на человека, ср.: *Ставка была сделана на активистов возникающего независимого рабочего движения. На уровне отдельных личностей и небольших групп она реализовалась, но сколько-нибудь массового притока в партию не произошло (Малютин).* Недаром словари приводят следующий пример: *Говоря о личности, чаще всего имеют в виду просто отдельного конкретного человека (И. Кон).*

Интересно отметить, что описанный процесс десемантизации сопровождается известным сдвигом денотативного потенциала. Так, оформляя оценочные высказывания, слово *личность* 2 выступает прежде всего как предикат; достаточно в этой связи указать на случай, где оно «в одиночку» оформляет сказуемое: *Он — личность* (положительная оценка). Кроме того, оно годится также для родового и неспецифического статусов, ср. первые два из выше приведенных примеров. Зато его употребление с конкретной референцией (в качестве определенной или неопределенной дескрипции) будет затруднительным. Напротив, если на первый план выдвигается выделительная функция, предикатное употребление становится маловероятным, а самой типичной мотивировкой будет именно указание на конкретного референта. В таком случае в старых текстах возможны даже определения, описывающие чисто внешние признаки данного лица, ср: *Тут же присутствовали: господин полицмейстер без кителя, господин городской судья с глазами, вылезавшими из орбит от нервной одышки, и какая-то незнакомая юркая личность в сиреновом.* Для современного языка такие сочетания больше не характерны.

Неразрывная связь значения *личности* 2 с исходным значением *личность* 1 не всегда позволяет с точностью определить, которое из них реализовано в данном контексте. Ср.: *Все-таки сбалансированность законодательной власти, исполнительной и судебной должна быть, и ни в коем случае не должна какая-то одна власть быть*

значительно выше другой власти, поскольку история показала, что это может привести, вне зависимости от личности даже, к негативным результатам (Б. Ельцин). В качестве независимой переменной здесь мыслим как характер, так и его носитель. В следующем примере разрешение этой полисемии, на наш взгляд, возможно лишь при принятии определенных философских или теологических предпосылок: *Так мы — подобно набоковскому Синеусову — задаем друг другу вопрос, ответ на который знает только Он, если Он существует: есть ли хоть подобие существования личности за гробом, или все кончается в абсолютной тьме?* («Корпиновская газета»). В качестве продолжающего свое существование на том свете мыслится скорее человек-носитель личности, но в принципе не исключен и такой анализ, по которому сохраняется только его *личность* 1, т. е. абстрактная совокупность его индивидуальных свойств. Данный пример, кстати, убедительно показывает верность наблюдения Е. Урысон, что *личность* по смыслу близка слову *душа* [1, 195–197].

Последняя из рассматриваемых здесь лексем, *особа*, отличается от остальных гораздо меньшей частотностью; этим, возможно, и обусловлен факт, что правила ее употребления трудно уловимы и слабо изучены. Сводятся они к двум проблемам: половой принадлежности и эмоциональной оценке референта. Референциальные свойства *особы* тесно связаны с этими аспектами. Из-за недостаточного количества данных наши соображения не могут претендовать на полный охват этих явлений.

Применительно к полу референта *особа* обнаруживает по сравнению со словом *человек* как раз противоположную тенденцию: она скорее обозначает женщину, чем мужчину. Так, в примере *Вечером он купал меня в ванной. Ему нравилось при этом экспериментировать с различными гелями, экстрактами, солями, добавляя их в воду, и он, подобно юной впечатлительной особе, приходил в полнейший восторг, посещая супермаркет и покупая там для меня огромное множество всевозможных средств для ванн* («Корпиновская газета») герой не только из-за «женского» определения предстает в виде женщины. Подобным образом приемлемость следующей фразы резко уменьшается, если заменить женское имя мужским: *В это время сходились к столу: два гувернера, англичанка мисс Люси и бесцветная особа, Ольга Васильевна* (А. И. Эртель) / ??*Петр Иванович*. «Женская» характеристика препятствует замене на противоположный пол и в следующем примере: *Она* / **Он — очень интересная особа* / *особа с фантазиями*.

Но с другой стороны, соотнесенность с женским полом не может быть исключительной, если мы в прессе находим и такие примеры,

как: *Иначе чем объяснить тот факт, что схемы поведения osoby под названием «женатый мужчина» совпадают на 99 процентов?* («АиФ», 15. 9. 1995). Здесь можно заподозрить, что отношение к мужчинам облегчается нереперентным (точнее: генерическим) употреблением именной группы. В пользу этой гипотезы говорит и допустимость высказывания *Только для особ мужского пола* (нельзя, однако отрицать, что оно в отличие от сугубо нейтрального варианта *Только для лиц мужского пола* предполагает весьма специфическую ситуацию: один из наших информантов предлагал как возможный фон прилавков, где торгуют порнографической литературой)¹³. Безразличным в половом отношении оказывается и восклицание: *Ну ты и особа!*, где данное слово оформляет предикат. Но заметим, что как раз такое словоупотребление признается в МАС отдельным значением *особа 2* ('важный, известный человек; персона'). Если считать, что данный смысл снимает половую «специализацию», то становится понятным, почему и упрек *Что ты корчишь из себя важную особу!* можно обратить к любому адресату. Таким же образом следует, по-видимому, истолковать допустимость следующего примера, где речь идет явно о мужчине: *Кто-то писал ему из Москвы, что известная особа скоро должна вступить в законный брак с молодой и прекрасной девушкой* (А. Пушкин).

Итак, «феминистический» уклон слова *особа* может быть нейтрализован при лексеме *особа 2* и при нереперентном употреблении, как это и происходит с «маскулинным» уклоном слова *человек*. Но и отнесение к конкретному референту не всегда исключает представителей мужского пола: так, опрошенные нами информанты оценили фразу *Эта особа действует мне на нервы* как нейтральную по отношению к полу адресата. Возможно, что это следует приписать влиянию эмоциональной оценки (досада). Вообще следует подчеркнуть, что слово *особа* почти всегда эмоционально окрашено; чаще всего оно выражает иронию или шутовское отношение к данному референту, иногда оно вносит лишь какой-то трудно уловимый элемент отчуждения. Думается, что и в этом плане оно ведет себя как противоположность слова *человек*: если последнее часто связано с сочувствием или состраданием, то *особу* отмечает как раз отсутствие эмпатии, она никогда не будет причисляться к «своим». Остранение проявляется особенно ярко там, где *моя / твоя* и т. п. *особа* функционирует как заместитель личного

¹³ Еще более язвительным вариантом было бы слово *особь*, ср.: *отдельные особи мужского пола*.

местоимения, ср.: *изначально общительный доктор Гоаннек намеревался предложить, а в случае сопротивления и навязать, свою особу [= себя] в качестве проводника и рекомендателя «оси-нушки»* (А. и Б. Стругацкие). Такой же прием распространен и в западных языках; пол обозначаемого лица при этом не имеет значения.

Таким образом, в употреблении слова *особа* переплетаются по крайней мере три фактора, взаимодействие которых плохо укладывается в систему жестких правил: пол референта, эмоциональная окраска и денотативный статус. Вопрос о возможных определениях этого слова нуждается в специальном рассмотрении; однако приведенные примеры показывают, что предметом описания в принципе могут быть как внешние, так и внутренние свойства человека.

В заключение следует констатировать, что между описанными четырьмя лексемами вырисовывается некое «распределение труда» в том смысле, что каждая из них специализируется в разном направлении: *лицо* трактует человека как социальное существо, *личность* — как морального индивида, *человек* отдает должное страдающему ближнему, а *особа*, наоборот, не допускает референта к личной сфере говорящего. В то же время не подлежит сомнению, что подавляющее большинство этих различных функций может быть выполнено самой универсальной из названных лексем, а именно словом *человек*. Изучение сфер пересечения всех рассмотренных единиц, которому будет посвящена отдельная статья, позволит углубить анализ их сложной взаимосвязи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. Б. Левонтина, Е. В. Урысон. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Проспект. М., 1995.
2. Н. Д. Арутюнова. Человек и «фигура» (анализ понятий) // Филологический сборник (К 100-летию со дня рождения академика В. В. Виноградова). М., 1995.
3. Т. Б. Булыгина, А. Д. Шмелев. Синтаксические нули и их референциальные свойства // Типология и грамматика / Отв. ред. В. С. Храковский. М., 1990.
4. Т. Б. Булыгина, А. Д. Шмелев. Референциальные, коммуникативные и прагматические аспекты неопределенноличности и обобщенноличности // Теория функциональной грамматики. Персональность. Залоговость / Отв. ред. А. В. Бондарко. СПб., 1991.

5. В. А. Ицкович. Очерки синтаксической нормы. М., 1982.
6. Г. Е. Крейдлин, Е. В. Рахилина. Восклицательные предложения с местоимением «какой» / Системный анализ значимых единиц русского языка. Синтаксические структуры. Межвузовский сборник. Красноярск, 1984.
7. В. Я. Кузнецов. Местоименное и именное выражение отсылочности и неопределенности в современном русском языке (К вопросу о прономинализации). Автореферат диссертации. Л., 1971.
8. Е. В. Падучева. Высказывание и его соотношенность с действительностью. М., 1985.
9. Р. И. Розина. Человек и личность в языке // Логический анализ языка. Культурные концепты / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 1991.
10. А. Шмелев. Референциальные механизмы русского языка // *Slavica Tampere*, IV. Тампере, 1996.
11. G. Lakoff, M. Johnson. *Metaphors We Live by*. Chicago; London, 1980.
12. Ch. Lehmann. *Thoughts on Grammaticalization*. München; Newcastle, 1995.
13. D. Weiss. *Kurica ne ptica, (a) baba ne čelovek* // *Slawistische Linguistik* 1987. Referate des XIII. Konstanzer Slawistischen Arbeitstreffens, Tübingen 22.-25.9.1987 (Hrsg. J. Raecke). München, 1988.
14. A. Wierzbicka. *Semantics, Culture and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. New York; Oxford, 1992.

Б. Нильссон

ЧЕЛОВЕК И МУЖЧИНА —
О КЛАССАХ, ИНДИВИДАХ И ИНСТАНЦИЯХ.
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ
(НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО И ШВЕДСКОГО ЯЗЫКОВ)

В своем реферате я рассматриваю понятие «человек», в том объеме, в каком мы встречаем его в тексте. Сюда входят и понятия «мужчина», и «женщина», но главным образом «мужчина». Для сбора материала я использовала текстовые корпуса русского и шведского языков, а именно, Уппсальский корпус русского языка [6] и Гетеборгский машинный фонд шведского языка [4].

В Швеции, и вообще на Западе, темой «мужского» и «женского» в языке занимаются многие исследователи. Наша культура в течение тысячелетий оставалась патриархальной, и это, конечно, сказывается на языке мужчин и женщин. Но и сам язык, на чисто структурном уровне, отражает этот факт. Польский исследователь Р. Токарский называл свой родной язык «мужскоцентрическим» (по-польски «męskocentryczny»). Он имел в виду особую категорию — личный род множественного числа для обозначения лиц мужского пола, при том, что именные группы, обозначающие женщин, вещи и прочие понятия, имеют общее склонение. Этому языковому факту можно найти соответствие и в шведском языке, где прилагательное в определенной форме в функции определения существительного, обозначающего лицо мужского пола, имеет особое окончание (ср. *den lille gossen* 'маленький мальчик'; *den lilla flickan* 'маленькая девочка'; *det lilla huset* 'маленький дом'). Таким образом, мужской род в номинативном значении носит формальную маркировку.

Одновременно можно утверждать, что на основании содержания и значения мужской род как член привативной оппозиции является немаркированным. Немаркированный член привативной оппозиции, как известно, относится ко всему классу, между тем как маркированный элемент оппозиции относится к части класса. Короче говоря, маркированный элемент обладает таким же значением, как и немаркированный, но с добавлением еще одной семы. У зверей, например, обозначение самца немаркированное, т. е. наряду с индивидом оно может обозначать всю группу; название самки также означает индивида, правда, с добавлением семантики «женскости». Например, *лев*, *львица*, *львы*.

Я буду рассматривать слово *человек* исходя из принятого распределения материала по референциальным классам (см. статью Т. В. Булыгиной и А. Д. Шмелева: [1, 51–60]). Человек соотносится с абстрактным классом (открытым множеством) объектов, с индивидуальным объектом, взятым в отвлечении от конкретных пространственно-временных манифестаций (у Булыгиной и Шмелева они называются «абстрактным индивидом») и, наконец, с конкретно-временным «срезом» объекта (или с «инстанцией»). Эти три типа референции встречаются в тексте в тесном взаимодействии с предикатом: гномические, эпизодические и т. д. предикаты сочетаются с аргументами разных типов референции. Я не буду в данный момент затрагивать этой проблемы, хотя отношение между предикатом и его аргументами, что касается типа референции аргумента и типа предикатной группы, является очень важным аспектом исследований.

В русском языке слово *человек* грамматически мужского рода, но когда в тексте оно обозначает класс объектов, то является немаркированным в отношении пола. Например: *Тысячелетиями человек искал лекарства в окружающей его природе*. Когда лексема *человек* в тексте относится не к референции, а к описанию (например, в составном сказуемом), она тоже относится к классу, значит, в таких предложениях подлежащее означает или мужчину, или женщину. Ср.: *Просто он очень интересный человек*. Хотя по-русски говорят, что *баба не человек*, но встречаются все-таки примеры вроде: *Тетя Фрося единственный тут родной ей по крови человек*. Ср. также: *И как у каждого человека, у нее был поступок, осветивший всю жизнь*. В случаях, когда именная группа соотносится с т. н. абстрактным индивидом при отсутствии конкретного пространственно-временного аспекта, слово *человек* в единственном числе обозначает лицо мужского пола: *она вышла за человека расторопного и удачливого*. При соотносении с индивидом в его конкретной пространственно-временной реализации *человек* имеет такое же значение: *Вгляделся в очертания человека и понял, что он не чегемец*.

Слову *человек* в русском языке во множественном числе соответствует слово *люди*. Конечно, и это слово выступает в трех референциальных типах. Во-первых, оно обозначает открытый класс: *Камо грядеши? — во все века люди задавались этим вопросом*. Как видно, маркированности по полу здесь нет. Во-вторых, оно соотносится с абстрактным множеством индивидов: *Почему в ведомостях расписываются люди, не работающие на предприятии?* Тут маркированности тоже нет. Если же именная группа все-таки обозначает коллектив, состоящий исключительно из мужчин, это связано с контекстом: *У нас на верхнем плесе Оки это любимое выражение среди*

разного рода речных людей, бакеничников, рыбаков, охотников и паромщиков. В качестве инстанции слово *люди* может обозначать группу из мужчин или «смешанную» группу; ср. пример: *На улице Горького было много людей: девушек, молодых женщин, командировочных с тяжелыми портфелями*. Так что слово *люди* в отличие от слова *человек* во всех видах референции сохраняет немаркированность.

Слово *мужчина* имеет значение исключительно 'лицо мужского пола в противопоставлении лицу женского пола'. В некоторых случаях его без искажения смысла можно заменить словом *человек*: *Приехал на лечение шахтер, мужчина с мощной шеей, загорелым лицом* (инстанция). Здесь слово *мужчина* выбрано, как мне кажется, чтобы подчеркнуть «мужскую» силу, «мужественность» обозначаемого объекта. В других случаях, особенно во множественном числе, замена невозможна, т. к. слово *мужчины* обозначает группу, состоящую только из лиц мужского пола. Приблизительно в половине примеров с лексемой *мужчина*, встречающихся в Уппсальском машинном фонде, в ближайшем контексте появляются еще *женщины*: речь идет о мужских и женских видах спорта, об условиях работы, о зарплатах и пенсиях для мужчин и женщин, о равенстве или отсутствии равенства, о любви, браке и семье или о войне, где погибают мужчины и т. д. Я еще не производила точного анализа, но в ходе работы у меня сложилось впечатление, что эта лексема в гораздо меньшей степени (в процентном выражении), чем лексема *человек*, соотносится с открытым классом. В Уппсальском фонде (объемом в 1 миллион слов) лексемы *человек*, *люди*, *мужчина* и *женщина* вместе составляют 3548 случаев. Из них *человек* занимает 45,7%, *люди* 36,5%, *мужчина* 4,2% и *женщина* 13,5%. Подобная тенденция наблюдается и в частотном словаре Засориной [2] (такого же объема): *человек* занимает 43,3%, *люди* — 42,8%, *мужчина* — 2,8% и *женщина* — 11,1%. То обстоятельство, что слово *мужчина* встречается намного реже, чем другие лексемы, наверно, в некоторой степени зависит от того, что специфичное значение «лицо мужского пола в отличие от лица женского пола» слишком редко допускает референцию открытого класса — при такой референции употребляются *человек* и *люди*. Лексема *женщина* встречается в 3–4 раза чаще, чем *мужчина*, и в первую очередь это связано с тем, что слово называет не «лицо женского пола в отличие от лица мужского пола», а скорее обозначает элемент класса. Похоже, что эта лексема гораздо чаще, чем слово *мужчина*, соотносится с открытым классом.

Русский язык, как и польский, имеет три лексемы для обозначения лица мужского пола: представителя человеческого рода (*человек*), лица мужского пола (*мужчина*) и супруга (*муж*). Шведский

язык, как, между прочим, и украинский, чешский и немецкий, имеет два слова: *människa* ('человек') и *man* ('мужчина' и 'супруг'). Следовательно, объем значения шведского *människa* гораздо уже, чем объем значения соответствующего русского слова. Множественное число *människor* употребляется примерно как русское слово *люди*, соотносящееся с классом, абстрактными или конкретными индивидами без маркированности в отношении пола. В единственном числе шведская лексема *människa* и в определенной, и в неопределенной форме главным образом обозначает класс. Например: *För liberalismen är ju människan alltings mått* «для либерализма человек всему мера». В шведском языке, как и в английском, грамматической категории рода нет (кроме реликтовых остатков в системе личных местоимений, причем соответственно местоимения *han* и *hon* — 'он', 'она' обозначают только объекты биологического мужского и женского пола). Однако лексема *människa* в тех употреблениях, когда она описывает открытый класс, имеет грамматически женский род: *Den starka, fria människan behöver inte Gud. Hon är sin egen gud.* «Сильному, свободному человеку не нужен Бог. Он сам себе бог». В качестве именной части составного сказуемого слово соотносится и с мужским, и с женским референтом: *Ändå är han en snäll människa, betonade hon åter.* «Все-таки он добрый человек — подчеркнула она опять». *Han tyckte att Sonja var den klokaste människan här i kring.* «Он считал, что из всех соседей Соня самый умный человек». В соотношении с абстрактным или конкретным индивидом эта лексема употребляется редко, что подтверждается материалами Гетеборгского машинного фонда. Такие случаи очень сильно маркированы в разных отношениях. Они встречаются главным образом в небрежном разговорном языке и звучат или ласково, или пренебрежительно и снисходительно. К тому же лексема *människa* в таких случаях чаще всего относится к женщинам. Приведу примеры: *Fröken Hedengrahn såg som sin livsuppgift att fostra barnen i skolhemmet. Jag träffade aldrig människan.* «Госпожа Хеденгран воспитание детей в интернате считала своим призванием. Я (этого) человека никогда не встречала» (абстрактный индивид). Или: *Hon kanske har kniv... vad vill människan?* «Может быть, у нее нож... что человек хочет?» (инстанция). Если здесь лексема выражает отрицательное отношение к объекту, то в следующем примере она звучит совсем по-другому. Ситуация такая: Знаменитый режиссер-женщина, возглавляющая Стокгольмский городской театр, предлагает главную роль артисту легкой эстрады. Артист впоследствии рассказывает в своих воспоминаниях об этом случае и добавляет следующее:

Jag har tänkt många gånger senare: hur vågade människan att satsa på en revy-gubbe i en så stor, viktig och krävande roll? «Я часто потом думал: как человек отважился доверить эстраднему артисту такую большую, важную и трудную роль?» Если артист пишет подобным образом о высокопоставленном деятеле, который к тому же делает ему лестное предложение, то, значит, он хочет придать своему рассказу непринужденный, ласковый и немного задушевный тон, при этом с полным сохранением уважения. Но он не стал бы так рассуждать о режиссере-мужчине. В вышеприведенных случаях данная лексема выступает в качестве «эпитетического дискурсного описания» (epithetic discursive description — термин польского ученого Анджея Богуславского [3, 159–172]). Она относится к референту в ближайшем предыдущем контексте и называет его немножко иначе. Например: «„Слышишь, Боб. Я прошу тебя!“ — Но австралиец ее не слышал». Такие элементы в коммуникативной организации предложения всегда занимают позицию темы — у них встречаются некоторые местоименные черты, см.: [5, 163–182].

Если у шведского слова *människa* семантический спектр более узкий, чем у соответствующего русского слова *человек*, то в шведском *man* спектр значений намного больше, чем в русском *мужчина*: «человек как абстрактный или конкретный индивид», «супруг» и «особа мужского пола». Из этого следует, что слово *man* в семантическом отношении менее маркировано, чем *мужчина*. Например: *De hade tillåtit mig att vara man. Och sig själva kvinnor.* «Они позволяли мне быть мужчиной. И себе быть женщинами». «*Tusen*», *sa mannen bakom disken och bläddrade i några exemplar.* «„Тысячу крон“, — сказал человек за прилавком, перелистывая несколько экземпляров». *Min man arbetar hårt och han behöver koppla av.* «Мой муж много работает и должен отдыхать». В Гетеборгском фонде, конечно, отражается разная степень частотности слов *människa*, *man* и *kvinn* «женщина», но перепад здесь отнюдь не такой резкий, как между соответствующими русскими словами. Слово *människa* встречается примерно вдвое чаще, чем *man*. Это, конечно, обусловлено тем, что *man* служит нейтральным обозначением человека мужского пола.

В шведском языке сложные существительные встречаются гораздо чаще, чем производные слова. Есть очень много сложений с элементом *-man* в конце, обозначающих главным образом разные профессии, например, *tjänsteman* «служащий, чиновник», *gorzman* «рулевой» и т. д. Вследствие того, что мужской род грамматически не маркирован, такие названия профессий в полной мере употребляются и по отношению к женщинам. Я сама, например, именуюсь

statstjänsteman «государственный служащий». Председатель или спикер парламента по-шведски называется *talman* (дословно «речь-мужчина»). По старой традиции депутаты в своих речах должны обращаться к спикеру, и тогда они величают его *herr talman* «господин спикер». Сейчас этот важный пост занимает женщина, к ней, конечно, обращаются *fru talman* «госпожа спикер». Все-таки элемент *-man* не вполне утратил связь с понятием «мужчина», поэтому женские организации стараются заменять названия приведенного типа другими, нейтральными. Например, депутат раньше назывался *riksdagsman* («парламент-мужчина»), а сейчас — *riksdagsledamot* («парламент-член»). Есть и другие примеры. Все факты и цифры, которые приводились в этом реферате, в частности, тот факт, что человек в русском языке обозначает и представителя человеческого рода, и особу мужского пола, и что шведское *man* до того нейтрально, что обозначает и мужчин, и женщин, отражают исконно патриархальный характер нашей культуры. Много других языковых явлений свидетельствуют о патриархальности Швеции, и думается, что они составляют интересную область для контрастивных исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев. Пространственно-временная локализация как суперкатегория предложения // Вопросы языкознания, 1989, № 3.
2. Л. Н. Засорина. Частотный словарь русского языка. М., 1977.
3. A. Bogusławski. On the Uniqueness Condition on Definite Descriptions and Their Differentiation // Probleme der Textgrammatik 2 (Studia grammatica 18), 1977.
4. Language Bank of Swedish (Concordances on Internet — Språkbanken, Göteborgs universitet).
5. B. Nilsson. On the Thematic Communicative Function of Nouns as Subjects // Scando-Slavica, 1979.
6. Rysk lemmakonkordans — Уппсальский корпус русского языка.

И. Б. Левонтина

НОМО PIGER *

Это означает человек ленивый. Лень — важнейший элемент человеческого устройства. Подобно совести, которая ограничивает человека в достижении желаемого, лень ставит пределы вообще всякой активности, заставляя постоянно взвешивать, настолько ли желанна та или иная вещь, чтобы стоило затрачивать усилия. Ср. характерное описание ленивого человека: *Мысль о движении, об усилии, о трате энергии была ему не только чужда, но и враждебна, ему неприятно было не только самому куда-то спешить, чего-то искать, добиваться, бороться, но даже слышать о том, что это делают другие. Новый факт — политический, литературный, бытовой, — новая мысль, которую надо было продумать, даже просто — новое слово либо оставляли его равнодушным, либо как-то мешали ему «поживать»* (Н. Берберова. Курсив мой).

В русском языке много слов на тему лени; ср. *лень* (существительное и предикативное наречие), *ленца, лентяй, лодырь, лоботряс, ленивый, лениво, ленивец, (по, раз)лениться, неохота* и др. Есть еще весьма выразительное междометие *Да ну!* с характерной «ленивой» интонацией, которое используется в качестве ответной реплики (наряду с наречиями *лень* и *неохота*). Оно также служит для выражения непрямого, некатегоричного, не мотивированного объективными причинами и равнодушного отказа. Ср. — Ты с нами пойдешь? — *Лень <Неохота; Да ну!>*. Однако в этом междометии идея не-совершения действия входит непосредственно в значение и не может сниматься контекстом; ср. неправильное **Да ну, но придется пойти* при нормальном *Лень <Неохота>, но придется пойти*.

Идея лени может выражаться в русском языке и иными средствами; ср. упомянутую Н. Берберовой словообразовательную модель *поживать, посиживать* и др. — Берберова специально отмечает, что писатель Борис Зайцев, о котором идет речь, любил такие глаголы (она также приводит сочетание *попиваю вино* и т. п.).

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 96-04-06437).

* Настоящая работа в значительной степени основана на материале словарной статьи наречий *лень* и *неохота*, составленной мною для Нового объяснительного словаря синонимов русского языка, см.: [1]. Я благодарю Ю. Д. Апресяна, О. Ю. Богуславскую, М. Я. Гловинскую и Е. В. Урысон за ценные замечания.

Х-у лень <неохота> делать Р означает, что 'Х не хочет прилагать усилия, чтобы сделать Р, которое от него ожидается и которое он способен сделать, и ощущает это нежелание как состояние своего тела или души'. (Ср. *Тебе лень даже посуду за собой помыть! Хлеба нет, а в булочную идти неохота.*)

Существенно, что лень отличается от нежелания совершать действие тем, что осознается как некоторое особое состояние (ср. *голод* vs. *желание есть*). Надо сказать, что онтологическая сущность лени неочевидна, и это проявляется в таксономической размытости существительного *лень*. *Лень* — это, с одной стороны, состояние, которое, как и многие другие состояния, концептуализуется в языке как стихия, захватывающая человека извне, побеждающая его. Ср. *Лень-матушка одолела; Лень раньше нас родилась; Пришел сон из семи сел, пришла лень из семи деревень. Лень нападает, одолевает и т. п.* Ср. *На углу одной из тихих севавтопольских улиц дремлет на солнечном припеке татарин — продавец апельсинов. <...> Весь мир изнывает от жары и скуки. <...> А лень обуяла такая, что не хочется даже замурлыкать любимую татарскую песенку* (А. Аверченко. Сила красноречия).

С другой же стороны, *лень* — это и свойство человека; ср. *Меня раздражают его лень и глупость*.

Интересно, что в одном из стихотворений Губермана *лень* квалифицируется даже как страсть¹; ср. *Есть страсти, коим в восхваление / Ничто нигде никем не сказано. / Я славлю лень — отдохновение / Для чести, совести и разума*.

Такая таксономическая неопределенность очень ясно видна в сочетаниях с причинными предлогами. Действительно, встречаются и формы *из лени*, и *от лени*, и *из-за лени*, и *по лени*, но при этом все они не вполне естественны (см. статью *Из-за о причинных предлогах*: [1]).

Лень включает представление о трех несколько разных типах состояний, что особенно хорошо прослеживается в употреблении предикативных наречий *лень* и его синонима *неохота*.

Во-первых, речь может идти о некотором состоянии тела: о физической расслабленности, истоме или оцепенении. Это может быть связано с тем, что человек засыпает или еще не вполне проснулся (*сонная одурь*), или с тем, что ему жарко или холодно и т. п. В этом случае ему *лень <неохота>* совершать какие-либо физические

¹ Ср. *О мое «не хочется» разбивается всякий наскок. Я почти лишен страстей. «Хочется» мне очень редко. Но мое «не хочется» есть истинная страсть* (В. В. Розанов. Опавшие листья).

движения, нарушающие его покой, а совершаемые им движения медлительны. Ср. [с похмелья] *Было смертельно скучно и как-то особенно сонно... противно. Заварили кофе, но оно пахло мылом, а я, кроме того, залил пиджак ликером. Руки сделались липкими, но идти умыться было лень. <...> Ели лениво, неохотно, устало* (А. Аверченко. Чад); *Он допил какао, встал, позевывая; ночью ему было чрезвычайно скверно, — никогда еще так сердце не мучило, и теперь ему было лень одеваться, неприятно холодели ноги. Он перебрался на кресло у окна, сложился калачиком и так сидел, ни о чем не думая, и рядом потягивалась кошка, разевая крошечную розовую пасть* (В. Набоков. Картофельный альф); *Дребезжащий звонок серебристый иней / преобразил в кристалл. Насчет параллельных линий / все оказалось правдой и в кость оделось; / неохота вставать. Никогда не хотелось* (И. Бродский. «Темно-синее утро в заиндевевшей раме»). Этот тип употребления особенно характерен для слова *лень*, которое может указывать на нежелание человека сделать даже малейшее усилие, в нормальном состоянии неоощу-тимое; ср. *Разморило, лень веки разлепить*.

Когда человеком овладевает лень такого рода, это обычно видно со стороны. Ср. следующий пример, в котором слово *лень* метафорически употребляется по отношению к неодушевленному предмету на основании (кажущейся) медлительности движений: *И полусонным стрелкам лень / Ворочаться на циферблате, / И долгие века длится день, / И не кончается объятие* (В. Пастернак. Единственные дни). Прилагательное *ленивый* поэтому очень часто употребляется в значении 'медленный'; ср. *ленивые реки*.

Во втором случае речь идет скорее об определенном душевном состоянии — параличе воли, когда человек не может собраться и побудить себя приступить к какому-то действию. Ср. *Митрофанов не смог заполнить анкету. Даже те ее разделы, где было сказано: «Нужное подчеркнуть». Ему было лень. После двенадцати нужно было выключить какой-то рубильник. Митрофанов забывал его выключить. Или ленился. Его уволили...* (С. Довлатов. Заповедник). В этом случае слова *лень* и *неохота* указывают не обязательно на общее состояние души: неспособность побудить себя к деятельности может быть избирательной, относиться только к какому-то конкретному действию. Скажем, ребенку может быть *лень* <неохота> делать уроки, но не *лень* бегать или читать. Ср. — *Ладно, — сказала Анка. — Давайте что-нибудь делать. — Неохота мне лезть по обрывам, — сказал Антон. — Мне тоже неохота. Пошли прямо. — Куда? — Спросил Пашка. — Куда глаза глядят* (А. и Б. Стругацкие, Трудно быть богом).

Отсюда и раздвоение образа ленивого человека: он не обязательно туповато-сонный, а может быть и оживленно-жизнелюбивым; ср. употребление в следующем примере слова *ленивый*: *Работал я в конторе преотвратительно и до сих пор недоумеваю: за что держали меня там шесть лет, ленивого, смотревшего на работу с отвращением и по каждому поводу вступавшего не только с бухгалтером, но и с директором в длинные, ожесточенные споры и полемику. Вероятно, потому, что был я пресвеселым, радостно глядящим на широкий Божий мир человеком, с готовностью откладывавшим работу для смеха, шуток и ряда замысловатых анекдотов, что освежало окружающих, погрязших в работе, скучных счетах и дрязгах* (А. Аверченко. Автобиография).

И, наконец, в третьем, менее характерном случае слова *лень* и *неохота* описывают скорее состояние ума — некоторую рациональную установку, нежелание человека совершать бессмысленные действия, тратить силы впустую. Ср. *И как тебе не лень десять раз переделывать задание — сделай один раз как следует; — Никогда. Что вы все кричите? Я вот смотрю на вас и думаю: ну что кричат? Мне лень с вами в полемику вступать. Чудаки какие-то* (Л. Петрушевская. Уроки музыки); *Неохота мне с ним заниматься: все равно без толку*.

Такая рациональная *лень*, понимаемая как экономия усилий, часто рассматривается как положительный фактор (хотя подобные рассуждения все-таки звучат несколько парадоксалистски); ср. *Я всегда в жизни одобрял достаточную леность, всегда сражался с дурацкой поговоркой немцев: «Morgen, nur nicht heute — sagen alle faullen Leute» («Завтра, завтра, не сегодня — так ленивцы говорят», или: «Никогда не откладывай на завтра то, что можешь сделать сегодня»)*. *Я всю жизнь жил противоположными поговорками: «Никогда не делай сегодня того, что можешь сделать завтра» и «Зачем придумывать новое, когда еще не сделано старое?»*. Поэтому я могу похвастаться, что экономно и умно прожил жизнь, придумав все нужное для меня в жизни еще в 20-е годы в кольцовском институте, в хорошей и милой компании. Потом мне всерьез особенно думать нечего было. И это мне помогло, наоборот, при разработке нужных деталей (Н. Тимофеев-Ресовский. Воспоминания).

Итак, речь идет о том, что как бы одно и то же ощущение можно испытывать телом, душой или умом. Такая ситуация не уникальна. Ср. хотя бы русский глагол *хотеть* (см. его описание, принадлежащее Ю. Д. Апресяну, [1]). Сочетания *хочу пить*, *хочу спать* указывают на чисто физиологические потребности; *хочу к*

мору, хочу поскорее увидеть тебя — на стремление души; *хочу пойти к зубному врачу* — на умонастроение.

Лень вообще тесно связана с желаниями. Любое желание человека всегда натывается на его же нежелание совершать усилия. Результат борьбы зависит от соотношения силы желания и нежелания. Если первое недостаточно сильно или второе сильно чересчур, действие не будет совершено. При этом, например, в слове *лень* на первом плане идея затраты усилий. Хотя и об очень активном человеке можно, применительно к какому-то конкретному случаю, сказать, что ему *лень* что-то сделать, однако это слово в значительной степени связывается с идеей общего недостатка активности, который создает некоторый фон, затрудняющий и тормозящий претворение в жизнь принятых решений, реализацию предпочтений. Ср. характерное *Давно хочу туда съездить, да все как-то лень*. Здесь речь идет о том, что человек ни в какой момент времени не может найти в себе достаточно душевных сил, чтобы побудить себя совершить запланированное. Ср. также *Моя жена всегда преувеличивает: — Я знаю, почему ты все еще живешь со мной. Скажешь? — Ну, почему? — Да просто тебе лень купить раскладушку!*... (С. Довлатов. Чегодан).

В отличие от слова *лень*, в слове *неохота* на первом плане не идея затраты усилий, а идея предпочтения. Ср. следующий пример: *Но кто-то крикнул: — В Дом кино! — / с энтузиазмом неохота, / и сразу сделался галдеж / у вешалки (была суббота), / жена спросила: — Ты идешь? — / и муж ответил: — Неохота* (О. Чухонцев. Однофамилец). Если бы герой ответил *Лень*, то это значило бы, что ему не хочется тратить усилия на то, чтобы куда-то идти. Ответ *Неохота* прежде всего указывает на недостаток у героя энтузиазма, желания идти в Дом кино. Он предпочитает остаться дома. Ср. неправильное **Вообще-то я хочу туда поехать, но ужасно неохота* при нормальном *Вообще-то я хочу туда поехать, но ужасно лень*.

В контекстах, в которых идея выбора линии поведения важнее идеи экономии усилий, *неохота* не может быть заменено на *лень*. Ср. *Этап через три дня, мы с вами еще погуляем. Но, дорогой мой, с такой бородой можете сидеть дома. — Неохота здесь бриться* (А. Рыбаков. Дети Арбата). Здесь речь идет не о том, что герою неприятно затрачивать усилия на бритье, а о том, что он не считает, что в ссылке стоит вести нормальный образ жизни.

В подобных контекстах *неохота* сближается с *не хочется*. Однако идея затраты усилий в *неохота* никогда не исчезает полностью. Поэтому это слово не может употребляться вместо *не хочется* в случаях, когда обсуждаются собственно желания и предпочтения че-

ловека; ср.: — Ты чего не спишь? — *Неохота; — Чай будешь пить? — ?Неохота (ср. естественное в этих контекстах *Не хочется*).

При этом нормально *Пойдем куда-нибудь, неохота дома сидеть*, потому что сидение дома рассматривается здесь не как нечто, не требующее усилий, а как одна из возможностей при выборе деятельности. Ср. следующий пример, в котором в аналогичном контексте употреблено слово *лень*, что выглядит парадоксально. Однажды я сказал Сандерсу с упреком: — Знаете? Вы даже ходите и работаете из-за лени <...>, потому что вам лень лежать. — Он задумчиво возразил: — Это парадокс (А. Аверченко, Г. Ландау. Экспедиция в Западную Европу сатириконовцев).

Употребление *неохота* для указания на предпочтение вместо *не хочется* встречается в небрежной речи; ср. *Причем тоже известна эта дама, с которой он бывает <...> — Кто же она, интересно? — Ну это... Неохота в магнитофон* (Русская разговорная речь); *Я рассказал — и про гроб с опиумом, и про Зиялова. Не сказал только про сестру, как-то неохота было впутывать* (Ф. Незнанский, Э. Тополь. Журналист для Брежнева).

Весьма интересна аксиология лени. Вообще говоря, это отрицательно оцениваемое свойство, которое, как считается, мешает человеку себя реализовать. И некоторые слова действительно выражают его отчетливо-отрицательную оценку; ср. *лодырь*, *лоботряс*. Однако в большинстве случаев она не очень настойчива, а некоторые слова, содержащую идею лени, выражают симпатию, граничащую с нежностью; ср. *ленивец* или название московской улицы — *Ленивка*. Слово *ленивец* (устойчиво рифмующееся со *счастливец*) имеет мировоззренческую предысторию в русской культуре золотого века, где оно обозначает поэтическую натуру, отринувшую соблазны богатства и карьеры ради мирных утех дружбы и любви; ср. *философы ленивцы, враги придворных уз* (К. Батюшков. Мои пенаты). *Лень* воспринимается здесь как состояние, родственное вдохновению и, во всяком случае, помогающее отрешиться от житейской суеты. Ср. *Приди, о Лень! приди в мою пустыню. / Тебя зовут прохлада и покой* (Пушкин. Сон). Этот комплекс идей, детально разработанный и с беспрецедентным успехом привитый русской культуре Батюшковым и Пушкиным, был, вероятно, заимствован ими из французской анакреонтики восемнадцатого века (*la sainte paresse*)².

² Ср. также итальянское *dolce far niente*.

В этот же период в русской поэзии царит и культ *халата*, главным певцом которого был Вяземский. Дальнейшая история слова *халат* и производных *халатный*, *халатность* весьма характерна [2, 720–722]. У Гоголя Кифа Мокиевич

Ср. также рассуждение В. Ходасевича о Дельвиге: Учился он плохо и кончил двадцать восьмым из числа двадцати девяти. Его занимала одна поэзия, но и тут он отчасти ленился. На поэтическом языке той поры слово «лень» означало наслаждение внешним бездействием при сосредоточенной деятельности чувств. Из этой лени рождались поэтические мечтания, эпитет «вдохновенная» подходит к ней как нельзя более. Юные лицейские стихотворцы воспевали ее в стихах и любили ей предаваться. У Дельвига она имела оттенок более физиологический, нежели у кого бы то ни было. Одутловатый, мешковатый, близорукий, Дельвиг часто впадал не только в поэтический тонкий сон, посылаемый Аполлоном, но и в сон самый обыкновенный, прозаический, с храпом (В. Ходасевич. Дельвиг).

Показателен оценочный потенциал наречий *лень* и *неохота*. В диалоге слово *лень* часто используется в обвинительных целях. Когда человек говорит *Да тебе просто лень!*, он указывает, что у адресата нет никаких причин не делать чего-либо, кроме его отрицательных душевных качеств, и намекает на то, что адресат вообще ленив. Ср. *Ольга вскочила и зажмурилась, встретив свечу прямо перед глазами. — Что, спала, ленивая... — У меня голова болит! — Вздор! девочка молодая... и смеет голова болеть! просто лень, уж так бы и говорила... а то еще лжет... отвечай: спала, лентяйка?* (М. Ю. Лермонтов. Вадим). Поэтому о себе человек обычно говорит *Мне лень*, только если речь идет о действии, которое соответствует его собственным интересам. Ср. — *Ты бы оделся потеплее, замерзнешь. — Да ну, мне лень*. В качестве же ответа на просьбу *Мне лень* выглядит не очень вежливо или саморазоблачительно. Слово *неохота*, выражающее внутреннюю точку зрения на состояние человека, очень естественно, даже с некоторым оправдательным оттенком, употребляется по отношению к себе и не всегда уместно по отношению к другому. Лучше сказать *Да тебе <ему> просто лень!*, чем *Да тебе <ему> просто неохота!* Если же человек говорит *Да мне просто неохота!*, он сообщает,

был человек нрава кроткого, проводивший жизнь халатным образом. Там же, в «Мертвых душах», говорится о халатных побуждениях русской натуры. И. С. Аксаков указывал на двойственную природу халата: халат — это ведь эмблема лени, бесцеремонности, простоты, — это все же <...> нечто сердечное и человеческое. Однако чем дальше, тем менее халатность связывается с уютной домашней расслабленностью и тем сильнее становится отрицательная оценка в этом слове. Оно начинает указывать исключительно на плохую, небрежную работу (ср. похожее по внутренней форме выражение *спустя рукава*). В современном языке это уже термин из уголовного кодекса (*преступная халатность*).

что у него нет принципиальных возражений против совершения данного действия и тем как бы смягчает свой отказ.

Аксиологическая неопределенность лени очень ясно проявляется в русской культурной традиции. Из пословиц видно, что лень оценивается отрицательно в основном потому, что ленивый человек некооперативен: отлынивая от работы, он перекладывает ее на других. Лень же как таковая не вызывает особого раздражения, воспринимаясь как понятная и простительная слабость, а иной раз и как повод для легкой зависти (*Ленивому всегда праздник*).

Это представление хорошо согласуется с тем, что немотивированная чрезмерная активность выглядит в глазах русского человека неестественно и подозрительно. Пословица *Охота пуще неволи* выражает отчужденное недоумение в адрес человека, развивающего бурную деятельность. *И как тебе не лень!* — весьма типичная реакция на чужие свершения. Очень характерно также русское выражение *не поленился (сделать что-либо)*. Мы говорим *не постеснялся* или *не постыдился*, когда вообще-то это делать стыдно, *не побоялся* — когда совершен смелый поступок. И мы говорим *не поленился*, считая естественным не совершать действий и удивляясь их совершению.

Главным ленивцем в русской культуре является Обломов. Показательно, что в отличие от Добролюбова, заклеившего позором «обломовщину», сам Гончаров относится к своему герою двойственно. С одной стороны, его лень приводит к жизненному краху и распаду личности, с другой же, он вызывает больше симпатии, чем деятельный Штольд. Во-первых, это связано с тем, что Обломов воплощает черты, которые традиционно считаются присущими русскому национальному характеру³ — в отличие от немца Штольца.

³ Ср. устойчивость сочетания *русская лень*, см.: [3]. Заметим, что русская лень скорее не вялая, не сонная, а мечтательная: *Вечно мечтает, и всегда одна мысль: как бы уклониться от работы* (В. В. Розанов. Уединенное). Русские интеллектуалы даже любят признаваться в «обломовщине»; ср. у того же Розанова: *Дойти до книги и раскрыть ее и справиться для меня труднее, чем написать целую статью <...> я вечный Обломов. <...> Из Шопенгауэра <...> я прочел тоже только первую половину первой страницы <...>: «Мир есть мое представление». — Вот это хорошо, — подумал я по-обломовски. — «Представим», что дальше читать очень трудно (В. В. Розанов. Смертное). Ср. также фрагмент интервью с журналистом М. Соколовым: — *Может быть, для русских вообще характерна большая любовь к комментарию, чем к факту? У нас идея ценится больше, чем информация. — Идея у нас действительно ценится. Но я думаю, что это скорее проявление русской лени. Концепцию складывать легче, нежели наблюдать факты. «Не путайте меня фактами!».* <...> — *Вы для многих тоже ассоциируетесь с обломовским типом. — Я люблю лежать на диване («Итоги», 28.01.97).**

Во-вторых, русская культура допускает и философское оправдание лени. Она не только глубоко впитала комплекс экклезиастических и новозаветных представлений о суете сует, о тщете всякой деятельности и о птицах небесных, которые не жнут и не сеют; ср. *Оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их, и вот все суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем* (Экклезиаст 2, 11). Она еще и интерпретировала их как апологию бездеятельности. Русскому человеку очень естественно среди энергичной деятельности вдруг остановиться и задаться вопросом о ее экзистенциальном смысле, как хлопотливый Кочкарев из гоголевской «Женитьбы»: *И спроси иной раз человека, из чего он что-нибудь делает?* В этом контексте бездеятельность может восприниматься как проявление высшей мудрости, а лень — чуть ли не как добродетель.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. В. Левонтина, Е. В. Урысон, М. Я. Гловинская, Т. В. Крылова. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск / Под общим руководством Ю. Д. Апресяна. М., 1997.
2. В. В. Виноградов. История слов. М., 1994.
3. В. А. Плунгян, Е. В. Рахилина. «С чисто русской аккуратностью» (к вопросу об отражении некоторых стереотипов в языке) // Московский лингвистический журнал. М., 1996, т. 2.

Р. Бенаккьо

НОВЫЙ ТИП ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ: ОБРАЩЕНИЕ НА ВЫ В ПЕТРОВСКУЮ ЭПОХУ*

1. Первые свидетельства об употреблении местоимения *Вы* в качестве формы вежливости в русском языке восходят к последнему десятилетию XVII в., что видно из внутренней деловой переписки Петра Великого. Именно начиная с 1695 г., в письмах Петра I к ближайшим его сотрудникам (прежде всего к знатым русским дворянам, а также к обрусевшим иностранцам) все чаще и чаще в качестве обращения начинает употребляться местоимение 2 л. мн. числа. Конечно, как это видно будет из примеров, это языковое употребление не является еще последовательным, но представляет колебания, типичные для начального периода становления любой новой лингвистической нормы; поэтому очень часто в одном и том же письме множественное число сменяется единственным без видимой причины.

Так, например, в своем письме, написанном в сентябре 1694 г., царь обращается к губернатору Архангельска, графу Ф. М. Апраксину следующим образом: «*Min Her Guverneur Archangel. Понеже... писмом... нас уведомить изволил, в котором... объявляете... о том требует решения...*». Далее он переходит на *ты*: «*И о том, что учинишь, изволь уведомить. Piter*» [5, I, № 33]. В следующем письме, отправленном в конце того же года, мы читаем: «*Min Her. Письмо ваше выразумев соответствую... дивлюся, что затем отповеди другой требует. Piter*». Но также: «...и тебе удобнее то зделать...» [там же, № 34].

Обращение на *Вы* встречается также почти во всех письмах тех же лет к князю Ф. Ю. Ромодановскому, начиная со следующего, написанного в мае 1695 г.: «*Min Her Kenich. Письмо вашего пресветлейшества... мне... отдано... и чаем вашим посланием... А о здешнем возвещаю, что холопы ваши...*» [там же, № 37]. И в следующем, того же года: «*Min Her Kenich. Письмо ваше... мне вручено... возвещаю, что отец ваш... такожде и холопы ваши...*» [там же, № 40].

* Эта работа представляет собой переработанный вариант статьи *L'allocutivo reverenziale di cortesia «Vy» nella Russia Pietro il Grande: uno studio sociolinguistico* / Atti del Colloquio «Lingue slave e lingue romanze: un confronto». Firenze, 1986.

Довольно последовательное употребление местоимения *Вы* встречается в многочисленных письмах к Т. Н. Стрешневу [5, I, № 55, 72, 75], Ф. А. Головину [там же, № 297, 301, 327], В. П. Шереметеву [там же, № 311, 345, 349] и другим высокопоставленным лицам.

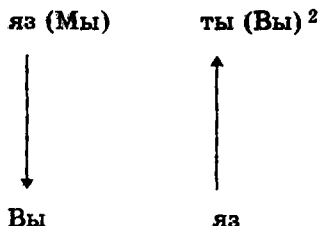
Таким же образом царь обращается и к своим иностранным сотрудникам (обрусевшим иностранцам). Так, например, употребление *Вы* (параллельно с *ты*) встречается в следующем письме 1695 г. к А. А. Виниусу: «*Min Her. Письма ваши мне отданы...*». Но далее: «*И ты... сделай... вели...*» [там же, № 52]. В другом письме того же года мы читаем: «*Min Her. Письмо твое... в котором... о вашем пребывании объявляешь...*» [там же, № 59]. Более последовательным употребление обращения на *Вы* представляется в письме 1696 г. к А. Ю. Кревету: «*Min Her Krefft. Послал я к вам образцы инструментам... которые приняв изволите описать*» [там же, № 79].

2. Что касается писем, отправленных в те же годы Петру Великому, нужно различать письма иностранцев и русских. В то время как иностранцы обращаются к царю преимущественно на *Вы*, русские, как правило, используют старую форму на *ты*. По правде говоря, имеются некоторые письма, свидетельствующие об использовании *Вы*. Например, следующее письмо Т. Н. Стрешнева начинается с обращения на *ты*: «*Господин первой капитан Петр Алексеевич, мой милостивой, здравие твое десница Божия сохранит. Писание твое... о здравии твоем...*». Но далее, к концу, он переходит на *Вы* (вперемежку с *ты*): «*...и за то милость вашу благодарствую, а за твои тщательные труды... Желатель вашей милости здравия и всякаго счастья во всем Тишка челом бью*» [там же, 578–579]. Аналогичным образом, в одном письме Г. И. Головкина *Вы* встречается один раз в начале: «*Господине мой и приятелю любезнейший, здравствовать и путешествовати вам желаю счастливо*». Но далее он переходит на *ты* и продолжает так до конца письма: «*...и на любви твоей челом бью... Пожалуй, пиши о своем здоровье. Ганка челом бью*» [там же, 618].

Однако, это пока редкие случаи, которые, сами по себе не отличаются от тех, которые встречались еще при Алексее Михайловиче¹. Утверждать, что перед нами новая языковая ситуация, нам позволяет рассмотрение системы местоименных обра-

¹ Об употреблении местоименной аллокутивной формы в обращениях в допетровскую эпоху и особенно в период Алексея Михайловича см.: [1].

щений между царем и его подданными в целом. Она может быть представлена следующим образом:



Поскольку эта система является полной противоположностью системы, включающей использование *Вы maiestatis* при Дворе в период царствования Алексея Михайловича (когда местоимение 2 л. мн. числа употреблялось строго асимметрически, т. е. только подданными по отношению к государю), ее можно назвать «асимметричной наоборот».

На первый взгляд, эта система обращений может показаться в противоречии с существующими отношениями власти и подчинения, установленными между государем и его подданными. Однако, она становится вполне понятной, и весьма интересной, если учитывать, что введение новой формы обращения имело целью установление межличностных отношений на основании нового типа вежливости, а не подчеркивание величия адресата. Другими словами, аллокутивное местоимение *Вы*, введенное Петром I, было прежде всего свидетельством культуры (в западном смысле слова) адресанта, а не признаком власти, превосходства, адресата: неупотребление данной формы в обращении к государю могло означать «невежество» говорящего, но никак не «отсутствие уважения» к собеседнику.

3. Со временем становится заметным некоторый прогресс в распространении нового языкового явления. В середине первого десятилетия XVII в. все чаще встречаются письма русской знати к царю, в которых присутствует, причем довольно регулярно, местоименное обращение — *Вы*. Ценным примером в этом смысле является письмо А. Д. Меншикова: «Мейн зейль, мейн герц каптейн. Изволили ваша милость писать ко мне... я на писмо ваше прошу чтобы вы изволили...», и так далее, до конца [5, I, III, 602]. Следующее послание Б. П. Шереметева и Г. И. Головкина к государю

² Заметим, что местоимения, поставленные в скобках, имеют различные значения: в то время, как *Мы* является старой, умирающей формой, *Вы* — форма новая, распространяющаяся.

тоже отражает довольно последовательное употребление обращения 2 л. мн. числа: «Письмо *вашего* величества... о *вашем* здравии... доносили *вашему* величеству... изволение *ваше*...». Подписываются, однако, они по-разному: «Раб *твой* Борис Шереметев. Раб *ваш* Гаврило Головкин» [5, VIII, 2, с. 430–431].

Помимо того, и это еще интереснее, обращение на *Вы* появляется в письмах, которыми обменивается высшая русская знать (т. е. знатные люди между собой). Так, например, Г. И. Головкин пишет П. С. Салтыкову: «Мой государь Петр Самойлович. Прислал *ваша* милость... И *ваша* милость изволишь... Слуга *твой* Гаврила Головкин» [там же, 454]. Более последовательно употребление вежливого *Вы* в следующем его письме к тому же адресату: «Мой государь Петр Самойлович. Указал его царское величество... к *милости* *вашей* писать, дабы *вы* прислали сюда... которое у *вас* в Смоленску есть...» [там же, 926].

4. На стыке первого и второго десятилетий XVII в., обращение на *Вы* начинает встречаться и в семейной и в личной переписке знатных людей. Еще один раз пример подает царь: в его письмах к Екатерине Алексеевне, начиная с 1709 г., употребляется местоимение *Вы* (которое в данном случае можно точнее назвать «*Вы* галантности»). За исключением начала и концовки писем, в которых регулярно встречается обращение на *ты*, употребление *Вы* является довольно последовательным. Например: «Матка, *здравствуй!* Объявляю *вам*... о чем сами от нас *услышите*; и для поздравления *приезжайте* сами сюди. Питер. *Поклонись* от меня...» [4, 1, № 12]. Или, в следующем письме: «Мудер! Как я отъехал от *вас* — ведомости не имею о *вас*... а особливо как скоро *можете* быть в Вилню... мне не без скуки без *вас*, а и *вам*, чаю, также... *Поклонись* тетке» [там же, № 13]. Еще более последовательным употребление *Вы* является в ответных письмах «иностранки» Екатерины Алексеевны, в которых преобладает употребление местоимения 2 л. мн. числа [там же, № 200–206].

На *Вы* царь обращается часто и к многим другим родственникам, в частности и к сыну Алексею Петровичу. Несмотря на то, что в данном случае местоимение 2 л. мн. числа встречается реже, чем, например, в письмах к Екатерине Алексеевне (ср., например: [5, VII, № 2271, 2293]), такое употребление в обращении к сыну (в то время как последний продолжает обращаться к отцу на *ты*) оказывается, на наш взгляд, весьма интересным. Оно подтверждает убедительность высказанных выше замечаний об «обратной асимметричности» местоименной системы данного периода. Более того, оно является и показательной призмой, сквозь которую можно

увидеть сущность взаимоотношений Петра Великого и Алексея Михайловича: обращаясь к сыну на *Вы*, царь как будто заявляет: «Я — за новое», в то время как царевич отвечает: «А я — за старое».

Несмотря на особый случай обращения Алексея Петровича к отцу, в указанный выше период употребление аллокутивного местоимения *Вы* в личной и семейной переписке придворной среды в общем утвердилось. Оно будет утверждаться все более в течение второго и третьего десятилетий. Сам Алексей Петрович, например, в эти годы обращается часто на *Вы* к мачехе Екатерине Алексеевне [ср. 4, 3, № 26–28]; на *Вы* он обращается и к своему духовному отцу Иоанникию Сенютовичу [там же, № 37], а также к другим представителям родовой знати³. Вежливое *Вы* встречается и в переписке между Екатериной Алексеевной и Прасковьей Федоровной [там же, 2, № 4–9]; между Прасковьей Федоровной и А. Д. Меншиковым [там же, № 10] и др.

5. Распространение местоименной аллокутивной формы *Вы* имело место и за пределами придворного окружения, хотя, разумеется, и не выходило за рамки дворянства⁴. Она употреблялась не только в деловой, но и в личной переписке.

Достаточно будет упомянуть письма, отправленные стольнику И. И. Киреевскому его дочерью [3, Киреевские, № 34], племянником [там же, № 37] и другими близкими родственниками [там же, № 21–23]. То же самое можно наблюдать в посланиях, отправленных ему людьми, которые были у него на службе [там же, № 37, 39].

О распространении *Вы* в петровскую эпоху широко свидетельствует и художественная литература данного периода, в частности, повествовательный жанр. Ограничимся здесь лишь некоторыми примерами. В «Повести о российском матросе Василии», например, принцесса Ираклия обращается на *Вы* к отцу: «Милостивый мой государь батюшко! Прошу *вашей* государской и родительской *милости*, *пожалуй*, не *отдавай* меня в жену сему адмиралу» [7, 207]. Ираклия и Василий, в течение всего рассказа, часто обмениваются «*Вы* галантности». К примеру, слова Ираклии: «Молю *тя*, мой государь, *ваша* фамилия како... Понеже я у них, разбойников, до

³ Надо заметить, что с 1715 г. Алексей Петрович начинает употреблять *Вы* (хотя очень редко) даже в обращениях к отцу.

⁴ Будучи, как увидим далее, тесно связана с общественными реформами Петра Великого (которые, как известно, касались лишь только дворянского слоя), данная форма обращения усваивалась с большим трудом другими слоями общества. Среди крестьян, например, еще в прошлом веке, можно сказать вплоть до революции, во всех обращениях, даже к царю, употреблялось местоимение — *ты*... См. об этом: [2].

сего часу *вас* не видала и вижу *вас*, что не их команды, но признаю *вас* быть некоторога кавалера» [7, 197]. И Василий в ответ: «...доношу *вам*, изволь верить: ежели меня Бог вынесет от них, то и тебе не оставлю. Токмо прошу не промолвится им, что я у *вас* был» [там же]. *Вы* встречается также в диалогах между Ираклией и адмиралом [там же, 203], между императором и Василием [там же, 200–201] и так далее.

«Повесть о российском кавалере Александре» тоже подтверждает употребление тех же местоименных форм обращения. Напомним, например, о «галантном» обращении на *Вы* в письмах главного героя к Элеоноре [там же, 224–225] или Гедвиг-Доротеи к нему же [там же, 226]. Помимо того, в повести встречаются диалоги между хозяином и слугой, в которых тоже употребляется *Вы*, в этом случае строго асимметрически, т. е. только в обращениях «снизу вверх» (от слуги к хозяину), а не наоборот. Так, например, главный герой обращается к служанке Элеоноры: «Что от раба моего *требуеш* и откуда *еси ты?*» [там же, 215]. Она же отвечает ему: «Государыня моя Елеонора... прислала меня на квартиру *вашу*...» Далее, она обращается к хозяйке следующим образом: «...понеже сие письмо понудили меня смертный страх *вам*, моей государыне, вруčiti... и отдав мне сие письмо приказал *вам* вручить...» [там же, 217].

Помимо повестей, употребление аллокутивной местоименной вежливой формы обращения 2 л. мн. числа широко представлено в театральных произведениях петровской эпохи, и прежде всего в светских драмах, заимствованных из западного репертуара, поставленных в государственном публичном театре на Красной площади в период с 1702 г. по 1707 г. Лучше всего употребление *Вы* представлено в драме «Честный изменник», язык галантности в которой особенно изыскан и последователен. Характеризуются взаимным обращением на *Вы*, например, диалоги между Алоизией и ее мужем: «Арцуг. Верность моя к *вам* есть не отменительная. Алоизия. Любовь моя есть к *вам* вечная». И далее: «Арцуг. Я есм раб *ваш*. Алоизия. А я *ваша* рабыня» [8, II, 201]. То же самое относится к разговору женщины с маркизом, который хочет ее прельстить. Например: «Маркиз. *Услышали б вы* мое томление. Алоизия. *Услышали б вы* мое мучение» [там же, 206]. Или: «Маркиз. *Вы есте* моя краснейшая Венус. Алоизия. А *вы мой* к любви приводящий Адонис» [там же, 210]. Хорошо представлено, наконец, и употребление асимметрического *Вы*: например, в диалоге между маркизом и Финальбо в начале пьесы [там же, 202–203] или далее, в диалоге между Арцугом и Роде-риго [там же, 214–215].

6. Такое быстрое и широкое (хотя, повторим, ограниченное внутри дворянского слоя) распространение новой местоименной формы обращения, требует, на наш взгляд, объяснения, которое не ограничивалось бы признанием данного явления простым феноменом моды. Объяснение и глубокие причины данного явления надо скорее всего искать в радикальных преобразованиях, происшедших в российском обществе и культуре в первой четверти XVIII в., под влиянием именно петровских реформ.

Прежде всего, надо заметить, что употребление новой местоименной формы обращения Петром Великим, не будучи случайным, изолированным явлением, соответствовало другим, аналогичным мероприятиям, которые преследовали одну и ту же целесообразную, хорошо обдуманную программу обновления традиций.

Достаточно упомянуть о публикации, по приказанию царя, учебников этикета русской речи, в которых объяснялось употребление местоимения *Вы* как формы вежливости. Мы имеем в виду, прежде всего «Приклады», выпущенные в 1708 г., представляющие собой собрание писем-образцов, переведенных с немецкого, в которых употребление *Вы* не только рекомендовалось, но и подкреплялось примерами. Напомним также, учебник хороших манер для молодежи «Юности честное зерцало», вышедший в 1719 г., в котором рекомендовалось, среди прочего, обращаться на *Вы* к родителям. Были основаны также Ассамблеи, т. е. собрания мирского характера, в которых были обязаны участвовать представители знати, включая женщин, с целью усвоения хороших манер в обхождении.

Очевидно, что целью всех этих мероприятий, к которым можно добавить и многие другие, является изменение привычек, образа жизни, самой природы межличностных отношений и, наконец, самого образа человека, характеризовавшего старое московское патриархальное общество.

Но были и другие, более важные мероприятия социального характера, которые Петр I осуществлял и которые преследовали ту же цель. Они шли в двух направлениях: вертикальном, т. е. отражающем отношения между государем и его подданными (отношения власти) и горизонтальном, отражающем отношения между самими подданными (в частности, между представителями знати). Что касается первого направления, нужно напомнить прежде всего один из указов 1700 г., который, нарушая традицию, продолжавшуюся с XV в., предписывал посылать челобитные в соответствующие конторы, а не лично самому царю [9, VIII, 69]. В следующем году, другим указом запрещалось подписываться уменьшительным именем, вставать на колени перед царем, снимать шапку,

проходя мимо Дворца [там же, 88]. Очевидна цель этих мероприятий, а именно: с одной стороны, ослабление тесной и прямой, почти сыновней зависимости, которая характеризовала отношения между подданными и государем в московском обществе и, с другой стороны, переход к зависимости другого типа, такой же абсолютной, но уже от государства, представляемого царем (который, как известно, сам считал себя слугой государства)⁵.

Аналогичные замечания можно высказать и по поводу петровской программы в другом, горизонтальном, направлении, целью которых было изменение поведенческих моделей в рамках привилегированных классов. В этом смысле самой важной реформой является, несомненно, учреждение в 1722 г. «Табеля о рангах», представляющего собой распределение чинов военного (сухопутного и морского), статского и придворного ведомств в 14 параллельных классах (рангах). Достижение восьмого ранга в чиновнической карьере, т. е. в статской службе, обеспечивало получение статуса дворянина; тот же статус военные получали, достигая более низкого ранга. Служба начиналась с самого низкого ранга; продвижение по службе зависело от заслуг и продолжительности службы.

Как видно, «Табель о рангах» привел к коренному преобразованию дворянской (служебной) иерархии не только из-за изменения числа классов (от 8-ми до 14-ти) и названий дворянских титулов (по образцу европейских). Глубокое, революционное значение этой реформы состоит в том, что в русскую культуру были введены понятия, ранее почти неизвестные, такие как карьера, заслуги, личный талант и т. д.

Первым последствием, которое затронуло сами основания общества, было ослабление ощущения принадлежности к роду, которое до тех пор и характеризовало русское дворянство⁶. Занимаемое положение в дворянской иерархии уже не зависело от принадлежности к определенному роду: значение кровной связи ослаблялось в пользу личных заслуг, личных способностей и, вообще, личности

⁵ Показательными в этом отношении являются следующие слова, приписанные Петру Великому: «Какое различие между Бога и царя, когда воздавать будут равное обоим почтение? Коленопреклонное моление принадлежит Единому Творцу за те благости, какими Он нас наградил. [К чему] уничижать звание, безобразить достоинство человеческое, а в жестокие морозы почесть делать дому моему бесплодную с обнаженной головою, вредить здоровью свое, которое милее и надобнее мне в каждом подданном паче всяких бесполезных поклонов? Менее низкости, более усердия к службе и верности ко мне и государству — сия-то почесть свойственна царю» [6, 17].

⁶ См. подробнее об этом: [1, 20–22].

как таковой. Помимо того, преобразованное таким образом дворянство утратило неподвижный, «зафиксированный» характер, свойственный ему ранее, и приобрело некоторую подвижность и «открытость».

Нетрудно представить себе, что внутри этого преобразованного класса установились новые типы взаимоотношений, глубоко отличающиеся от тех, которые существовали в русском обществе вплоть до XVIII в. В этой новой общественной системе, которая давала отдельной личности большие возможности для самоутверждения, появляется необходимость в «защите» самого себя от других, ощущаемых как потенциальные конкуренты. Другими словами, создавались социальные предпосылки для укоренения лингвистических средств (прежде всего, в формах обращения), которые позволили бы сохранить «дистанцию» между собеседниками.

7. Осталось теперь сделать некоторые замечания о распространении и кодификации аллокутивного местоимения *Вы* в послепетровскую эпоху.

Как уже было сказано, эта форма обращения появилась в русском языке в виде «симметрического» и взаимного местоимения, которым обменивались члены высшего света, начиная с самого царя, в подражание западной культурной среде.

В указанной форме обращения, однако, скрывался и определенный семантический конфликт: с одной стороны, она подчеркивала воспитанность говорящего, а с другой — его высокий статус, его власть. Если в начальный период распространения новой языковой формы этот конфликт существует, в общем, в скрытом состоянии и коннотация власти остается на втором плане, то в конце петровской эпохи форма *Вы* стала и явным знаком власти того, кто ей пользовался. Таким образом, рядом с употреблением симметрического *Вы* утверждается и нормативное употребление *Вы* асимметрического: высокопоставленные люди требовали обращения к себе на *Вы*, как знака уважения к себе, хотя сами обращались к подчиненным на *ты*.

Именно в этих двух направлениях, симметрическом и асимметрическом, идя сверху вниз, в течение последующих десятилетий будет распространяться в русском языке употребление аллокутивного местоимения *Вы* как формы вежливости, постепенно освобождаясь от колебаний и непоследовательностей, характерных для проанализированного нами периода, и становясь, в конце XVIII в. лингвистической нормой.

Естественно, на этом втором этапе, т. е. во второй половине XVIII в., на употребление *Вы* будут влиять и другие факторы

общественного (нарастающая власть дворянства) и лингвистического характера (прежде всего, влияние французского языка, особенно во второй половине века). Однако, это факторы, которые только ускорили распространение языковой формы, корни которой полностью уходят в петровскую эпоху.

ЛИТЕРАТУРА

1. R. Benacchio. *Modalità allocutive pronominali nella società moscovita del sec. XVII*. Padova, 1984.
2. P. Friedrich. *Structural implications of Russian pronominal usage / Sociolinguistics* / Ed. by Bright. The Hague, 1966.
3. Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII–XVIII века / Под ред. С. И. Коткова, Н. П. Панкратовой. М., 1964.
4. Письма русских государей и других особ царского семейства. М., 1861–1862, т. 1–3.
5. Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб.; М., 1887–1977, т. I–XII.
6. Рассказы Нартова о Петре Великом / Под ред. Л. Н. Майкова, СПб., 1891.
7. Русские повести первой трети XVIII века / Под ред. Г. Н. Моисеевой. М.; Л., 1965.
8. Русские драматические произведения 1672–1725 годов / Под ред. Н. С. Тихонравова. СПб., 1874, т. I–II.
9. С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. М., 1962–1966, т. I–XV.

М. А. Кронгауз

ОБРАЩЕНИЯ КАК СПОСОБ МОДЕЛИРОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВА

1. Введение

Обращение — одна из популярных тем современной лингвистики. Достаточно назвать научный проект, осуществленный в университете города Киль, важным результатом которого стала огромная библиография работ по этой теме ([7]; см. также: [8, 311–365]). Из более поздних работ в этой области заслуживает внимания словарь [11].

Много написано об обращениях в русском языке в советский период (см., например: [1; 2, 218–233; 4; 9, 249–282; 10; 12–13; 14]). Однако, как правило, речь в них идет об этикете, в частности, о правилах выбора правильной формы обращения в зависимости от экстралингвистических параметров: возраста, пола адресата, степени знакомства и т. д.

В настоящем исследовании была поставлена принципиально иная задача. Обращение рассматривалось как точка взаимодействия людей, участвующих в общении, и как своего рода инструмент воздействия на адресата, иногда более сильный и эффективный, чем само сообщение. В связи с этим особый интерес представляют как раз «неправильные» обращения, нарушающие стандартные условия их употребления, а также изменение обращения в отдельных коммуникациях и в культуре в целом. В зависимости от типа нарушения или типа изменения (неправильный выбор или смена регистра, дистанции, оценки и т. д.) возникают различные прагматические эффекты.

Второй принципиальный постулат, лежащий в основе исследования, кажется достаточно бесспорным. Он состоит в том, что обращение культурно и социально обусловлено. Наиболее простым аргументом в его пользу являются трудности с переводом обращений как в языке (в словаре), так и в речи (в конкретном тексте). Отсюда вытекают, в частности, многочисленные заимствования иноязычных обращений для описания чужой культуры и чужой коммуникации. Обращения в таких случаях принято просто транслитерировать, а не переводить. Так, при описании советских реалий точнее русское слово *товарищ* транслитерировать латинскими буквами, чем переводить, например, на английский язык словом *comrade*, поскольку у них обоих свои особенности употребления и свои коннотации. Так, в словарной статье из [11, 77] *comrade* описывается следующим образом:

«Это слово похоже на *chum* в различных отношениях. Оба слова изначально означали 'chamber-mate' — 'сосед по комнате', и оба приобрели общее значение 'друг'. *Comrade*, однако, ранее ассоциировался с товарищами по оружию, солдатами, делившими одну палатку. Поэтому оно в основном использовалось при обращении мужчин к мужчинам, особенно, если они вместе служили... В 1880 г. обращение *comrade* позаимствовали коммунисты и социалисты как наименование, которое уничтожает социальные и сексуальные различия. Такое специализированное использование слова при обращении к соратникам по союзу или партии привело к тому, что обычное употребление стало значительно менее вероятно. Для «политического обращения» характерно использование его в препозиции к фамилии...».

Плохо переводимы даже самые нейтральные обращения. В русских словарях можно найти такие слова, как *sir, mister, monsieur, Frau* и т. д., но только транслитерированные русскими буквами.

Постулат о социальной и культурной обусловленности обращений имеет довольно очевидные следствия. С одной стороны, поскольку общественное сознание отражено в системе обращений, то изменения в общественном сознании (революции, смена власти, общественные движения и т. д.) часто влекут изменение системы. С другой стороны, изучая систему обращений, можно получить косвенные данные об общественном сознании, о культурном и социальном контексте языка.

В настоящей статье речь идет о функционировании обращений в русском речевом общении и в русской культуре. Статья делится на две части. В первой рассматриваются изменения системы «официальных» обращений в русском языке в течение двадцатого века. Во второй рассматриваются особенности функционирования русских обращений в «неформальной» коммуникации. Кроме того, предлагается интерпретация этих особенностей с точки зрения культурной психологии.

Материалом для первой части послужили прежде всего различные письменные источники: художественные и газетные тексты, — а также записи современной коммуникации и примеры из лингвистических работ различных периодов двадцатого века (см., например: [3; 5; 6]). Материалом для второй части стали записи разговорной речи и ситуативное тестирование носителей русского языка.

2. Революция и Перестройка

Обращения живут и изменяются в языке и речи по своим собственным законам. Причем часто эти законы обусловлены, скорее, внешними социальными событиями, чем естественным внутренним

развитием языка, — конечно, если мы говорим об официальных публичных обращениях, «партийных» обращениях или даже нейтральных обращениях к незнакомым людям (одному или группе).

Достаточно вспомнить, что после Французской революции специальным декретом Конвента было введено в качестве обязательного обращение *citoyen/citoyenne*. Впрочем, как и следовало ожидать, в посттермидорский период оно бесследно исчезло. Примером современного социального влияния на язык может служить постепенное вытеснение из немецкого языка обращения к незамужней женщине *Fräulein* (похожим образом, хотя не в точности так же, обстоит дело с французским обращением *mademoiselle*). Сильное феминистическое давление в этом направлении основывается на следующих доводах: во-первых, обращения к мужчинам и женщинам должны быть симметричны, во-вторых, различие при обращении замужних и незамужних женщин является вторжением в их личную сферу и, следовательно, дискриминацией.

Еще более сильным было влияние социалистической системы как на язык в целом, так и на формы обращения в частности. Социалистические отношения накладывались на всевозможные — порой очень разные — социально-культурные отношения в различных странах. Отсюда, с одной стороны, сходство языковых изменений, а с другой стороны, их различия. Однако как раз в области формальных, официальных обращений в бывших социалистических государствах было много общего. Они были идеологически маркированы и потому выделялись на фоне традиционной системы обращений. Так, например, в румынском языке в качестве формального обращения вообще использовалось заимствованное славянское слово *tovarăș*. Позднее эти обращения почти мгновенно исчезли из языка вместе с исчезновением соответствующих политических режимов. Такова, например, судьба немецкого *Genosse*.

История России и СССР (а в первую очередь, история развития русского языка в двадцатом веке) предоставляет исключительно интересный материал для исследования влияния власти и социальных перемен на обращение. Существует устойчивое мнение (как лингвистическое, так и общественное), что Октябрьская революция и пришедшая с ней власть полностью разрушили существовавшую систему обращений и фактически лишили русский язык нейтральной формы обращения к незнакомым людям.

Не отрицая в целом это мнение, следует сделать, по крайней мере, два уточнения. Во-первых, абсолютно нейтрального обращения в русском языке не существовало и до революции. Во-вторых, разрушена была не вся система, а ее часть, может быть, правда, самая

заметная (например, по художественной литературе). Резкие и принципиальные изменения коснулись очень частотных и, так сказать, официальных обращений, а по существу слов *сударь/сударыня, господин/госпожа, товарищ, гражданин/гражданка* и обращений типа *Ваше превосходительство* (здесь и в дальнейшем говорится только об устной речи). Как уже сказано, советская система обращений достаточно подробно описана. Поэтому далее речь пойдет прежде всего о двух неустойчивых периодах «послереволюционном» и «послеперестроечном», когда, собственно, и происходила смена социальных парадигм и, соответственно, смена обращений.

Многие обращения возникают из слов со значением отношения (родственного, дружеского и т. д.). К ним, хотя на синхронном уровне, это, возможно, уже и не осознается, относятся обращения *господин, гражданин* (по-видимому, в значении 'согражданин'), *товарищ* и даже *сударь* (сокращение от *государь*). Именно эти обращения и оказались в центре двух социально-лингвистических переворотов: «революционного» и «перестроечного». И хотя сейчас декларируется, что современные изменения — лишь попытка вернуться к дореволюционному положению дел, анализ материала и реального употребления показывает, что это иллюзия.

После Октябрьской революции произошли следующие изменения в русском разговорном речевом этикете. Из речи практически исчезли обращения *сударь/сударыня* и обращения типа *Ваше превосходительство* (последние функционировали в достаточно узкой сфере при очень жестко заданных статусах говорящего и адресата и специального лингвистического интереса не представляют). Постепенно вытеснялись обращения *господин/госпожа* и *дамы и господа*, так что сфера их применения чрезвычайно сузилась (в позднее советское время они сохранились лишь как обращения к иностранцам из несоциалистических стран). С другой стороны, стали активно использоваться обращения *товарищ* и *гражданин/гражданка*, но правила их употребления довольно сильно отличались от правил употребления дореволюционных «нейтральных» обращений. Поэтому следует говорить не о замене одних обращений другими, а о замене одной системы обращений на другую.

Имеет смысл очень кратко описать эти системы с тем, чтобы показать последствия их смены и выделить лакуны, возникающие при этом в этикете.

Все названные выше дореволюционные обращения в действительности не были общеупотребительными, и, следовательно, их нельзя считать в полной мере нейтральными. Не очень просто дать определение той социальной среде, в которой они использовались,

но это не мешает ей иметь вполне определенные границы. Несколько огрубленно можно сказать, что крестьяне, слуги, рабочие, солдаты (сюда же относятся и дети) не должны были быть в нормальных условиях их адресатами, да и на роль говорящего также накладывались сильные запреты.

В той же социальной среде, где эти слова функционировали свободно, их употребление подчинялось следующим правилам. При безымянном обращении к одному или нескольким незнакомым или малознакомым людям использовалась пара *сударь/сударыня* (с соответствующим различием по полу), хотя, возможно, точнее говорить не о малознакомых, а о неблизких людях. При подобном обращении к хорошо знакомому или близкому человеку, естественно, возникал эффект отчуждения. При безымянном обращении к нерасчленяемой группе людей разного пола использовалось обращение *дамы и господа* и просто *господа* в случае мужского пола. Слова *господин/госпожа* использовались при официальном общении (т. е. при наличии заранее заданных статусов адресата и говорящего и социальных отношений между ними), а также при общении с малознакомыми людьми (в функции оклика, узнавания и т. п.), но при этом всегда в сочетании с аппозитивным членом: либо с фамилией, либо с названием некоторых профессий или званием (*господин Иванов, господин учитель* и т. д.). Можно сказать, что все подобные обращения подразумевали определенный социальный статус адресата.

Революция неизбежно должна была устранить социальное неравенство, связанное с употреблением описанных обращений. В частности, одна из возможностей состояла в расширении социальной сферы их применения (ср. речевой этикет типа французского максимально широкой сферой употребления обращений *Monsieur, Madame*), однако этого не произошло. Фактически властью было введено новое обращение *товарищ* с претензией на замену всех отмеченных выше слов во всех отмеченных употреблениях. Во-первых, *товарищ* называет лицо независимо от его пола. Во-вторых, *товарищ* может употребляться как в сочетании с фамилией (профессией или званием), так и без нее (*товарищ Иванова; товарищ проводник; товарищ майор; Товарищ, подождите*). С идеологической точки зрения слово *товарищ* имело очевидные преимущества: исходя из его обычной семантики, его использование в качестве обращения подразумевало прагматическое равенство говорящего и адресата и, кроме того, для него была характерна сниженность статуса адресата по сравнению со старыми обращениями (ср. *товарищ проводник* и **господин проводник*).

Впрочем, определенные ограничения все же существовали, см., например:

— *Что вы, товари...* — прошептал ополоумевший администратор, сообразил тут же, что слово «товарищи» никак не подходит к бандитам, напавшим на человека в общественной уборной, прохрипел: — *гражда...* — смекнул, что и этого названия они не заслуживают, и получил третий страшный удар неизвестно от кого из двух, так что кровь из носу хлынула на толстовку (М. А. Булгаков. «Мастер и Маргарита»).

В ситуации, где нормальных отношений между людьми нет, невозможно никакое обращение.

Препятствием для широкого распространения обращения *товарищ* стали его идеологические коннотации. Поначалу существовало противопоставление двух классов — «господ» и «товарищей», фактически совпадающих с классами людей, употребляющих соответствующие обращения. Обращение *товарищ* для части носителей языка было оскорбительным, для другой же части обращение *господин* свидетельствовало о принадлежности собеседника к идеологически враждебному классу. Неудачно выбранное обращение вело к невозможности нормального нейтрального общения, к возникновению коммуникативных неудач или, по крайней мере, неприятных переживаний:

Пришельца профессор не столько обидел, сколько изумил. — Извиняюсь, — начал он, — вы же, товарищ? — Что вы все «товарищ» да «товарищ»... — хмуро пробубнил Персиков и смолк (М. А. Булгаков. «Роковые яйца»).

Еще один прагматический эффект «неправильного» употребления описывает А. М. Селищев [6, 192–193]: «*Господин*. Это слово употребляется коммунистическими деятелями в ироническом значении по отношению к своим противникам. — Но довольно! Надо бы написать особую брошюру, чтобы перебрать все перлы ренегатства у подлого ренегата Каутского. На «интернационализме» *господина* Каутского нельзя не остановиться (Лен. XV, с. 427)».

Именно в этот период в русском языке появились новые значения слов *господа* и *товарищи* в референтном употреблении, обозначавшем соответствующие классы в обществе. Весьма красноречивым было иногда встречавшееся обращение к новым чиновникам: *господин товарищ*, см.: [3]. *Господин* выполняет свою привычную функцию вежливого официального обращения, а *товарищ* фактически обозначает принадлежность к классу. В работе С. И. Карцевского отмечается также еще одно шутливое столкновение двух обра-

щений: *товарищ барышня* [3]. Тогда же использовалось как бы нейтральное обращение *господа-товарищи*, которое в действительности ощущалось как шутливый вариант обращения *товарищи*.

После вытеснения старых обращений отмеченное «классовое» противопоставление носителей языка отчасти переросло в противопоставление людей, употребляющих и не употребляющих обращение *товарищ*. Его использование как бы подчеркивало включенность говорящего в советскую систему, и поэтому даже в позднюю советскую эпоху оно, несмотря на то, что постоянно было на слуху, избегалось некоторыми носителями русского языка. Наиболее укоренилось обращение *товарищ* в сочетании с фамилией, профессией, званием в официальном (например, служебном) общении (*Товарищ Иванов, зайдите ко мне*). Довольно употребительно оно было во множественном числе как в официальном (*Дорогие товарищи* — стандартное начало официальной речи), так и неофициальном общении (*Товарищи, садимся за стол*). Возможно было, хотя, по-видимому, наиболее маркировано, его употребление и при безымянном обращении к одному незнакомому человеку (*Товарищ, вы уронили ключи*), но абсолютно исключено использование этого слова в том случае, если говорящему известно имя адресата (в отличие от *сударь/сударыня*).

Современные перемены ни в коем случае не являются возвращением к старой системе. Скорее, имеет место попытка простой замены обращения *товарищ* (в единственном и множественном числе в сочетаниях с фамилией, профессией и званием, а также во множественном числе при адресате — безымянной группе людей) на *господин/госпожа*. Иначе говоря, обращение *господин* изменяет свои истонные правила употребления, что, в частности, приводит к эффекту, над которым иронизировал М. А. Булгаков в «Собачьем сердце»:

— *Пожалуйста, господин Шарик, — иронически пригласил господин, и Шарик благоговейно пожаловал, вертя хвостом.*

В этот переходный период становятся возможны обращения типа *господин дворник* и *Госпожа Иванова*, зачем вы украли три кило мяса?, абсолютно недопустимые в дореволюционный период. Не кажется удачным и встречающееся иногда обращение *господа* вместо дореволюционного *дамы и господа* к разнополой аудитории (по аналогии с неизменяемым по роду *товарищи*).

Таким образом, по сравнению с дореволюционной нормой обращение *господин/госпожа* употребляется неправильно. Условия его употребления близки к условиям употребления слова *товарищ* в советский период, а сфера употребления — бюрократический и газетный языки. Его использование вызывает эффект отчуждения и может

иметь даже пейоративный оттенок. Так, во время предвыборной компании демократически ориентированные журналисты никогда не обращались к Ельцину *господин Ельцин*, предпочитая обращение по имени отчеству *Борис Николаевич*. Впрочем, *господином* не называли и лидера коммунистической оппозиции, но уже по другим чисто идеологическим причинам: он по своей идеологии принадлежит к классу «товарищей».

Одна из важнейших функций обращения, часто недооцениваемая, состоит в том, что обращение иногда еще даже до акта коммуникации задает параметры прагматической ситуации. Употребив обращение, говорящий имплицитно предлагает определенные прагматические и коммуникативные рамки, а адресат в нормальной ситуации волен их принять или отвергнуть:

- *Ваши удостоверения?* — повторила гражданка.
- *Прелесть моя...* — начал нежно Коровьев.
- *Я не прелесть,* — перебила его гражданка.
- *О, как это жалко,* — разочарованно сказал Коровьев и продолжал: — *ну, что ж, если вам не угодно быть прелестью, что было бы весьма приятно, можете не быть ею* (М. А. Булгаков. «Мастер и Маргарита»);

ср. также разговорные реакции на неприемлемые с точки зрения адресата обращения: *Я вам не девушка! Какая я тебе бабушка!*

Тоталитарная власть достаточно умело пользуется этой функцией обращения и тем, что ее адресат — народ — не может отвергнуть навязываемые ему рамки.

Можно привести также уникальный в истории СССР случай общения власти с народом с использованием неканонизированного обращения. Образцом продуманности в выборе обращения может служить первая после начала Мировой войны речь И. В. Сталина. В ней, адресуясь к народу он в ряду других обращений, в частности, говорит: *Братья и сестры!* — достигая тем самым необычайно сильного прагматического воздействия. Возникает эффект не официального, а почти кровного единства власти и народа и, более того, равенства перед общей бедой. Эффект усиливается еще и тем, что слова *братья и сестры* произносит не просто руководитель государства, а «отец народов» и вообще «отец родной».

Интересно отметить, что среди опрошенных сейчас (в 1995 г.) слушателей речи И. В. Сталина многие помнят только это обращение, а не саму речь или другие упомянутые в ней обращения. Очевидно, что никакой даже популярный и любимый западноевропейский политический лидер не мог бы так обратиться к народу. Возмож-

ность такого нарушения в русском общении (необычное переключение регистра и сокращение дистанции) предоставляет большие возможности психологического воздействия на адресата.

3. Обращение и культурные модели

Сталинское обращение к народу является по сути переходным из официальной сферы в неофициальную. Возможность его появления и связанный с ним механизм воздействия основываются на особенностях русской системы обращений и соответствующих отношений между говорящим и адресатом.

Можно говорить о двух источниках этого обращения. Во-первых, это православная культура, в которой обращения *брат, сестра, матушка и отец* привычны и нормальны. Во-вторых, это русское просторечие (деревенская и низовая городская культуры), в котором в качестве обращений к незнакомым людям (или к знакомым, но не родственникам) используются термины родства, например, *мать, отец, сынок, дочка, дедушка, бабушка, внучок, внучка, дядя, тетя, братец или браток* и некоторые другие. Такое обращение вполне традиционно и раньше не имело даже специального просторечного оттенка. Говорящий метафорически распространяет модель семьи на коммуникативную ситуацию. При этом он распределяет семантические роли между собой и адресатом и приписывает их отношениям определенные признаки. У А. П. Чехова зафиксировано даже обращение *матушка* при разговоре одного мужчины (врача) с другим. Естественно, что никаких изменений пола при этом не имелось в виду.

Такое широкое использование терминов родства в качестве обращений достаточно удивительно. Вообще, по-видимому, в зависимости от семантики слов, используемых в той или иной культуре в качестве обращений, культуры можно разделить на дистантные (или холодные) и контактные (или теплые). Русское просторечие позволяет отнести русскую низовую культуру к контактным.

Кроме отношений родства в русском просторечии используются в качестве обращений и другие слова-отношения: *друг, дружище, дружок, приятель* (дружеские отношения) — при обращении к незнакомому человеку, *командир, начальник, шеф* (служебные иерархические отношения) — при обращении к незнакомому человеку, выполняющему свои профессиональные обязанности, чаще всего к таксисту.

Особую роль играют обращения в общении близких людей. С помощью выбора той или иной формы имени можно выразить различные нюансы настроения и отношения (о системе русских уменьши-

тельных личных имен см., например: [15]). В общении близких людей сосуществуют две как бы противоположные тенденции: творческое создание новых обращений и стандартизация обращения. В интимном любовном общении придумывание новых имен-обращений становится особым творческим актом, выражающим не меньше эмоций, чем другие действия. Не менее важна и стандартная форма обращения. Она выполняет функцию пароля, означающего: 'это я, ты можешь узнать меня по тому, как я обращаюсь к тебе'.

В исследованиях обращений, как правило, все внимание уделяется выбору правильного обращения. Однако кроме оппозиции различных конкурирующих обращений существует оппозиция наличия/отсутствия обращения. И она не менее значима с культурной точки зрения. В русском речевом общении необходимо время от времени повторять обращение. Такое обращение подчеркивает направленность речи и означает включение адресата в личную сферу говорящего. Напротив, отсутствие обращения делает речь коммуникативно неориентированной и исключает адресата из коммуникации.

Существуют интересные статистические распределения повторения обращения между собеседниками. В разговоре студента с профессором вежливый студент, как правило, повторяет время от времени имя и отчество профессора. Также строится разговор подчиненного с начальником. Чрезмерное повторение обращений может создавать впечатление подобострастности, поскольку говорящий слишком заинтересован в постоянном поддержании и подтверждении контакта с адресатом.

Подводя итог той роли, которую играют обращения в русской культуре и общении, следует назвать и еще один тип их употребления — в качестве самостоятельного высказывания. В этом случае обращение (конечно, вместе с интонацией) полностью несет семантическую и прагматическую нагрузку. Так, при встрече после долгой разлуки или наоборот при расставании надолго с любимым человеком, высказывания из одного имени собственного (например, *Петенька-а-а...* или *Варюша!*) оказываются более естественными, а также семантически и эмоционально нагруженными, чем любые повествовательные высказывания. Отдельной задачей является определение иллокутивной цели таких высказываний.

Таким образом, в языковом общении обращение играет определяющую роль наряду с самим сообщением. Оно является особым культурно и социально обусловленным способом взаимодействия говорящего и адресата, способом создания особого коммуникативного пространства до начала разговора и поддержания или изменения его в процессе общения.

ЛИТЕРАТУРА

1. В. Е. Гольдин. Речь и этикет. М., 1983.
2. Е. А. Земская. Русская разговорная речь: лингвистический анализ и проблемы обучения. М., 1979, гл. «Речевой этикет».
3. С. И. Карцевский. Язык, война и революция // Всеобщая библиотека. Берлин, 1923, № 47.
4. Н. И. Формановская. Русский речевой этикет. Изд 2-е. М., 1987.
5. Русский язык конца XX столетия (1985–1995). М., 1996.
6. А. М. Селищев. Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет (1917–1926). М., 1928.
7. F. Braun. Terms of Address: Problems of patterns and usage in various languages and cultures. Berlin, 1988.
8. F. Braun, A. Kohz, K. Schubert. Anredeforschung: kommentierte Bibliographie zur Soziolinguistik der Anrede. Tübingen, 1986 (Ars Linguistica, 16).
9. B. Comrie, G. Stone, M. Polinsky. The Russian Language in the Twentieth Century. Oxford, 1996.
10. M. Duc Goninaz. Les termes d'adresse en russe: description linguistique ou norme sociale? 3^e Colloque de linguistique russe. Paris, 1983.
11. L. Dunkling. A Dictionary of Epithets and Terms of Address. London, 1990.
12. R. Y. Kirk. Forms of Address in Russian. A Sociolinguistic Analysis. Dissertation. Michigan, 1979.
13. A. D. Nakhimovsky. Social Distribution of Forms of Address in Contemporary Russian // International Review of Slavic Linguistics, 1976, vol. 1.
14. R. Rathmayr. Nominale Anrede im gesprochenen Russischen, Serbokroatischen und Tschechischen. Slavistische Linguistik 1991 Referate des XVII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens. Klagenfurt-St. Georgen/Längsee 10.–14.9.1991 // Slavistische Beiträge Bd. 292. München, 1992.
15. A. Wierzbicka. Semantics, Culture and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York; Oxford, 1992.

Л. Б. Лебедева

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В ЯЗЫКОВОМ СТИЛЕ

Стиль — это сам человек.

Ж.-Л. Бюффон

Современная стилистика — весьма дифференцированная область лингвистического знания, и стиль в языке рассматривается в разных аспектах, на разных уровнях, с разных позиций. Материал изучения и способы его описания в некоторых направлениях стилистики (например, функциональная стилистика и стилистика декодирования) различаются иногда настолько, что объединить их можно только на основе понятий «язык» и «стиль», толкуя последнее в достаточно широком смысле.

Как бы мы ни подходили к стилю, в центре внимания всегда остаются, порознь или совместно, два аспекта употребления языка. Первый — это выбор, обусловленный богатством и разнообразием форм живого языка, что делает возможным выражение одного и того же содержания разными средствами. Второй — это организация словесного произведения, использующая возможности установления таких формальных и содержательных отношений между составляющими элементами, которые придают ему особые эстетические и выразительные свойства. Язык в этом случае выступает как материал для художественного творчества, а его эстетические и выразительные возможности определяются природой языковой материи.

Выбор, а точнее, предпочтение одних и избегание тех или иных языковых средств, это то, что лежит в основе функциональных стилей, или стилей для всех, и индивидуальных стилей, или стилей для одного. Стиль в этом случае может быть описан через закономерности предпочтения и избегания (иногда запрета) тех или иных языковых средств. Наиболее явно такие закономерности обнаруживаются на лексическом уровне, но им не ограничиваются. Функциональные стили связаны с ограничениями на употребление языка, накладываемыми различными типовыми коммуникативными ситуациями. Такие ситуации и связанные с ними ограничения являются общими для всех членов языкового сообщества. И в этом случае ограничения описываются на уровне стилистических классов слов, или слоев лексики, где основополагающим является противопоставление по сфере употребления: литературное — разговорное.

Индивидуальные стили проявляют гораздо более конкретные идиосинкразии, и ограничения здесь могут затрагивать смысловую сторону как лексических единиц, так и синтаксических структур.

Организация — не просто смысловая или логическая, а материальная организация — словесного произведения является существенной для одной, но наиболее культурно значимой, сферы употребления языка — литературной, и преимущественно для художественной литературы. Обобщенное описание здесь возможно в терминах отношений, формальных, содержательных или формально-содержательных, между элементами текста — такими типовыми приемами работы с языковым материалом (их часто называют стилистическими приемами). Владение этими приемами предполагает известную степень свободы в обращении с языком и ощущение языка как особой реальности. Такое ощущение у большинства людей с возрастом стирается, но у детей и поэтов оно очень сильно.

Между двумя аспектами языкового стиля нет ни противопоставления, ни жесткого разграничения. Некоторые из формально-содержательных моделей, образующих основу стилистических приемов, используются в языке для пополнения лексики часто очень выразительными словами и оборотами. Индивидуальные стили характеризуются не только предпочтением тех или иных лексических единиц и синтаксических структур, но и склонностью к использованию или, наоборот, избеганию тех или иных выразительных моделей. Наиболее ярко индивидуальные стили представлены как раз в художественной литературе. Собственно говоря, понятие «индивидуальный стиль», как правило, связывается с творческой манерой писателей, использующих язык как материал для художественного творчества.

Не только это объединяет два аспекта языкового стиля и делает возможным употребление единого понятия «стиль» для двух внешне разнородных явлений. Для обоих можно найти общий знаменатель, и этим знаменателем является информация. Стиль в обоих случаях связывается с передачей с помощью языка дополнительной информации. Передаваемая стилем информация качественно отлична от информации, которая передается собственно значениями слов и структур, составляющих словесное произведение. Она синкретична, в ней присутствует, а нередко и выходит на первый план, эмоциональный компонент. Стилистическая информация воспринимается иначе, и способность воспринимать ее зависит от языкового и культурного опыта слушающего или читающего. Выражается она также иначе: основная часть

этой информации выражается (как, впрочем, и воспринимается) бессознательно.

Языковой стиль может рассматриваться как один из видов доступа к бессознательной информации, которой владеет человек.

Человек — это уникальный информационный объект, хранящий в себе, перерабатывающий и создающий огромный объем информации о мире и о себе. Когда человека сравнивают с вселенной, то его характеризуют именно в информационном плане.

Заложенная в нас информация есть знание. Та информация, которой человек владеет сознательно, которая пропущена через *ratio*, составляет лишь небольшую часть заложенного в нем знания. Большая часть информации из внешнего мира запечатлевается в человеке, минуя его сознание. Кроме того, есть информация — это, прежде всего, информация о себе самом, — которая до сознания просто не допускается. Не исчезает и та информация, которая стирается из сознания.

В психологии последнее столетие ознаменовано развитием учения о бессознательном и раскрытием той роли, какую в человеческой жизни играет не зависящая от человека, и именно поэтому неподконтрольная ему, информация, заключенная за порогом сознания, в подсознании. Если осознанной информацией мы владеем и распоряжаемся ею, то бессознательная информация в каком-то смысле владеет нами, определяя иррациональную сторону человеческой личности, которая и составляет основу каждой неповторимой человеческой индивидуальности.

Есть, очевидно, множество причин, почему основная часть данной человеку информации хранится за порогом сознания. Видимо, сознание не способно вместить целиком всю ту информацию, которая дается человеку генетически и приобретается в течение жизни. Кроме того, в сознании должен поддерживаться информационный баланс, и поэтому эмоционально значимая и сверхзначимая информация, которая всегда стремится выйти на первое место и способна нарушить такой баланс, в полном объеме и долгое время в сознании не удерживается, но сохраняется в подсознании. Очень большой объем эмоционально значимой информации человек получает в первые месяцы своего существования, еще до того, как формируется его сознание, и с формированием сознания эта информация не утрачивается, хотя и не осознается. Кроме того, из сознания устраняется информация о структуре действий, ставших автоматическими, — именно так, кстати, осуществляются физиологические действия, а также действия, превратившиеся в навыки.

Учению о бессознательном положил начало З. Фрейд. Он обозначил границы бессознательного знания, показал, каким образом бессознательное ограничивает человеческую личность, лишая его свободы выбора в критических ситуациях и заставляя его провоцировать нежелательные ситуации. Заслуга Фрейда не только в том, что он показал, что между сознательным и бессознательным существует граница, но и в том, что он продемонстрировал, что эта граница может быть преодолена. Бессознательное может быть выведено в сознание и стать ему подконтрольным. Возможно и обратное: определенная установка может быть внедрена в подсознание и стать действенным фактором, способным влиять на психику и физиологию человека, — в этом суть разного рода внушений.

Бессознательная информация так или иначе проявляет себя, но ее проявление практически всегда опосредовано, ее содержание может быть выведено путем анализа реакций человека, особенностей его поведения и других наблюдаемых признаков. Психологи-профессионалы в настоящее время владеют разнообразными ключами доступа к бессознательной информации.

Ключи к бессознательной информации дают и наблюдения за особенностями употребления самой естественной для человека информационной системы — языка, — и, в частности, как раз тех сторон употребления языка, которыми ведаёт стилистика.

Бессознательное проявляет себя как в выборе языковых средств, так и в тех моделях их употребления, которыми люди пользуются для эстетической организации словесных произведений, то есть в тех аспектах стиля, которые составляют основу индивидуальной и художественной стилистики. Применительно к функциональным стилям также можно говорить о бессознательном моменте, но, по-видимому, лишь постольку, поскольку обусловленное изменением коммуникативной ситуации переключение с одного стиля на другой у людей с высокой степенью языковой компетенции происходит почти автоматически.

Роль бессознательной информации не меньше в литературно обработанных текстах, чем в спонтанной речи, хотя, казалось бы, степень осознанности употребления языка в них гораздо выше. В литературных текстах просто сводится к минимуму проявление автоматических языковых навыков.

Каждый человек воспринимает мир через свои органы чувств в целом так же, как и другие люди, но все-таки по-своему. Особенности восприятия в значительной степени затрагивают сферу взаимоотношений с другими людьми, ощущение человеком своего места в мире и протекающие из этого особенности поведения и

реакции на поведение других. Это та данность, которую человек не осознает. В нашем сознании на первый план обычно выходят критерии объективности: оно исходит из того, что существует не зависящая от нас реальность, которой должны соответствовать наши восприятия и реакции. Субъективное же отбрасывается как искажение реальности. И, тем не менее, реальность — и, прежде всего, социальную реальность — мы создаем для себя сами на основе субъективной, бессознательно усвоенной модели мира, и наше поведение, наше отношение к людям и событиям отражают часто именно иррациональное представление о мире, о намерениях и критериях, которыми руководствуются другие люди. У каждого свои особенности в представлении мира, обусловленные и физиологическими особенностями организма, и генетической информацией, и жизненным опытом, — всеми теми факторами, которые обуславливают индивидуальность каждого из нас.

Ограничения и особенности неосознаваемой модели мира находят отражение в выборе языковых средств. Американские психологи, разрабатывающие технику нейролингвистического программирования, исходят именно из субъективных, неосознаваемых ограничений, присутствующих в модели мира каждого человека, а созданная ими техника направлена на снятие тех ограничений, которые лишают человека свободы выбора и препятствуют его самореализации. В частности, в их работах описываются и анализируются ограничения на выбор некоторых предикатов, обусловленные способом восприятия человеком мира, особенностями репрезентативной системы человека. Описываются также особенности восприятия мира, которые проявляются в склонности к стертой или неспецифической референции, предпочтению или избеганию неспецифических глаголов, номинализаций, использования кванторных слов, см.: [3]. Значительные расхождения в восприятии мира могут даже создавать проблемы в понимании между людьми, говорящими как будто на одном и том же языке. Абсолютно полного понимания, т. е. полного совпадения как моделей мира, так и языковых средств, воссоздающих эти модели, у двух разных людей, очевидно, быть не может. Так, на новом витке, перед нами встает одна из гумбольдтовских антиномий языка: понимание есть непонимание.

В индивидуальном стиле, таким образом, через неосознанный выбор языковых средств находит выражение, прежде всего, информация о неосознанной модели мира человека и о способах восприятия им действительности.

Но в языке отражается и более конкретная информация, которая, оставаясь за порогом сознания, тем не менее, оказывает влияние

на поведение и даже психическое и физическое здоровье человека. Это, как правило, информация, имеющая высокую эмоциональную значимость. Такая информация может быть как положительной, так и отрицательной. Психологи и психотерапевты обычно имеют дело с отрицательной информацией, поскольку именно отрицательная информация такого рода лежит в основе неврозов и невротических состояний.

Доступ к такой информации возможен благодаря тому, что существует некоторый набор знаков — ключей к ней. Внешние проявления связаны с содержанием самой информации определенными отношениями, которые можно представить в виде моделей. Большинство таких знаковых моделей обнаруживают связь с естественным языком, с его употреблением, и при ближайшем рассмотрении открывается удивительное соответствие таких моделей тем, знакомым нам из стилистики, выразительным моделям, которые называют стилистическими приемами — тропами, фигурами речи. Здесь мы уже вступаем в область художественной стилистики, с ее особыми способами придания словесному произведению эстетических и выразительных качеств.

Сами знаки, ведущие к бессознательной информации, не обязательно языковые. Это могут быть повторяющиеся эмоционально значимые ситуации, которые мы бессознательно провоцируем, неадекватные реакции на внешне нейтральные ситуации или реплики, это могут быть предметы и события, которые мы видим и переживаем в сновидениях, — однако во всех случаях можно проследить отношения между внешним проявлением скрытой информации и самой скрытой информацией, которые имеют много общего с отношениями, оставляющими основу формально-содержательных моделей, известных нам из художественной стилистики.

Покажем это на примере ряда проявлений скрытой информации, которые укладываются в три категории по характеру глубинных механизмов.

Первая категория основана на механизме замещения. Скрытая информация о конкретном предмете или событии замещается другой конкретной информацией. Замещение возможно на основе нескольких отношений.

1. Образная аналогия — основной принцип метафоры. Метафорическая интерпретация часто оказывается верной для сновидений. Наиболее известные случаи толкования снов в Библии основаны как раз на метафоре. Метафора вообще универсальный способ проявления бессознательного. Многие из психологических техник основаны на переводе психического опыта в чувственно воспри-

нимаемые формы. Люди обычно пользуются образами, связанными с ведущей для них системой восприятия: зрительной, слуховой или кинестетической, и выражения типа *яркий образ, острое переживание, смутная картина, отдалиться от кого-либо* прямо описывают тот тип ощущения, который у данного человека связывается с конкретным психическим опытом, который, однако, чувственным образом непосредственно не воспринимается. Изменяя зрительные, слуховые, кинестетические параметры образных представлений, специалисты по нейро-лингвистическому программированию добиваются изменения отношения к определенным жизненным ситуациям, см.: [1; 2].

Образное наполнение метафор, по-видимому, определяется индивидуальным опытом и психологическими особенностями, хотя существуют и универсальные образы, соответствующие конкретному эмоциональному опыту, что может быть проявлением того, что К. Юнг назвал коллективным бессознательным.

2. **Замещение ситуации или целостного предмета компонентом или частью — принцип метонимии.** На таком замещении основаны некоторые сновидения, ими также могут объясняться неадекватные реакции на эмоционально нейтральные предметы. Хороший пример метонимического замещения мы находим у М. Зощенко в книге «Повесть о разуме». М. Зощенко находит общее основание у своих совершенно неадекватных реакций на нищих и повторяющихся сновидений, где постоянно присутствовала рука: образ нищего у него также ассоциировался только с протянутой рукой. И сны, и нищие у него вызывали реально ничем не обоснованный страх. С рукой, как выяснилось, прочно связалось чрезвычайно травматичное переживание из ранних месяцев жизни, которое у автора полностью стерлось из памяти, но оставило след в виде сильнейшего невроза.

3. **Замещение предмета или ключевого элемента ситуации другим на основе тождества или сходства наименования.** Основа этого замещения чисто языковая и связана с естественным свойством языка с помощью одного знака представлять разные вещи, т. е. с полисемией и омонимией. Словесная форма становится связующим звеном между двумя контекстами, одним скрытым и другим явным, причем она совместима с обоими. Замещение такого рода возможно в сновидениях. Так, например, во сне в конфликтной ситуации появляется давно забытый и мало значимый персонаж из прошлого. В настоящее время очень значимы отношения с другим человеком, который носит то же имя, и с этим человеком назревает пока еще не осознаваемый конфликт. Замещение одного персонажа другим

оказывается мотивированным тождеством имен. Не случайно некоторые общепринятые толкования снов исходят из словесной формы: вино во сне представляет вину, лошадь — ложь и т. д.

Подобная связь между разными контекстами, воспроизводимыми с помощью одного и того же слова в разных значениях, лежит в основе каламбура. Каламбуры, как известно, способны вызывать сильную эмоциональную реакцию.

На близости языковой формы основан и другой способ проявления бессознательного в речи — оговорки, которые отметил еще Фрейд. Ключевое для скрытой информации слово непроизвольно прорывается в речь, замещая близкое по звучанию слово, но, в отличие от каламбура, контекст для него оказывается совсем неподходящим: например, *печальный знак* вместо *печатный знак* при обсуждении чисто технических редакционных вопросов.

Вторую категорию составляют случаи, основанные на обращении. Обращение — перемена местами — может принимать две формы.

1. **Зеркальная симметрия.** Психологам очень хорошо известно, что люди часто бессознательно приписывают свои мотивы и качества другим, и их негативные, а иногда и позитивные, реакции на окружающих часто являются отражением их бессознательного отношения к самим себе, а последнее не слишком часто бывает положительным. Одна из распространенных психологических проблем, значительно осложняющих жизнь, — это бессознательное неприятие себя, неуверенность в себе и перенесение негативных реакций на своих ближних. Эту проблему хорошо иллюстрирует следующее стихотворение Питера Гоблена (перевод цитируется по [1, 183]):

Деятель
берегись ищущего учеников
миссионера
деятеля
всех обращающего в свою веру
всех, утверждающих, что нашли
путь на небеса.
Потому что звук их слов
это молчание их сомнений.
Аллегория вашего обращения
поддерживает их в неуверенности.
Убеждая вас, они силятся
убедить себя.
Они нуждаются в вас, говоря,
что вы нуждаетесь в них:
здесь есть симметрия, о которой они не упоминают

в своей проповеди
или в собрании
у потайной двери.
Подозревая каждого из них,
относитесь с опаской и к этим словам,
потому что, разубеждая вас,
я обретаю новое свидетельство,
что нет кратчайшего пути,
вообще нет дороги,
нет цели.

Зеркальная симметрия может быть основой организации высказываний и целых текстов. Ее подвидами в стилистике являются, в частности, обрамление, анадиплоз. Но ярче всего принцип зеркальной симметрии представлен в легко запоминающихся афористических высказываниях типа *Один за всех, все за одного; Не спрашивай, что твоя страна может сделать для тебя, спроси, что ты можешь сделать для твоей страны* (Дж. Ф. Кеннеди).

На зеркальной симметрии основаны также палиндромы, которые и воспринимаются скорее на бессознательном уровне.

2. Обращение знаков. Отрицательный психологический опыт бессознательно адаптируется и при этом получает положительный знак, что снижает его травматичность. Так, например, человек, которого преследует бессознательный страх, что он не как все, что с ним что-то не так, начинает с ощущением «не как все» связывать мотив своей избранности, особенности.

Обращение знаков, обычно представление отрицательного как чего-то положительного, — это, как известно, принцип иронии — еще одного приема, который, как правило, вызывает сильный эмоциональный отклик. С возможностью обращения знаков, вероятно, связана и амбивалентность оценочных представлений и возможная на их основе игра со знаками, которую мы наблюдаем в оксюморонах.

Еще одна, третья категория случаев, когда бессознательное настойчиво заявляет о себе, объединяется на основе того, что мы назовем **умножением**. Умножение также может принимать разные формы. Приведем две.

1. Умножение связано с интенсивностью реакции. Иногда совершенно безобидное слово или замечание вызывает внешне ничем не объяснимую мощную отрицательную реакцию. Это происходит в тех случаях, когда собеседник, случайно или намеренно, «попадает в больную точку» — задевает глубоко спрятанную в подсознании проблему, с которой человек не может справиться. Судя по всему,

именно такую роль сыграло слово *гусак*, которого оказалось достаточно, чтобы положить конец многолетней дружбе гоголевских Ивана Ивановича и Ивана Никифоровича. В случае, который мы упомянули выше в связи с обращением знаков, человек давал совершенно неадекватную бурную реакцию, когда ему говорили, что он — как все. Случаи совершенно иррационального протеста, принимающего подчас гротескную форму, мы наблюдаем вокруг себя очень часто. Психологическая основа почти всегда одна: люди реагируют на свою собственную глубинную проблему.

Доведение признака до иррациональных масштабов — это, как известно, основа еще одного довольно сильного стилистического приема гиперболы.

2. Умножение во времени — повторение сходных психологических ситуаций. Это могут быть сновидения. Наиболее значимые психологические реальности отражаются именно в повторяющихся сновидениях. Возможно также бессознательное провоцирование сходных ситуаций, связанных с определенным предметом, лицом или событием, с которыми в подсознании связывается интенсивный эмоциональный опыт. Человек, даже вопреки самому себе, в сходных ситуациях делает что-то совершенно иррациональное с известным заранее исходом. Такой опыт есть, вероятно, у каждого из нас.

Связь такого рода умножений со стилистическим приемом повтора, когда повторяемые слова и информация как бы загоняются глубоко в подсознание, на наш взгляд, очевидна.

Подобные связи с глубинными психологическими механизмами можно наверняка обнаружить и при анализе других приемов организации художественного текста. Характерно также, что и в проявлениях бессознательного, и в художественной стилистике нередко наблюдается одновременное действие сразу нескольких механизмов: метафоры и гиперболы, обращения и умножения и т. п.

Эффективность перечисленных, а также и других приемов языкового воздействия на человека обусловлена тем, что с помощью языка приводятся в действие глубинные психологические механизмы, осуществляющие контакт между человеческим сознанием и подсознанием.

Стилистические приемы в большинстве своем основаны на формально-содержательных отношениях, являющихся общими для языка и других стихий художественного творчества: цвета; формы, объема в изобразительных искусствах и архитектуре; сочетания и чередования звуков различной высоты и тембра — в музыке; сочетанием различных сред выражения в таких синтетических сферах творчества, как театр, кино. Лишь некоторые из приемов, входящих в арсе-

нал языковой стилистики, такие, как каламбур, используют свойства, присущие только языку, с его способностью объединять с относительно простой материальной формой многомерное содержание.

Прообразы многих приемов выразительности, используемых в художественном творчестве, обнаруживаются в семиотике бессознательного. А в бессознательном ведущая роль принадлежит эмоционально значимому опыту. Поэтому закономерен вопрос: не являются ли общеэстетические и собственно языковые приемы эмоционального воздействия на человека столь действенными и универсальными именно потому, что они используют естественные, изначально данные человеку пути интеграции сознательного и бессознательного?

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Андреас, С. Андреас. Измените свое мышление и воспользуйтесь результатами. СПб., 1994.
2. Р. Бэндлер. Используйте свой мозг для изменения. СПб., 1994.
3. Ф. Пуселик, Б. Люис. Магия нейролингвистического программирования без тайн. СПб., 1995.

Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев

ЧЕЛОВЕК О ЯЗЫКЕ (МЕТАЯЗЫКОВАЯ РЕФЛЕКСИЯ В НЕЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ)

В последнее время внимание исследователей привлёк феномен, который получил не вполне точное обозначение Popular Science — свойственные «широкой публике» представления об устройстве мира. Есть целые области знания (здоровье, погода и т. п.), в которых любят рассуждать самые разные люди, и при этом им совершенно не обязательно быть специалистами в соответствующих областях. Такие явления, как народные приметы, касающиеся погоды («народная метеорология»), уже давно привлекали внимание фольклористов. Заслуживают изучения и такие объекты, как, скажем, совокупность медицинских мифов и легенд, бытующих в отдельно взятом обществе («наивная медицина»).

При этом интерес представляют как общераспространённые в данном обществе представления, так и индивидуальные представления отдельных членов рассматриваемого коллектива. Так объектом изучения фольклористов или краеведов могут быть бытующие в том или ином ареале приметы, касающиеся погоды (см., например: [6]); но, с другой стороны, интерес может представить и типологическое изучение индивидуальных примет (тип *Стоит мне вымыть пол, как идет дождь*). «Медицинская мифология» (как широко распространённые, так и индивидуальные мифологемы) ещё ждёт своего изучения¹.

Известно, что, наряду с погодой и здоровьем, едва ли не самая излюбленная неспециалистами область — это язык². О языке любя

¹ Следует специально подчеркнуть, что «наивные» представления, отражённые в «народной метеорологии» или «медицинской мифологии», имеют совсем иную природу, нежели фрагменты «языковой картины мира», такие, как, скажем, «наивная биология» (ср. используемый, например, А. Вежбицкой термин *folk biology* [7]), «наивная физика» или «наивная геометрия». Фрагменты «языковой картины мира» относятся к неосознанному знанию; они реконструируются лингвистами, но едва ли могут быть правильно и исчерпывающим образом описаны неискушёнными носителями языка. Представления об устройстве мира, которые здесь характеризуются как «народная метеорология» и «медицинская мифология», — это представления, которые выводятся из эксплицитных формулировок, даваемых членами соответствующего коллектива.

² «...О языке..., как о врачах и медицине, берется судить каждый житель страны», — писал когда-то Солженицын.

рассуждать все. И допустимо полагать, что изучение «наивных» представлений о языке (своего рода *folk linguistics*) может оказаться не менее увлекательным, чем изучение «народной метеорологии» или «медицинской мифологии». Особенно интересны в этой связи не общие высказывания о каком-либо конкретном языке (как известное высказывание Ломоносова о русском языке, который «соединяет в себе великолепие гишпанского, живость французского, крепость немецкого, нежность италийского...» и пр.) или о «языке вообще» (типа *Язык мой — враг мой; Язык дан нам, чтобы скрывать свои мысли* и т. п.), а, скорее, высказывания, творимые в свободном дискурсе, в частности, по поводу конкретных языковых выражений. Это особый класс высказываний, ориентированных на код («messages about code»), был выделен Р. Якобсоном более 40 лет тому назад и как таковой заслуживает специального анализа.

Многочисленные прескриптивные высказывания, отражающие представления говорящего о нормах литературного языка, о культуре речи, а также его личные языковые пристрастия, принадлежат к числу наиболее часто встречающихся «метаязыковых» высказываний. Часто встречаются и высказывания, включающие межъязыковой, а также внутриязыковой перевод, — тогда они, быть может, представляют собою особый речевой акт, «дефинитив»: *Аул. Так называются деревни кавказских народов* (Пушкин); *Этот зверь зовется лама* (Маяковский); *Почта отправляется два раза в неделю и приезжие к ним присоединяются; это называется оказией* (Пушкин). Особый, часто встречающийся тип метаязыковых высказываний отражает рефлексию говорящего над уместностью того или иного способа выражения (в обычной устной коммуникации этой рефлексии соответствуют выражения *если можно так выразиться, грубо говоря, условно* и т. п.), как в воспоминаниях А. Д. Сахарова: *Появление Саши, напомним читателю, стало возможным в результате борьбы за приезд к мужу ее будущей мамы (можно ли так сказать? ведь будущей была Саша)*. Ср. нарочитое смещение оценок у Набокова: *Ему было двадцать восемь лет в год объявления войны, и никакой болезнью он не страдал. Анемическое слово «дезертир» как-то не подходило к этому веселому, крепкому, ловкому человеку, — другого слова, однако, не подберешь. Чем он занимался во время войны — так и осталось неизвестным (выражение другого слова, однако, не подберешь обычно указывает на то, что выбранное выражение точно соответствует описываемому объекту, а это противоречит утверждению, что данное слово как-то не подходило к нему)*.

К метаязыковым высказываниям, таким образом, можно отнести как высказывания, отражающие распространенные в том или ином

языковом коллективе представления (например, что «невежливо» вместо *извините* говорить *извиняюсь*, потому что это значит 'извиняю себя'³), так и высказывания, выражающие личные наблюдения или воззрения рядовых и далеко не рядовых носителей языка.

Но при этом специфика языка как объекта «наивной лингвистики» приводит к тому, что соотношение «наивной» и научной лингвистики оказывается несколько отличным от соотношения «народной» и научной метеорологии или «медицинской мифологии» и научной медицины.

Прежде всего, следует отметить, что для таких дисциплин, как метеорология и медицина, объект исследования четко отграничивается от представлений или суждений о нем. Одно дело погода, другое — суждения о погоде. Объектом научной метеорологии и медицины являются, соответственно, погода и здоровье человека, а «наивные» представления об этих объектах могут интересовать специалистов лишь постольку, поскольку они готовы видеть в этих представлениях проявления «многовековой народной мудрости». Но в этом случае высказывания, составляющие «народную мудрость», имеют статус, сходный, скорее, с высказываниями коллег, нежели статус, сближающийся со статусом анализируемых данных.

По-иному обстоит дело с «наивной лингвистикой». Объектом лингвистического анализа в каком-то смысле является языковая интуиция носителей языка. Метаязыковые высказывания носителей языка могут рассматриваться как экспликация этой интуиции и таким образом, быть объектом внимания лингвиста наряду с корпусом «обычных», не «метаязыковых» высказываний. По существу полевые лингвисты нередко сознательно стремятся получить от информантов метаязыковые высказывания, задавая им такие вопросы как: «Что значит такое-то слово в вашем языке?»; «Как вы называете такое-то явление?» и т. п. Разумеется, важно отдавать себе отчет в опасностях, которые таит в себе излишнее внимание к метаязыковым высказываниям информантов. Ко всем такого рода суждениям лингвист должен относиться с максимальной осторожностью. Необходимо учитывать возможность неадекватной экспликации рядовым говорящим своей собственной языковой компетенции. Отсюда частые встречавшиеся в прошлом предостережения против преувеличения

³ Ср., например: «Наступившему на мозоль нельзя говорить *извиняюсь* (т. е. извиняю себя). Надо сказать: *извините меня* или *простите*; ведь пострадавшему не будет легче или приятнее, что вы сами себя извиняете в неуклюжести» (А. Куприн); «...в слове „извиняюсь“ есть что-то раздражающее: ведь оно может означать только „извиняю себя“, то есть, например, „считаю нормальным, что вас толкнул“...» (Б. Тимофеев).

роли соответствующих оценок информантов в полевой лингвистике — парадоксальным образом эти предостережения чаще всего высказывались в рамках так называемой антропологической лингвистики (Гуденаф, Лаунзери, Сэпир), настаивающей на том, что эмпирическими данными для лингвиста может быть только то, что мы извлекаем из наблюдаемых высказываний, то, что говорит о себе самом язык, а не то, что говорит о языке человек, основываясь на смутных воспоминаниях о школьной грамматике. Но при достаточно осторожном отношении к метаязыковым суждениям говорящих эти последние могут представлять для лингвиста (особенно если он претендует на «психологическую реальность» своего описания) значительную ценность ⁴.

Приведем в этой связи один из многих возможных примеров высказывания, в котором метаязыковой комментарий касается конкретного высказывания, но основывается на языковой компетенции говорящего (пример из Алданова):

Черняков бывал теперь в доме сестры каждый день. В прежние времена Михаил Яковлевич лишь забегал (разрядка Алданова. — Т. Б., А. III.) к Дюммлерам. Теперь это слово к нему больше не подходило. Общественное положение Чернякова очень поднялось в последний год. Его работа о вечевых собраниях была лестно отмечена в <...> печати. <...> Имя Чернякова не менее двух раз в месяц появлялось и в ежедневных газетах и т. д.

Высказывание *Теперь это слово к нему больше не подходило* вполне соответствует тому, что Якобсон назвал «сообщением о коде». Оно основано на представлении о том, что в значении русского слова *забегать* есть определенный элемент «несолидности». По-видимому, это в какой-то степени соответствует интуиции, хотя, как кажется, ни в одном словаре не отмечается ⁵. Подобные суждения могут оказать существенную помощь лексикографу.

⁴ Ср. высказывание А. Вежбицкой, указывающей на необходимость внимания к метаязыковым суждениям носителей языка, при условии что они не принимаются at face value: «It is important, I believe, not to draw hasty conclusions from anything that informants may tell us. Rather, we should take their initial responses as one kind of evidence, to be used jointly with other kinds of evidence». И далее в шпocke: «It should be emphasized, however, that «folk comments», as well as folk definitions, can provide precious insight into the meaning» [9, 298].

⁵ Ср. также высказывание В. Тимофеева: «Постоянно слышишь в бытовой речи „забегу“, „заверну“, „заскочу“ и т. д., причем следует отметить, что такая словесная форма передачи резвости часто совершенно не соответствует ни возрасту, ни состоянию здоровья того лица, которое обещает „забежать“, „заскочить“ и произвести прочие моторные действия».

Сюда же относится уже приводившийся нами в несколько иной связи пример, в котором метаязыковое суждение (относительно сферы употребления слова) маскируется под общее суждение о мире: *Мятеж не может кончиться удачей, в противном случае зовут его иначе*. В русских толковых словарях смысловый признак, связанный с «результатом», в значении слов *мятеж*, *бунт*, *революция* и даже *путч* не выделяется. Нет и стилистических помет типа «неодобр.». Интересно, что в английском словаре Макмиллана [5] эти смыслы выделены и более того — именно они различают квазисинонимы *revolt*, *rebellion* и *revolution*. «*Revolt* is the broadest term... *Rebellion* applies to open, organized and widespread defiance that usually fails... *Revolution*, in contrast, is usually conducted by an influential minority but is almost always successful in replacing one authority with another, and thus implies great change...» Ср. также «*Uprising, insurrection* mean a limited, unsuccessful, and violent effort against a ruling power». Думается, что этот компонент не был бы лишним и в толковании русских коррелятов.

Иногда неискушенные носители языка поражают точностью своих метаязыковых комментариев. Едва ли можно определить семантическое различие между близкими по смыслу глаголами *извинить* и *простить* точнее, чем это сделала героиня повести Лескова «Детские годы», сказавшая «прощаю и извиняю» и в ответ на недоумение сына объяснившая: «Нет, это не все равно: прощение дается даром, по снисходительности того, кто прощает; а извинение вызывается причинами, которые заставляют не считать вину виною».

Однако анализ метаязыковых высказываний носителей языка затрудняется тем, что в таких высказываниях суждения о языке не всегда четко отграничиваются от суждений о внеязыковой действительности. Мы уже видели только что, как метаязыковые суждения носителей языка могут маскироваться под высказывания о мире. Встречается и (более экзотическое) обратное соотношение: *Что мне делать в новогоднем шуме с этой внутренней рифмой «Райнер умер»?* Выбранный Цветаевой способ выражения внешне напоминает *suppositio materialis* средневековых логиков или, в более современных терминах, представляет собой пример автономного употребления выражения «Райнер умер». Но в действительности предметом горестных размышлений является тут, конечно, не «внутренняя рифма», с которой автор не знает, как справиться, а событие реального мира (смерть Райнера Марии Рильке), которое автор не знает, как пережить. С подобным же смысловым сдвигом мы сталкиваемся и в том фрагменте из «Поэмы горы», в котором описывается сцена расставания лирической героини Цветаевой с возлюбленным. Героиня

не может примириться с предстоящей разлукой и пытается объяснить свое неприятие предстоящего расставания (событие реального мира) путем ссылки на нелепость самой идеи, точнее на невозможность придать какое-либо осмысление соответствующему слову или даже «пустому звуку», существование коего, впрочем, тоже подвергается сомнению. Для доказательства бессмысленности расставания героиня прибегает к фоностилистическому и квазиэтимологическому анализу слова *расставаться* (типа: ...что мы делаем? — *Рас-стаемся.* / — *Ничего мне не говорит* / *Сверхбессмысленнейшее слово:* / *Рас-стаемся.* — *Одна из ста?* / *Просто слово в четыре слога, / За которыми пустота*).

Расстаемся — слово в четыре слога — типичный пример того типа метаязыковых утверждений, которые средневековые схоластики называли «*suppositio materialis*». Только в восьмой, заключительной строфе этого пассажа происходит семантизация слова «расставаться» (*Расставаться* — *ведь это врозь, / Мы же сросшились*), обнаруживающая логическую абсурдность расставания (в данном конкретном случае). Но даже высказывание *расставаться* — *ведь это врозь* остается метаязыковым, т. е. аналитическим, не предметно, а понятийно ориентированным: приблизительно оно означает: понятие расставания включает в себя представление о розни, а это противоречит идее «сращенности».

С этим примером отчасти сходны строчки из «Евгения Онегина»:

Мечты, мечты! где ваша сладость?
Где, вечная к ней рифма, *младость*?

Несмотря на некоторые внешние признаки автономного употребления слова *младость* (курсивное выделение этого слова, использование аппозита *рифма*, характеризующего слово *младость* со стороны звучания), нет сомнений, что здесь речь идет не о «муках творчества», а о сожалениях — раздумьях по поводу ушедшей молодости. Еще более «противоречиво» (нелогично) встречающееся иногда высказывание *Нет слова «не могу», есть слово «не хочу»*, которое значит примерно следующее: «не оправдывай свое нежелание действовать ссылкой на мнимую объективную невозможность, если не хочешь, то так и скажи!». Аналогично устроено высказывание *Есть такое (русское) слово: «надо»* — здесь речь идет не о составе русского лексикона, а об устройстве мира, о том, что в жизни (а не в языке) бывают моменты, когда следует подчиняться необходимости. Ср. также: «*Я*» — *последняя буква алфавита!* — псевдометаязыковое устойчивое сочетание, употребляемое вовсе не для сообщения об устройстве русского алфавита, а для того, чтобы обра-

тить внимание на одиозность слишком частого использования слова (а не буквы!) «я», что часто означает выпячивание своей личности (≈ 'не следует так много думать, тем более говорить о себе самом').

Мы можем с уверенностью утверждать, что имеем дело с суждением «о языке», а не «о мире» в тех случаях, когда высказывание содержит указание на хронологические, пространственные, социологические и т. п. рамки употребления рассматриваемого выражения (иногда чуждого или, по крайней мере, не совсем «своего» для говорящего, но иногда просто информирующего): Читателя, много слышавшего об американских дядюшках, быть может, несколько удивит то обстоятельство, что понятие «миллионера» ново в Америке, как ново и самое слово. Первым американским миллионером был некий Пьер Лориллард. Он умер в 1843 году, оставив состояние в один миллион долларов. Тогда об этом кричали все газеты; тогда же и было создано слово миллионер, которое вначале печаталось в кавычках или курсивом⁶. Здесь сообщаются сведения из области «истории слов», и высказывания подобного типа наиболее близки к языку описательных гуманитарных наук (например, истории); такого рода свидетельства представляют безусловный лингвистический интерес — например, для исторической лексикологии; а для теоретической лингвистики примеры такого рода интересны как относительно редкий образец четкого различения автономного и «нормального» употребления.

Граница между метаязыковыми высказываниями и суждениями о мире иногда почти стирается. В основе высказывания Л. Леонова «Если *огурци* будут писаться через *и*, то я этих *огурцей* есть не буду» лежит (вероятно, намеренное) неразличение слова «огурци» и его денотата (посредством этого высказывания Леонов обращал внимание на то, что слова «мягкого склонения имеют в родительном падеже множественного числа окончание *-ей* вместо *-ов*»). В следующем (уже приводившемся нами, см.: [1]) диалоге из пьесы Е. Шварца «Голый король» реплики короля-отца, опровергающие суждения его дочери о своем женихе (короле соседней страны), строятся одинаковым образом — они указывают на несовместимость субъекта *король* и предикатов, которые приписывает ему принцесса:

⁶ Интересно, что при первом упоминании слова «миллионер» автор (Алдано) также использует кавычки, а дальше он уже обходится без кавычек, хотя в последнем предложении по правилам русской орфографии (а также в соответствии с логическими конвенциями) — кавычки (или какой-либо иной, например, шрифтовой способ выделения автономно употребленного слова) как раз должны были бы присутствовать.

П р и н ц е с с а. Отец, ну хоть раз в жизни поверь мне. Я тебе даю честное слово: жених — идиот!

К о р о л ь - о т е ц. Король не может быть идиотом, дочка. Король всегда мудр.

П р и н ц е с с а. Но он толстый!

К о р о л ь - о т е ц. Дочка, король не может быть толстым. Это называется «величавый».

П р и н ц е с с а. Он глухой, по-моему! Я ругаюсь, а он не слышит и ржет.

К о р о л ь - о т е ц. Король не может ржать. Это он милостиво улыбается.

При этом логический статус реплик короля-отца несколько различен. Реплика *Король не может быть идиотом, дочка. Король всегда мудр* строится как суждение об устройстве мира, в котором не может встретиться глупый король, тогда как реплики *Король не может быть толстым. Это называется «величавый»* и *Король не может ржать. Это он милостиво улыбается* представляют собою типичные метаязыковые суждения касательно правил речевого этикета ('говоря о короле, нельзя употребить слова *толстый* и *ржать*; вместо них следует использовать выражения *величавый* и *милостиво улыбаться*').

Случай, когда выбирается способ выражения, который, вообще говоря, может относиться и к языку, и к внеязыковой действительности, являются вполне обычными. Так, скажем, Таффи в своем шуточном (но очень ностальгическом) рассказе писала:

...сколько выражений, ...строго продуманных, было у нас для определения человеческого лица. Рожа, харя, рыло, мордорот, мина, физиономия. Эти два иностранных, казалось бы, и не так были необходимы ввиду собственного родного разнообразия. Но вот и они пригодились. «Физиономия» — выражение слегка насмешливое, неодобрительное. Мину всегда «корчат». Таков глагол, мину сопровождающий. И корчат мину либо серьезную, либо недовольную. Приятную никто не корчит.

В подходящем контексте предложения *Мину всегда «корчат»... И корчат мину либо серьезную, либо недовольную. Приятную никто не корчит* могли бы восприниматься как относящиеся к внеязыковой действительности. Но здесь, конечно, сомнений в метаязыковом характере нет: *Таков глагол...* Можно было бы сказать, что в таких высказываниях, как *Мину всегда «корчат»*, нарушен закон чужеродности, неизменяемости слов, употребленных в автонимном режиме [4]. Впрочем, наблюдается определенная толерантность к этому нарушению, недопустимому лишь в случае

возможного недоразумения: так, в примере Дюмлер осведомился о нем у жены: «Мамонтов? Ах да, тот первой гильдии купеческий сын». «Я очень рада Николаю Сергеевичу и через Мишу просила его бывать у нас как можно чаще», — сухо сказала Софья Яковлевна, раздраженная «купеческим сыном» (Алданов) — сочетание раздраженная «купеческим сыном» почти приемлемо; ср. комическое (и, несомненно, нарочитое) смещение в повести Ольги Кучкиной: *И вот теперь это все кошке под хвост. Он поморщился: не любил, когда кошек употребляли всуе.*

Ср. вполне нормативный чеховский пример и изощренное смещение общего суждения о мире и метаязыкового суждения у Набокова: *Но вдруг... В рассказах часто встречается это «но вдруг». Авторы правы: жизнь так полна внезапностей! (Чехов); Зима, как большинство памятных зим и как все зимы, вводимые в речь ради фразы, выдалась (они всегда выдаются в таких случаях) холодная (В. Набоков);* отметим также гораздо более обычное, хотя тоже смещенное сочетание у современника Набокова Марка Алданова: *Я не виноват, что по моим наблюдениям, «беззаветная любовь к народу» — ведь любовь к народу всегда «беззаветная» — у девяти революционеров из десяти пустая фраза.*

Интересно, что подобный способ выражения, когда предписательное метаязыковое высказывание строится как описательное высказывание о мире, завоевывает все более прочные позиции на страницах серьезных лингвистических сочинений. Характерен следующий пример (из М. А. Кронгауза): «Почему возможно *вышутить* (высмеять) человека, *подшутить* над товарищем, но нельзя **выострить*, *выязвить*, *подострить* и т. д. и, напротив, можно *сострить* (*скаламбурить*, *съязвить*, *сэхидничать* и т. д.), но никак не удастся **сшутить*?». Разумеется, речь здесь идет не о том, что действия, обозначаемые «глаголами» *выострить*, *выязвить*, *подострить*, *сшутить*, чрезвычайно трудны для осуществления, а о том, что таких глаголов в русском языке вовсе нет. С подобным приемом мы сталкиваемся очень часто, ср. следующие отрывки из лингвистических работ: «Нас злит то, что мы непосредственно воспринимаем или воспринимали, а *возмущать* может и то, чего мы сами не воспринимали и знание о чем мы получили из вторых рук»; «*Рубить* без специального инструмента нельзя, а *колоть* (орехи, сахар) можно»; «*Видят* кого и что угодно, *лицезрят* обычно важное лицо»; «*Обвиняют* в чем-то предосудительном, *винят* в чем-то неблагоприятном. Поэтому можно *обвинять* во всех грехах, но *винить* во всех несчастьях»; «Можно *теряться* в догадках, но никто никогда не **теряется* в отгадках, потому

что из множества *догадок* лишь одна — верная — является *отгадкой*. Действительно, более педантичный *modus dicendi* был бы куда более громоздок.

Приведем еще пример, в котором рассматривается ряд синонимичных русских глаголов:

Украсть, стибрить, слямзить, стянуть, спереть, уволочь, зажулить. Есть еще словечко «прикарманить», но это почти литературное и выражает просто и ясно — присвоить. Выражение «стибрить» очень тонкое. Оно игривое, почти веселое. Стибруется что-нибудь очень мелкое, не очень ценное, как бы с краю лежащее: карандаши, пилочка для ногтей, записная книжка. Стибруют обыкновенно друзья. Серьезного значения этому проступку не придается, а и тот, кто стибрил, легко может вещь вернуть. Засмеется, скажет: «И на что вам такая дрянь?». И вернет.

«Слямзить» — уже менее игривое. Кто слямзил, тот не вернет, и отопрется да еще поссорится.

«Спереть» относится к вещи более крупной. Укладчики при перевозке сперли комод, столик, зеркало. Прут тяжело и с трудом, утирая лоб рукавом. Дело невеселое, почти работа, труд рискованный и неблагодарный.

«Уволочь» и «стянуть» — слова почти однозначные. Разве только что волокут (волоком) тяжелое, а тянут кое-что полегче. Но вообще дело идет о предмете большом и мягком: узел с бельем: ковер. Тоже работа тяжелая и серьезная. Это вам не карандаш с пилочкой...

«Зажулить» — выражение хитрое. В него входит не только кража, но и обман. Раз вещь зажулили, выцарапать назад ее не удастся. Жулик человек ловкий и вас же в дураках оставит.

Не надо путать слово «зажулить» со словом «зажилить». Здесь дело серьезное. Тут без всякой хитрости и обмана завладел человек вашей собственностью и крепко держит ее в лапах. Это человек-жила, с ним судаться. Дело тягучее и тяжкое. Жилы водились большей частью в провинции, завладевали чужим выгоном для скота, каким-нибудь вдовьим имуществом, амбаром, овином. Это не просто скупой человек, скряга, жмот. Это человек, нечестно овладевший и не выпускающий из лап.

Вот сколько тонких подразделений для самого простого слова кража. И спутать их нельзя, и одно другим заменить нельзя.

Не можете же вы сказать, что кто-то стибрил вашу дачу или уволок луг. Это все зажиливается. И не можете сказать, что приятель уволок вашу зажигалку. Он ее игриво стибрил.

Внешне этот отрывок выглядит совсем как фрагмент словарной статьи, посвященной синонимическому ряду *украсть, стибрить, слямзить, стянуть, спереть, уволочь, зажулить*, из какого-нибудь синонимического словаря. На самом деле, это отрывок из уже ци-

тированного рассказа Тэффи, в котором она делает целый ряд языковых наблюдений — вплоть до замечания о том, что к некоторым из синонимов со значением 'лицо': *рожа, морда, харя* — «прибавлялось яркое, чисто русское выражение: „кирпича просит“. Заметьте — как деликатно — ее не бьют, она как бы сама просит». Сразу же за этим следует вывод:

Чудесен, велик и разнообразен наш язык. <...>

Но не услышим мы на чужбине его тонкого плетения.

А вот вспомнилось, и то отрадно.

Кажущееся неразличение суждений о внеязыковой действительности и суждений о языке имеет под собою глубокие основания в тех случаях, когда речь идет о человеческой жизни и человеческом обществе, о взаимоотношениях между людьми. Если представления говорящих о внешнем материальном мире, так же, как и о значениях слов, относящихся к материальному миру, вообще говоря, не влияют на бытие этого мира, то метаязыковые суждения о человеческой жизни и человеческом обществе могут воздействовать на жизнь общества. Вл. Соловьев писал в очерке «Судьба Пушкина»:

Есть предметы, о которых можно иметь неверное или недостаточное понятие — без прямого ущерба для жизни... До конца XVII столетия все люди, даже ученые, имели неверное представление о *воде*, — ее считали простым телом, однородным элементом или стихией, пока знаменитый Лавуазье не разложил ее состава на два элементарных газа: кислород и водород. То, что сделал Лавуазье, имело большую теоретическую важность...; его открытие оказывало, конечно, *косвенное* влияние и на практическую жизнь... Но *прямого* воздействия на практическое, житейское значение собственно *воды* анализ Лавуазье не мог иметь. Чтобы умыться или поить животных или вертеть мельничные колеса, нужна только сама вода, а не знание ее состава или ее химической формулы. Точно так же мы пользуемся светом и теплотой, совершенно независимо от наших правильных или неправильных понятий, от нашего знания или незнания в области астрономии и физики. Во всех подобных случаях для житейского употребления предмета достаточно опытных житейских сведений о его внешних свойствах, совершенно независимо от точного теоретического познания его природы, и самый великий ученый не имеет здесь никакого преимущества перед дикарем и невеждою.

Можно добавить, что на существование и использование воды, света и теплоты не влияют наши представления о значении слов *вода*, *свет* и *теплый*, сколь бы тонкому лексикографическому анализу мы ни были обязаны этими представлениями. Иначе обстоит дело с явлениями, относящимися к жизни человека. И В. Соловьев

продолжает: «Но есть предметы порядка духовного, которых жизненное значение для нас прямо определяется, кроме их собственных реальных свойств, еще и тем *понятием*, которое мы о них имеем». К числу таких предметов В. Соловьев относил и «нечто, называемое *судьбою* — предмет, хотя и не материальный, но тем не менее вполне действительный». В. Соловьев в своем очерке ставил своей задачей выявить «истинный характер того, что называется судьбою». Уже из этого высказывания ясно, что В. Соловьев не столько анализировал (принадлежащее русскому языку) слово *судьба*, сколько стремился обосновать ложность «ходячих мнений об этом важном предмете». Однако представление об этих «ходячих мнениях» он реконструировал на основании «наивно-лингвистического» анализа выражений со словом *судьба*, таких, как *враждебная судьба, слепая, беспощадная, жестокая судьба; насмешки судьбы, ирония судьбы*.

Именно когда речь идет о человеческой жизни, обсуждение внеязыковой реальности не может быть строго отграничено от метаязыковой деятельности. Когда говорят, что подлинная интеллигентность заключается не в уровне образованности, а в душевных качествах, в «воспитанности сердца», можно интерпретировать это как спор о том, какими качествами должен обладать истинный интеллигент, или как дискуссию, касающуюся правил употребления слова *интеллигент*. Напомним в этой связи рассуждения Солженицына о словах *интеллигенция* и *интеллигент* и о соответствующих реалиях:

С годами мне пришлось задуматься над этим словом — *интеллигенция*. Мы все очень любим относить себя к ней — а ведь не все относимся. В Советском Союзе это слово приобрело совершенно извращенный смысл. К интеллигенции стали относить всех, кто не работает (и боится работать) руками. Сюда попали все партийные, государственные, военные и профсоюзные бюрократы. Все бухгалтеры и счетоводы — механические рабы Дебета. Все канцелярские служащие. С тем большей легкостью причисляют сюда всех учителей (и тех, кто не более, как говорящий учебник, и не имеет ни самостоятельных знаний, ни самостоятельного взгляда на воспитание). Всех врачей (и тех, кто только способен петлять пером по истории болезни). И уж без всякого колебания относят сюда всех, кто только ходит около редакций, издательств, кинофабрик, филармоний, не говоря уже о тех, кто публикуется, снимает фильмы или водит смывком.

А между тем ни по одному из этих признаков человек не может быть зачислен в интеллигенцию. Если мы не хотим потерять это понятие, мы не должны его разменивать. Интеллигент не определяется профессиональной принадлежностью и родом занятий. Хорошее воспитание и хорошая семья тоже не обязательно выращают интеллигента.

Интеллигент — это тот, чьи интересы и воля к духовной жизни настоячивы и постоянны, не понуждаемы внешними обстоятельствами и даже вопреки им. Интеллигент это тот, чья мысль не подражательна.

Ср. также высказывание Д. С. Лихачева:

Что такое интеллигентность? Осведомленность, знания, эрудиция? Нет, это не так! Лишите человека памяти, избавьте его от всех знаний, которыми он обладает, но если он при этом сохранит умение понимать иные культуры, понимать широкий круг произведений искусства, идеи своих коллег и оппонентов, если он сохранит навыки «умственной социальности», сохранит свою восприимчивость к интеллектуальной жизни — это и будет интеллигентность.

Иногда разные носители языка расходятся в оценке тех или иных явлений (например, одни говорят, что плюрализм — это хорошо, а другие — что плохо), и не вполне ясно, как интерпретировать это расхождение: идет ли речь о том, что одни и те же явления, связанные с человеком, по-разному оцениваются разными носителями языка, или о том, что соответствующие слова употребляются спорящими неодинаково и в идиолекте разных людей имеют разные коннотации, разный оценочный компонент значения и т. п.

Случаи, когда метаязыковые суждения сплетаются с суждениями о внеязыковой действительности, чрезвычайно многочисленны и разнообразны. Они чрезвычайно характерны для Солженицына или Бродского. Так, в одном эссе Бродский говорит то о том, как следует называть город на Неве — Питером или Ленинградом, то о том, как изменяется этот город с течением лет («становится Ленинградом все больше»), так что обсуждение правильного наименования переплетается с описанием денотата. Иногда прием обнажается, как в следующем отрывке из «Жизни Александра Зильбера» Ю. Карачиевского:

Ни одно слово не живет само по себе — но лишь в сочетании с другими названными и неназванными. Мы говорим «лагерь» — мрачные призраки обступают это слово со всех сторон, и толпятся, и машут черными крыльями. Но мы говорим «лагерь» и добавляем «пионерский», это действует, как крестное знамение. Призраки убираются к себе преисподнюю, и звучит горн, и бьет барабан, веселые игры, футбол, волейбол, река и лес, ягодки-цветочки...

При этом чересчур ригористичное разграничение суждений языке и суждений о человеческой жизни часто не только не нужно — оно и не нужно. Когда речь идет о культурно и общес

венно значимых словах и концептах, метаязыковые высказывания носителей языка и стоящие за ними представления играют важную роль в жизни общества. Наши представления о значении слова *демократия* могут иметь самое непосредственное отношение к тому, какой окажется судьба демократии в нашей стране.

В частности, теоретически считается важным различие оценочного компонента в семантике слова и общественно признанной оценки соответствующего явления. Большинство людей оценивают скупость как отрицательное качество, но слово *скупой* (в отличие от *скупердяй*) не содержит отрицательной оценки. Но на практике такое разграничение далеко не всегда оказывается ясным. Если в обществе установилось резко отрицательное отношение к действию, обозначаемому глаголом *донести* (на кого-либо), то не вполне очевиден ответ на вопрос, идет ли речь об отрицательной оценке поступка как такового или об отрицательном оценочном компоненте слова *донести* — в отличие от, скажем, *сигнализировать* (ср. обсуждение возникающих при этом проблем в [8; 2; 3]). И часто не вполне ясно, давая оценку *космополитизму* или *национализму*, высказывает ли говорящий мнение о некотором явлении общественной жизни или об оценочном компоненте соответствующего слова. Суждения о слове и суждения о жизни переплетаются и не могут быть разделены, как в размышлениях майора Ройтмана (из романа Солженицына «В круге первом») о кампании «борьбы с космополитизмом» и слове *космополит*:

Прекрасное гордое слово, объединявшее мир, слово, которым венчали гениев самой широкой души — Данте, Гёте, Байрона, — это слово в газетёнке слиняло, сморщилось, зашипело и стало значить — «жид».

Приведем для сравнения рассуждение современного автора (Александра Янковского) в газете «Иностранец», 1996, 7 августа, № 30 (139):

Вообще-то слово «космополит» буквально означает «гражданин мира» — и не более того. Непонятно, как оно могло стать ругательным. Что плохого, если человек начинает ощущать себя подданным не одного только государства, а всей планеты Земля? (Кстати, не исключено, что космополитизм есть первое условие, признак готовности человеческой цивилизации к контакту с другими...) И так, хочу быть космополитом!

...

Видимо, чтобы превратиться в настоящего космополита, надо стать настоящим русским... Впрочем, как говорил некоему мальчику Юре незабвенный «адъютант его превосходительства»: «Садовником ты быть

не хочешь, а сад иметь хочешь». Космополитом быть хочется. Только вот платить за это не хочется ничем.

Часто бывает и так, что под видом метаязыкового комментария носитель языка пытается навязать адресату речи свои индивидуальные представления о том или ином предмете. Характерен в этом отношении отрывок из «черносотенного» издания начала века (приложение к газете «Русское знамя», 1906, № 176 — цит. по журналу «Огонек», 1990, № 20):

Странная судьба на Руси иноязычным словам: они по мере обрусения пошлеют, приобретают пренебрежительное, иногда явно хульное значение. Таковы: «шеромыга» — от французских слов шер'ами (дорогой друг), «интеллигент» — слово, которое стало просто ругательное. Наоборот, клички, даваемые врагами русского направления коренному русскому развитию, становятся достойными всехвальными обозначениями исторического народно-русского просвещения... таковыми, по-видимому, становятся слова черносотенец, черносотенство, которые нынче вполне заменяют иноязычные слова патриот, патриотизм.

Жаркие споры современных публицистов часто сводятся к спорам о значении слов. Но они говорят нам не только о языке, но и о человеческой жизни. Более того, они не только объясняют нам, как устроена жизнь, но и могут оказывать на нее влияние.

«Определяйте значение слов, и вы избавите мир от половины недоразумений», — сказал Декарт. Поэтому люди, которые не любят недоразумений, просто вынуждены прибегать к метаязыковым рассуждениям. Когда речь идет об отношениях между людьми, определение значений слов и грамматических форм оказывается не прерогативой лексикографов и грамматистов, а повседневной деятельностью рядовых носителей языка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев. «Возможности» естественного языка и модальная логика // Вопросы кибернетики. Язык логики и логика языка: Сборник статей к 60-летию профессора В. А. Успенского. М., 1990.
2. Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев. Оценочные речевые акты извне и изнутри // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994.

3. М. Я. Гловинская. Что такое «плохо» (Фрагмент наивной этики) // Поэтика. Стилистика. Язык и культура. М., 1996.
4. А. Д. Шмелев. Именование и автономность имени // Словарь. Грамматика. Текст. М., 1996.
5. Dictionary. London. New York, 1973.
6. V. Piekaitė-Dagienė. Liaudies meteorologija // Ekonominė ir istorinė-etnografinė Joniškėlio apylinkės charakteristika. Vilnius, 1980.
7. A. Wierzbicka. Lexicography and conceptual analysis. Ann Arbor, 1985.
8. A. Wierzbicka. English speech act verbs: a semantic dictionary. Sydney; New York, 1987.
9. A. Wierzbicka. Semantics: primes and universals. Oxford; New York, 1996.

Е. Я. Шмелева, А. Д. Шмелев

«НЕИСКОННАЯ РУССКАЯ РЕЧЬ» В ВОСПРИЯТИИ РУССКИХ

Представления о «человеке вообще» люди, как правило, формируют на основе наблюдений над собственным этносом, отличительные особенности которого, таким образом, принимаются за норму. Соответственно, черты, свойственные иным этносам, воспринимаются как отклонение от стандарта. Это касается как характерных черт поведения, так и речевых особенностей.

В статье рассматриваются бытующие в русской языковой среде представления о национальном характере и речевых особенностях народов-соседей, т. н. этностереотипы [2, 13]. Эти представления отражены в художественной литературе, в которой при передаче русской речи нерусских, как правило, изображаются какие-то специфические «неправильности», а также в так называемых «анекдотах об инородцах» (жанре чрезвычайно распространенном в современном городском фольклоре), причем существует целая традиция вторичного отражения особенностей русской речи нерусских. Особый интерес представляют случаи, когда использование той или иной единицы определенным образом коррелирует с какими-то чертами характера, приписываемыми соответствующему этническому и языковому меньшинству.

Следует подчеркнуть, что русская речь грузин или чукчей из анекдотов не идентична реальной русской речи носителей этих языков. Имитация русской речи нерусских в анекдотах отражает стереотипы восприятия особенностей речевого поведения «инородцев», сложившиеся у носителей русского языка. Представляется, однако, что эти стереотипы заслуживают внимания исследователей — как сами по себе, так и в качестве отражения реально существующих особенностей имитируемого речевого поведения.

Жанр рассказов о народах-соседах существует в фольклоре самых разных народов. Так, французы рассказывают анекдоты о бельгийцах, испанцы о португальцах, а финны — о шведах. Поскольку стереотипы поведения разных народов обычно не совпадают, специфические черты поведения соседей (как правило, представленные в преувеличенном виде) часто воспринимаются как смешные, глупые, не соответствующие собственной, «правильной» норме поведения. Тем более смешными кажутся нарушения носителями других языков речевых стереотипов родного языка рассказчика. В России с ее огромной территорией и многонацио-

нальным населением русские постоянно сталкиваются с различными типами «неправильного» с русской точки зрения поведения и «неправильной» русской речью.

Любопытен уже сам выбор «героев» анекдотов об инородцах. Если, начале XX в. героями анекдотов часто были цыгане или армяне, то в современном фольклоре анекдотов про цыган почти нет, анекдоты про армян трансформировались в серию анекдотов об армянском радио, которые по жанру не принадлежат к разряду анекдотов об инородцах, а наиболее частые герои анекдотов об инородцах — это грузины, чукчи, украинцы («хохлы») и евреи (впрочем, анекдоты о малороссах и еврейские анекдоты имеют давнюю историю). Конечно, существуют отдельные анекдоты и о других народах, но в них, как правило, отражена какая-то одна выразительная черта характера народа: эстонская сдержанность или белорусская покорность.

Каждый из типичных персонажей «анекдотов про инородцев» характеризуется особыми характерными чертами. Например, как мы можем описать грузина — героя русских анекдотов? Это человек заметный, шумный, пестро, часто безвкусно, но всегда «богато» одетый. Больше всего на свете грузин озабочен тем, чтобы другие не подумали, что у него чего-то нет, он очень любит прихвастнуть, показать свое реальное или мнимое богатство (ср., например, анекдот о том, как грузин купил «Запорожец», наутро просыпается — «Запорожца» нет. Он купил еще один «Запорожец» — снова украли! Ну, он купил еще один «Запорожец» и прикрепил к ветровому стеклу записку: «Хочешь кататься — катайся, но потом машину верни!» Лег спать, просыпается, видит — «Запорожца» нет, на его месте стоит «Мерседес», на стекле записка «Хочешь кататься — катайся, но нацию не позорь!»). Грузины в русских анекдотах — люди гостеприимные, любящие компанию, застолье, тосты; щедрые, иногда даже слишком щедрые (как следует из анекдота, в котором грузины, хвастаясь друг перед другом, увеличивают чаевые гардеробщику и побеждает тот, который говорит: «Тысяча долларов и пальто [палтá] не надо»). Грузины преувеличенно мужественны, но при этом отношение к женщине у них «восточное», как к низшему существу (ср. известную фразу из анекдота о том, как грузин расточал многочисленные комплименты некоей даме, беседуя с ее спутником, однако, когда она попыталась принять участие в разговоре, ей было сказано: «Молчи, женщина, когда джигиты разговаривают»). Среди грузин много долгожителей, хотя они любят выпить, вкусно поесть и поухаживать за женщинами. Поскольку мы рассматриваем анекдоты, появившиеся в советское время,

одной из обязательных тем анекдотов о любом народе является тема взаимоотношений героев анекдотов и советской власти. Конечно, представители всех народов в русских анекдотах советскую власть не любят, она мешает всем, но всем по-разному. Так, грузинам советская власть мешает наслаждаться жизнью (ср. анекдот про то, как грузина принимают в партию и говорят, что теперь он не должен пить вино, зарабатывать слишком много денег, ухаживать за женщинами. Он вынужден со всем согласиться, но затем на вопрос: «Готов ли он отдать жизнь за идеалы коммунизма?» отвечает: «Конечно, готов, зачем мне такая жизнь!»).

Совсем другой характер у других постоянных героев анекдотов последнего двадцати-тридцатилетия — у чукчей. Чукча — это природный, естественный человек Руссо, попавший в чужую для него городскую технократическую цивилизацию. Чукча кажется очень глупым лишь потому, что он в городе продолжает жить по законам тайги (охотится на старушку или на дельтоплан, не умеет пользоваться телефоном и т. п.), а по-своему чукча хитер и умен. Особенно ярко это проявляется в анекдотах о том, как чукча воспринимает действительно бредовые советские лозунги и реалии (ср., например, анекдот о том, что все у нас в стране делается *во благо человека* и чукча знает *этого человека*, или о том, как чукча отстоял очередь в магазин, а продавец умер [анекдот про мавзолей Ленина]).

Герои еврейских анекдотов мало изменились за более чем столетнюю историю существования этой серии. Евреи — умные, хитрые, жадные. Часто богатые, но в отличие от грузин не демонстрируют свое богатство, а стараются скрыть его. Имеют большие способности к бизнесу (часто нечестному). Евреи — физически слабые, но благодаря своей хитрости часто побеждают более сильного противника (интересно, что после израильской шестидневной войны в русском фольклоре появилось много анекдотов о победоносных израильских солдатах, но во всех этих анекдотах солдаты побеждают противника не силой и не храбростью, а хитростью). Еврей — хороший семьянин, для него очень важна его жена, дети и вообще все многочисленные родственники. Евреи за свою долгую, полную гонений историю научились приспособливаться ко всему, поэтому евреи могут приспособиться и к советской власти и даже обмануть ее представителей (милицию, таможенников и др.).

Как это ни парадоксально, наиболее злые русские анекдоты — это анекдоты об украинцах, хотя украинцы наиболее близки русским по культуре, истории и языку. По-видимому, именно эта близость языков и является одним из причин этого: кажется, что

украинцы издеваются, нарочно говорят на каком-то «испорченном» русском языке, вероятно, этим же испанцев раздражают португальцы, говорящие на близкородственном языке, а, скажем, французов — «неправильно» выговаривающие французские слова бельгийцы. Украинцы и глупые, и жадные, и неопрятные, едят сплошь сало (ср. анекдот об украинце, который несколько дней едет в поезде, ни разу за это время не переодевшись, и на вопрос соседа по купе, не собирается ли он поменять носки, отвечает: «Ни, тильки [= только] на сало» — обыгрывается неоднозначность глагола *поменять*), причем любовь к салу может вытеснять все прочие привязанности. Характерен также анекдот, в котором описывается, как собравшимся в зале (вероятно, на научной конференции, посвященной этническим стереотипам) представителям разных народов задают вопросы: «Какой народ самый глупый?» Единодушный ответ: «Чукчи!» — «А какой народ самый ленивый?» — «Русские!» — «А какой народ самый жадный?» — «Евреи!» — «А какой народ соединяет в себе все эти три качества?» Молчание, а затем голос из зала: «Затэ мы спиваемо гарно! [у́арнъ]» (т. е. «зато мы хорошо поем»). Украинцы прямо не называются, но имитация украинской речи не оставляет сомнений в том, кто имеется в виду. Это подводит нас к вопросу о том, как имитация речевых особенностей позволяет, не указывая эксплицитно на то или иное этническое и языковое меньшинство, обозначить его недвусмысленно и понятно для слушателей.

К наиболее часто имитируемым в анекдотах особенностям русской речи инородцев, конечно, относится акцент. Так, грузины в анекдотах опознаются по произношению [а] в безударных слогах на месте редуцированных, мягкому произношению шипящих, неразличению твердых и мягких согласных. Произношение чукчей имитируется посредством произнесения свистящих на месте соответствующих шипящих. Для речи украинцев характерна реализация фонемы <г> как [γ], для речи евреев — реализация <р> как заднеязычного [R]. Сюда же относятся типичные грамматические ошибки, допускаемые инородцами. Имитация такого рода представляет собою своего рода речевую маску и не является семантически и прагматически нагруженной. Она сама по себе может порождать комическую ситуацию и быть объектом насмешки, как в анекдоте про грузинскую школу, в котором учитель задает детям вопрос: «Как называется большой [балшой] полосатый мух [= муха]?» — «Ос!» — отвечают дети [имеется в виду оса]. «Неправильно [нэправилна], — говорит учитель, — большой полосатый мух — это шмель [шмэл], а ос — это палка, вокруг которой вертится земля» [имеется в виду ось].

В то же время как средство имитации русской речи инородцев в анекдотах используются также особые прагматические маркеры. Независимо от того, в какой степени они характерны для реальной русской речи представителей соответствующих языковых меньшинств, их рассмотрение позволяет добавить некоторые штрихи к нарисованной выше картине.

Так, речевая характеристика инородцев в анекдотах часто включает в себя склонность к использованию определенных прагматически насыщенных частиц. Для грузин это произносимое с особой интонацией вопросительное *Да?*, для чукчей — слово *однако*, для евреев частица *таки*. Склонность к чрезмерному (с точки зрения русских речевых стереотипов) использованию соответствующих языковых средств также может играть решающую роль в создании комической ситуации, как в анекдоте о грузинской и еврейской кошке. «Мяу, да?» — говорит грузинская кошка, и еврейская отвечает: «Таки мяу!». Однако больший интерес, как кажется, представляют случаи, когда использование той или иной единицы определенным образом коррелирует с какими-то чертами характера, приписываемыми в анекдотах соответствующему этническому и языковому меньшинству.

Так, русское *да?* может иметь различные прагматические функции, в зависимости от интонации и типа дискурса. В составе рассуждения *да?* может указывать на стремление говорящего проверить, понимают ли его слушающие (ср. «преподавательское» *да?*) или согласны ли они с проводимым рассуждением. Если же обсуждаются планы на будущее, *да?* выражает неуверенную надежду на то, что собеседник согласится со сделанным предложением. Именно этому последнему типу *да?* близко использование *да?* в качестве речевой характеристики грузина в анекдотах, когда оно может сопровождать императив (употребление, противоречащее русской литературной норме): *Позвони, да?*; *Выпей, да?* Несколько иную функцию несет *да?* в таких конструкциях, как *Обидно, да?*, когда оно выражает сочувствие или, наоборот, просьбу о сочувствии. Можно заметить, что во всех случаях использование *да?* в анекдоте выражает установку грузина на контакт и взаимопонимание с собеседником. Эта же установка подчеркивается и тем, что грузины в анекдотах всегда используют обращение на *ты* — даже в разговоре с незнакомым человеком¹. Обращение на *вы* является слишком формальным и разрушало бы стереотипный

¹ Обращение на *ты* вообще свойственно персонажам анекдотов; но именно в применении к грузинам оно практически не знает исключений.

образ грузина. Грузинам в анекдотах свойственно употребление побудительных предложений и риторических вопросов; обычные сообщения в форме повествовательных предложений встречаются относительно редко. Просто сухая передача информации не столь существенна для грузина, как установление и поддержание контакта с собеседником. Обратиться с просьбой, дать совет, пригласить вместе подумать над каким-либо вопросом для грузина в анекдотах значительно важнее, нежели просто сообщить что-то. Не случайно и широкое использование обращений в речи грузина — героя анекдотов (в частности, «национально окрашенного» обращения *кацо*).

Стандартной речевой характеристикой чукчи в анекдотах является, как уже говорилось, слово *однако*. Его функции в языке состоят в том, чтобы указывать на несоответствие тому, что можно было бы ожидать. В значении союза *однако* семантически близко союзу *но*; наряду с этим *однако* «употребляется для выражения удивления, недоумения, возмущения и т. п.» [3], т. е. также служит реакцией на несоответствие ожидаемому. Такое употребление *однако* соответствует общему внутреннему состоянию чукчи в анекдотах — пассивному изумлению перед окружающим миром и недоумению человека, столкнувшегося с непривычной для него цивилизацией. Этой же цели служит и свойственное чукче в анекдотах обозначение себя в третьем лице: он как бы глядит на себя со стороны, удивляясь своему месту в приоткрывающемся ему мире. Словарный запас чукчи в анекдотах беден, он ограничивается словарем-минимумом, состоящим из самых простых и употребительных слов; при этом он чаще всего употребляет слова и формы, уместные в разговорах с детьми (*Телефона, телефона, чукча* [ц'укц'а] *кушать хочет*). Выход за пределы такого словарного запаса воспринимается как маркированный и создает добавочный комический эффект, как в высказывании *Тенденция, однако*. Чукчи в анекдотах, как и грузины, чаще всего обращаются к собеседнику на *ты*, однако для них функция такого способа обращения несколько иная: это как бы речь ребенка или человека, почти не затронутого цивилизацией и условностями этикета.

Частица *таки* имеет в каком-то смысле противоположные функции: она указывает на соответствие ожидаемому, на то, что сомнения были напрасны ('при всем при том, несмотря на это', — поясняет значение данной частицы В. И. Даль [1, т. 4]). Использование *таки* хорошо отвечает установке человека, все знающего наперед и любящего (иногда с некоторым занудством) подчеркнуть, что его предвидения оправдались, несмотря на возможные сомнения. Именно такая установка характерна для еврея как героя

анекдота, и не случайно именно *таки* (особенно в сочетании *таки да*) служит одним из самых характерных признаков еврея в анекдотах. Приверженность семейным связям подчеркивается средствами, при помощи которых еврей осуществляет референцию к своим родственникам, в частности к жене: *моя Сарочка* вместо *моя жена* или *Сара*. Если выбор обозначения *моя жена* или использования имени существенным образом зависел бы от степени знания адресата о семейной жизни говорящего (напр., использование имени нежелательно, в случае когда адресат речи не знаком с референтом имени), то обозначение типа *моя Сарочка* оказывается универсальным, будучи одновременно достаточно информативным (подобно выражению *моя жена*) и достаточно интимным, чтобы выразить теплые чувства говорящего по отношению к жене. Евреи в анекдотах во многом следуют особому «речевому этикету», придающему их речи специфический «национальный колорит»: отвечают вопросом на вопрос (ср. анекдот: «Почему вы все время отвечаете вопросом на вопрос?» — «А как надо?»), ценят выражение сочувствия выше, чем комплименты собеседнику («еврейский комплимент»: «Как вы сегодня плохо выглядите»), сами, отвечая на комплимент, начинают возражать собеседнику, при упоминании любого лица считают необходимым дать ему оценку, обычно в форме пожелания («Пусть она будет счастлива», «Чтоб у него было столько болячек, сколько у меня долгов», «Чтоб он так жил...») и т. д.

Если грузины, чукчи и евреи в анекдотах говорят по-русски, а этноязыковая принадлежность персонажа подчеркивается при помощи специальных вкраплений, то украинцы в анекдотах говорят по-украински — в той мере, в какой рассказчик в состоянии имитировать украинскую речь. Иными словами, речь грузина, чукчи или еврея в анекдоте — это русская речь с теми или иными отклонениями от нормы, причем наличие отклонений обусловлено установкой рассказчика на имитацию русской речи с отклонениями; а речь украинца — это украинская речь с отклонениями, причем отклонения обусловлены тем, что рассказчик, как правило, не владеет украинским языком в достаточной мере. Украинский язык в анекдотах воспринимается как нарочитое искажение русского языка, и желание пользоваться им вызывается в первую очередь злонамеренностью украинцев (как в анекдоте: *Москали е?* — *Немае* [«Русские есть? — Нет»]. — *Тогда будем говорить по-русски*). Таким образом, сам факт использования украинского языка добавляет дополнительный элемент в набор отрицательных характеристик украинца.

Иначе говоря, будучи лишь косвенным свидетельством относительно особенностей русской речи представителей различных

этнических меньшинств, «анекдоты об инородцах» служат прямым свидетельством относительно бытующих в русской среде стереотипных представлений об этих меньшинствах. При этом можно высказывать предположение, что указанные стереотипы имеют, по крайней мере отчасти, «лингвистическое» происхождение. Дело в том, что речевая характеристика «инородца» как героя анекдота определенным образом коррелирует с реальными особенностями русской речи представителей соответствующих народов. Обращая внимание на эти особенности, их подсознательно связывают с чертами характера, о которых использование таких средств свидетельствовало бы в речи носителя русского языка как родного. Таким образом делается вывод об особенностях национального характера.

В то же время необходимо подчеркнуть, что образ представителя того или иного этнического меньшинства как героя анекдота может не полностью совпадать с соответствующим этностереотипом. В некоторых случаях подлинный этностереотип вообще отсутствует (едва ли у русских есть какое бы то ни было устойчивое представление о чукчах, сформированное помимо анекдотов), в других он не сводится к схематичному анекдотическому образу. Однако определенная соотнесенность все же имеется; и в любом случае изучение «образов инородцев в анекдотах» представляет самостоятельный интерес.

ЛИТЕРАТУРА

1. В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980, т. 1-4.
2. Л. П. Крысин. Параметрическое описание языковых состояний // Русский язык в СССР, 1991, № 5.
3. Словарь русского языка: В 4-х т. / Под ред. А. П. Евгеньевой. Изд. 2-е. М., 1982, т. 2.

ЧЕЛОВЕК СЕМИОТИЧЕСКИЙ

Г. Е. Крейдлин

НАЦИОНАЛЬНОЕ И УНИВЕРСАЛЬНОЕ В СЕМАНТИКЕ ЖЕСТА

1. Введение

В одном из «Писем к сыну» граф Честерфилд пишет: «Не думай, что знания, приобрести которые я тебе так настоятельно советую, заключены в книгах, как бы приятны, полезны и необходимы эти знания ни были: я имею в виду настоящее знание людей, еще более необходимое, чем добытое тобой из книг <...>. Оно приобретается только среди людей, а не в тиши кабинета <...>. Не обольщайся надеждой, что ты сможешь приобрести это знание за пустой и праздной болтовней. Нет, ты должен проникнуть гораздо глубже. Ты должен не просто смотреть на людей, а внимательно в них всматриваться» (письмо от 4 октября ст. стиля 1746 г.).

Всматриваться — это не только, пристально смотря, пытаться различить детали, но и пытаться понять людей. Знание людей, о котором говорит замечательный английский писатель-эссеист и философ, понимание их мыслей, действий и поступков — это основное условие существования человека в обществе и взаимодействий в нем различных социальных и культурных групп. Понимание же предполагает правильную интерпретацию сообщений в коммуникативном процессе.

2. Жесты в истории культуры

В одной из его разновидностей — устном общении — люди пользуются, как правило, сразу несколькими знаковыми системами одновременно. И хотя естественный язык имеет безоговорочный

приоритет, многие невербальные аспекты поведения людей, например, то, как они сидят или стоят, как располагаются друг по отношению к другу, как изменяют позы во время общения, играют решающую роль в интерактивном взаимодействии.

Среди систем невербальной коммуникации главной, несомненно, является язык жестов, мимики и поз, или, как его еще называют, язык тела. История даже знает периоды, когда этот язык был более значим, чем язык слов. Так, культуру Средних веков часто называют «культурой жеста», или «жестовой культурой», подчеркивая этим одновременно ту роль, которую движения и положения человеческого тела играли в социальных отношениях, и тот факт, что средневековая культура сама тоже много размышляла о своих жестах, создавая по сути дела их теорию.

Французский историк и философ Марк Блок указывал, например, что ритуализация феодального общества в гораздо большей степени выражена в жестах, чем в устных словах или в письменных текстах. Простой жест обладал огромной юридической и религиозной силой, способной, по словам историка, «привести в действие не только отдельных людей, но и целые коллективы». Жесты были прочным звеном, соединяющим человеческие воли и человеческие тела, а человек рассматривался как единство души и тела, связанных динамическим отношением. Жесты воплощали в себе эту связь, выражая желания и волю, чувства и устремления, все «священные движения души» (С. Аверинцев).

Общество в Средние века тоже воспринималось как нечто цельное. Оно было, если так можно выразиться, своеобразным телом или организмом, члены которого — голова, глаза, руки, корпус — представляют различные социальные группы с четко обозначенными функциями, культурными и этическими ценностями, отображенными в отдельных жестах и жестовых системах. Можно даже сказать, что рыцари и купцы, монахи и священники, врачи и ученые, ремесленники и земледельцы образовывали особые жестовые сообщества со своим порядком, в соответствии с которым индивид уважает ценности данного коллектива и соотносит с ними свое поведение.

Ритуализация общества в Средние века была чрезвычайно высокой; она затрагивала как отдельного человека, так и целые группы людей и поддерживалась языковыми и жестовыми знаками. Жесты выполняли по меньшей мере две социальные функции. Они подтверждали принадлежность человека к определенному коллективу и выражали иерархию членов как внутри одной группы, так и между группами. Все жесты имели значение и пото-

му были знаками, все жесты имели значимость и потому занимали определенное место в культуре. Сказанное относится не только к ритуальным жестам, исполняемым во время коронации или свадебного обряда, во время богослужения или в ходе судебного разбирательства, но также и к формам бытового повседневного поведения, например, таким, как перекреститься перед входом в церковь, а также перед трапезой, при встрече с юродивым или перед опасным предприятием, рукопожатие при встрече, прощании или как знак примирения, положить руку на грудь в знак признательности или почтения, точнее, как знак смирения. Каждая из них имела свое значение и свои контексты употребления.

И по сей день язык тела обслуживает общественные и частные ритуалы и является неотъемлемым элементом бытовой жизни людей. В каждом этническом коллективе, в каждой культуре жесты выполняют идеологические и культовые функции и обозначают практическую деятельность частного человека.

3. Жесты и фразеологические обороты

Разумеется, сделаем здесь оговорку, жесты, как и любые другие знаки, могут с течением времени измениться и даже исчезнуть. Сегодня только отдельные фразеологические выражения и идиоматические обороты напоминают нам о многих живых жестах прошлого; ср. такие сочетания, как *бросить перчатку, пасть на колени, припадаю к вашим ногам, поклониться святым, разрешите откланяться*.

Выражение *сделать жест по отношению к кому-либо или в сторону кого-либо* в современном русском языке, по крайней мере в двух своих значениях, уже не обозначает никакого конкретного жеста. Оно либо передает идею некоторой уступки со стороны агенса противоположной стороне и выполнения действия, прежде нежелательного агенсу, но желательного противоположной стороне (первое переносное значение; ср. *Замбия сделала дружеский жест в сторону Зимбабве — наконец-то отправила туда своего посла*), либо оно символизирует выполнение некоторого действия (или серии действий), совершаемого с определенным умыслом. (Ср. *Что ты все время шлешь в деревню разные послышки? Что, у тебя есть лишний миллион, что ты постоянно делаешь такие жесты?* — второе переносное значение.) В подобных случаях слово *жест* может выполнять роль классификатора поступков, как в примере *Он часто посылал*

ей цветы, делал подарки, заботился о ее старенькой маме. Эти жесты внимания были несомненно ей приятны (Б. Екимов). От исходного физиологического значения слова здесь остается лишь «материя», а именно то, что мы называем формой выражения действия.

4. Эмблемы и иллюстраторы

Каждый язык тела, а также все его временные, пространственные и социальные диалекты являются особыми системами, накладывающимися на систему естественного языка. Невербальные высказывания подчеркивают, уточняют или вовсе изменяют значения посылаемых языковых сообщений, а жесты и их последовательности могут не только обозначать действия, но и заменять вербальные элементы в коммуникации, сохраняя содержание текста. Такие жестовые единицы-слова вслед за Д. Эфроном [4] и позже П. Экманом и В. Фризеном [5] стали называть *эмблемами*.

Эмблемы, или эмблематические жесты, противопоставлены иллюстраторам — в терминологии П. Экмана и В. Фризена [5], — или иллюстративным жестам, выступающим всегда вместе с речью и служащим для иллюстрации произносимого. Иллюстраторы подчеркивают в сообщении какие-то слова или выделяют в нем какое-либо событие, отображают в действии ритм актуальной речи или ее голосовые особенности, образно передают те формы объектов, о которых говорится в тексте, а также отделяют главное от второстепенного.

5. Жесты и физиологические движения

Когда мы сказали чуть раньше, что жестовый язык является системой, то имели в виду по меньшей мере следующие четыре положения: (1) языки жестов имеют свою историю и складывающуюся в ходе исторического развития структуру единиц — сеть элементов и отношений между ними; (2) каждый язык жестов имеет свой словарь и грамматику; (3) все языки жестов представляют свои единицы, а также правила их соединения и употребления в хорошо организованном виде; и, наконец, (4) единицы жестовых языков могут быть проинтерпретированы на естественном языке и в большинстве случаев «переведены» на него.

К элементам языка жестов мы относим собственно жесты, мимику, позы и телодвижения — символические знаки. (В дальнейшем, если на то нет необходимости, мы эти единицы различать не будем, а будем называть их просто жестами и при этом будем рассматривать далее только эмблемы.) Знаковый характер — это именно то, что отличает жест от чисто физиологических, утилитарных движений человеческого тела. Движениями, а не жестами являются, например, поворачивание головой в случае, когда натирает шею тугой воротничок, перемена положения ног, если ноги затекли от долгого сидения нога на ногу, чесывание, когда чешется, моргание — несознательно совершаемое подмигивание, а именно моргание глазами, — например, в случае сильного солнца, ветра или попадания в глаза соринки, различные подергивания, вызванные произвольным сокращением мышц, горизонтальная поза спящего и тысячи других.

Жесты, хотя и имеют ту же физическую природу, что движения, всегда служат для выражения некоторого нетривиального смысла (см. об этом подробно в работах [1] и [3]). Так, русские бытовые жесты передают самые разнообразные абстрактные идеи. Например, *почесывание в затылке* может означать недоумение, а *пожатие плечами* — указывать на незнание, неуверенность или сомнение. *Барабанить пальцами по столу* означает — в зависимости от скорости движения пальцев — задумчивость либо нетерпение и волнение, а *подмигивание* выражает идею солидарности или сопричастности.

Многие из жестов даже называются в естественном языке иначе, чем физиологические движения. *Похлопать по щеке* — это движение, а *потрепать по щеке* или *дать пощечину* (*пощечина*) — это жест. *Поднять и опустить плечи* — это движение, а *пожимание плечами* — жест. Одно дело *дать подзатыльник* в наказание за какой-либо проступок и совсем другое — *ударить по затылку*. Словами *его передернуло* обозначается жестовая единица, тогда как *подергивание* — это движение. Для выражения скорби часто используется жест *склонить голову*, однако близкое ему по физической реализации движение, осуществляемое головой с целью рассмотреть лежащий на земле или на полу предмет, называется в русском языке иначе — *наклонил голову*, чтобы рассмотреть — и не говорят **склонил голову*, чтобы рассмотреть. Английское слово *hug* (*to give a hug*) обозначает весьма популярный в американской культуре жест, своеобразное объятие, а физически тождественное или очень близкое ему движение руками и корпусом всегда передается иначе — как *squeeze* 'сжимать'.

Большая фразеологизация номинаций жеста по сравнению с близкими им обозначениями свободных сочетаний иногда передается перемещением ударения на предлог: *стучать кулаком по столу* с ударением на предлоге — это название жеста, а *бить молотком по столу* — это свободное сочетание, обозначающее движение-действие.

6. Жесты и их семантика

Итак, каждый жест по определению обладает значением, причем, как убедительно показывает наша практика работы над Экспериментальным словарем основных русских эмблематических жестов, мимики и поз [1–3], природа невербальных значений такая же, как природа значений, кодируемых естественными языками. Семантика невербальной коммуникации ставит перед исследователем ровно те же проблемы и требует той же методологии, что и семантика естественной языковой (см. об этом в [6]). Мы бы даже рискнули сказать, что семантический и грамматический анализы конкретного жестового языка создают некоторые дополнительные трудности для лингвиста. В частности, помимо упомянутой задачи отделения жеста от физиологического движения возникают важнейшие проблемы согласования лексикографических представлений конкретных жестовой и языковой систем, а также построения правил взаимодействия жестовых элементов с нежестовыми в устной коммуникации.

Для многих семиотических форм телесного поведения, таких, как *рукопожатие*, *аплодисменты*, *улыбка*, *поцелуй*, *кивок*, *похлопывание по плечу* и других, характерно то, что они встречаются в самые разные эпохи и в самых разных культурах. Это обстоятельство делает весьма актуальным вопрос, имеют ли они в эти эпохи и в этих культурах одно значение или разные. Ответ на него представляется крайне настоящим еще и по той очевидной причине, что, как мы уже видели, в основе всех семантически нагруженных невербальных единиц лежат физиологические движения, имеющие универсальную иконическую основу. А потому эти движения всегда одинаково интерпретируются независимо от места и времени функционирования построенных на их базе жестов. В случае *рукопожатия* каждый человек, к какой бы культуре он себя ни относил, протягивает собеседнику руку, а исполняя жест *наступить на ногу*, наступает на ногу. При поклонах люди *наклоняют корпус вперед*, при улыбке — *растя-*

гивают губы. При вопросе у человека *поднимаются вверх брови*, а при исполнении жеста *топнуть ногой* человек и в самом деле бьет ногой по земле или полу.

Иконический характер движений помогает успешно интерпретировать стоящие за ними жесты — даже в тех случаях, когда точное значение их в другой культуре неизвестно. Предположим, что мы видим, как человек отличной от нашей земной культуры подходит к нам и подносит руку, точнее, ребро ее кулака, ко рту. Затем он откидывает голову назад, вытягивает вперед трубочкой губы и, поднеся губы к ребру кулака, втягивает несколько раз с силой воздух. Скорее всего, мы подумаем, что стоящий перед нами хочет пить и просит нас дать ему воды — точно так же, как если бы сейчас перед нами стоял человек нашей культуры. Гипотеза, резко сужающая область интерпретации, в этой ситуации очевидна: едва ли жестовые формы тут могут различаться. В основе нашего предположения лежат явно анатомические причины: стереотипные представления о том, что люди пьют и едят ртом, а не, например, носом помогают интерпретировать полученное сообщение правильно.

Между тем тождественность или близость физической реализации отнюдь не означает, что семантика соответствующих жестов в каждой культуре, где они распространены, в точности одинакова. Ведь жесты от движений как раз и отличает конвенциональная связь формы и содержания, которая может по-разному устанавливаться в разных точках времени, пространства и культуры. Как и в какой степени происходит конвенционализация (кодировка, ритуализация, расширение, подавление или табуирование значения, распространение или ограничение сферы использования того или иного значения и пр.), зависит от целого ряда факторов, таких как внутренние потребности конкретной культуры или эпохи, ее ценности, нормы, которые в ней существуют, исторический контекст или контекст функционирования культуры, наконец, это «психика народа» в смысле В. Гумбольдта и др.

Когда Б. Ельцин в 1991 году, выступая в Москве у стен Белого дома, говорил: «Никогда больше мы не будем стоять на коленях, мы поднимемся с колен!», его призыв подняться отнюдь не означал, что наш народ буквально длительное время стоял в соответствующей позе. Жест *стоять на коленях* в русской культуре вообще крайне редок, да и сфера его употребления очень узкая. Однако отсюда не следует, что мы не понимаем, что он означает. Если бы это было не так, не было бы никакого резона вообще обращаться с подобным призывом.

7. Универсальные и культурно-специфичные жесты

Как было продемонстрировано в работах целого ряда лингвистов (назовем хотя бы имена Ю. Д. Апресяна, Н. Д. Арутюновой, Т. В. Булыгиной, А. Д. Шмелева и, прежде всего, А. Вежбицкой), каждая культура хранит свой собственный набор основных значений, которые настолько важны для нее, что постоянно и регулярно в ней воспроизводятся. Полное, точное и унифицированное толкование жестов и их эквивалентов в разных языках могло бы показать, какие из невербальных смыслов универсальны, а какие — культурно (а также национально или исторически) специфичны. Иными словами, только полное описание семантики показало бы, какие из них являются, в терминологии А. Вежбицкой, культурными сценариями, в соответствии с которыми в очень многих жизненных ситуациях осуществляется невербальное поведение людей. Каждая культура при этом очевидным образом отбирает одни формы и отвергает другие.

Широко известно, например, какое значение придают разнообразным поклонам японцы [7], своеобразным объятиям — *hug-ам* и некоторым позам, например, *сидеть, вытянув вперед ноги*, — американцы, а *похлопываниям* — итальянцы [8]. Для греческой, еврейско-ашкеназйской и итальянской культур характерен жест *разводить руками*, хотя каноническое исполнение этого жеста в каждой из культур свое. Негритянская культура в США еще в прошлом веке не знала мимического жеста *смотреть прямо в глаза*. По устному свидетельству одного из американских этнографов даже при общении друг с другом (а не только в ситуации коммуникации белого с черным) люди предпочитали смотреть в сторону или «в ноги». В свою очередь американская культура в целом с ее большим вниманием к отдельной личности, к «я» как самоценности среди всего остального мира, резко отличается, например, от арабской или японской культур, где значительно больший вес имеет человек не сам по себе, а как член общества или представитель социальной группы.

Указанное различие в культурах находит отражение в невербальном поведении людей. В японской и арабской культурах, в отличие от американской, имеется большое число так называемых социально ограниченных жестов, специально предназначенных для общения в некотором замкнутом коллективе. Напротив, англосаксонская жестовая традиция подчеркивает приоритет действия или, точнее, деятельностного самовыражения перед словом. Видимо, поэтому в жестовом языке американцев намного

больше жестов-действий, в частности, иллюстраторов, по сравнению с жестами-словами.

Носители разных культур выражают также и разное отношение к пространству коммуникации. Французы и итальянцы, как известно, любят очень «тесное» общение: частная беседа между людьми происходит на малом расстоянии их друг от друга, в то время, как англосаксы во время беседы обычно держат собеседника на расстоянии вытянутой руки. Совсем еще молодой науке проксемики как дисциплине, в которой изучается возможное расстояние между собеседниками и их взаимная ориентация при коммуникативном общении, еще предстоит выявить и описать все культурные сходства и различия.

Помимо культурных расхождений, известны и многочисленные факты культурного сближения. В частности, легко привести примеры использования разными культурами близких или просто одних и тех же жестовых форм, а также продемонстрировать сходные модели невербального поведения для выражения разных смыслов. Речь идет о том, что можно было бы назвать межкультурной омонимией и полисемией.

В Центральной Европе, как показывают съемки и последующие исследования замечательного психолога и этолога, ученика К. Лоренца И. Эйбла-Эйбесфельдта, у человека при внезапном появлении близких друзей или родственников (но не при появлении мало знакомых людей) на очень короткое время приподнимаются брови. Этот мимический жест, далеко не всегда отмечаемый глазом, оказался типичным для целой группы народов и легко фиксировался с помощью видеокамеры с высокой разрешающей способностью [9]. А вот другой пример. Американский психолог, специалист в области психологии эмоций и социальных отношений О. Клинеберг еще в 1940 году писал: «Нет никакого сомнения в том, что определенные типы экспрессивного поведения свойственны всем человеческим сообществам» [10, 176]. При этом исследователь имел в виду главным образом такие формы мимики, как выражение радости, страха и печали. Ему удалось показать, что за конкретными эмоциями обычно закреплены определенные части и области лица. Например, стыд — это прежде всего область глаз, ушей, щек. До сих пор, однако, остается без ответа вопрос, поставленный более чем сто лет назад, в 1872 г., Ч. Дарвином в его знаменитой работе [11]. А именно, всегда ли существуют не зависящие от культуры инвариантные отношения между мимикой и отдельными, получившими вербальное выражение эмоциями? Ни тончайшие исследования П. Экмана и его сотрудников, которые базировались на

сделанных фото- и видеосъемках изменений мимики людей 14 культур и народностей, изменений, возникших в результате воздействия на них психоэмоциональными стимулами (важно при этом, что среди этих людей были как специально отобранные в качестве испытуемых, так и лица, не участвовавшие в экспериментах, а просто наблюдаемые в процессе их обычной бытовой деятельности), ни даже составление ряда атласов человеческой мимики не очень продвинули науку в данном направлении.

8. Межкультурная невербальная омонимия в многоэтнических сообществах

Особый интерес вызывают невербальные ситуации в полиэтнических сообществах. Столкновение культур здесь часто приводит к появлению межкультурных кинетических омонимов. Интересной в этом плане является жестовая ситуация в современном многоэтническом Израиле. В последующих примерах мы опираемся как на наши собственные визуальные наблюдения, так и на данные работы Р. Шнеллера [12], посвященной жестовой ситуации в данной стране.

С одной стороны, в Израиле существует стандартный невербальный код межэтнического общения, если угодно, государственный жестовый язык. С другой стороны, каждый народ, населяющий страну, не утрачивает и свой жестовый язык, сфера функционирования которого ограничена рамками данного народа и данной культуры. Между тем, при общении людей вовсе не запрещено использовать и, так сказать, язык международный.

Последнее обстоятельство сильно затрудняет диалог, а иногда и просто приводит к жестовым конфликтам и коммуникативным провалам — чаще всего, когда бывает непонятно, какой из кодов используется в коммуникации. Например, жест *приложить указательный палец к виску* (форма, кстати, существующая у очень многих народов мира) в государственном жестовом языке Израиля означает 'ты умный' или 'ты сказал умную вещь', а в культуре марокканских евреев (правда, по месту жест исполняется несколько правее) он означает в точности противоположное — 'ты глупый' или 'то, что ты сказал, глупо'. Американские евреи так кодируют смысл 'ты сошел с ума', а румынские — 'я думаю' или 'думай (подумай)'. Форма *указательный и средний пальцы подняты вертикально вверх* в сообществе евреев — иммигрантов из Латинской Америки имеет значение 'клянусь', а у

эфиопских евреев — сефардов — она означает 'внимание'. *Поднятыми ладонями обеих рук, повернутых к адресату*, евреи из Румынии кодируют смысл 'помедленнее, пожалуйста', а марокканские евреи — 'достаточно'. Любопытно, что для выражения того же смысла 'достаточно' евреи — выходцы из Бельгии используют очень похожую форму, но все же при этом более широко расставляют и более высоко поднимают руки. Иммигранты из Туниса с той же целью скрещивают руки перед собой на уровне груди, так, чтобы ребра ладоней были направлены к адресату, а евреи из Венгрии вытягивают в направлении собеседника обычно только ладонь одной руки.

В столь же многоэтнической и многокультурной Америке мне самому доводилось несколько раз наблюдать случаи коммуникативных неудач при жестовой коммуникации людей — представителей разных культур. Так, однажды я сам видел, как чернокожий студент из Колумбии, встретив на территории кампуса Мичиганского университета двигавшихся ему навстречу двух девушек, белых американок — англосаксонок, которые шли в тот момент, как мне точно было известно, на факультет писать контрольную по польскому языку, поднял правую руку вверх, направив ее чуть вперед в сторону девушек. Указательный палец и мизинец руки были тоже вытянуты вверх, а остальные пальцы сомкнуты в кулак; большой палец при этом лежал на среднем и безымянном. В тот же момент молодой человек несколько раз повел, покрутил рукой из стороны в сторону.

По лицу студентов и их поведению было ясно видно, что они были чрезвычайно оскорблены и возмущены. Девушки моментально резко отвернулись, развернулись, отошли в сторону и пошли, так сказать, другой дорогой. Самым поразительным в этой неприятной ситуации, однако, явились для меня чрезвычайное удивление и недоумение, которые легко читались на лице молодого колумбийца. Я знал, что в Америке данный жест считается крайне неприличным, особенно в отношении к лицу противоположного пола. Жест называется «рогоносец», имеет четко выраженные сексуальные коннотации и очень оскорбителен для адресата. Но вот чему тогда удивлялся колумбиец — ведь, казалось бы, подобная реакция девушек не должна была быть для него слишком неожиданной?

К сожалению, в городе Энн Арборе (США), где находится Мичиганский университет, никто не сумел до конца объяснить мне, что же произошло на самом деле, хотя, разумеется, я догадывался о том, что имело место взаимонепонимание.

Разгадку я нашел совсем недавно в книге, о существовании которой мне сказали перед самым моим отъездом из Америки и которую я по этой причине не успел тогда достать и прочесть. Речь идет о практическом руководстве Р. Сэйтса и Э. Сервенка [13], где как раз сопоставляются американские и колумбийские жесты. Оказывается, что в Колумбии, как это нетрудно было предположить заранее, жест, исполненный юношей, не несет значений обиды и оскорбления, которые ему приписали девушки. По всей видимости, студент, очевидным образом не желавший обидеть девушек, попал в США сравнительно недавно, а потому ему и в голову не пришла возможность иной интерпретации жеста. Дело в том, что в его родной колумбийской культуре данная форма имеет два совсем других значения. Она передает желание жестикулирующего предохранить адресата от возможной неудачи или зла, которое ему могут причинить, либо выражает пожелание адресату успеха в некотором предприятии, в котором тот заинтересован, и тем самым обозначает солидарность с адресатом (толкования наши. — Г. К.).

З а м е ч а н и е. В Колумбии данный жест называется несколько необычно — *амулет ящерицы (the lizard charm)*. Дело в том, что колумбийцы ритуально боятся возможного зла от произнесения им вслед или в их адрес табуированного слова *culebra* 'змея', и потому, опережая эту возможность, быстро заранее говорят *lagarto*, что означает 'ящерица', и исполняют данный жест.

Если мы, желая успеха адресату, говорим ему «Ни пуха ни пера!», то в ответ получаем ритуальное «К черту!», отводящее возможную неудачу. В колумбийской же культуре ритуал как бы инвертирован по сравнению с русской: чтобы вам не сказали нечто вроде изначального «Иди к черту!», следует сказать «Ни пуха ни пера!» и показать это жестом.

Итак, как мы видим, помимо универсальных форм невербального однозначного поведения, таких, как мимика гнева, недоверия или страха, некоторые виды улыбок и смеха, рукопожатия, держания за руку, различные взгляды и многие другие, каждая культура развивает свои, основанные на локальных конвенциях, значимые формы и модели поведения. Именно они являются основными виновниками межнациональных и межкультурных невербальных несоответствий, вплоть до появления полных жестовых антонимов. Какие из жестовых форм являются универсальными и что делает их таковыми, а какие культурно-специфичны, и почему именно одни, а не другие формы передают совсем разные идеи и даже образуют антонимичные пары, — все эти вопросы исключительно интересны и важны, но на них нельзя ответить без полного описания значений и употреблений невербальных единиц в каждой культуре.

9. Язык семантического описания жестов

Строить такое описание следует, на наш взгляд, точно так же, как это делает современная семантика для языковых единиц, то есть либо проводить анализ на едином семантическом языке, в максимальной степени культурно и лингвонезависимом, либо, работая с разными семантическими метаязыками, научиться их сопоставлять (переводить друг в друга, совмещать и т. п.), чтобы достичь единой базы для последующего сравнения единиц. К сожалению, имеющиеся крайне немногочисленные словари жестов — нам известны всего семь подобных словарей в мире — дают очень приблизительную и неполную картину семантики жеста, или, что бывает гораздо чаще, лексикографически характеризуют жесты, используют выражения типа жест 'приветствия', поза 'сидеть, сложа руки' или 'ничегонеделания', мимика, выражающая 'страх'.

Все это искусственные семантические ярлыки, никак не раскрывающие ни природу толкуемой жестовой единицы, ни отличие ее от близких по смыслу единиц. Как, например, различаются тогда, при таком описании, жесты 'наказания' — *подзатыльник* (*дать подзатыльник*) и *шлепок* (*отшлепать*)? Получается, что тождественны по смыслу и все жесты 'прерывания контакта человека с миром', например, такие, как *отпрянуть*, *закрыть лицо руками* и *заткнуть уши*. Между тем, мало того, что все это не синонимы (или, во всяком случае, не полные синонимы), некоторые из них, например, *закрыть лицо руками*, имеют несколько значений, довольно далеко отстоящих друг от друга.

Так, разный тип причин может вызвать разный характер поведения жестулирующего в ситуации общения. Одно дело — *закрыть лицо руками*, чтобы не видеть (*закрыть лицо руками* 1), и другое — чтобы не видели (*закрыть лицо руками* 3). А жестовая лексема *закрыть лицо руками* 2, означающая 'прерывание жестикулирующим всякого контакта с внешним миром, чтобы ничто не мешало ему думать о некотором объекте или некоторой ситуации', фактически совмещает в себе оба типа поведения. Подробное описание всех русских жестов прерывания контакта можно найти в нашей совместной работе [1].

Семантически неоднородны и так называемые жесты 'удачи'. Например, в жесте *постучать по дереву*, когда человек стучит костяшками сомкнутых в кулак пальцев, он выражает либо желание того, чтобы пришедшая к нему удача его не покинула, либо надежду на то, что маячащая где-то близко удача вскоре при-

дет. В то же время <исторически ритуальная> форма *скрестить пальцы*, когда жестикулирующий кладет средний палец руки поверх указательного, обозначает, напротив, его желание избежать неудачи — весьма вероятных, по мнению жестикулирующего, нежелательной встречи с каким-то человеком, нежелательного наступления какого-то события. Иначе говоря, первый жест обозначает пожелание того, чтобы была удача, а второй — пожелание того, чтобы не было неудачи.

Ярлыки могут обозначать только лексикографический тип (термин Ю. Д. Апресяна) невербальной единицы, то есть служить именем некоторого класса жестов, и потому они полезны, например, для классификации. Однако будучи именами групп жестов, ярлыки указывают только на некоторые общие семантические компоненты в структурах соответствующих жестов (а во многих случаях и вовсе не на семантические, а на какие-то другие — прагматические, социальные, этикетные, идеологические и пр. компоненты), и по этой причине не могут заменить полноценных семантических описаний с дефинициями жестов.

Семантический анализ жестов разных народов и культур не только является необходимой платформой, с которой можно начинать движение в сторону освоения межкультурного невербального семантического пространства. Без него нельзя понять и смысл многих вербальных единиц.

Как, например, перевести на английский фразу *Он ее обнял*? Если мы не знаем, какой жест был реально осуществлен в данной ситуации и какое значение он выражает, у нас *a priori* есть сразу несколько вариантов перевода, не синонимичных один другому: *he embraced her, he hugged her, he gave her a hug, he squeezed her, he pressed her* и др.

Однако жест *embrace* и исполняется иначе, чем жест *hug* (а *hug* иначе, чем, скажем, *press*), и имеет другое значение. Он выражает другие — интимные или, во всяком случае, более интимные — отношения между коммуникантами. *Hug* — это жест чисто дружеский, исполняемый двумя руками, сравнительно короткий по времени и компактный по месту приложения: при нем обхватывается только верхняя часть корпуса человека (в отличие, например, от русского *обнять*, ср. *обнять за талию*). Кроме того, в этом жесте нет никаких эротических коннотаций. Так, фразы *Она долго была (находилась) в его объятиях* или *Она бросилась (или: упала) в его объятия* нельзя передать по-английски с помощью слова *hug* или сочетания *to give a hug*. В то же время английский глагол *press* означает 'прижать' скорее в

смысле 'надавить на кого-то', а потому, будучи примененным для описания действия, осуществляемого человеком по отношению к другому человеку, имеет отрицательные коннотации. В свою очередь фразу *Он прижал его (ее) к груди (или: к себе)* следует по общему мнению наших американских и русских информантов переводить на английский с помощью глаголов *hug* или *clasp*: *He hugged him* или *He clasped him to his bosom*. Однако в первом случае форма жеста будет, как мы уже видели, иной, а в последнем случае *clasp* обозначает более интимный жест, чем *hug*. *Clasp* — это жест, воспользуемся здесь ярлыками, «защиты», «тепла» и «укрытия», а потому применяется обычно мужчиной по отношению к женщине или лицами обоего пола по отношению к ребенку. Если «объятие» бывает по времени долгим, например, человек стоит в течение какого-то времени, прижимая к себе другого человека, то употребляется еще одно выражение *He held him (her) tight*.

Hug, как мы уже упоминали, — это жест американской, точнее, англосаксонской, культуры. Так, по нашим наблюдениям студенты-перуанцы, живущие в США, например, никогда не применяют его, находясь в кругу «своих». Только в том случае, если они осознают себя носителями или частью культуры американской, выходя, так сказать, за пределы родной для них перуанской культуры, они могут применить этот жест. И это не простое копирование жеста, как делают, например, сегодня многие молодые русские, употребляя жест под названием «кольцо», или, в американской традиции, «*ring*» в значении 'о'кей, все в порядке, все хорошо'. Это отражение факта принадлежности человека сразу к нескольким культурам, к нескольким этносам.

10. Заключение

В семантике словесных и жестовых единиц имеются и национально своеобразные, и универсальные моменты, а вербальные и невербальные системы разных языков имеют как общие черты, так и разные. Полные словарные описания всех коммуникативных единиц каждой культуры наряду с грамматикой их употребления были бы, несомненно, самыми лучшими помощниками сыну графа Честерфилда, если бы тот во всем следовал советам своего мудрого отца.

ЛИТЕРАТУРА

1. С. А. Григорьева, Н. В. Григорьев, Г. Е. Крейдлин. Семантические типы русских жестов // *Лики языка. Сборник статей в честь Е. А. Земской*. М., 1998.
2. С. А. Григорьева, Н. В. Григорьев, Г. Е. Крейдлин. О новом экспериментальном словаре русских жестов, мимики и поз // *Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты (Сборник работ — участников конкурса фонда Дж. Сороса)*. М., 1997.
3. Г. Е. Крейдлин, С. А. Григорьева, Н. В. Григорьев. Экспериментальный словарь русских жестов, мимики и поз (идеология и структура словарных статей) // *Московский лингвистический журнал. Российский государственный гуманитарный университет*. М., 1996, № 2.
4. D. Efron. *Gesture and Environment*. New York, 1941.
5. P. Ekman, W. Friesen. *The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage, and Coding* // *Semiotica*, 1961, No 1.
6. A. Wierzbicka. *Kisses, Handshakes, Bows: the Semantics of Non-verbal Communication* // *Semiotica*, 1995, v. 103, No 3/4.
7. O. Mizutani, N. Mizutani. *How to be Polite in Japanese*. Tokyo, 1987.
6. A. Kendon. *Conducting Interaction: Patterns of Behavior in Focused Encounters*. Cambridge, 1990.
7. I. Eibl-Eibesfeldt. *Similarities and Differences between Cultures in Expressive Movements* // *Non-Verbal Communication* / Ed. R. A. Hinde. Cambridge, 1972.
8. O. Klineberg. *Social Psychology*. New York, 1940.
9. Ch. Darwin. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York, 1872 [1955].
10. R. Schneller. *Many Gestures, Many Meanings: Nonverbal Diversity in Israel* // *Advances in Nonverbal Communication: Socio-cultural, Clinical, Esthetic and Literary Perspectives* / Ed. F. Poyatos. Amsterdam, 1992.
11. R. Saits and E. Cervenka. *Handbook of Gestures: Colombia and the United States*. The Hague-Paris, 1972.

А. Д. Шмелев

НОМО SPUENS: СИМВОЛИЧЕСКИЕ ЖЕСТЫ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЯЗЫКЕ *

Я не знаю, плевков — обида или нет?

В. Маяковский

Отвечая на вопрос, заданный Маяковским, можно сказать: все зависит от того, о каком «плевке» идет речь. «Плевки», как и многое другое, бывают разные.

Вообще-то использование плевков в качестве символического акта свойственно многим, если не всем культурам. Чарльз Дарвин даже писал когда-то, что плевки — это «почти универсальный знак презрения или отвращения». Но едва ли в каком-либо другом языке мы обнаружим такое разнообразие «плевков», как в русском.

В русской речи постоянно используются такие глаголы, как *плюнуть, сплюнуть, плевать, наплевать, расплеваться, отплеываться* и т. п. При этом вовсе не во всех случаях употребления таких глаголов речь идет о действительно имевшем место «материальном» акте плевка. Ясно, что, когда люди *расплеваются* или когда кто-то кому-то *наплевал в душу*, о плевках говорят не в буквальном, а в метафорическом смысле. Самые разные поступки и явления человеческой жизни рассматриваются языком как разновидность «плевка». Вместо «превзойти» мы можем сказать *переплюнуть*, о человеке, который ничего не делает, говорим, что он *плюет в потолок*, а небрежно-презрительное отношение к своим обязанностям именуем *наплевательским*. Мы можем сообщить: «Он подождал, подождал, *плюнул* и уехал», — или передать свое впечатление от выставки: «Я ходил и только *плевался*». Хотя плевков в собственном смысле слова здесь нет, мы воспринимаем все эти ситуации как своего рода «плевки».

Таким образом, первое разграничение, которое следует иметь в виду, — это разграничение между «осуществленными» и «метафорическими» плевками. «Метафорические» плевки имеют место, если осуществляется действие, смысл которого сходен со смыслом

Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта при поддержке Research Support Scheme, grant No.: 511/1995.

* Автор благодарен Е. Ю. Протасовой за обсуждение вопросов, связанных с употреблением и функциями междометия *тьфу!* в русском языке.

плевка, осуществленного в аналогичной ситуации в качестве семиотического акта.

В то же время реальные, «осуществленные» плевки далеко не всегда являются семиотическими актами. Нет (или, по крайней мере, может не быть) ничего семиотически значимого в том, чтобы *выплюнуть шелуху семечка* или *отплевываться*, когда вода попала в рот во время купания. Поэтому, поскольку мы имеем дело с «осуществленными» плевками, необходимо различать «значимые» и «незначимые» плевки.

Наконец, «значимые» плевки могут осуществляться различным образом. Не всегда это должен быть подлинный плевкок; так, чтобы выразить досаду, не обязательно *сплюнуть* в буквальном смысле, достаточно сделать символический «плевкок», т. е. произнести *тьфу!* или *тьфу ты!* Таким образом мы можем различать «подлинные» и «символические» плевки. К «символическим» плевкам близко и «квазиперформативное» (термин из [1], где он, впрочем, используется не вполне тождественным образом) употребление глагола *плевать* (*Плевать...!* или *Плевать я хотел...!*).

Таким образом, мы можем различить «осуществленные» незначимые плевки (собственно плевки), «осуществленные» «значимые» плевки (когда, напр., кто-то *сплюнет с досады*), «символические» плевки (произнесение междометия *тьфу*), «квазиперформативные» плевки (использование выражений типа *(на)плевать...!*) и, наконец, «метафорические» плевки (совершение действия, воспринимаемого как выражение пренебрежения, оскорбления и т. п. и мысленно приравниваемого к плевку).

Значение плевков также достаточно разнообразно. При этом как способ осуществления плевка, так и его возможное языковое обозначение нередко зависят от того, что именно хочет выразить посредством плевка его «автор».

Так, для незначимых плевков важно направление плевка, а также, ввиду отсутствия семиотической цели, существенным может оказаться, с какой целью они осуществляются, и в зависимости от этого иногда и выбирается языковое обозначение плевка. Скажем, выражение *выплюнуть/выплевывать (нечто)* предполагает удаление посредством плевка чего-то находящегося во рту; глагол *отплевываться* акцентирует внимание на том, что изо рта удаляется нечто постороннее, попавшее или грозящее попасть в рот, *сплюнуть/сплевывать* можно под ноги, *плюнуть* — в горизонтальном направлении, а *поплевать* — на руки.

Впрочем, часто плевки такого рода оказываются семиотически нагруженными. Лишь плевки, обозначаемые переходными гла-

голами *выплюнуть/выплевывать* или более редким *отплюнуть/отплеивать*, всегда незначимы и направлены просто на удаление объекта изо рта; в прочих же случаях, когда объект не указывается, часто бывает можно предполагать, что плевком что-то выражает. Так, *сплюнуть под ноги* можно с досады, *плюнуть (кому-то) в лицо* — для выражения презрения, *поплевать на руки* — чтобы продемонстрировать готовность и намерение приступить к работе, а *отплеиваются* — когда видят или слышат вокруг нечто отвратительное (при этом глагол часто используется метафорически, когда реальные плевки не осуществляются: ср. *Мне такое говорили, что я только слушал и отплеивался*).

Как уже говорилось, во многих случаях значимые плевки осуществляются символически. *Сплюнуть с досады* можно, плюнув в буквальном смысле, а можно — произнеся *ТЬфу!* Произнесение междометия *тьфу* как «символический» плевком может иметь разные функции. Часто это выражение досады (тогда междометие может получить распространитель *ты*), к выражению досады близко и «метатекстовое» *тьфу!*, используемое, когда человек по ошибке сказал что-то не то. Иногда *тьфу* используется для выражения презрения или раздражения (*ТЬфу, надоел!*). К «презрительному» *тьфу* примыкает использование *тьфу* в ритуалах, когда человек как бы плюет на нечистую силу, показывая, что не желает иметь с нею ничего общего. В частности, при совершении таинства крещения (в чине оглашения, в обряде отречения от дьявола) священник говорит крещаемому: «Дуни и плюни на него [на дьявола]», — и крещаемый дует и произносит *ТЬфу*. Иногда исходное значение выражения презрения к нечистой силе стирается, и остается лишь «ритуальный» смысл, как, напр., в выражении *тьфу, тьфу, чтоб не сглазить*. В большинстве случаев символическая реализация является предпочтительным или единственно возможным способом осуществления значимого плевка. При описании такого рода символических плевков используется предикат *плюнуть/плевать*.

Совсем иные функции у просторечного «квазиперформативного» *(на)плевать...!*, посредством которого говорящий демонстрирует нежелание считаться со своими обязанностями, с имеющими место или возможными неприятностями, с угрозами, своим униженным положением и т. п.¹ Те же функции имеют выражения *А я пле-*

¹ Этот тип употреблений назван «квазиперформативным», поскольку сказать *Плевать!* в каком-то смысле и значит *плюнуть*. Следует, однако, иметь в виду его отличие от собственно перформативных употреблений; в частности,

вал...! или *А я плюю...!* Используя указанный квазиперформатив, говорящий дает понять, что то, о чем идет речь, его совершенно не волнует. Когда речь идет о том, что кто-то *плюет* на свои обязанности, подобного рода отношение называется *наплевательским*. При описании «плевков», выраженных при помощи «квазиперформатива», используются глаголы *плюнуть* или *наплевать* (несовершенный вид в обоих случаях *плевать*).

Можно выделить два режима употребления «квазиперформативного» *(На)плевать!* С одной стороны, это описание конкретного решения, которое имеет место, когда субъект в течение какого-то времени волнуется по некоторому поводу, а затем решает *плюнуть* (он может сказать при этом: *(На)плевать!*), напр.: *Она долго пыталась собрать все необходимые документы, чтобы подать заявку на стипендию, но наконец решила плюнуть*. С другой стороны, это более или менее постоянное отношение безразличия к чему-либо (здесь опять-таки субъект может выразить свое отношение посредством высказывания *А мне (на)плевать!*, впрочем, произнесенного с несколько иной интонацией). В первом случае мы говорим, что субъект *плюнул* на что-то, а во втором — что он *плюет* на это.

Отметим, что «символическое» *тьфу!* и «квазиперформативное» *(на)плевать* практически невзаимозаменяемы; иначе говоря, их функции почти не пересекаются. «С досады» или в раздражении человек не скажет *Плевать!* Не используется это выражение и в ритуалах. С другой стороны, междометие *тьфу* обычно не используется как средство выражения «наплевательского» отношения. Однако обнаруживается небольшая «область пересечения» функций *тьфу!* и *(на)плевать...!*, связанная с тою отмеченною А. Б. Пеньковским [2] особенностью тимнологических оценок, что значение пренебрежения выступает как бы в двух ипостасях: «пренебрегать» — это и считать неважным, и относиться с презрением (здесь уместно выражение А. Вежбицкой [3, 311] «презрительное безразличие»). *А мне это тьфу — плюнуть да растереть!* значит практически то же самое, что и *А мне это наплевать — плюнуть да растереть!*

Во многих случаях глаголы, обозначающие «плевки», пригодны для обозначения не только реальных, но и метафорических

возможны высказывания типа *Он сказал: «А мне плевать!» — но я ему не очень-то верю*. Возможно, следует различать квазиперформативное употребление, когда человек после ряда безуспешных попыток решает *плюнуть* и говорит: *Плевать!*, и описательное употребление, когда человек говорит о своей общей жизненной установке.

«плевков», т. е. способны использоваться в тех случаях, когда было проявлено отношение, которое может быть выражено посредством плевка. *Плюнуть с досады* можно буквально или символически, но при прочих проявлениях досады (когда не было ни буквального, ни символического плевка), глагол *плюнуть* неупотребим. *Плюнуть от отвращения* также можно буквально или символически, но этот глагол можно употребить и для обозначения таких проявлений отвращения, когда не было ни буквального, ни символического плевка, — так, остается неясным, хочет ли сказать городничий в сцене из «Ревизора», что он действительно плевал при виде играль-ных карт, что он с отвращением говорил *Тьфу!* или же просто испытывал чувство отвращения (да это и не так существенно): *Боже сохрани! здесь и слуху нет о таких обществах. Даже не знаю, как играть в эти карты, смотреть никогда не мог на них равнодушно; и если случится увидеть этак какого-нибудь бубнового короля или что-нибудь другое, то такое омерзение нападет, что просто плюнешь.* Наконец, когда говорят: *Он подождал, подождал, плюнул и уехал*, — скорее всего, не имеют в виду, что имел место хотя бы символический плевок. Скорее всего, не предполагаются ни реальные, ни даже символические плевки, когда говорят: *Я ходил по выставке и только плевался; Он лежит и плюет в потолок; Плюнь ты на урок, раз такое дело; Он на меня или неистово молится, или неистово плюет на меня* (Маяковский о Безыменском); *Министерство требует развития преподавания русского языка — а студенты плюют на то, что говорит министерство* и т. п. Только о метафорических «плевках» может идти речь в случае использования выражений *расплев(ыв)аться; (на)плевать в душу* и т. д.

Сказанное можно обобщить в виде таблицы (см. таблицу на с. 191).

Мы уже говорили, что хотя использование плевков в качестве семиотического акта свойственно многим, если не всем культурам, но именно в русском языке мы обнаруживаем поразительно разнообразие «плевков» с точки зрения их функций и языковых обозначений. Мы можем говорить даже о «плевках», произведенных неодушевленным субъектом, как в одном из газетных интервью («Аргументы и факты», 1996, № 42): *Биологию ведь не мораль плевать. — Естественно, природе на эстетику, мораль этику плевать, когда идет процесс отбора.*

При этом приверженность к некоторым типам «плевков» хорошо вписывается в неоднократно отмечавшиеся особенности «национального характера». В частности, это касается устано-

Таблица

значение «плевка»	языковое обозначение плевка	ТИП «плевка»			
		«букваль- ный»	символи- ческий (тьфу)	«квазипер- форматив»: плевать я хотел...!; плевая я...!; (на)плевать...!	«метафоры- ческий»
—	плюнуть/плевать; сплюнуть/сплевывать; выплюнуть/выплевы- вать и т. д.	+	—	—	—
досада	плюнуть/плевать; сплюнуть/сплевывать	+	+	—	—
метатекст, раздражение, презрение, ритуал	плюнуть/плевать	—	+	—	—
«наплева- тельство»	плюнуть/плевать; наплевать/плевать	—	+	+	+
«отвращение»	плеваться, отплевываться	?	—	—	+
«незаслу- женное оскорбление»	опле(ыв)ать	—	—	—	+
«преззойти»	переплюнуть	—	—	—	+
«разрыв отношений»	расплеваться	—	—	—	+
идиомы	(на)плевать в глаза/ в душу, плевать в потолок	—	—	—	+

ки на «презрительное безразличие», получившей специальное наименование — *наплевательство* или даже «наплевизм» и выражаемой при помощи высказываний *Плевать...!; Наплевать...!; А я плевал...!; Плевать я хотел...!; А я плюю...!* и т. д. Буквальный «перевод», скажем, на английский язык — *I spit at it!* или *I spit (up) on this!* — выражает, по-видимому, иную идею: по данным словарей, *spit upon* указывает скорее на презрение, чем на безразличие. «Наплевательское» отношение могло бы быть выражено по-английски при помощи высказывания *I don't care!*, без апелляции к «плевкам».

При этом русские выражения типа *Плевать...!* отличаются от английского *I don't care* не только образностью; оно указывает на то, что говорящий не просто не хочет думать о том, на что он «плюет», но, главное, не хочет в связи с этим ничего предпринимать. Иными словами, сквозь русское *Плевать...!*, наряду с безразличием, просвечивает идея ничегонеделания, «плевания в потолок». *Да плюнь ты...!* — один из самых часто встречающихся советов, который дают человеку, если он кажется чрезмерно озабоченным какими-то трудностями. Этот совет отчасти близок английскому *Take it easy!*; однако наглядно видно и различие. Совет *Take it easy!* означает пожелание избавиться от отрицательных эмоций, но не предполагает совета предаваться бездействию. *Да плюнь ты...!* — это совет избавиться от излишних и ни к чему не приводящих (или приводящих только к расстройству) усилий. «Философское» отношение к жизни в «англосаксонской картине мира» может быть выражено максимой: «Не стоит расстраиваться по поводу того, что от тебя не зависит»; в «русской картине мира» оно могло бы быть выражено максимой: «Не стоит тратить усилия: все равно от тебя ничего не зависит». И примечательно, что в русском языке такое философское отношение к жизни концептуализуется как «плевание».

Пожалуй, именно приверженность к «плевкам», выражающим безразличие, получившая специальное наименование — «наплевательство» или даже «наплевизм», хорошо вписывается в распространенные представления об особенностях «русского национального характера». Иногда кажется, что такое «наплевательское» отношение даже является предметом особой гордости. Гордости полны известные строки Маяковского: *Мне наплевать на бронзы многопудье, мне наплевать на мраморную слизь* и т. д. Своего рода «униженная гордость» свойственна и героям Галича, заявляющим: «Под столом нарежем сальца, и плевать на всех — на тутошних!» или «А что мадам его крутит мордую, так мне плевать на то, я не гордая».

Мы не только гордимся собственным «наплевательством», но нередко рекомендуем его другим, как достойное философа отношение к жизни. «Да плюнь ты...!» — один из самых часто встречающихся советов, который дают человеку, если он кажется чрезмерно озабоченным какими-то трудностями, и мы готовы видеть в таком совете проявление житейской мудрости. Недаром нечто похожее советовал нравственно мнительным людям старец Варсонофий из «Трех разговоров» Владимира Соловьева: «А вот тебе мой совет: как начнет он тебя этим самым раскаянием смущать, ты

плюнь да разотри — вот, мол, и все грехи мои тяжкие — так они для меня необнаковенно важны!».

Посредством «плевка» легче всего выразить незаинтересованность в «житейской суете». Василий Розанов почти с восхищением передавал историю о том, как Победоносцев продемонстрировал свое презрение к «суждениям света». «Как мне нравится Победоносцев, — писал Розанов, — который на слова: «Это вызовет дурные толки в обществе» — остановился и не плюнул, а как-то выпустил слюну на пол, растер и, ничего не сказав, пошел дальше»². Такие «плевки» вызывают одобрение не только у философов. За наплевательским отношением к «суетному» и «низменному» все мы охотно видим любовь к «возвышенному». Непрерывно плюясь, можно прослыть человеком выпших интересов.

В других языках тоже есть выражения, указывающие на безразличие, там тоже даются советы не расстраиваться по пустякам или отказаться от бесплодных усилий изменить ход дела. Но именно в русском языке все эти идеи сконцентрированы в одном глаголе *плевать*. Мы используем этот глагол и для выражения собственной установки, и описывая чье-либо безразличное отношение, и давая совет.

И лишь на поверхностный взгляд, человек, после ряда тщетных попыток решивший наконец *плюнуть*, потерпел фиаско. С точки зрения жизненной позиции, выраженной в русском *Плевать...!*, он, наоборот, сумел, отринув «житейскую суету», подняться до подлинно философского отношения к действительности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев. Ментальные предикаты в аспекте аспектологии / Логический анализ языка. Проблемы интенциональных и прагматических контекстов. М., 1989.
2. А. В. Пенъковский. Тимиологические оценки и их выражение в целях уклоняющегося от истины умаления значимости / Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
3. A. Wierzbicka. Cross-cultural pragmatics: The semantics of human interaction. Berlin, 1991.

² Пример указан И. В. Левонтиной.

Н. Р. Добрушина

БЫЛА НЕ БЫЛА!...
(О РЕПЛИКАХ-ЖЕСТАХ ОТЧАЯНИЯ)

0. В письменных контекстах междометия а часто встречается упоминание о жестах *махнуть рукой* и *отмахнуться*: — *Это кто такой? — А, гость, дачник, — отмахнулся председатель* (В. Белов). Имеется также тип употребления междометия эх, обнаруживающий почти дословные совпадения с некоторыми контекстами а: «А, была не была!» (Ю. Трифонов); «Эх, была не была!» (И. Грекова). Еще одна языковая единица, которая возникает в этом ряду, — предикат *отчаяние* (*отчаянный, отчаяться*); так, в толково-комбинаторном словаре (далее ТКС) была отмечена семантическая близость этого предиката и жеста *махнуть рукой* [3].

Все эти языковые средства — *махнуть рукой, отмахнуться, а, эх* и предикат *отчаяние* — являются способами выражения разных моментов некоторой эмоциональной ситуации, в которой может оказаться человек. Хотелось бы выяснить, какие сходства в значении этих единиц обуславливают существование пересекающихся контекстов и каков тип жизненной ситуации, которая этими средствами описывается.

1. Начнем с обсуждения значений *отмахнуться* и *махнуть рукой*. Оговорим сразу, что предметом нашего описания будут не жесты, но языковые номинации этих жестов — выражения *отмахнуться* и *махнуть рукой*. Можно назвать три основных типа употребления этих выражений.

Отмахнуться

1) Жест. Он *отмахнулся от мухи*.

2) Жест, обозначающий отказ субъекта жеста относиться с вниманием к чему-л. — говорить или думать об этом. — *Ты с Петей-то поговорила? — А, ну его к черту, — отмахнулась Катя*.

Отмахнуться в употреблении 3 не обозначает жеста, но является производным от соответствующего жеста:

3) отнестись без внимания. *Отмахнуться от Базельского манифеста значит отмахнуться от всей истории социализма* (В. Ленин; пример из [1]).

Махнуть рукой

1) Жест прощания или приветствия. *Увидев внизу своих знакомых, она махнула им рукой*.

2) Жест, обозначающий отказ человека от каких-то надежд или ожиданий, связанных с чем-л., и отказ от каких-то действий в связи с этим. «*Кажется, это поперек куском хлеба?*» — спросила она. Я махнул рукой и ушел. Не то что объяснить, даже поговорить по-настоящему стало трудно (Ю. Трифонов).

3) Отказаться от каких-то надежд, связанных с чем-либо. Я уже махнула рукой на свою диссертацию. На него махнули рукой даже его родители.

Нас будут интересовать 2 и 3 значения этих выражений.

Итак, даже из беглого перечисления употреблений видно, что эти два выражения не являются синонимами.

Отмахнуться, в отличие от махнуть рукой, не используется в значении 'отказаться от каких-то надежд'. Действительно, невозможно, например, такое употребление: *Он отмахнулся от своих надежд защититься. Но: Он махнул рукой на свои надежды защититься.

В свою очередь для махнуть рукой не характерно употребление в значении 'отнестись без внимания'. Так, фраза *Махнуть рукой на Базельский манифест значит махнуть рукой на всю историю социализма* будет понята в значении 3: 'отказаться от каких-то надежд, связанных с Базельским манифестом, значит отказаться от надежд, связанных с историей социализма'.

Сравним следующие диалоги:

— *Забери хоть картошку.*

а) — *Зачем мне эта картошка!* — *отмахнулась она;*

б) — *Зачем мне эта картошка!* — *она махнула рукой.*

В случае а) объектом жеста является предложение собеседника забрать картошку; жестикулирующий отмахивается не столько от картошки, сколько от собеседника. Этот жест означает, что объект, введенный собеседником в фокус внимания, незначителен и не нужен и потому должен быть выведен за пределы пространства того, что представляется актуальным. Между тем для второй ситуации запрашивается более глобальная интерпретация: это отказ не только от картошки, но от целого важного для говорящего комплекса обстоятельств, к которому относится и картошка. Отмахиваются от незначительных обстоятельств, именно потому, что они незначительны. «Отмахнулся как от мухи» — вот метафора, естественная для первого жеста. Машут рукой на обстоятельства довольно-таки важные, от которых, тем не менее, скрепя сердце, приходится отказываться. Это семантическое различие объясняет существование таких

контекстов отмахнуться и махнуть рукой, где они не взаимозаменяемы.

Так, есть один тип употреблений махнуть рукой, совершенно не характерный для отмахнуться:

— Значит, гулять будем?

— Гулять, Анна, гулять.

— А, — она махнула рукой, — давай. Говорят, один раз живем (В. Распутин). В этом диалоге объект жеста-отказа не введен явным образом в предыдущей реплике (как введена картошка в примере выше). Объектом жеста в этой ситуации является то, что существует внутри самого говорящего: целый комплекс довольно важных представлений, жизненных установок, мешающих решиться на поступок — загулять. Жест отмахнуться не пригоден здесь по двум причинам: потому, что отмахиваются всегда от того, что введено собеседником, и потому, что отмахиваются от незначительных обстоятельств, а собственные принципы такими не кажутся.

Возможность употребления махнуть рукой в подобном контексте имеет еще одно объяснение. Ситуация, в которой человек оказывается вынужденным отказаться от важных для него планов, надежд, представлений, — ситуация нелегкая. Махая на что-то рукой, человек отказывается от борьбы с обстоятельствами, но в то же время облегчает себе этот поступок, делая вид, что то, от чего он отказался, незначительно и в сущности не стоит усилий. «Лихачество», присущее этому выражению, то есть нарочитое преуменьшение значимости ситуации, и делает его пригодным для употребления в контекстах типа *«А, была не была! Один раз живем»*.

Таким образом, отмахиваются обычно от того, что представляется незначительным. Машут рукой на обстоятельства, являющиеся важными, но недостижимыми, и потому, отказываясь, нужно показать себе и другим, что это не так уж трудно, — по принципу «не очень-то и хотелось». Этот компонент смысла — незначительность объекта для отмахнуться и как бы его незначительность для махнуть рукой — сближает эти два выражения.

Забегая вперед, заметим, что междометие эх, употребляясь в контекстах, очень похожих на упоминавшиеся (*Эх, была не была*), практически никогда не сочетается с жестом махнуть рукой. Это связано с тем, что эх, в отличие от махнуть рукой, всегда сообщает именно о трудности совершаемого поступка.

Предложим теперь толкование для выражения махнуть рукой. Мы выделим две модификации махнуть рукой 2 (языковой номинации жеста).

Махнуть рукой 2.1 употребляется тогда, когда говорящий сообщает о своем отказе от планов или надежд, связанных с чем-либо или с кем-либо:

— Ну как твой сын?

— А, ну его. И говорить о нем не хочу, — она махнула рукой.

Х машет рукой = 'Х совершает движение рукой, обозначающее, что Х отказывается от надежд, планов, связанных с У, и принимает решение перестать говорить или думать об У, как если бы У не имело для него никакого значения, потому что считает, что он бессилен как-то изменить ситуацию с У, имевшим для него большое значение'.

Махнуть рукой 2.2 — вторая модификация значения этого жеста, выделяемая для контекстов следующего типа:

— Гулять будем?

— А, давай, была не была! — она махнула рукой.

Х машет рукой = 'Х совершает движение рукой, обозначающее, что Х отказывается от представлений У и принимает решение перестать думать об У, как если бы У не имело для него никакого значения, потому что считает, что представления У, имевшие для него большое значение, мешают ему совершить некий поступок'.

Значение фразеологического выражения **махнуть рукой 3** (*Я давно махнула рукой на свой обмен*) практически не отличается от **махнуть рукой 2.1** и может быть описано с помощью такого же толкования: 'Х отказывается от представлений У...'. Между тем оснований для выделения второй модификации значения нежестового употребления **махнуть рукой**, аналогичной жестовому 2.2, как будто бы нет.

Прежде чем дать толкование для **отмахнуться**, необходимо обсудить еще некоторые особенности его употребления.

У жеста **отмахнуться** есть существенные отличия от жеста **махнуть рукой**. **Махнуть рукой** можно в монологе, объектом этого жеста может быть что-то существующее или возникшее в душе самого говорящего. Между тем **отмахиваются** всегда от того, что введено собеседником непосредственно в предшествующей реплике. Кроме того, **отмахнуться**, по-видимому, не употребляется изолированно, не в качестве комментария к прямой речи:

(1) — Ну съешь хотя бы супа.

— Не хочу, — **отмахнулся** Петя.

(2) — Ну съешь хотя бы супа.

??Петя **отмахнулся** и уткнулся опять в свои книги.

Но ср.:

- (3) — *Я поговорила с директором, он не хочет тебя отпускать. Говорит, много работы, Маша в отпуске, ты ему нужен. Петя выслушал, махнул рукой и вышел в коридор.*

Из примеров 1, 2 и 3 видно, что отмахнуться, в отличие от махнуть рукой, является действием, включающим в себя речь и жест. Подробный анализ таких конструкций можно найти в [2]; мы же обратимся к явлению, не описанному в этой работе.

Хотелось бы обратить внимание на порядок слов в авторской речи, расположенной после прямой: *он махнул рукой*, но *отмахнулся он*. Последовательность «подлежащее — сказуемое» характерна для выражения *махнуть рукой*, а последовательность «сказуемое — подлежащее» — для *отмахнуться*:

- (1) ?? — *А! — махнул он рукой.*
 (2) ?? — *А! — он отмахнулся.*

Для того чтобы прокомментировать это явление, нужно коротко охарактеризовать порядок слов в подобных конструкциях. Здесь действует довольно жесткое правило: порядок слов в авторском комментарии после прямой речи практически всегда инвертированный: — *Вот такие дела, — сказал он / *он сказал*. Или: — *Ну и что? — спросила она / *она спросила*. Инверсия характерна и при эллипсисе глагола речи, когда его функцию берет на себя глагол жеста или эмоционального состояния (далее ЭС); однако прямой порядок слов представляется здесь тоже возможным: — *Это точно, — кивнула она / ?она кивнула*. Или: — *Надоело все, — поморщился Петя / ?Петя поморщился*. Или: — *Да ну? — удивилась Катя / ?Катя удивилась*.

Прямой порядок слов является предпочтительным или единственно возможным, если прямая речь комментируется с помощью глагола, который не воспринимается как замещающий глагол речи:

- *Да что с вами говорить, — Петя встал / *встал Петя.*
 Или:
 — *Ну что ж, подожду, — Катя присела / *присела Катя.*

Ситуация с порядком слов в этих конструкциях безусловно не так проста, как здесь описано. Имеют значение разные факторы; в частности, прямой порядок слов в конструкции *Катя махнула рукой* может быть объяснен наличием дополнения (ср. *удивилась Катя*, но **удивилась Катя вопросу*). Для нас существенно то, что

отмахнуться в этом отношении ведет себя как глагол речи, не допуская прямого порядка слов. Ср. также невозможность сочинения этого выражения с глаголом речи: *— *Зачем мне твоя картошка, — сказала она и отмахнулась.* Между тем махнуть рукой явно описывает действие отдельное от речевого (выраженного высказыванием) и позволяет сочинение с глаголом речи: — *Все пропало, — сказал он и махнул рукой.*

Мы не будем предлагать здесь своих решений проблемы семантического представления неречевых глаголов, способных комментировать прямую речь; варианты возможных решений рассматриваются в упомянутой работе И. А. Мельчука ([2]).

Предлагаем следующее толкование для отмахнуться 2:

Х отмахивается = 'Х совершает движение рукой и произносит Р, давая собеседнику понять, что Х отказывается говорить, думать, иметь дело с У, потому что считает, что У, о котором говорит собеседник, не нужен или не имеет никакого значения в данной ситуации'.

Вначале были перечислены три типа употреблений махнуть рукой и отмахнуться. Например: 1) *Она отмахнулась от тополиного пуха;* 2) — *Не хочу я супа, — отмахнулся он;* 3) *Он отмахнулся от всех моих просьб.* Эти три употребления отражают три стадии развития языкового выражения: первое обозначает физическое действие, лишенное семиотического содержания, второе передает физическое действие-знак, и третье является предикатом ментального состояния. Хотелось бы обратить внимание на некоторые отличия в употреблении 1, 2 и 3 выражений. В первом случае отмахнуться имеет обязательную валентность на объект (отмахнуться от У). Во втором значении жесты отмахнуться и махнуть рукой употребляются в диалоговом режиме, как жесты-реакции на реплику собеседника. В этом случае они теряют валентность на объект, ср.: — *Не хочу об этом говорить, — отмахнулся он <от моего вопроса>.* — *Вечно ты со своими глупостями, — она махнула <на меня> рукой.* В третьем случае, становясь фразеологизмом, выражения теряют значение физического действия. Диалог уже не является их типичным контекстом. В этом употреблении восстанавливается способность заполнять валентность на объект: *Он всегда отмахивается от всех предложений. Он махнул рукой на карьеру.*

Кроме того, отмахнуться, которое, как было показано, в контексте прямой речи обозначает речевое действие, теряет этот смысл вместе со значением физического действия: фраза *Петя отмахивается от всех предложений* не подразумевает обязательным обра-

зом, что Петя произносит какие-то слова. Отмахнуться в употреблении 2, как уже было сказано, всегда является реакцией на высказывание собеседника; валентность на объект отмахнуться 3 может заполняться только существительными со значением речевых действий: *отмахнулся от предложения взять рассаду / *от рассады*.

Эллиптичность синтаксической структуры, характерная для отмахнуться 2 и махнуть рукой 2, не является исключительным свойством именно этих глаголов. В контексте комментария к прямой речи всегда употребляются редуцированные конструкции, ср.: *Она сказала мне, чтобы я уходил; но: — Уходи, — сказала она <?мне>*. Потеря глаголами валентностей может быть объяснена тем, что необходимая информация об объекте выражена иным способом — через прямую речь; информация об адресате тоже является излишней, поскольку прямая речь обращена непосредственно к собеседнику и тем самым адресат однозначно определен условиями общения.

Таким образом, основные различия в функционировании отмахнуться и махнуть рукой как жестов и как ментальных предикатов лежат не в области семантики, но в области синтаксиса.

Толкование для отмахиваться 3:

Х отмахивается <от У> = 'Х отказывается говорить, думать, иметь дело с У, потому что считает, что У, о котором говорит собеседник, не нужен или не имеет никакого значения в данной ситуации'.

2. Итак, у нас есть две ситуации. В первой человек дал понять своему собеседнику, что предмет разговора не стоит дальнейшего обсуждения. Свой отказ от беседы он выразил с помощью двух языковых средств — жеста отмахнуться и междометия а (а именно, лексемы а 2).

— *Это кто такой?*

— *А, гость, дачник, — отмахнулся председатель* (В. Белов).

Во второй ситуации человек отказался от важных для него надежд и планов. Сделал это не расчетливо, а спонтанно, по возможности облегчив для себя трудную ситуацию. Момент отказа он обозначил жестом махнуть рукой и близким ему по значению междометием а.

Разговор... мало-помалу перешел опять все к тому же — к Матере, к ее судьбе и судьбе материнцев. Дарья, как обычно, решительно и безнадежно махнула рукой:

— *А-а, ниче не жалко стало...* (В. Распутин).

Контексты обоих этих жестов позволяют употребление междометия а 2. Естественно было бы предположить, что значение а 2 является более общим и покрывает значения языковых номинаций этих жестов.

Это междометие употребляется тогда, когда говорящий по каким-то причинам отказывается обсуждать какую-либо ситуацию или размышлять о ней. Чаще всего причиной этого отказа является то обстоятельство, что, по мнению говорящего, данная ситуация не может быть изменена, исправлена. Дальнейшее обсуждение этой ситуации кажется говорящему безнадежным. В этом случае а может сопровождаться жестом махнуть рукой 2.1. Восклицание «А-а!» часто завершает диалог или, во всяком случае, разговор на данную тему.

«Все! — сказал он. — <...> С Геннадием разругались вдрызг. Он безнадёжен». В его голосе не слышалось скорби. Случилось то, к чему дело шло. Она только спросила: из-за чего? «А! — он махнул рукой. — Из-за всего» (Ю. Трифонов).

Однако а может выступать и в других контекстах: говорящий отказывается от дальнейших разговоров о чем-то, поскольку считает, что предмет беседы слишком незначителен, чтобы о нем говорить. Для этих контекстов характерен жест отмахнуться.

- *Мы-то тебя ждали так... Картофку твою мы выкопали.*
- *Каку картофку?*
- *Твою-то. Из твоева огорода.*
- *А-а, — отмахнулась Настасья. — Куды я с ей? (В. Распутин).*

Кроме того, а 2 может быть употреблено в ситуации, когда говорящий отказывается от каких-то своих мыслей, от предубеждений, которые мешали ему решиться на поступок (ситуация, типичная для махнуть рукой 2. 2).

- *А вы, молодые люди, не встрянете промеж этажей?*
- Левка отвечал лихо.*
- *А, ничего! Рискнем (Ю. Трифонов).*

Все это означает, что инвариантное значение лексемы а 2, в отличие от жестов, не должно включать сведений о причине отказа, так как эта причина может быть самой разной. Предлагается следующее толкование для а 2:

‘Х отказывается говорить или думать об У, считая, что говорить или думать об У не имеет смысла’.

3. ТКС отмечает сходство выражений махнуть рукой и предиката отчаиваться 1. Последний толкуется в ТКС следующим образом:

'Х перестает надеяться 2а на то, что осуществится событие У'. В толковании махнуть рукой 1 есть сходный компонент значения: 'Х... отказывается от надежд или планов, связанных с У'. Наиболее существенным является следующее отличие в значении этих выражений: отчаяться передает эмоциональное состояние Х, между тем как махнуть рукой есть результат некоторого внутреннего выбора, решение. Ср.: *Все уже отчаялись в успехе этого предприятия. Все уже махнули рукой на это предприятие.* Махнуть рукой, в отличие от отчаяться, действие в известной степени осознанное и контролируемое (ср. *Я решила махнуть на него рукой / Лучше просто махни на него рукой! / Я много раз пыталась махнуть на него рукой*). Отметим, что, сближая этот предикат ЭС с выражением махнуть рукой, ТКС имеет в виду нежестовое употребление этой единицы (3-е значение у нас). Между тем жест махнуть рукой вполне уместен в контексте глагола отчаяться: — *Я отчаялась как-то повлиять на него... — она махнула рукой.*

Помимо отчаиваться 1, ТКС выделяет также отчаиваться 2; толкование этого предиката тоже привлекает внимание сходством некоторых компонентов значения с предложенным здесь толкованием для махнуть рукой: 'Х находится в пассивно-отрицательном эмоциональном состоянии, каузированном тем, что Х уверен в осуществлении очень нежелательного для Х-а события У и, считая ликвидацию У-а или его последствий крайне важной для себя, не надеется ликвидировать У <выделение наше> или его последствия...'. Ср.: 'Х отказывается от надежд, планов, связанных с У, <...> потому что считает, что он бессилен как-то изменить ситуацию с У, имевшим для него большое значение'. Примеры употребления отчаиваться 2: *Живой человек не может не волноваться и не отчаиваться, когда видит, как погибает сам и вокруг гибнут другие* (А. П. Чехов; пример заимствован из ТКС). *После его смерти она совершенно отчаялась; на нее больно было смотреть.* Нужно отметить, что такие контексты не очень характерны для этого глагола. Значительно более употребительными являются выражения прийти в отчаяние, впасть в отчаяние. Ср.: *Когда привезли письмо о его смерти, мать пришла в отчаяние / *отчаялась.* Вероятно, именно ограниченностью использования глагола отчаяться объясняется сомнительность следующего примера: *?После его смерти она совершенно отчаялась и махнула на себя рукой.* Между тем возможно: *После его смерти она впадала в отчаяние и махнула на себя рукой.*

Махнуть рукой не является синонимом отчаяться 2 или прийти в отчаяние, отношения между этими предикатами иного рода:

действие, описанное первым, может быть следствием того, которое описано последними. Отчаявшись, человек может махнуть на все рукой. Оказавшись в «пассивно-отрицательном» ЭС, вызванном уверенностью в наступлении печального события (или ненаступления желанного) и собственным бессилием, человек может 'отказаться от надежд, планов, связанных с У, и принять решение перестать говорить или думать об У, как если бы У не имело для него никакого значения'. Последствиями состояния отчаяние являются, если верить ТКС, либо бездействие, либо действия слишком активные и безрассудные: отчаяние есть 'такое состояние Х-а, при котором Х отчаивается 2 по поводу У-а и которое, если оно усиливается, каузирует то, что либо У вообще теряет способность действовать, либо начинает действовать (слишком) интенсивно и часто безрассудно <выделение наше>'. Сходным образом махнуть рукой значит 'принять решение перестать говорить или думать об У', то есть отказаться от каких-то действий в связи с У, возможно — ради другого поступка, часто активного и безрассудного, совершение которого требует отказа от важных жизненных установок (махнуть рукой 2. 2).

4. Человек потерял надежду на совершение важного для него события — отчаялся 1 — и принял решение отказаться от дальнейших попыток что-то изменить, махнул на все рукой. «А, — сказал он, махнув рукой. — Все равно пропадать. Черт с ними, с принципами».

Возможно, несчастье оказалось столь велико, что безнадежность и собственное бессилие повергли его в отчаяние. Ему больше нечего терять, и, дойдя до предела, он забывает о привычной сдержанности и перестает контролировать свои эмоции. В зависимости от темперамента и склада характера человек замыкается в своем горе или «пускается во все тяжкие». Интересно, что междометие эх тоже употребляется в ситуациях двух типов: в ситуации пассивного состояния («Эх, жизнь трудная штука») или в ситуации активной, при желании действовать решительно и безрассудно («Эх, погуляем!»).

Как было сказано вначале, контексты употребления а и эх могут совпадать дословно: А, была не была! / Эх, была не была! А, пропади все пропадом! / Эх, пропади все пропадом! Это отнюдь не означает, что эти междометия синонимичны.

Во-первых, если а делает акцент на моменте отказа от каких-либо представлений, мешающих решиться на безрассудный поступок, то эх акцентирует на отношении говорящего к этому поступку.

Ср. следующий диалог: — Ну что, лечат его? — А! Разве врачи могут помочь... Боли, главное, сильные. Эх... Что означает это последнее междометие? Что все могло бы быть иначе, что отказываться от надежд на лучший исход тяжело. А произносится в первый момент отказа от надежд, эх сообщает о том душевном состоянии, которое является следствием этого отказа. А фокусирует на моменте отказа, эх — на последующем состоянии или действии.

«<А,> все равно садись! — закричал Козлевич отчаянно. — Подвезу даром. Пить не будете? Голые танцевать не будете при луне? Эх! Прокачу!» (И. Ильф, Е. Петров; первое междометие добавлено нами).

Во-вторых, произнося а, человек отвергает обычные для него нормы поведения, как если бы они были незначимыми для него; между тем эх всегда сообщает именно о трудности совершаемого поступка, о том, что отказываться от своих представлений нелегко и делается это «не от хорошей жизни». Поэтому, несмотря на близость некоторых контекстов а и эх, второе практически не употребляется в сочетании с жестом махнуть рукой. Поэтому скорее тот, кто произносит эх, а не тот, кто произносит а, может быть назван отчаянным:

Митька взмахнул руками, крикнул:

— Эх, роднуля! — И нырнул в «набежавшую волну». И поплыл (В. Шукшин).

ЛИТЕРАТУРА

1. Толковый словарь русского языка. Под ред. Д. Н. Ушакова. Москва, 1935.
2. И. А. Мельчук. On a Class of Russian Verbs that Can Introduce Direct Speech // И. А. Мельчук. Русский язык в модели «Смысл — текст». М., 1995.
3. И. А. Мельчук, А. К. Жолковский. Толково-комбинаторный словарь современного русского языка. Vienna, 1984.

ЧЕЛОВЕК: ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА

Т. Е. Янко

ЧЕЛОВЕК И МИР В КОММУНИКАТИВНОЙ СТРУКТУРЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Рассмотрим отражение оппозиции «говорящий человек vs окружающий мир» в коммуникативной структуре предложения. Покажем, что если та или иная лексема или синтаксическая конструкция имеет ограничения на коммуникативную роль в предложении, например, может быть только темой или только ремой, это связано с ее семантикой. Наиболее общая тенденция, которая имеет противодействующие силы, и поэтому проявляется не всегда, состоит в том, что слова и конструкции, имеющие референцию к говорящему человеку, склонны играть роль темы, а все новое, неизвестное, чужое, странное, невероятное и неожиданное тяготеет к роли ремы. Проиллюстрируем существование области пересечения лексической и коммуникативной семантики следующей коллекцией лексических единиц и синтаксических конструкций:

— именами говорящего и речевого акта, которые связаны с коммуникативной ролью темы и конструкциями с дательным субъекта, которые могут быть только темой;

— лексемами *какой-то, некий, странный, нелепый, неожиданный*, которые имеют в предложении рематизирующую функцию;

— фактивными и нефактивными глаголами, из которых фактивные могут быть как темами, так и ремами, а нефактивные — ремами не бывают (при этом коммуникативные особенности глаголов объясняются не фактивностью, а противопоставлением субъективного мнения объективному характеру предмета знания).

1. *Я, сейчас и теперь.* Дательный субъекта

У лексических единиц и синтаксических конструкций, обозначающих говорящего, коммуникативная роль в предложении может дублировать их субъективистскую семантику. Так, для местоимения *Я* нехарактерна роль ремы, т. е. если слово *Я* и играет в предложении роль ремы, то эта рема довольно часто контрастная: в предложении *Пришел я* рема *Я* — контрастная, а в предложении *Пришла Марья Ивановна* рема *Марья Ивановна* — нормальная. Попутно замечу, что если рематическая интонация сообщает составляющей значение контраста, это значит, что нормальной ремой она быть не может, т. е. функционирует только в роли темы.

Хотя рематическая роль для личных местоимений нехарактерна, но не невозможна. Так, в следующих предложениях местоимение *Я* играет роль неконтрастной ремы: *Мадам Бовари это я; За старшего останусь я; Это я.* А местоимение *мне* в значении субъекта состояния никогда не бывает ремой. Это объясняется тем, что субъект в дательном падеже связан с сугубо внутренним состоянием, которое может не иметь никаких внешних проявлений: *Мне не спится; Мне больно, холодно, скучно.* В роли субъекта в дательном падеже может быть, естественно, не только местоимение первого лица, но все другие лица имеют здесь значение чисто субъективного состояния, о котором говорящий знает от субъекта состояния или догадывается. Это наводит на мысль о том, что у дательного субъекта состояния большая степень субъективности, чем у номинатива. Субъективность номинативу сообщает семантика лексемы — личного местоимения, а у дательного — субъективность входит еще и в семантику синтаксической конструкции. С этим и связана жесткая привязка дательного субъекта к роли темы. Если дательный субъекта приобретает рематический акцент, у него немедленно возникает значение контраста: *Холодно мне (а не Васе).*

Тематическую полярность имеют и слова, указывающие на личное время говорящего, — *сейчас* и *теперь* [12]. Если для *сейчас* — в одном из его значений — удастся найти рематическое употребление: — *На какое время назначен визит Васи?* — *А Вася у меня сейчас*, то для *теперь* мы не знаем контекста, где оно могло бы быть неконтрастной ремой.

2. Рематизирующая роль слов *странный, какой-то, неожиданный*

Идея о существовании общей части в толковании лексических единиц и коммуникативных структур имеет в некоторых случаях буквальное подтверждение: слова *новый, странный, какой-то, неожиданный, внезапный, нелепый* и др. играют роль нового в коммуникативной структуре предложения и поэтому склонны образовывать рематическую составляющую. В семантике этих слов фиксируется несовпадение с нормой, странность, неосвоенность сознанием говорящего, что несообразно роли темы. Составляющие с такими словами даже в начале предложения играют роль рем: *Новый тип офтальмоскопа разработали недавно югославские врачи; Нелепое завещание составил когда-то Ханс фон Шарнаст; Какая-то мнительность мешала ему ладить с людьми* (ср. *Мнительность мешала ему ладить с людьми*, где составляющая мнительность, которая значит 'его мнительность', — это вполне нормальная тема, а в сочетании с *какая-то*, т. е. 'странная, ненормальная мнительность', такая составляющая образует рему, несмотря на свое начальное положение в предложении), см. [6, 183].

В связи с обсуждением семантики и прагматики таких слов приведем цитату из рассказа Ф. Искандера «Чик идет на оплакивание»: «Оказывается, в ограблении парохода принимал участие некий молодой революционер. — Все понимаю, — сказал один из слушателей, но что означает «некий», не понимаю. Рассказчик кивнул головой в знак того, что это недоумение уже не раз возникало и он его всегда легко рассеивал. — Некий, — сказал он, — по-русски означает *странный*». Рассказчик весьма точно уловил интересующее нас свойство: в коммуникативном отношении слова *некий* и *странный* — это слова одного, рематического, класса.

3. Коммуникативные свойства глаголов

3.1. Существуют ли глаголы с заметными коммуникативными свойствами?

Рассмотрим двухактантные глаголы. В глагольной семантике могут быть элементы, которые влияют на возможную известность (данность) актантов или данность всей пропозиции в це-

лом. Так, у глагола *повторить* дополнение в силу устройства ситуации часто играет роль данного. Это значит, что сам глагол *повторить* довольно часто оказывается собственно ремой и несет на себе главное фразовое ударение. Ибо если глагольные актанты в ситуации известны, то глаголу практически ничего не остается, кроме как играть роль ремы. Это связано с тем, что то, что служит известным, чаще всего относится к теме. Эта тенденция не абсолютна, см. раздел 3.2. Итак, одно из словарных свойств глаголов, которое накладывает отпечаток на коммуникативную структуру, это семантика его дополнений, отвечающих известной или неизвестной, данной или новой информации. Удастся показать, что у глаголов *знать* и *согласиться*, значительно больше шансов оказаться в роли ремы, чем у *думать*, *считать* и *являться*.

В каких случаях двухактантный глагол может стать носителем фразового ударения? Во-первых, когда оба его актанты известны слушающему. Тогда они служат темой, а на глагол приходится роль ремы: *Декан отменил вечернее заседание; Вася знает, что Маша приехала*. И, во-вторых, когда вся пропозиция, выражаемая глаголом с актантами, является данной, т. е. известна заранее, например когда некоторое событие или положение дел служит предметом ожидания, и цель говорящего сообщить, имело соответствующее событие место или не имело: *Маша сварила суп; Мы смотрели «Восемь с половиной»*; *Сведень об освобождении заложников не поступало*. Здесь перед нами верификативная (да-нет) рема. Напомним, что при верификации некоторого предположения в целом, носителем главного фразового акцента служит глагол.

И еще одно из известных нам словарных свойств глаголов, находящее отклик в коммуникативной структуре предложения, это способность иметь актант, который можно назвать контрастным или контрастоспособным (ср. [18–19]). Поясним на примере. Глагол *копать* имеет второй актант, способный к контрастному противопоставлению; это значит, что можно сказать *Я копаю яму, а не канаву* и спросить *Ты копаешь яму? Или канаву?* А второй актант глагола *знать* — предмет знания — не способен к контрастному противопоставлению — таково, видимо, устройство знания — потому что если некто знает, что Р, это не мешает ему одновременно *знать*, что Q. В этом интересующее нас отличие знания от копания ямы: последнее в силу разумного устройства мира может отвлекать копающего субъекта от одновременного копания канавы (а может и не отвлекать).

Во всяком случае, вопрос о том, что копают — яму или канаву, содержащий предположение говорящего о том, что копают только что-то одно, вполне вероятен. А одновременное знание того, что Р, и того, что R, и того, что Q, вполне естественно. Соответственно, семантическая структура глагола вроде *знать* накладывает отпечаток на коммуникативное устройство предложений и делает невозможным (если не считать некоторых особых случаев, о которых речь в 3.3.2.) да-нет (или модальные, по Балли [7, 48]) вопросы к пропозициональному дополнению глагола *знать* (вроде **Ты знаешь, что Р? Или что Q?*) и предложения с контрастным противопоставлением: **знает что Р, а не что Q*. Нетрудно показать, что отсутствие да-нет вопроса к Р объясняется не фактивностью — у других фактивных глаголов вопрос к Р возможен: *Ты жалеешь/рад, что Р?; Тебе нравится, что Р? Или, что Q?*

Между тем у некоторых других глаголов, неопределенных по фактивности, вопросов к одному из актантов тоже нет: **У тебя есть пластиковые лыжи?; ?Ты умеешь шить?* Это говорит о том, у целой группы слов есть семантический признак, который имеет серьезные грамматические последствия, такие, как отсутствие одного из типов вопроса. Этот признак — «обозначение виртуального свойства». Он мешает дополнению Р (или подлежащему, как у глагола *быть* у) вступать в контрастное противопоставление с другими предметами, подобными Р, потому что они легко сосуществуют друг с другом. Если говорят *У Васи есть пластиковые лыжи*, это значит, что он их имеет, чтобы от случая к случаю пользоваться, и это не мешает ему также иметь роликовые коньки и словарь Вебстера, см. [2, 523]. Так и знанием человек обладает, чтобы время от времени пускать или не пускать его в ход; поэтому знание того, что Р, не мешает ему знать и что Q, и что R.

3.2. В какой степени неизвестность влияет на рематичность?

Связь рематической роли с новизной информации, а тематической — с известностью объясняется следующим образом. Рема — это то, что сообщается в повествовательном предложении, т. е. то, что делает сообщение сообщением. Значит, в реме должна содержаться новая информация, т. к. сообщать то, что уже известно, неестественно. Именно неестественно и неразумно, но не запрещено. Так же, как вопросительному слову, которое конституирует речевой

акт вопроса, естественно обозначать то, что еще неизвестно. Кроме ремы, сообщение может содержать неконституирующий элемент — тему. У вопроса, как и у сообщения, тоже может быть неконституирующая (не-вопросительная) часть, обычно известная обоим собеседникам и подобная теме.

Следовательно, тому, что уже было «освоено» в процессе общения, естественно служить «разгоном» для очередного речевого акта и оно не должно быть ни предметом сообщения, который обычно неизвестен слушающему, ни предметом вопроса, неизвестным говорящему. Между тем, тема не равна данному, а рема — новому. Это единицы разных категорий. Тема-рематическое членение сообщения или членение вопроса на конституирующую (вопросительную) и неконституирующую (невопросительную) части выражают намерения говорящего сделать сообщение или задать вопрос, а деление информации на уже известную и еще не известную отражает информационную структуру дискурса, т. е. относится к характеристике текста или характеристике состояний сознания говорящих.

Различие тема-рематического противопоставления и противопоставления «данное-новое» для нас весьма важно. Если что-то известно, еще не значит, что оно обязано быть в повествовательном предложении темой. Так, в предложении *It's me, oh Lord* слово *me* — это рема, хоть и обозначает говорящего, всегда хорошо известного и самому говорящему, и слушающему. И наоборот, если что-то — тема, это не значит, что оно действительно известное. Бывает так, что то, что еще не было введено в рассмотрение обоих собеседников, преподносится говорящим как уже известное (или данное), т. е. как квазиданное, и тоже используется в роли темы, ср. начало рассказа А. П. Чехова «Белолобый»: *Голодная волчиха встала, чтобы идти на охоту* [10, 43]. Во-вторых, бывает, что известны не только актанты, но и содержание всей ситуации в целом; тогда в предложении утверждается только, имела эта ситуация место или не имела (*Вася пришел*). В-третьих, то, что было известно заранее, имеет шанс оказаться в роли ремы в предложениях равенства (*Ближний этот был Ноздрев*) и в предложениях выбора (*Мне предложили пальто и шубу; я решила остановиться на шубе*). Кроме того, новая и данная информация не обязательно «упаковывается» в сообщение, имеющее тему и рему. Это может и вопрос, и восклицание, и другой тип речевого акта.

Разобрав ряд примеров, которые иллюстрируют феномен согласования семантики лексем с их коммуникативной ролью (а проявляется подобное согласование в запретах и ограничениях на

употребление слов и конструкций в определенных коммуникативных позициях), мы подошли к необходимости более точной постановки задачи. В семантике лексических единиц и синтаксических структур находят себе место семантические оппозиции 'свое — чужое', 'говорящий — весь мир', 'странный — нормальный' и др. Эти смыслы ведут к противопоставлению 'известное — неизвестное', которое в свою очередь согласуется с коммуникативной функцией соответствующих единиц. Смысл 'известное — неизвестное' служит посредником между смыслом, скажем, 'странный' или 'неожиданный' и смыслом 'служить конституирующей частью сообщения'. А с неспособностью вступать в контрастное противопоставление и отсутствием одного из типов вопроса согласуется семантический признак вневременного виртуального обладания (как в конструкции *есть у*), в частности, обладания знанием (как у глагола *знать*). Согласование прагматических и лексических значений не имеет обязательного характера в силу неравенства известности-неизвестности коммуникативным ролям единиц в предложении. Кроме того, существуют дополнительные значения, такие, как контраст, сопоставление, верификация, которые сводят на нет рассмотренные коммуникативные особенности и снимают многие запреты.

Итак, мы выделяем в семантике лексем смыслы, из которых вытекает смысл 'известность/неизвестность' и смысл 'виртуальное свойство'. Затем определяем контексты, в которых эти смыслы приводят к коммуникативным свойствам тематичности/рематичности и неконтрастоспособности. Далее, исследуя «нестандартные» случаи, мы рассматриваем контексты, которые либо нарушают связь известности/неизвестности с тематичностью/рематичностью, либо лишают единицу ее обычных семантических свойств — известности дополнения или его виртуального характера.

3.3. Фактивные и нефактивные глаголы

3.3.1. Знать

Известны прагматические особенности глаголов с сентенциальным дополнением и подлежащим, в частности, фактивных глаголов. Фактивность не ведет непосредственно к известности дополнения глагола слушающему. Поэтому придаточное изъяснительное у глагола *знать* может играть роль нового для слушающего и, соответственно, роль ремы: *Я зна́л, что его младший сын работает заведующим фермы. Я зна́л, что просыпаются в этом доме поздно.*

Глагол *знать* здесь — компонент темы. (Тема маркируется интонацией незавершенности — в рассматриваемых примерах эта интонация приходится на глагол *знать*, надстрочный знак — '. Рема маркируется выделительным акцентом на ударном компоненте ремы, знак — '.) Обсуждение коммуникативной структуры предложений с фактивными глаголами содержится в работах [9; 11; 13; 15]. В частности, важный для нас вывод о различии семантических и прагматических презумпций фактивных глаголов и связанных с этим интонационных различиях содержится в работе Е. В. Падучевой [13, 102, 118–120]. Таким образом, если содержание подчиненной пропозиции известно слушающему, то подчиненная пропозиция относится к теме, а фактивный глагол — рема (при условии, что подлежащее тоже играет роль известного); если подчиненная пропозиция — это новое для слушающего, то она играет роль ремы, а глагол относится к теме или служит компонентом ремы, но не собственно ремой, и с акцентной точки зрения «безударен».

Хотя роль темы для глагола *знать* вполне возможна, нельзя не признать, что роль ремы для него более характерна, потому что его дополнение, независимо от известности слушающему, это истинная пропозиция. Референт этого дополнения принадлежит действительному миру. Это то, что имеет место на самом деле и может быть доступно восприятию каждого. Он внеположен сознанию индивида. Поэтому дополнение глагола *знать* очень часто играет роль если не данного, то квазиданного: *<Установив номер телефона, можно напасть наконец на след Фернана>* — полиция знала, что он укрывается где-то в деревне неподалеку от Парижа. Кроме того, то, что реально присутствует в мире, имеет больше шансов быть известным слушающему, чем то, что только у кого-то в голове, как в ситуации с глаголом *думать*. У него, наоборот, акцент на идеальном мире — содержании сознания субъекта сознания, например Васи. Кроме самого Васи, то, что он думает, может быть никому больше не известно. Отсюда и наблюдаемая коммуникативная тенденция — у *знать* рематическая полярность (обусловленная известностью его дополнения), у *думать* — тематическая (обусловленная новизной его дополнения).

Рематическую полярность глагола *знать*, которая связана с объективным характером его пропозиционального дополнения, может нарушать неизвестность подлежащего. В таком случае фразовое ударение приходится на подлежащее, которое служит ремой: *Что деньги зарыты в саду под липой знали Боб Поминай Как Звали и Малыш Джо. <Они то и ухлопали шерифа>*.

Как уже говорилось, с семантическими особенностями глаголов *знать* и *думать* связано отсутствие у них некоторых типов вопросов. У глагола *думать* отсутствует полный да-нет вопрос вроде *Он думает, что Р?* (см. раздел 3.3.3), а у *знать* — да-нет вопрос к пропозициональному дополнению: *Вася знает, что Р?* (здесь интонация незавершенности маркирует да-нет вопрос), см. 3.3.2.

Итак, у лексико-синтаксической структуры *Вася знает, что Р* да-нет вопрос возможен к *знать* (*Вася знает, что Р?*), к *Васе* (*Вася знает, что Р?*) и ко всей пропозиции в целом, которая понимается как причина некоторого положения дел. В последнем случае ударение на пропозициональном дополнении *Р* оформляет весь вопрос в целом (а не к одному только пропозициональному дополнению *Р*): <— *Что же это вы раньше не пришли?*> *Вася знал, что Р?*; <*Почему местного адвоката не пригласил?*> *Знал, что они все купленные?* Здесь знание того, что адвокаты в городе подвержены коррупции (именно знание, а не сам факт нечестности адвокатов), служит возможной причиной отказа от их услуг, о выборе носителя фразового ударения в предложениях о причине см. [16; 17].

Итак, глагол *знать* в да-нет вопросах весьма часто играет роль неизвестного. Тогда он служит носителем вопросительной интонации. А безударным глагол *знать* в да-нет вопросах бывает в следующих трех случаях:

- 1) в вопросе к подлежащему: *Вася знает, что Р?*;
- 2) в вопросе-гипотезе о причине (*Почему Вася не пришел? Знал, что придет Пётр?*);
- 3) в ситуации актуализации знания, когда знание перестает быть виртуальным и становится актуальным: *Похоже, что Васе кое-что известно, может, он знает, что Р?*

В [1, 41] говорится, что «в общевпросительных предложениях главное фразовое ударение на фактиве превращается почти в необходимость». Мы надеялись раскрыть это положение.

3.3.2. Глаголы с неконтрастоспособными актантами

Чтобы показать, что особенность глагола *знать* в отношении образования вопроса к пропозициональному дополнению не уникальна, рассмотрим предложения обладания а) *У нее сын* и б) *У нее есть сын*. Семантическая и коммуникативная структура предложений типа а) и б) подробно описана в лингвистической литературе, см. [2, 523; 4; 5; 14, 71]. Остановимся на особенностях постановки вопросов к предложениям этих двух типов. У предложения типа а) легко образуется вопрос к т. н. бытующе-

му предмету: *У нее сын?* <Или дочь?>. Между тем, у предложений типа б) вопрос к бытующему предмету невозможен: **У нее есть сын?* (ср. **У нее есть книга?*; **У нее есть седые волосы?*, но *У нее седые волосы?* <Или серебряный парик?>). Имеется один специальный тип вопроса, при котором ударность рассматриваемого актанта глаголов *есть* *у* и *знать* допустима — это вопрос-восклицание: *У тебя есть седые волосы?! Ты уже знаешь, что Вася придет?!*

В предложениях с *есть* сообщается об обладании бытующим предметом как классом или типом в некотором виртуальном смысле: раз у тебя есть сын, можно надеяться, что он о тебе позаботится, отомстит, продолжит род, унаследует дело или, наоборот, доставит хлопоты и волнение. Назовем такой бытующий предмет виртуальным. Обладание одним виртуальным бытующим предметом не мешает обладать и любым другим из класса подобных. Когда говорят, что есть сын, это не значит, что нет дочерей. Дочери тоже могут быть. Поэтому задавать да-нет вопрос (т. е. вопрос, подразумевающий контрастное противопоставление) к виртуальному бытующему предмету в принципе не имеет смысла, так как виртуальное обладание не подвержено противопоставлению.

В предложении без связки — *У нее сын* — говорится не о сыне вообще, который делает людей родителями, а об актуальном сыне, например таком, который только что родился. Ведь могла родиться и дочь. Здесь перед нами ситуация конкретного обладания, которое актуально в режиме реального времени.

Итак, мы рассмотрели две конструкции *У меня есть X* и *У меня X* и показали, что в случае с *У меня есть X* речь идет о виртуальном вневременном обладании, когда обладание X-ом рассматривается с точки зрения его возможной полезности для счастливого обладателя или, наоборот, вреда от его присутствия в определенной точке бытия. Здесь X рассматривается как неединственный в кругу подобных и не противопоставленный им. Такое обладание мы назвали виртуальным. Грамматическая особенность таких конструкций в том, что они не вступают в отношение противопоставления и не образуют контрастных (да-нет) и альтернативных вопросов (**У тебя есть сын или дочь?* **У тебя есть мама или папа?*, ср. *У тебя мама или папа?*, которое значит, что говорящий, например при разговоре по телефону, интересуется тем, кто из родителей в данный (реальный) момент пришел к слушающему в гости). Назовем глагол *быть* у глаголом с неконтрастоспособным актантом.

Итак, мы показали, что существуют ситуации, не допускающие конкуренции участников. Ситуация знания — одна из таких. Знание потенциально. Такая его особенность ведет к запрету на да-нет вопрос к пропозициональному дополнению Р. Существуют контексты, на которые запрет не распространяется: возможна актуализация знания в конкретной точке референции, когда становится возможным вопрос к предмету знания. Так, пример *<Похоже, что Васе что-то известно> Он знает, что Р?* возможен в ситуации, когда по поведению Васи наблюдающий за ним догадывается о том, что Вася в своих действиях руководствуется некоторым конкретным знанием. Значит, запрет на вопрос к Р не абсолютный, потому что в особых контекстах актуализации знание того, что Р, может противопоставляться знанию чего-то еще.

3.3.3. Почему у глагола думать отсутствует да-нет вопрос ко всей пропозиции?

Покажем, что глаголу думать не свойствен верификативный да-нет вопрос. Мы не беремся утверждать, что вопроса типа *Вася думает, что Р?* не существует, так как имеется не совсем стандартные контексты, в которые такой вопрос допустим.

Каков естественный контекст для да-нет вопроса ко всей пропозиции? В большинстве случаев вопрос, в котором требуется верификация всей пропозиции в целом, это контекст ожидания, что соответствующее событие произойдет: *Вася пришел?* Возможен ли такой контекст для глагола думать? Очевидно, что он маловероятен, так как предполагать заранее нечто о содержании мыслей невозможно. Однако содержание мыслей может быть предметом логического вывода. Так, можно представить себе такой диалог: А. — *Ты боялся, что из-за того, что его не поздравили, ему покажется, что о нем забыли.* В. — *Ну и как? Думает он, что мы о нем не помним?*

В круг глаголов, которым несвойственно быть верификативной ремой и образовывать полный да-нет вопрос входят и другие, которые обозначают неконтролируемое и непредсказуемое действие, например *сойти с ума, потерять рассудок, впасть в меланхолию (тоску и тревогу, депрессию, ступор), заболеть.* Однако, можно показать, что многие неконтролируемые действия и состояния могут быть предсказаны исходя из знаний о ситуациях, в которых они обычно происходят, что ведет к обретению способности служить выражению верификации. Так, заболеть ветрянкой можно после контакта с больным и тогда становится уместным вопрос *Уже заболел?*

Мы показали, что в силу семантики глагола *думать* ему несвойственно (но не невозможно) служить верификативной ремой и образовывать полный да-нет вопрос. Контексты, в которых глагол вроде *думать* оказывается носителем фразового ударения, сводятся к следующему.

Одна из таких ситуаций — известность всей пропозиции в целом, когда ударный глагол обозначает верификацию некоего предположения, высказанного ранее. Здесь создается контекст для ударности глагола: — *Он может подумать, что я сделал это нарочно.* — *А он и думает, что ты сделал это нарочно / А он так и думает.*

Другой возмущающий контекст — это эллипсис: — *Пора возвращаться.* — *Ты думаешь? / Ты так думаешь?* (но *Ты думаешь, что пора возвращаться? / Ты думаешь, что пора возвращаться в Москву?* — *Думаю* (но *Думаю, что пора*). При восстановлении опущенных частей ударение уходит с глагола *думать*. То же происходит и в предложениях с местоимениями: *Я так думаю; Мне так кажется.*

И, наконец, еще один контекст, способный поставить глагол типа *думать* под ударение, это контраст: *Не думаю, а знаю; не знаю, а только так думаю.*

В словаре [3, 130] говорится, что «акцентное выделение *знать* прагматически оправданно, потому что привлекает внимание адресата к заведомо истинной информации. Путативные слова, включающие смысл 'считать', и в этом отношении отличаются от фактивных. В нейтральных высказываниях они не могут нести главного фразового ударения и, следовательно, быть ремой высказывания. Как бы ни было важно чье-то мнение, оно ценится меньше, чем заведомо истинная информация». Едва ли фразовое ударение направлено на привлечение внимания адресата к ударному слову — скорее, оно формирует рематическую составляющую подобно тому, как словесное ударение формирует фонетическое слово, делая его фонетически отдельным и независимым от других слов. Еще менее фразовое ударение может быть непосредственно направлено на выделение того, что выше ценится. Как мы надеялись показать, фразовое ударение на *знать* связано с известностью/неизвестностью его дополнения слушающему. Если дополнение неизвестно адресату, оно служит ремой и глагол *знать* тогда безударен. Истинность дополнения (семантическая презумпция глагола *знать*) и, соответственно, фактивность *знать* при этом не пропадают. Другое дело, что чаще это дополнение в силу своей объективности либо известно слушающему, либо представлено как известное. По аналогичной причине

«безударен» глагол *думать* — его дополнение, будучи достоянием сознания, никогда не бывает известно заранее.

3.4. Коммуникативная структура предложений с другими глаголами мнения и чувства

Кроме глаголов мнения, ситуации, которые отражают создание произведений сознания, так сказать, «произведений чистого разума», представлены такими глаголами, как: *интерпретировать X как Y, представлять X как Y, оценивать X как Y, обозначить X через (за) Y, связать X (отсутствие) с Y (болезнью), отнести X (этот случай) к Y (разряду мистификаций), вывести X (заключение) из Y-а (всего сказанного выше)*. Эти глаголы служат обозначениями логических действий, не соотнесенных непосредственно с действительностью. Такой идеальный характер их семантики сказывается на их коммуникативной структуре — они не могут быть носителями главного фразового ударения. Они не образуют полного да-нет-вопроса и к ним фактически не присоединяется отрицание, а то отрицание, которое при них бывает (*Я не думаю, что P*), это «повышенное» отрицание: **Ты думаешь, что P?*; **Он не полагает, что P*.

Возникает вопрос, как соотносятся с рассматриваемым выражением субъективности волитивные глаголы, которые тоже свидетельствуют о сугубо субъективном состоянии агенса. Характерно, что такие предложения как раз легко находят свои «рематические», отрицательные и вопросительные корреляты: *Мне не хочется...; Ты хочешь?* Значит, волитивные глаголы не разделяют коммуникативной специфики глаголов мнения, оставаясь при этом выражением сугубо субъективного состояния. Принципиальное отличие желания от мнения состоит в том, что объект желания оценивается как принадлежащий действительному миру, а объект мышления принадлежит миру идеальному и не существует автономно от мыслительного процесса.

Глаголы *чувствовать* и *сказать* составляют переходную область, т. е. могут участвовать как в ситуациях с субъективными мыслями и чувствами, так и в ситуациях, которые имеют место на самом деле, — все зависит от их пропозиционального дополнения. Так, предложение *Я почувствовал, что она меня ненавидит* может обозначать субъективную мысль, так и согласоваться с фактом, который всем уже давно известен, а объекту ненависти открылся только теперь. В последнем понимании возможен вопрос: *Ты наконец почувствовал, что она тебя ненавидит?* В другом примере —

Он почувствовал, что заболевает / теряет сознание — чисто субъективное содержание ощущения обнаруживает себя в 1) невозможности удара на глаголе (*?Он почувствовал, что теряет сознание / заболевает*), что означает, что ситуация предположительной известности содержания подобного чувства заранее с последующей верификацией маловероятна; 2) сомнительности полного да-нет вопроса: *?Он почувствовал, что теряет сознание / заболевает?*; и невозможности отрицания: **Он не почувствовал, что теряет сознание*. Правда, для вопроса *Он почувствовал, что заболевает?* можно сконструировать ситуацию, в которой он окажется уместным, например, это ситуация последствий контакта с больными во время эпидемии.

3.5. Семантически нестандартные контексты

Конструирование специальных ситуаций при столкновении с «редкими» явлениями — актуализацией ситуации знания, вообще говоря виртуальной, помещением глаголов семантического класса происшествий, как *заболеть*, в ситуацию ожидаемого события — для объяснения грамматической правильности тех или иных предложений, заставляет обратиться к понятию «семантически стандартных» и «семантически нестандартных» предложений, введенного А. А. Зализняком для интерпретации предложений *Дай мне немного стены* и *Зайца убило охотником* [8]. Чтобы понять фразу *Зайца убило охотником* нужно осмыслить охотника как физическое тело, которое падает на зайца. Охотник здесь в силу метонимического переноса переходит из класса лиц в класс физических тел. Так и при осмыслении болезни, которая, вообще говоря, относится к разряду неожиданностей, как закономерного события, правильными становятся фразы *уже заболел* и наконец *Почувствовал, что заболевает*. Значит, для осмысления некоторых типов фразовых ударений необходим перенос глаголов из одних семантических классов в другие. Итак, мы рассмотрели не только семантический стандарт, из которого выводятся особенности коммуникативного поведения глаголов, но и семантический перенос, который объясняет возможные отклонения от общих коммуникативных тенденций.

3.6. Особенности коммуникативного поведения глаголов.

Выводы

У глаголов с пропозициональным дополнением референт пропозиционального дополнения может пониматься как принадлежа-

щий действительному миру либо сознанию человека. Если он принадлежит действительному миру, дополнение имеет тенденцию интерпретироваться как данное или квазиданное и служит тогда компонентом темы. Если при этом подлежащее тоже данное, то глагол — рема предложения. Это объясняет то, что часто бывает ремой глагол *знать*. Неспособность предложения с глаголом *знать* образовывать вопрос к дополнению объясняется особым свойством виртуальности знания. Такой же особенностью обладает и конструкция обладания с глаголом *быть у*. У посессивной конструкции с опущенным глаголом *быть*, наоборот, значение актуального обладания. Глагол *иметь* реализует обе семантические модели — и виртуального, и актуального обладания.

Если же референт пропозиционального дополнения принадлежит сознанию, т. е. скрыт от чужих глаз, дополнение служит неизвестным и представляет собой рему. Глагол *думать* тогда не рема — он либо компонент ремы, но не собственно рема, либо компонент темы. Это объясняет «безударность» глагола *думать*. Из неизвестности его дополнения вытекает непредсказуемость мысли, а соответственно, и всего высказывания с глаголом *думать*. Это ведет к его неспособности образовывать полный да-нет вопрос. По признаку актуальность/виртуальность присутствия в сознании глагол *думать* противопоставлен глаголу *знать*, так как выражает актуальную работу мысли в противовес виртуальному знанию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю. Д. Апресян. Новый объяснительный словарь синонимов: концепция и типы информации // Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. Б. Левонтина, Е. В. Урысон. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Проспект. М., 1995.
2. Ю. Д. Апресян. Интегральное описание языка и системная фразеология. Избранные труды. М., 1995, т. 2.
3. Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, М. Я. Гловинская, И. Б. Левонтина, Е. В. Урысон, Т. В. Крылова. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. М., 1997.
4. Н. Д. Арутюнова. Функции определений в бытийных предложениях // Русский язык. Текст как целое и компоненты текста. М., 1982.

5. Н. Д. Арутюнова. Коммуникативные формы бытийных предложений // Н. Д. Арутюнова, Е. Н. Ширяев. Русское предложение. Бытийный тип. М., 1983.
6. Н. Д. Арутюнова. Неопределенность признака в русском дискурсе // Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
7. Ш. Балли. Общая лингвистика и вопросы французского языка. М., 1955.
8. А. А. Зализняк. О понимании термина «падеж» в лингвистических описаниях, 1 // Проблемы грамматического моделирования. М., 1973
9. Анна А. Зализняк. О понятии имплицативного типа [для глаголов с пропозициональными актантами] // Логический анализ языка. Знание и мнение. М., 1988.
10. И. И. Ковтунова. Современный русский язык. Порядок слов и актуальное членение предложения. М., 1976.
11. Г. Е. Крейдлин. О некоторых особенностях синтаксического поведения предикатов с сентенциальными актантами // Семиотика и информатика. М., 1983, вып. 21.
12. И. А. Мельчук. Семантические этюды. I. 'Сейчас' и 'теперь' в русском языке // Russian linguistics, 1985, vol. 9, № 2-3.
13. Е. В. Падучева. Понятие презумпции в лингвистической семантике // Семиотика и информатика. М., 1977, вып. 8.
14. О. Н. Селиверстова. Контрастивная синтаксическая семантика. М., 1990.
15. И. Б. Шатуновский. Эпистемические глаголы: коммуникативная перспектива, презумпции, прагматика // Логический анализ языка. Знание и мнение. М., 1988.
16. Т. Е. Янко. Коммуникативная структура с неингерентной темой // Научно-техническая информация. Сер. 2, 1991, № 7.
17. Т. Е. Янко. Об одном дополнении к классификации вопросов Ш. Балли // Лингвистика на исходе XX века: итоги и перспективы. Тезисы международной конференции. Том II. М., 1995.
18. R. Harweg. Die textologische Rolle der Betonung // Beiträge zur Textlinguistik. München, 1971.
19. R. Harweg. *Ein Mensch, eine Person und jemand* // Zeitschrift für deutsche Sprache, 1971, Bd. 27, Ht. 1/2.

А. В. Циммерлинг

СУБЪЕКТ СОСТОЯНИЯ И СУБЪЕКТ ОЦЕНКИ (ТИПЫ ПРЕДИКАТОВ И ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ ШКАЛА)

В ранних работах по семантической типологии в качестве базового параметра принималось наличие активного фактора, преобразующего ситуацию. Этому признаку соответствуют, с одной стороны, иерархия актантных ролей типа Агенса — Пациенса — Экспериментера — Инструмента — Локатива [16, 483], с другой — представление о контролируемости процесса субъектом [15, 49; 3, 69]. Оба аспекта явно связаны с особым статусом одушевленного субъекта в глубинном представлении языка.

Проблема семантического описания разноструктурных высказываний при помощи фиксированного набора параметров впервые остро встала в европейской лингвистике в связи с анализом бесличных предложений. Ощущение несоответствия между действием и его непосредственным производителем [4, 464] привело к введению в схему описания такого участника, как «мир» или «природная сила», и признанию его в качестве активного фактора. Отдельные ученые предлагали интерпретировать высказывания типа рус. *гром гремит, лодку перевернуло* как = «вся совокупность бытия гремит», «внешняя сила перевернула лодку», другие склонялись к персонификации = «Бог (гром) гремит», «море (злые духи) перевернуло/и лодку». Более сложный случай составляют высказывания типа *меня раздражает, что Р, у меня в голове шумит, у меня в голове кружится*: неустранимым участником подобных ситуаций оказывается одушевленный субъект, характерным свойством которого является восприимчивость к внешнему воздействию. Правда, во всех данных примерах введение параметра «мир в целом» необязательно, так как причина предиктируемого положения дел легко может быть номинализована более частным образом¹: Х-а может раздражать опоздание окружающих, у Х-а может шуметь в голове из-за выпитого вина, нечто может выпасть у Х-а из памяти из-за склероза и т. п. В связи с этим остающийся за кадром

¹ Вероятно, поэтому многие ведущие лингвисты первой половины XX в. отрицательно отнеслись к поискам активного актанта бесличной конструкции. Так, А. М. Пешковский замечает: «во всех подобных предложениях подлежащее невозможно, потому что то, что могло бы быть им, выражено управляемым существительным, а подлежащее устранено из мысли как неизвестное» [10, 320].

активный участник ситуации уместно определять скорее как «мир здесь и сейчас», «локус», «среду».

Другое важное направление, предполагающее иерархию семантических субъектов, связано с изучением модальной рамки высказывания и, в особенности, с концепцией пропозициональной установки как двустороннего отношения между субъектом и пропозицией. Широко распространена точка зрения, что повествовательное предложение обычно представляет собой «описание мира», а предикат, имеющий сентенциальную валентность (на придаточное или его эквиваленты), служит мостиком между миром и субъектом познания (говорения, восприятия, знания), ср. *я думаю, что Р, мне грустно, что Р*. При этом пропозициональный субъект не оказывает обратного влияния на мир, а лишь фиксирует его состояние. Подобный взгляд, при котором субъект познавательной активности внеположен миру, с легкой руки Н. Хомского и З. Вендлера часто называют «картезианским». Проблематичность картезианского подхода видится прежде всего в том, что концепция пропозиционального субъекта как измерительного прибора, не деформирующего объект измерения, не учитывает всего многообразия модальных и оценочных значений, представленных в разных языках и в разных конструкциях одного и того же языка.

Приводимые в настоящей статье факты не могут снять всех спорных проблем, однако они свидетельствуют о значительной сложности предикатных значений, связанных с контактом «мира» и «одушевленного субъекта».

Сведение большинства инактивных высказываний к общей рубрике «интранзитивы с эксперенциальным субъектом» допустимо для языков с бедной морфологией, но не позволяет адекватно описать таких языков, как современный русский, которые различают разную степень участия субъекта в ситуации, и соответственно, разную степень контролируемости процесса.

Наиболее показательно в этом плане противопоставление русских связочных предложений с предикативом на -о и глагольно-безличных предложений с винительным или дательным падежом лица. Не могут иметь трансформации с предикативом $\text{Agr}(x) > N_{\text{dat}}$ — о-Pred прилагательные, обозначающие активные свойства субъекта: **мне бешено, злобно, буйно, гневно* и т. д. В этом случае избирается модель $V_{\text{imp}} N_{\text{acc/dat}}$: *меня бесит, злит, раздражает, что Р*². Элемент *Р* обозначает сентенциальное

² Противопоставление глагольно-безличных предикатов и связочных структур с предикативом нельзя считать абсолютным, поскольку некоторые

вхождение, роль данного элемента — среда (Env). Распределение глагольной модели и модели с именным предикативом указывает на то, что в первом случае среда получает роль агенса, а субъект — пациенса, а в модели с предикативом роль среды ограничивается воздействием на аффицированность лица, а роль субъекта состоит в констатации этого воздействия. Именно для этого случая уместно зарезервировать термин «субъект состояния», ср.: [14, 90; 4, 415; 11; 12, 123]. Значение конструкции с предикативом противоречит выражению неконтролируемых процессов и произвольных реакций. Схематически два данных предикатных типа можно представить так:

I. *Х-а злит, что Р:* Среда → (Agens) (Одушевленный субъект (Patiens))



Аффект

II. *Х-у грустно:* Среда → Субъект состояния (Subject of State)



Психическая реакция



Субъект оценки (Subject of Evaluation)

Предикаты состояния иногда противопоставляют предикатам оценки [5, 336; 7, 276]. Безусловно, существуют оценочные и пропозициональные предикаты со значением «наблюдения» (*нравиться, казаться*), которые нецелесообразно сводить к рубрике «состояния», поскольку при этом размывается семантическое содержание термина. Вероятно, есть также стативные предикаты, при описании которых можно обойтись без параметра оценки. Однако для русских предикативов с финальностью -о (слов категории состояния в терминологии Л.В.Щербы и

контексты оставляют носителю русского языка возможность двоякой трактовки, ср. *ему любопытно и его распирает от любопытства*. Кроме того, узус не является неизменным, ср. *мне мерзко и недопустимое в современной норме когда в кругу убийственных забот нам все мерзит* (Тютчев). Вместе с тем, магистральная тенденция размежевания двух данных конструкций связана именно с признаком контролируемости/неконтролируемости. Так, в ситуации, когда человека может вырвать, принято говорить *его мутит, его тошнит*, а высказывание *мне муторно* неоднозначно: оно может описывать и физическое состояние, и пониматься как метафора, говорящая о состоянии психики лица. В высказывании *мне тошно* большинство информантов улавливает уже только информацию о психике лица = *Х-у противно до отвращения*.

В. В. Виноградова) предпочтительней считать, что сема оценки/визуального наблюдения встроена в само лексическое значение предикатива, поверхностным критерием чего служит валентность на дательный падеж лица.

Тест на сочетаемость с дательным падежом позволяет отсеять компактный класс предикатов, представляющих собой характеристики: 1а) погоды или 1б) среды. В обоих вариантах денотативный признак соотносится с ситуацией в целом и не может быть приписан никакому одушевленному субъекту. В случае 1а) состояние погоды осмысливается как переменный фактор, высказывание будет понято в актуальном значении, предикаты данной группы легче сочетаются с обстоятельством времени, чем с обстоятельством места (ср., однако, слово *дождливо*, имеющее, скорее, узуальное значение). В случае 1б) обозначенное состояние среды осмысливается как постоянное или обычное для данного места (замкнутого пространства). В обеих подгруппах состояние среды констатируется неким одушевленным субъектом, либо локализованным в той же точке пространства, либо идеальным наблюдателем (*deixis ad Phantasma*), однако оно не осмысливается как признак самого субъекта внутри ситуации. В данной схеме описания субъект внеположен миру и оценивает его состояние, но не является его частью. В терминах данной статьи, предикаты класса *пасмурно* предполагают наличие субъекта оценки (Subject of Evaluation, далее по тексту — SE), но не предполагают наличия субъекта внутреннего состояния (Subject of State, далее по тексту — SS).

Свойства среды/состояние погоды мыслятся в русском языке как бы объективированно, соответствующие им предикаты репрезентируют положения дел, а не психические реакции. Поэтому невозможность сочетаний **мне влажно, сухо, мокро* при нормальном *мне сыро, скользко, душно* свидетельствует о различии двух типов субъектов — констативного (Const) и аффективного (SS). Для носителя нормативного русского языка признак {(здесь) мокро, сухо, влажно} имеет постоянное значение для любого наблюдателя, синхронизированного с ситуацией, а признак {здесь душно, скользко, сыро} квантифицируется по конкретному наблюдателю (SE). Промежуточное положение между Const и SS занимает бенефактивный субъект (Ben): *это для меня/мне мелко, дорого*. Данное значение характерно для параметрических прилагательных, имеющих валентность на дательный падеж: в этом случае предикатив *мне рано, поздно, длинно, дорого* предполагает градуирование признака и всегда означает: *мне (= это для меня) еще рано, слишком поздно, длинновато, дороговато*.

Описание предикатной лексики при помощи двух параметров — субъекта состояния и субъекта оценки оправдывает себя и для других языков, где есть разряд слов типа русской «категории состояния» [ср. 8; 9; 6]³. Общим для них является то, что все они обозначают визуально наблюдаемые и поддающиеся качественной оценке ситуации. В частном случае субъект оценки и субъект состояния могут денотативно совпадать [ср. 2, 224–225], но это необязательно так. При этом выделяются разные типы оценочных контекстов:

1) бинарная оценка ситуации как приемлемой/неприемлемой для субъекта: сюда относятся все или почти все русские формы на -о, формирующие дативно-безличную конструкцию⁴.

2) Оценка степени интенсивности признака или констатация его наличия: так, англ. *awash* в значении «навеселе» предполагает, что не сам субъект состояния оценивает степень опьянения. Аналогично, др. исл. *eldivíðarfátt*, букв. *«малохворостно» (возможна и конструкция *þeim var eldivíðarfátt* *«им было малохворостно») интерпретируется как «Х заключил, что у Y-а в момент t было (слишком) мало хвороста».

Семантическая сложность слов категории состояния часто подкрепляется словообразовательной (в славянских языках преобладают аффиксальные слова, в древнегерманских — композиты) и синтаксическими трансформациями, связывающими их с именными и глагольными основами⁵.

³ Мы намеренно не касаемся здесь вопроса о степени грамматической общности предикативов в конкретных языках, равно как и типологии возникновения слов категории состояния в индоевропейских языках. Данная проблема обсуждается в нашей работе [13].

⁴ Способность формировать дативно-безличное предложение является в русском языке нетривиальным свойством, зависящим как от присутствия оценочного компонента в значении производящей именной основы, так и от его характера. Не дают трансформации с безличным предикативом актантно поляризованные слова типа *злбный, упитанный, потный*: **мне злбно, упитанно, потно*. С другой стороны, такие слова, как *аморальный, подлый, алогичный*, воплощают оценки, которые не могут быть релятивизированы: если поведение оценивается как *алогичное* или *подлое*, тем самым утверждается, что данный признак имеет одинаковое значение для всех возможных наблюдателей (субъектов оценки).

⁵ Наиболее интересны в этом плане примеры, где деривационное значение предикатива проявляется в самой речевой ситуации. Ср. следующий диалог в древнеисландской саге:

Þorgeirr segir: «Ekki var mér þetta alhugat, at ek vilda, at vit reyndim með okkr harðfengi».

Þormóðr mælti: «Í hug kom þér, meðan þú mæltir ok munu vit skilja félagit» (Fóst. 7, 151).

Присутствие оценочного компонента можно постулировать также для некоторых производных глагольных основ с результивной семантикой (славянский совершенный вид, германский перфект): в этом случае субъект оценки может быть совмещен как с субъектом состояния, так и с субъектом действия/деятельности ⁶.

Субъект оценки/наблюдения, не совмещенный с субъектом состояния, характерен, по-видимому, для небольшого числа глагольных основ с общим значением 'казаться', а также для вводных слов. Данная группа, тем не менее, является важной, поскольку она связана с модальным аппаратом высказывания и текста.

Значение 'нравиться' ('не нравиться', 'надоест' и т. п.) в некоторых языках может быть представлено как производное от значения 'казаться', а в других — как независимое от него.

В схеме с двумя актантами при диспозициональном предикате *X-у нравится Y*, герм. *X-у кажется Y делать нечто = что Y делает нечто* любой из актантов — субъект оценки или её объект может быть выбран в качестве грамматического подлежащего ⁷, ср. русск. *Мне нравятся* (множ. ч.) *розы* и исл.

Торгейр говорит: «Не было мне это полноумно (= я говорил не всерьез), будто хочу биться с тобой насмерть».

Тормод сказал: «Тебе пришло на ум, пока ты говорил».

Анализ клишированных текстов позволяет выявлять стандартные ситуации, в которых использовались предикативы, и в ряде случаев устанавливать их синтагматические эквиваленты. Так, сопоставление двух московских грамот начала XVI в. помогает обнаружить точную парафразу предикатива *любо* «X согласен принять условия У-а»:

а) и судьи спросили старца Гарасима: *Любо ли вамъ та межа (= согласны ли вы признать ту межу...), куды тѣ хрестіане гавинъские вели со своими старожильцы?* (№ 93, до 1511–1512);

б) и мне Микифору, да Ивану, да Михаилу Олексея слушат(ь), и межа та *любит(ь)*, куды Олъксеи поведет (№ 278, 1526–1527).

⁶ Наличие параметра «Наблюдатель / Говорящий» в категориальной семантике германского перфекта и славянского совершенного вида явствует из того, что данные формы предикцируют два временных плана, соотношенные с моментом речи: оценочный компонент, возникающий на данной основе, сигнализирует, во первых, *завершенность* действия или процесса [18, 103], во вторых, *актуальность* действия и/или его результата в момент речи. Кроме того, формы перфекта и СВ нередко используются и для выражения более специальных оценочных коннотаций [15, 58–61].

⁷ Критерии определения подлежащего в двухактантной конструкции с предикатами *казаться*, *нравиться* лингвоспецифичны. Для европейских языков, помимо падежной маркировки и формально-синтаксического согласования глагола с объектом наблюдения (ср. рус. *они кажутся мне глупыми*) большое значение имеет порядок слов. Например, немецкий язык допускает последова-

mér leiddist (ед. ч.) *blíðnir* (мн. ч.), букв. *«мне надоело эти машины» [17, 60]. Тем самым язык колеблется между двумя схемами описания: (а) ситуация описывается глазами одного из ее участников — наблюдателя/субъекта оценки, (б) объекту приписывается знаковый характер, наблюдатель остается на периферии. Полная элиминация позиции наблюдателя приводит к переосмыслению исходной конструкции: этому соответствует сдвиг от значения 'казаться/думать' к значению 'слыть', от значения 'глядеть на кого-либо' = расценивать к значению 'выглядеть', ср.: [10, 322; 1, 24].

Конструкции с предикатами типа «слыть», «представать взору/воображению» знаменуют собой крайний полюс эпистемической шкалы. В этой группе случаев членимость высказывания на модус и диктум *resp* главное и зависимое предложение бывает сильно затемнена, поскольку признак «наблюдаемости» приписывается объективно существующему положению дел.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю. Д. Апресян. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика, 1986, вып. 28.
2. Н. Д. Арутюнова. Типы языковых значений: оценка, событие, факт. М., 1985.
3. Т. В. Булыгина. К построению типологии предикатов в русском языке // Семантические типы предикатов. М., 1982.
4. В. В. Виноградов. Русский язык. Грамматическое учение о слове. М.; Л., 1947.
5. Е. М. Вольф. Состояния и признаки. Оценки состояний // Семантические типы предикатов, М., 1982.
6. П. Гард. Русское *каково* // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985, вып. XV.
7. Г. А. Золотова. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. М., 1982.
8. Б. А. Ильиш. О категории состояния в английском языке // Памяти академика Л. В. Щербы. Л., 1951.
9. А. В. Исаченко. О возникновении и развитии «категории состояния» в славянских языках // Вопросы языкознания, 1955, № 6.

тельность *NOM — DAT er gefällt mir*, букв. «он нравится мне», в то время как в новоисландском языке субъект оценки всегда предшествует объекту оценки, а порядок слов *NOM — DAT *hann líkar mér* оказывается неграмматичным. Этот факт свидетельствует о том, что в исландском языке субъект оценки имеет свойства грамматического подлежащего, а в немецком — нет [17, 61].

10. А. М. Пешковский. Русский синтаксис в научном освещении. Изд. 6-е. М., 1938.
11. Н. С. Поспелов. В защиту категории состояния // Вопросы языкознания, 1955, № 2.
12. О. Н. Селиверстова. Второй вариант классификационной сетки и описание некоторых предикатных типов русского языка // Семантические типы предикатов. М., 1982.
13. А. В. Циммерлинг. Древнеисландские предикативы и гипотеза о категории состояния (в печати).
14. Л. В. Щерба. О частях речи в русском языке // Языковая система и речевая деятельность. М.; Л., 1974.
15. B. Comrie. Aspect. London; New York; Melbourne, 1976.
16. J. Lyons. Semantics, vol. 1-2. Cambridge. London; New York; Melbourne. 1977, Repr. 1978.
17. H. A. Sigurðsson. Beygingarsamræmi // Íslenskt mál ok almenn málfræði, 12-13 (1991).
18. Z. Vendler. Linguistics in Philosophy. Ithaca, 1967.

Г. И. Куцова

ПЕРЦЕПТИВНЫЕ СОБЫТИЯ: УЧАСТНИКИ, НАБЛЮДАТЕЛИ, ЛОКУСЫ

Некоторые группы лексики хорошо выделяемы (и вследствие этого достаточно хорошо описаны), т. к. имеют бесспорную и очевидную семантическую доминанту. Таковы, например, глаголы физического действия, предикаты эмоционального состояния и отношения, ментальные предикаты и т. п. Причем заметим, что природа этой доминанты также достаточно очевидна: у глаголов физического действия доминанта «физическая» (хотя у них есть и «нефизические» компоненты — например, цель), а у ментальных глаголов — «нефизическая».

Гораздо хуже описаны (а иногда и просто не выделены как группы) предикаты со смешанной семантикой. В настоящей работе речь пойдет об одном классе таких предикатов (в основном, глаголов), соединяющих в своем значении два типа компонентов: 1) физический — а именно, пространственный (имеется в виду не только местонахождение, но и перемещение) и 2) нефизический — перцептивный (или, как более сложный его вариант у ряда глаголов, — перцептивно-контактный, — поскольку соответствующий ему аспект ситуации не сводится к восприятию, а предполагает более сложный человеческий контакт). Основными представителями этого класса являются следующие глаголы и фраземы:

*возникнуть, встретить, встретиться, встречать, встречаться, выглянуть, выскользнуть (из калитки), догнать, исчезнуть, найти, найтись, обнаружить, обнаружиться, оказаться (где), показаться (где), попадаться, попасть в поле зрения, попасться, потерять из виду, потеряться, появиться, проводить, провозжать, проникнуть, пропасть (в темноте), пропустить, проскользнуть, расстаться, скрыть, скрыться, спрятать, спрятаться, столкнуться и др. (Семантически близкие к ним глаголы *виднеться, выглядывать, проглядывать, прятаться, скрываться, таиться* в стативных значениях мы рассматривать не будем.)*

В интересующем нас классе (который можно назвать перцептивно — событийным из-за наличия перцептивного события — или события более сложного, но тоже включающего перцептивный

компонент) выделяются два подкласса, которые могут быть проиллюстрированы своими характерными представителями:

Встретить (*В коридоре он встретил Петю — 'шел и увидел кого-то, кто тоже шел или находился в некотором месте'*) — подкласс, в котором подлежащим является субъект восприятия;

Показаться (*Из-за угла показался грузовик; Вдали показалось море*) — подкласс, в котором подлежащим является объект восприятия. Синтаксически невыразимый субъект восприятия таких глаголов, в соответствии с установившейся терминологией, введенной Ю. Д. Апресяном, будем называть наблюдателем.

Локализация и восприятие

Смысл 'находиться' входит в очень многие сложные предикаты в качестве их семантической составляющей. Сам предикат местонахождения, будучи тривиальным, элементарным, семантически бедным, а потому малоинформативным, охотно втягивает какие-то частные характеристики местонахождения и положения, обогащается за счет конкретных аспектов ситуации (ср. *сидеть, лежать, висеть*) или даже признаков субъекта местонахождения (ср. *На клумбе растут/цветут цветы*; см. [3]). Но эти дополнительные компоненты — так сказать, того же порядка, того же качества, что и основной. Однако элементарные физические предикаты могут «притягивать» и компоненты другой природы — нефизические. Причем подобной «смешанной» лексики настолько много, что это не может быть случайностью. И особенно неслучайным является, на наш взгляд, соединение локативного компонента с перцептивным. Можно указать целый ряд факторов (как языковых, так и экстралингвистических), действие которых обеспечивает производство таких значений.

Местонахождение — одна из главных характеристик физических объектов, в свою очередь, характеризующих мир и его отдельные фрагменты — своим наличием в этих фрагментах и существованием в мире; а восприятие (особенно — зрительное) — одна из главных характеристик человека и один из главных каналов получения информации о мире. Поэтому нет ничего удивительного в том, что локатив является связующим звеном между существованием и восприятием. В самом деле, локатив является импликацией существования: если объект существует, он где-то находится (не только в физическом, но и в разных типах нефизических пространств). С другой стороны, локатив является импликацией вос-

приятия: если человек видит объект, этот объект находится в некотором месте — в том месте, куда смотрит человек. Далее: если объект существует, его можно увидеть (или как-то иначе обнаружить, зафиксировать, воспринять), ср. типичное высказывание *Русалок никто никогда не видел*, обычно подразумевающее — 'скорее всего, русалок не существует'; и наоборот: если объект можно увидеть, значит, он существует (активно обсуждавшийся в лингвистической литературе вопрос о галлюцинациях оставляем в стороне). Таким образом, локативный и перцептивный компоненты связаны множеством имплицативных связей как друг с другом, так и с родственными значениями (существования, контакта и др.).

Связь местонахождения с существованием очевидна. Как показано в работе [3], локативные и бытийные предложения «обратны в коммуникативном отношении» (с. 12) и легко преобразуются друг в друга путем коммуникативной инверсии (при соответствующем изменении референции имени), ср. *Цветы растут на клумбе* и *На клумбе растут цветы*.

Локатив тесно связан с субъектом восприятия. Человек устроен таким образом, что, для того чтобы увидеть (или как-то иначе воспринять) объекты, ему нужно находиться в том же самом месте или на достаточно близком расстоянии; для того чтобы установить контакт с другими людьми, нужно находиться в одном и том же месте с ними, и при этом желательно (а иногда необходимо) их видеть (ср. глаголы *ждать*, *подкарауливать* и под.).

Наконец, локатив еще более тесно связан с объектом восприятия, ср. высказывания вида *На столе он увидел ключи*; *На стене он заметил указатель*, где локализатор относится к объекту восприятия (то же — при изменении актуального членения с «бытийного» на «локальное»: *Где ты видел ключи?* — *На столе*). Хотя место для большинства глаголов является сирконстантом, очевидно, что для глаголов зрительного восприятия (и других перцептивных предикатов) место — больше, чем просто обстоятельство, и связь места с предикатами зрительного восприятия особая и гораздо более тесная, чем с обычными сирконстантами (коль скоро человек не просто что-то видит, а что-то видит в том месте, куда он смотрит). Не случайно А. Вежбицка включает семантический предикат места в толкование глаголов класса *видеть* (ср. характерные формулировки: *Я вижу собаку* — 'по причине чего-то, что может быть сказано о некоем месте, я могу сказать нечто ... о чем-то, находящемся в этом месте', в толкованиях других перцептивных предикатов (*слышать*, *чувствовать запах*) место еще более акцентировано — 'я могу сказать нечто об этом месте', см. [4]). Такое решение

кажется столь же естественным, как включение начальной и конечной точки в толкование предикатов перемещения.

Семантические производные перцептивно-событийных значений

Каждый из базовых компонентов — локативный и перцептивный — имеет ряд (точнее — ряды) семантических производных (семантических дериватов). В результате у перцептивно-событийных глаголов возникают серии значений (представленные, конечно, с разной степенью полноты):

а) нахождение в поле зрения — наличие во фрагменте мира — существование в личной сфере — существование в мире (термин «личная сфера» заимствован из работы [1]); б) восприятие — наличие/обладание; в) восприятие — контакт — отношения (личные); г) восприятие — знание.

Подкласс *встретить*

Рассмотрим парадигму из трех значений глагола *встретить*. Эти значения соответствуют разным типам событий, объектов восприятия и локусов (пространств).

(1) *Ты кого-нибудь встретил в коридоре?* — ‘когда шел, видел, чтобы там кто-нибудь был?’. Это физическое пространство, нейтральные объекты и «текущие» события (т. е. никак специально не выделенные из общего потока). Если объект неодушевленный, и особенно — неподвижный, предпочтительнее глаголы *встречаться* и *попадаться*: *Если по дороге встретится/попадется почта, отправь телеграмму*.

(2) *Знаешь, кого я сегодня встретил? Я сегодня в театре встретил своего однокурсника*. Здесь, по сравнению с первым значением, а) другой локализатор, б) другой объект и в) другой контакт.

а) Место, где находился объект восприятия, не существенно, поэтому локализаторы типа *в театре* обозначают не столько место, сколько, во-первых, мероприятие и, во-вторых, время события (‘когда был в театре’). Если в первом значении предложение без локализатора бессмысленно и он всегда подразумевается, даже при его материальном отсутствии, то во втором значении локализатор не обязателен.

б) Если локализатор не важен, то объект, наоборот, важен. Во-первых, это может быть только лицо (невозможно **Я сегодня*

встретил дом с потрясающими колоннами), во-вторых — знакомое лицо (пользуясь термином Ю. Д. Апресяна, принадлежащее личной сфере говорящего — субъекта восприятия). Поэтому невозможно **Я сегодня в театре встретил какого-то человека*.

в) Наконец, это особый контакт, который никак не сводится к зрительному восприятию, а предполагает общение (обычно — речевое). Это не текущее, а выделенное событие — событие в личной сфере, которое важно для субъекта.

(3) *В этом городе/в этот день он встретил свою будущую жену*. Это тоже «личное событие», однако оно не просто происходит в личной сфере — оно меняет личную сферу, меняет мир субъекта: в нем появляется новое лицо. *Встретил* близко к *познакомился*, но сохраняет характерную для всех неконтролируемых значений *встретить* идею случайности (*встретил* = 'Субъект не знал, что Объект существует'), которой нет у *познакомиться*, ср.: *Я давно хотел с вами познакомиться*.

Основа у всех трех значений одна и та же: Объект появился (начал находиться) в некотором пространстве S, «породив» тем самым некоторое событие. Интерпретация этого события зависит от типа объекта, типа пространства и др. характеристик участников события, которые буквально наполняют своей семантикой пустую форму 'Y начал находиться в пространстве S, в результате чего имел место контакт X-а и Y-а в пространстве S' (то же самое — для значений класса 'перестать находиться в пространстве S'). Мы сейчас оставляем в стороне весьма непростой вопрос о том, каков статус этих интерпретаций. Наиболее типичные из них фиксируются словарями в качестве отдельных значений или подзначений. В то же время ясно, что они не являются полноценными значениями в традиционном смысле. Поскольку есть исходная (очень абстрактная) схема и есть набор параметров, конкретные значения которых придают этой схеме конкретный смысл, то тем самым появляется сходство такого значения со значением, например, относительных прилагательных: они тоже задают определенную схему (X-овый — имеющий отношение к X-у) и получают более конкретные интерпретации — частные виды отношений. И хотя эти виды отношений не поддаются исчерпывающему описанию, они тем не менее поддаются достаточно полному перечислению (ср. 'сделанный из X-а', 'производящий X' и т. п.).

Заметим также, что, хотя каждая следующая интерпретация имеет все более общий характер, базовые компоненты 'видеть' и 'находиться' и связанное с ними исходное перцептивное событие в процессе семантического развития не исчезают, а сохраняются в

составе производных значений. Например, ситуация *В этом городе он встретил свою будущую жену* все равно включает в качестве составной части 'увидел в некотором месте'.

Аналогичные серии интерпретаций (хотя не обязательно все три) существуют и для контролируемых ситуаций:

1) *Вышел на крыльцо встретить гостей*; 2) *Встречает на вокзале родных*.

Другие глаголы и другие типы перцептивных событий:

Растаться — 'перестать находиться в контакте, покинув пространство S':

(1) *Они расстались у входа в гостиницу* — прекращение перцептивного контакта;

(2) *Мы расстаемся совсем ненадолго* — событие в личной сфере, прекращение (временное) личных контактов;

(3) *Он расстался со своей женой много лет назад* — объект «выбыл» из мира субъекта, перестал быть частью этого мира (в [2: 430] последние два значения объединяются в одном толковании, содержащем, однако, дизъюнкцию: *растаться* 2 — 'перестать находиться в личной сфере друг друга, в результате чего прежняя совместная жизнь или интенсивное общение воспринимаются как прерванные или прекращенные').

Проводить — 'перемещаться вместе до некоторой точки, после чего Объект покидает пространство S и контакт с ним прекращается':

(1) *Проводи меня до лифта, я тебе дорасскажу эту историю* = 'пройти вместе отрезок пути';

(2) *Петя хорошо помнил тот день, когда в первый раз проводил Машу домой* — событие в личной сфере (перемещение не ради перемещения, а ради самого контакта — причем, контакта особого рода);

(3) *Они проводили сына в армию*.

Пропустить:

(1) *пропустить вперед* — 'посторониться, дать дорогу';

(2) *Депутатов пропустили, а журналистов — нет* — специальный вид контакта, связанный с разрешением.

Сопоставление значений (1) и (2) показывает, что в них совершенно по-разному устроен ход времени и членение пространства. (1) — это мир текущих событий: человек проходит «сквозь» это пространство, «мимо» каких-то объектов (замечая их или не замечая), продвигается во времени, а эти события и объекты «уходят» из сферы восприятия, остаются «позади» на оси времени. В то же время, поскольку это пространство физи-

ческое, Субъект и другие люди сами являются в нем физическими телами и подчиняются законам физического пространства, в частности, пространственного восприятия. Физическое пространство однородно; когда Объект попадает в поле зрения Субъекта, никаких качественных изменений не происходит; для того чтобы возник зрительный контакт, нужны чисто физические перемещения. Объект находится в том же самом пространстве, только вне сферы восприятия (его просто не видно. Иногда не обязательно даже перемещаться, чтобы увидеть Объект, достаточно повернуть голову). В то же время, именно потому, что объекты за пределами сферы восприятия не видны, их появление может стать неожиданным. Если Субъект не видит Объект, он, вообще говоря, и не знает, находится тот в некотором месте или нет (особенно если этот Объект способен к самостоятельному перемещению), — на этой важной импликации основан ряд 'не видеть — не знать'.

Что касается личной сферы и личных событий, т. е. значений типа (2), то, если прибегнуть к пространственной метафоре, человек не «проходит мимо», а принимает эти события и объекты в свою личную сферу и накапливает их в качестве личного опыта. Если физическое пространство безразлично и места, в которых находится человек, постоянно меняются, то личная сфера стабильна, и человек постоянно находится внутри нее, являясь ее центром. Это особое, маркированное пространство: объекты в него попадают не из того же самого, а из другого пространства, и их вхождение в эту сферу не просто обращает на себя внимание субъекта, а вызывает более сложные реакции.

Если объект восприятия неодушевленный, то семантическое развитие идет не по линии контакта, а по линии наличия/существования и по линии «укрупнения» фрагмента: сфера восприятия/внимания — фрагмент мира — мир (в зависимости от объекта — мир физический, мир идей, мир текстов и т. д.): У Пушкина я встретил одно высказывание, совершенно поразившее меня — 'существует в выделенной сфере'; Я встречал таких людей — 'существуют в мире'.

Подкласс *показаться*

В этом подклассе, куда входят глаголы с наблюдателем (синтаксически невыразимым субъектом восприятия), выделяются две основные группы:

1) группа *показаться* — с исходным значением 'начать находиться в поле зрения Наблюдателя' (мы сейчас не разграничи-

ваем два основных источника таких перцептивных событий — перемещение объекта (или субъекта) восприятия и исчезновение преграды для взора наблюдателя, — которые нередко действуют одновременно):

выглянуть: Солнце выглянуло из-за туч;

возникнуть: Неожиданно возникли очертания скал/фигуры людей;

оказаться: В коробке оказались карандаши;

показаться: Из-за угла показалась машина;

появиться: На пороге появился мальчик.

2) группа *исчезнуть* — с исходным значением 'перестать находиться в поле зрения наблюдателя':

исчезнуть: X исчез в снежной мгле/за поворотом;

пропасть: X пропал в темноте/пропал из виду;

скрыться: X скрылся из виду/скрылся за углом/за тучей;

спрятаться: Солнце спряталось за горизонт.

Семантические производные группы *показаться*:

а) Если подлежащее (объект восприятия) — лицо, развивается значение 'контакт/возможность контакта' (причем объект обязательно сам перемещается, поэтому в данном значении глаголы *появиться*, *показаться* легко заменяются на глаголы движения *прийти*, *зайти* и *под.*, — в отличие от случаев типа *Наконец показались/появились очертания гор*, когда перемещается Наблюдатель), ср.: *Когда появится Сидоров, пришлите его ко мне — 'придет и станет доступен для контакта'; Что это Сидоров не показывается?; Покажись начальнику, он про тебя спрашивал.*

б) Если именная группа в позиции подлежащего — с неличным значением (или с личным, но неопределенной референцией), то из исходного значения восприятия развивается экзистенциальное значение — 'наличие во фрагменте мира/существование в мире': *появились лекарства/появилось много бродяг/появились ЭВМ/появилось странное ощущение.*

Семантические производные группы *исчезнуть*:

а) значение 'перестать находиться в сфере доступа', обратное значению наличия/обладания (для перемещаемых объектов); предикат наблюдателя «повышается» с перцептивного ('не видит Объект') до ментального ('не знает, где Объект'), вследствие чего, конечно, и сам наблюдатель перестает быть наблюдателем: *Шкатулка исчезла; У них пропал щенок* — 'Объект не находится в пределах достижимости; не известно, где находится Объект';

б) значение 'перестать существовать' (для неперемещаемых объектов): *Старые постройки исчезли; Иней исчез.*

У глагола *пропасть* значению 'X не существует' соответствует значение 'X остался неиспользованным': *Билет в кино пропал; Лето пропало*. Вообще этот глагол имеет множество модификаций данного значения, связанных с типом объекта, ср.: *Мясо пропало; Мы пропали*.

Кроме того, при личном подлежащем развиваются значения с компонентом 'контакт', аналогичные соответствующим значениям глаголов *встретить, расстаться*: *Куда ты исчез так надолго?; Он опять исчез и появился только через месяц*. Только глагол *исчезнуть* в рассматриваемом значении сохраняет в качестве обязательного условия употребления и в качестве компонента значения смысл 'Субъект не знает, где находится Объект'; для остальных глаголов это условие не является обязательным:

Не пропадай, звони; Где ты пропал целый месяц? — 'не известно, где находился'; *Он целыми днями пропадает в поле/в лаборатории* — 'известно, где находится; недоступен для контакта'; *Он прячется в сарае (известно, где)/где-то поблизости* (не известно, где); *Он скрывался от полиции у друзей*.

Глаголы класса *показаться*, кроме того что они имеют такую же регулярную многозначность, что и глаголы класса *встретить* (что само по себе заслуживает внимания, поскольку фиксирует связь между обычным, «синтаксическим» субъектом восприятия и наблюдателем), являются представительными еще в одном отношении — они хорошо иллюстрируют тотальную антропоцентричность языка. Человек (субъект восприятия) не является у этих глаголов даже синтаксическим актантом, он занимает самую низкую (если считать самой высокой — позицию подлежащего), самую невыгодную позицию, — и тем не менее ситуация описывается с его точки зрения (акцент не на том, что происходит с объектом, а на том, что видит субъект). Причем эта ориентация на воспринимающего субъекта настолько сильна, что движение может обозначаться «зрительным» предикатом — ср. *показаться, появиться, выглянуть*. Т. е. наблюдатель не просто присутствует в ситуации перемещения, воспринимая ее, — он отдает (или, лучше сказать, навязывает) свой перцептивный предикат объекту перемещения для обозначения самого этого перемещения!

Рассмотренный нами материал иллюстрирует существующую в языке тенденцию, действие которой имеет разнообразные проявления. С одной стороны, имеет место экспансия глаголов восприятия, которые, развивая большое количество лексических и семантических дериватов, основанных на онтологических импликациях восприятия ('видел, значит, знает'; 'чтобы контролировать, надо

видеть', 'восприятие — условие возникновения других видов контактов, а также впечатлений, отношений, реакций', и т. п.), захватывают все более широкие сферы человеческой деятельности, ср.: *увидеться* ('встретиться'), *повидаться*, *пригласиться*, *смотреть* (за детьми), *присматривать* (за вещами), *недоглядел*, *просмотрел* и т. д. Во всех этих ситуациях действительно есть перцептивная составляющая, хотя они к ней никоим образом не сводятся.

С другой стороны, имеет место экспансия перцептивных предикатов в такие ситуации, в которых никакого перцептивного компонента вовсе нет (например, ситуации перемещения), но которые воспринимаются наблюдателем. В результате, наряду с предикатами «просто перемещения», появляются предикаты «наблюдаемого перемещения».

И, наконец, отметим, что «ощутимое (зафиксированное самим предикатом) присутствие» постороннего лица, непосредственно не участвующего в ситуации, конечно же, не ограничивается ни восприятием, ни перемещением.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю. Д. Апресян. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира / Семиотика и информатика, 1986, вып. 28.
2. Ю. Д. Апресян. Расстаться 2, разлучиться, разойтись 2, распрощаться 2 / Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. Б. Левонтина, Е. В. Урысон. Новый объяснительный словарь синонимов. Проспект. М., 1995.
3. Н. Д. Арутюнова, Е. Н. Ширяев. Русское предложение. Бытийный тип. М., 1983.
4. А. Вежбицка. Восприятие: семантика абстрактного словаря // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986, вып. 18: Логический анализ естественного языка.

И. Л. Исаакян

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРЕДЛОГИ И АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ МИРЫ ЧЕЛОВЕКА

В логико-философских дисциплинах человек рассматривается как субъект или объект сложных отношений, существующих в мире. Сферу человеческой деятельности можно разбить на множество так называемых «альтернативных миров», окружающих человека: мир ситуаций, мир поведенческих правил, мир идей, иллюзий и т. д. «Альтернативный мир» соответствует определенной сфере действительности, в которой реализуется тот или иной аспект личности, и представляет собой совокупность условий, способствующих этой реализации. Таким образом, «альтернативные миры» тесно связаны с конкретными аспектами человеческой деятельности.

В лингвистике отношения человека с миром (или мирами) считаются экстралингвистическими факторами и могут передаваться в тексте с помощью предлогов. Однозначного подхода к оценке семантической роли предлогов нет. Ряд ученых отрицает их семантическую нагрузку. Существует также мнение, что значение предлога нивелируется в тексте под воздействием знаменательных слов. Мы же придерживаемся точки зрения, согласно которой предлоги имеют семантическое содержание. Являясь единицами номинации, они представляют собой результат оперирования и обозначения элементов внеязыковой действительности, см.: [2]. Подчеркивая семантическую соотнесенность предлогов не с вещами, а с вещественными отношениями, см.: [2], А. А. Закарян развивает мысль Н. Д. Арутюновой о том, что предложный тип лексического значения выступает как «реляционное значение в чистом виде», см.: [1]. Т. е. в отличие от знаменательных слов, которые выделяют основные элементы действительности (в том числе и человека как референта), предлоги устанавливают корреляцию между этими элементами. Иными словами, говоря о сложных отношениях человека с миром, мы выделяем такие ключевые понятия, как аспект личности (сфера внеязыковой действительности или «альтернативный мир» человека) и предлог, указывающий на него.

В статье рассматриваются высказывания, содержащие предложно-именные сочетания, именная часть которых имеет рефе-

ренцию к человеку. Мы остановимся на отношениях, опосредующих связь человека с миром, которые выделяются пространственными предлогами. Парадигма их первичных значений отражает различное расположение предметов в пространстве, см.: [3] и может быть проиллюстрирована с помощью метода субституции.

- (1) *На шкафу картина.*
- (2) *В шкафу картина.*
- (3) *У шкафа картина.*
- (4) *Около шкафа картина.*
- (5) *За шкафом картина.*
- (6) *Над шкафом картина.*
- (7) *Под шкафом картина.*

Различные пространственные предлоги в прямом значении выделяют различные пространственные участки относительно предмета, например, его верхнюю поверхность (1) или внутренний спектр (2). В случаях (3) и (4) акцент падает на пространство в непосредственной близости к объекту. Но предлог *у* выделяет более узкий сегмент и включает в свою семантику возможность механического контакта с самим предметом, соприкосновения с его боковой поверхностью: *У шкафа* может означать «прислонившись к шкафу». Что касается предлога *около*, то он несет в себе менее конкретное пространственное обозначение. Из высказывания *Около шкафа картина* следует, что картина находится недалеко от шкафа, но не касается его. В последующих примерах происходит указание на участок сзади (5), сверху (6) и снизу (7).

Собственно-пространственная семантика некоторых предлогов этой парадигмы осложнена компонентом движения. Так, предлог *по* подразумевает движение одного предмета по поверхности другого (*По шкафу ползет плющ*) или статическое, но неупорядоченное расположение нескольких объектов по поверхности чего-либо (*По столу разбросаны книги*). Мы видим, что предлогом управляет глагол движения в действительном или страдательном залоге (*ползет, разбросаны*). В отличие от *у* с аналогичным прямым значением (расположение в непосредственной близости к чему-либо), предлог *при* иногда сочетается с именем, имеющим референцию к человеку, который изменяет свое местоположение: *Оставайся при мне*. Таким образом, данный предлог может указывать на нахождение рядом с каким-то движущимся живым объектом.

Следует отметить, что в разных языках, например, в русском и английском, между пространственными предлогами устанавливаются свои особые семантические различия. И лишь некоторые противопоставления оказываются более или менее сходными:

на столе — on the table,
под столом — under the table,
за столом — behind the table.

В других случаях языки с помощью предлогов проводят особые различия в пространственных отношениях, и однозначной корреляции нет:

по улице — along the street,
у окна — at/by the window.

Иногда это связано с особенностями лингвистической картины мира в разных языках (когда сам предмет в пространственном плане воспринимается по-разному): *на картине, на улице* (*картина, улица* представляется как плоскость) — *in the picture, in the street* (возникают ассоциации, связанные с внутренней атмосферой, внутренним пространством того, что изображено *на картине* или происходит *на улице*). Как видим, экстралингвистические факторы могут накладывать отпечаток на предположное значение.

Наличие у предлогов мотивированности позволяет говорить о явлении полисемии, распространяющемся на пространственные предлоги, и действующим в связи с этим механизмом метафоризации. Если рассматривать метафору в рамках дискурса (с точки зрения теории создания образов), то понятие образа включает в себя целый предмет или его часть. Отношение как таковое также становится предметом метафоры. Как было отмечено, интересующие нас пространственные предлоги в своем прямом значении обозначают вполне конкретные отношения между объектами в пространстве. В высказываниях, где предлог употребляется в сочетании с именем, представляющим человека, в прямом, собственно-пространственном, значении предлоги встречаются редко. Если это происходит, то имеет место деперсонификация человека, и в поле зрения оказывается его физическая оболочка (человек же рассматривается как неживое тело): *В нем нашли пулю. Он соотносится с неодушевленным предметом, с мертвым телом (трупом).* Ср.: *У него нашли пулю* (пространственный предлог в переносном значении указывает на живого человека). Здесь стоит подчеркнуть роль контекста: *У него нашли пулю в легком* (речь идет о человеке,

который всего лишь ранен, но не мертв) или *У него нашли пулю/пистолет/наркотики при обыске*. В подавляющем большинстве таких случаев пространственные предлоги имеют метафорические значения, которые могут быть двух типов.

Когда речь идет о первом типе, предлог является компонентом более сложного метафорического сочетания, и самостоятельного метафорического значения он не имеет: *На ней печать молчания* или *Над нами висит проклятие*. Метафорический ореол вокруг человека создается с помощью метафоризированных именных частей речи (*печать молчания*) и глаголов (*висит*). Так, управление персонифицированных глаголов требует использования пространственного предлога: *На ее губах играла улыбка* и *Над нами висит проклятие*. То же самое можно сказать и о сложных метафорических сочетаниях: *По ее лицу пробежала тень сомнения* (персонификация + метафора) или *В ее глазах заблестели лукавые огоньки* (персонификация + (эпитет + метафора)).

Совсем другое дело, когда сам предлог в составе такого сочетания служит средством выделения в человеке определенного аспекта личности через его отношение с миром. Иначе говоря, предлог включает человека в один из возможных «альтернативных миров».

В результате метафоризации пространственных предлогов семантическая парадигма их переносных значений существенно меняется. *У нее нет проблем*: *у* указывает на «альтернативный мир», где человек чем-то владеет, имеет над чем-то власть. *При ней все замолкали* или *Он перед ней просто петухом ходит*. Предлоги обозначают социальное пространство, т. е. мир поведенческих ограничений, мир правил этикета. *В ней все было прекрасно: глаза, волосы, руки, мечты*. Сам человек рассматривается как мир признаков, качеств, которые от него относительно не зависят. Предлог *по* выражает систему взглядов, «альтернативный мир» идей: *По Дарвину, все люди произошли от обезьян*. В рассматриваемых метафорических значениях в эту парадигму входят и другие предлоги, не связанные изначально с пространством: *с, для*.

Различия между предложениями в метафорических значениях хорошо выявляются с помощью метода субституции. Если мы заменим предлог, то изменится и аспект личности или «альтернативный мир» человека. Ср.: *У нее нет проблем* (мир владений); *С ней нет проблем* (мир поведенческих правил); *Для нее нет проблем* (мир убеждений человека). Обозначая мир поведенческих

ограничений, предлоги *с* и *при* в переносных значениях являются синонимами.

Отмечая огромную роль предлогов в идентификации отношений человека с миром, мы подчеркиваем, что формирование вторичных значений у пространственных предлогов в разных языках может идти разными путями. Так, в русском и английском языках в идентичных прагматических ситуациях используются разные пространственные предлоги: *В ней все было прекрасно* и *Everything was beautiful about her*. Как видно из приведенного только что примера, в английском языке также используются пространственные предлоги в метафорических значениях. Предлог *about*, изначально выражающий вращательное движение, в переносном смысле может указывать на внутренний мир человека: *Everything was ugly about him*. Таким образом, метафоризированные пространственные предлоги в разных языках, которые в своих основных значениях едва ли не противопоставлены, в этой парадигме могут сближаться, подчеркивая один и тот же «альтернативный мир».

Необходимо отметить, что «образ человека» является одной из самых актуальных тем в современной лингвистике. Передавая сложные отношения человека с окружающим его миром, предлоги приобретают новые семантические характеристики. В частности, в сочетаниях с именем, обозначающим человека, пространственные предлоги образуют новую парадигму метафорических значений. Отношения в составе этой парадигмы существенно отличаются от отношений между прямыми значениями. Сам человек или аспект его личности выступает как метафоризированное пространство, т. е. как совокупность чувств, идей, качеств, см.: [4, 248], выраженных с помощью предлога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Н. Д. Арутюнова. Предложение и его смысл. М., 1976.
2. А. А. Закарян. Семантика пространственных и временных предлогов в современном английском языке. КД. М., 1982.
3. В. М. Крюков. Ориентация как свойство и характеристика действительности. АКД. Томск, 1971.
4. О. Н. Селиверстова. Экзистенциальность и посессивность в языке и речи. ДД. М., 1982.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

К. Г. Красухин

ТРИ ИСТОРИКО-СЕМАНТИЧЕСКИХ ЭТЮДА ОБ ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ ЧЕЛОВЕКЕ

1. При рассмотрении слов со значением «человек» в базовых индоевропейских языках обращает на себя внимание то, что единого праязыкового этимона здесь невозможно установить. Скорее следует вести речь о том, что в различных языковых группах это важнейшее понятие выражается с помощью различных коннотаций, поэтому и описывать его следует через призму таких коннотаций. А. «Земля, земной» → «человек»: итало-кельтская коннотация, ср. лат. *homo*, оск. *humuns* «homines», умбр. *homonus* «hominibus», др.-ирл. *duine* — *humus* (< **ghemo-s* < **dhghom*) «земля». В новофригийских надписях встречается формула *με θεωσ ζεμελωσ*. Имя *ζεμελωσ* явно связано с и.-е. **dhghom*-/ **ghemo*-. Иногда эту формулу переводят как «у богов и людей» [10]. Однако фриг. *ζεμελωσ* выглядит как производное прилагательное, ср. греч. *χαμηλός*, лат. *humilis* «низкий». Так что формула может переводиться и как «у высших и низших, небесных и (под)земных (богов)» [11]. В. «Смертный» → «человек»: греко-арийская коннотация, ср. греч. *βροτος*, глосса Гезихия *μортός*, др.-инд. *marta*, авест. *masa*, *mareta* — и.-е. **mer*- «медленно течь; умирать», ср. лат. *morior*, слав. *смерть*, *морь*. С. «Мысль» → «человек»: германо-славянская модель (в славянском — на периферии): гот. *manpa*, др.-в.-нем., др.-англ. *mann*, др.-исл. *maðr*, слав. *мѣжь* — и.-е. **men*- «измерять, думать»: лат. *mens* «рассудок», др.-инд. *matih*, лит. *mintis* «мысль», слав. *па-мать*. К этому же корню восходит и др.-инд. *manuḥ*, дословно «разум(ом) рожденный», *manuṣa*. Особняком стоят греч. *ἄνθρωπος*; судя по микенскому *atoroqo*, это слово содержит по крайней мере один внятный корень: **ekʷo*-/ *okʷo*- «видеть, глаз», т. е. «человек» — «видный»? Дальнейшее этимологизирование затруднено

ввиду неясности первого элемента. Обособлено также лит. *žmogùs*, мн.ч. *žmónes*, ср. *žmonà* «жена». Допустимо предположение о том, что это слово связано с лит. *gimti* «рождаться» (и.-е. **gem-* «сжимать»: слав. жьмж, греч. γέμω «он схватил»); в этом случае оба слова соотносятся между собой как *gařdas* и *žařdis*. Формант *-gu-* может быть связан с этимоном типа праслав. **mongjos* и указывать на единичность, *-n-* — показатель одушевленности, как в итало-кельт. **ghem-on-*. Ж. р. *žmonà* может также быть контаминацией с и.-е. **guona* «женщина», ср. греч. *gunh*, беот. *bana*, норвеж. *kona*, англ. *queen*. С другой стороны, литовское слово может быть связано и с *žẽmẽ* «земля». В этом случае множественное число есть непосредственное соответствие итало-кельтскому этимону, а единственное — контаминация с **mongios*. Слав. человек по наиболее правдоподобной этимологии членится на **kuel-* «круг, окружение» (ср. *челядь*, *поколение*) и **voikos*, ср. лит. *vaĩkas* «ребенок», см.: [3]. Итак, нигде имя человека не является первичным; его номинация всегда использует какие-то отдельные черты и свойства, характеризующие человека. К. Уоткинс видит в этом обстоятельстве отражение особенностей индоевропейской поэтики, когда кенниг занимает место определяемого («смертный человек» → «смертный» = «человек», «земной человек» — то же; ср. лат. *terra*, др.-ирл. *tir* «земля» (<**tr̥s-* «сохнуть», ср. греч. τέρσσαι, др.-инд. *tr̥syáte*): «сухая земля» → «сухая» = «земля»; греч. ἄλφι «пшеница» (<**albh-* «белый»), лит. *kvietỹs*, нем. *Weizen* (<**kueito-* «светлый, белый») [13]. Но имя человека занимает особое положение: в отличие от «земли» и «пшеницы» для него нет общего этимона. Видимо, здесь мы сталкиваемся с особым свойством индоевропейской культуры: умолчанием некоторых базовых понятий.

2. Второй элемент имени *человек* находится в родстве с *век* (развитие значения: «вечность, сила» → «юность, дитя»). Эта древняя связь находит неожиданную поддержку в русской поэзии, где *век* и *человек*, рифмуясь, обнаруживают тесную смысловую связь.

А) Человек определяет век:

Был век бурный, дивный век,
Грозный, величавый;
Был огромный человек,
Расточитель славы...

(Д. Давыдов)

Падение этого человека приводит к гибели века:

То был век богатырей!
Но смешались пашки,
И полезли из щелей
Мошки да букашки...

(Он же)

В) Век определяет человека:

В наш гнусный век
Во всех стихиях человек —
Тиран, предатель или узник.

(А. Пушкин)

С) Человек и век параллельны:

Два-три романа,
В которых отразился век,
И современный человек
Изображен довольно верно
С его безнравственной душой,
Себялюбивой и сухой...

(А. Пушкин)

Д) Человек противостоит веку:

Как часто мимо вас проходит человек,
Над кем ругается слепой и алчный век,
Но чей высокий лик в грядущем поколеньи
Поэта приведет в восторг и умиление!

(А. Пушкин)

Смысловые потенции этой пары чрезвычайно велики. Иногда в них стержнем проходит основная, причем скрытая идея поэтического произведения.

Наверное, вы не дрогнете,
Сметая человека.
Что ж, мученики догмата,
Вы тоже — жертвы века!

(Б. Пастернак)

К кому обращается в своей последней речи лейтенант Шмидт? Очевидно, судившие его чиновники никак не могут быть названы ни «мучениками догмата», ни «жертвами века», ибо такими эпитетами могут быть награждены лишь те, кто, воодушевившись ложной идеей (а не автоматически исполняя старый закон), пытаются перекроить век по понятиям своего догмата,

обрекая на гибель и своих противников, и самого себя. Строфа, пронзенная рифмой *век — человек*, выдает тайный замысел всей поэмы: противостояние рыцаря толпе, воодушевленной гибельной идеей. Не лейтенант Шмидт обращается к своим судьям, а поэт Пастернак — к своим.

Далее, человек — это единственное существо, способное к диалогу. В диалоге же оба его участника маскируются особыми показателями — личными местоимениями, причем местоимения меняются в зависимости от того, кто держит слово. *Я* и *Ты* — два вечных заместителя человека [1]. И в этой связи следует отметить, что у Мандельштама *я* нередко соотносится с *веком*. Связь эта емка и разнообразна: в ней есть место и параллелизму, и противопоставлению.

Пора вам знать: я тоже современник,
Я — человек эпохи Москошвея.
Смотрите, как на мне топорщится пиджак,
Как я ступать и говорить умею.
Попробуйте меня от века оторвать —
Ручаюсь вам, себе свернете шею.

(О. Мандельштам.
«Полночь в Москве...»)

Мне на плечи кидается век-волкодав,
Но не волк я по крови своей...

(О. Мандельштам.
«За гремячую доблесть...»)

Поэт чувствует себя одновременно и сыном века, и враждебным ему. А разве те дети века, которые пытаются «от века оторвать» поэта, не заслуживают обращения «вы тоже жертвы века»? Как видно, связь *века* и *человека* обусловлена не только созвучием. Оба понятия находятся в непростых, но явных отношениях друг с другом и на глубинном смысловом уровне в русской картине мира. Век — это не столетие (кстати, в XI–XIII вв. веками мерили и тысячелетия: *от Адама прошло вьковъ шесть*), а жизнь, в том числе и жизнь социума и всего мира. Человек встроен в век; он соотносит свою малую частную жизнь с жизнью *urbis et orbis*. Таким образом, древнейшая этимологическая связь двух этих имен, возможно, регенерируется на поэтическом уровне.

3. Есть ещё одна особенность индоевропейского человека, не выступающая, однако, непосредственно. Она может быть обнаружена лишь в сопоставлении с другим именем, обозначающим противоположную сущность. Славянское *господь* являет собой древний композит, сопоставимый, в частности, с лат. *hospes* «хо-

зяин, гостеприимец» (< **hosti-pet-s*), дословно «хозяин, владыка гостей»; *-d-* см. в гомер. *véποδες* «племянники» (т. е. «не-хозяева, не главы семьи»), ср. аналогичная форма с глухим ауслаутом: лат. *peros* «племянник», др.-инд. *parat* «сын, потомок». Этот композит представляет немалый интерес с точки зрения этимологии и индоевропейского диалектного членения. Дело в том, что аналоги слав. *gostь* засвидетельствованы только в итальянском и германском (гот. *gasts*). В. В. Мартынов полагает, что это слово является «италийским ингредиентом» в славянском, противостоя синонимичному *svatъ* (ср. лит. *svēčias* «гость», *svetys* «чужой»). Тем более это относится к композиту *gospodь*, полностью соответствующему *hospes* [7, 85]. На наш взгляд, отсутствие каких-либо формальных показателей, отличающих *hostis* и *gostь* от *gasts* делает это предположение не слишком правдоподобным. Но сам композит мог возникнуть под италийским влиянием. О. Н. Трубачёв [9, 62] считает, что ввиду наличия древнего собирательного мн.ч. **gospoda* и деривата *gospodarь* данное слова нельзя считать заимствованным. Но особенность инфильтратной лексики (в отличие от заимствованной) состоит в том, что её морфологические характеристики те же, что и у исконной.

Так что же означает «хозяин гостей»? Бенвенист [2, 74–9] рассматривает этот композит следующим образом. Элемент **poti-* — это имя со значением «сам, целостный, преобладающий»; оно употреблялось и как показатель аутентичности. Ср. с одной стороны — лат. *potis* «сильный, могучий», греч. *πόσις* «супруг» (< «глава семьи»); также композиты типа др.-инд. *dampati*, греч. *δεσπότης* «владыка» (этимологически «хозяин дома»), *viçpati*, лит. *viẽ špats* «то же» (< «хозяин дома, общины, семьи»), *jāspāti* «глава семьи» (< «хозяин потомства»). С другой стороны, тот же корень принял участие в образовании местоимений типа лит. *pats* «сам», лат. постпозитивной частицы *-pte* «ведь, именно», хетт. *-pit* («тот самый»). Согласно Бенвенисту, расширение значения «сам» до «хозяин» придает слову такое значение: «это лицо концентрирует в себе все признаки группы (лиц, подчиненных ему. — К. К.) и является воплощением их» [Там же, 76]. Имя же **ghosti-* на основании латинских однокоренных (*hostire* «оказывать (взаимную) услугу» (*hostire ponebatur pro aequare* (Festus) «*hostire* употреблялось как *aequare*»), *hostia* «искупительная жертва») определяется как «человек, находящийся в определенных отношениях, например, в отношениях обмена». «По причине каких-то изменений, условия которых нам точно неизвестны, слово *hostis* стало значить 'враждебный', и с тех пор употребляется только

по отношению к 'врагу'» [2, 79]. По-видимому, ответ на этот вопрос может дать изучение структуры римского общества. Как известно, оно характеризовалось довольно жесткой полисной структурой. Полис же унаследовал от первобытного общества строгую дихотомию «свой-чужой», которая проявилась в чрезвычайно замкнутом гражданстве: полноправными гражданами Римской республики считались только те, чьи родители были исконными жителями Рима. Жители же остальных италийских территорий получили статус гражданства только в начале I в. до н. э. после достаточно кровопролитной так называемой Союзнической войны. Чужестранцы в Риме могли пользоваться определенными правами, именуемыми *hospitium*, но равноправными по отношению к римским гражданам не были. Право *hospitium* могло полностью осуществляться при наличии влиятельного покровителя — гражданина республики. Очевидно, гость и хозяин также связаны неравноправными отношениями: хозяин — покровитель, гость — покровительствуемый, при этом у гостя есть определенные права, регулируемые взаимоотношениями с хозяином. Такими же отношениями были связаны патрон-аристократ и клиент-плебей в древнем Риме: плебей получал от аристократа земельный участок и отдавал себя под его покровительство. Весьма существенно, что чужеземцы, отдававшие себя под покровительство знатного гражданина, также получили наименование *clientes*. Это доказывает глубокое сходство понятий гостеприимства и клиентелы. По мнению К. Уоткинса, назвавшего это социальное взаимоотношение «неравноправной дружбой», оно репрезентирует соответствующий фрагмент индоевропейской социальной структуры. Очевидно, в подобном обществе отношение с богом мыслилось так же: бог наделяет человека благом, и человек отдает себя под его покровительство. О том, что это было так, помимо славянского *господь* свидетельствует и эпитет гомеровского Зевса ξένιος «гостеприимный». Ср. Од. 14, 389 ἀλλὰ Δία ξένιον δέισας αὐτὸν τέλειάρων «но почитая Зевса-гостеприимца и сожалея (о тебе)»; также из так называемых Гомеровых эпиграмм: αἰδεῖσθε ξένιοιο Διὸς σέβας υψιμέδοντος / δεινὴ γὰρ μετ' ὅππας ξένιου Διὸς, ὅς κ' ἀλίτῃται (IX, 3-4) «чтите волю Зевса-гостеприимца, владыки высот, ибо страшна месть Зевса-гостеприимца тому, кто согрешил». Как видим, «гостеприимство» выступает как символ и синоним высшей власти. Могущество и воля Зевса зиждется именно на гостеприимстве. Это и неудивительно, если учесть, что гостеприимец и хозяин тождественны. Бог — патрон, гостеприимец, защитник, покровитель, благодетель vs. че-

ловец — клиент, гость, подчиненный, обязанный, благополучатель. Ещё одна важная мотивировка семантики славянского композита заключается в этимологии слав. и и.-е. **ghost-i*. По остроумному предположению Вяч. Вс. Иванова [3], это имя можно сравнить с др.-инд. *ghasati* «пожирать». Тем самым дополнительно мотивируется и лат. *hostia* (ср. русск. жертва), и **ghost-(i)-pet-* может означать также и «кормилец». Во всяком случае, этот композит выразил идею одаряющего божества-хозяина и одаренного им человека.

Но существует и существенно иная модель взаимоотношений. В микенских таблицах встречаем целый ряд лиц, именуемых *teojo doero (doera)* = θεοῖο δοῦλος (δοῦλη) «раб (раба) бога». Об этой категории должностных лиц в пиловских табличках речь идет свыше 100 раз. Общая схема надписи имеет следующий вид: *rasuro teojo doero ekeqe onato kekemena kotona paro damo tosoде peto* (PY Eb 1174) *Rasuro θεοῖο δοελος εχειτε ονατον хекецепа хтопа паро даμω тосоде опермо* «Р., раб божий, вот имеет участок в общинном владении от народа; (должен) столько зерна». В ряде записей участок раба божьего оказывается в составе *kitimena kotona* хтцепа хтопа «частное (дословно „владемое“) владение». Как полагают С. Я. Лурье [5, 177], М. Вентрис и Дж. Чедвик [12, 236], имеются в виду не собственно рабы, а низшие священнослужители, связанные с божеством более суровыми обетами, чем обычные члены общества, и вместе с тем лишенные прав жреца. Тем не менее, все они названы по имени (в отличие от настоящих рабов, по имени никогда в микенских текстах не называвшихся [4, 185–7]). В нескольких табличках (PY Eb 416, En 74, 609, 659) они упоминаются наряду со жрецами (*ijereu, ijereja*), причем в En 74 получают общее наименование *onaterе* «пользователи». Никакой иной информации о *teojo doero* в микенских текстах не сообщается, и вопрос об их статусе остается непроясненным до конца (ср. [8]). Тем не менее, можно полагать, что на место бинарной оппозиции приходит тернарная: бог-владелец vs. рабы бога vs. клиенты-гости бога. Преодолевается она с наступлением монотеизма, когда статус рабов божьих получают все исповедующие данную религию. Греческое θεοῖο δοῦλος вновь появляется уже в христианской литературе. Аналогичные понятия возникают и за пределами индоевропейского мира: в арабском вместе с утверждением мусульманства появляется формула *'abd allah* «раб Божий». Она наглядно демонстрирует утверждение монотеизма, в котором уменьшение количества объектов почитания приводит к особо страстному по-

читанию человеком бога. Антитеза бога дающего и бога — сурового хозяина релевантна и для христианства. Как писал А. А. Любичев [6, 87–92], в этой религии присутствует острейшая антитеза между милосердием и справедливостью. Милосердие соответствует пониманию Бога как гостеприимца, справедливость — Бога как владыки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974.
2. Э. Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
3. Вяч. Вс. Иванов. К типологическому анализу внутренней формы праслав. *čelověkъ* 'человек' // Этимология 1973. М., 1975.
4. Я. А. Ленцман. Рабство в микенской и гомеровской Греции. М., 1963.
5. С. Я. Лурье. Язык и культура микенской Греции. М.; Л., 1957.
6. А. А. Любичев. Расцвет и упадок цивилизаций. Ульяновск, 1993.
7. В. В. Мартынов. Язык в пространстве и времени. М., 1983.
8. Г. Ф. Полякова. Социально-политическая структура пилосского общества. М., 1978.
9. Этимологический словарь славянских языков. М., 1980, вып. 7.
10. О. Наас. Phrygische Sprachdenkmäler. София, 1996.
11. А. Heubeck. Phrygiaca // Zeitschrift für die vergleichende Sprachforschung, 1987, Bd. 100.
12. M. Ventris, J. Chadwick. Documents in Mycenaean Greek. Cambridge, 1973.
13. C. Watkins. Reconstruction of formulaic sequences // Reconstructing Languages and Cultures. Berlin; New York, 1992.

Т. В. Топорова

ОБ АНТРОПОЦЕНТРИЗМЕ ДРЕВНЕГЕРМАНСКОГО КОСМОГЕНИЧЕСКОГО МИФА

Неиссякающий интерес исследователей к космологической теме вызван ее глубиной и универсальностью, поскольку космогоническая концепция конституирует рамки мироздания, объединяет сферы макрокосма (природы) и микрокосма (человека), дает ответ на кардинальный вопрос об истоках сущего, начале и конце, принципах и направлениях эволюции, о структуре мира, инвентаре составляющих его частей и их взаимосвязях. Основное содержание космогонии составляет переход от аморфного, бесструктурного хаоса к упорядоченному и организованному космосу, который воспроизводится в ритуальном годовом празднике. Ядро космогонической концепции образует идея порождения в широком смысле слова. Для сюжетной схемы, посвященной описанию становления мира, типично указание элементов мироздания, порядка их творения, субъекта процесса созидания (демиурга) и его действий — космогонических актов, а также материала, репрезентирующего субстанцию для возникновения космозированной вселенной, и сил, под влиянием которых зарождается жизнь. Космогонии можно считать наиболее благоприятной зоной взаимодействия языка и культуры: языковые и мифологические данные вступают в тесный контакт, существенно дополняют друг друга; мотивы, образующие сюжетный каркас мифа, могут реализоваться в семантических мотивировках ключевых космологических понятий, а внутренняя форма слова может служить уникальным источником сведений из области мифологии.

Обратимся к одной из версий древнегерманской космогонической концепции, имеющей непосредственное отношение к идее антропоцентризма.

Центральным персонажем древнегерманского космогонического мифа является *Имир*. В эддических текстах упоминания о нем весьма немногочисленны; учитывая исключительную важность этих свидетельств для реконструкции древнегерманской космогонической модели мира, приведем их полностью. Ср. *Ár var alda, þat er Ymir bygðr, / vara sandr né sær né svalar unnir* «Древнее было время, когда жил Имир; / не было ни песка, ни моря, ни холодных волн»; Vm. 21: *‘Ór Ymis holdi var iqrð um scqrpuð, / enn or beinom*

biörg, / himinn ór hausi ins hrímkalda iqtuns, / enn ór sveita síór' «Из Имира плоти земля была создана, / а из костей — горы, / небо — из черепа инеистого великана, / а из крови — море»; Vm. 28: hverr ása elztr eða Ymis niðia / yrði í árdaga «кто старейший из асов или родственник Имира / появился в древности»; Vm. 29: 'Öröfi vetra, áðr væri iqrð scqpuð, / þá var Bergelmir borinn; / Pryðgelmir var þess faðir, / enn Aurgelmir afi' «За много лет до создания земли / родился Бергельмир; / Трудгельмир был его отцом, / а Аургельмир — дедом»; Vm. 30–31: hvaðan Aurgelmir kom með iqtna sonom / fyrst <...> // 'Ör Élivágom stucco eitrdropar, / svá óx, unz varð iqtunn' «откуда произошел Аургельмир среди великанов / в самом начале... // Из Бурных волн сочились капли; / так рос, пока не стал великаном»; Vm. 33: 'Undir hendi vaxa qváðo hrímpursi / mey oc moq saman; / fótr við fóti gat ins fróða iqtuns / sexhøfðaðan son' «Говорят, что под мышками у инеистого великана / родились дочь и сын вместе; / нога с ногою зачала у мудрого великана / шестиглового сына»; Hdl. 33: iqtmar allir frá Ymi komnir «все великаны произошли от Имира»; SnE 4: ok af þeim kvikudropum kviknaði með krapti þess, er til sendi hitann, ok varð mannz líkandi, ok er sá nefndr Ymir, en hrímpursar kalla hann Aurgelmi, ok eru þaðan komnar ættir hrímpursa «капли ожили от теплотворной силы и приняли образ человека, и звали того человека Имиром, а инеистые великаны называют его Аургельмиром, и от него пошло племя инеистых великанов»; SnE 4: en svá er sagt, at þá er hann svaf, fekk hann sveita, þá óx undir vinstri hendi honum maðr ok kona, ok annarr fótr hans gat son við qðrum, en þaðan af kómu ættir; þat eru hrímpursar. Enn gamli hrímpurs — hann kqllum vér Ymi «и сказывают, что, заснув, он вспотел, и под левой рукой у него выросли мужчина и женщина, а одна нога зачала с другою сына. И отсюда пошло все его потомство — инеистые великаны. А его — древнейшего великана — зовем мы Имиром»; SnE 6: Synir Burs drápu Ymi iqtun. En er hann fell, þá hlióp svá mikít blóð ór sárum hans, at með því drekðu þeir allri ætt hrímpursa, nema <...> Bergelmi; hann fór upp á líðr sinn <...> okk eru af þeim komnar hrímpursa ættir «Сыновья Бора убили великана Имира. А когда он пал мертвым, вытекло из его ран столько крови, что в ней утонули все инеистые великаны. Лишь один <...> укрылся. Он сел в ковчег <...> От него-то и пошли новые племена инеистых великанов».

В структуре мифологического образа Имира можно выделить следующие мотивы:

а) Соотнесение со временем первотворения, глубочайшей древностью, отождествление с первым антропоморфным существом.

Ср. указание на приуроченность рождения Имира к *illo tempori*, предшествующему космоизации вселенной в *Vsp.* 3, ссылку на «много лет до создания земли» в *Vm.* 28–29 в связи с появлением Имира, подчеркивание его «первичности» в *Vm.* 30. Имир трактуется в древнегерманской космогонической концепции как первый демиург; части его тела послужили субстанцией для создания вселенной (ср. изоморфизм микро- и макрокосма в *Vm.* 1 b, *Gtm.* 40); он выступает также в качестве родоначальника инеистых великанов.

б) Представления о двуполости Имира реализуются как в этимологии самого имени (др.-исл. *Ymir* < и.-е. **ǵemo-* 'близнец', др.-инд. *yamáh-*, авест. *yema-*, лат. *geminus*, ср.-ирл. *etop*, *etuin* [3, 505], так и в объединении мужского и женского начала, самооплодотворении и рождении потомства — дочери и сына, первых представителей соответствующего пола. Характерно, что близнецный миф, вариантом которого является мифологема об андрогине, кодируемый и.-е. **ǵemo-*, репрезентирован в различных космогонических традициях, ср. др.-инд. *Yáma*, первый смертный и его сестру *Yámi*, др.-ирл. *Find-eamna* 'тройня Финн' — «три брата-близнеца, которых сестра уговорила вступить с ней в брачную связь, <...> среднеиранское предание о браке *Yima* и его сестры *Yimak*, который послужил прецедентом для подобных браков у зороастрийцев» [1, 529]. Идея двуполости (целостности, синтеза различных начал) и преобразования хаотического в космическое, безличного в личное первого антропоморфного существа Имира несомненно относится к общегерманскому уровню; она дублируется образом земнородного божества Туисто, упоминаемого Тацитом, отцом первого человека — Манна, возглавлявшего все три основные племенные группы германцев — ингвеонов, истевонов и герминонов. Семантическая мотивировка Туисто и Имира идентична: герм. *Tuisto*, *Twisto* < и.-е. **dyo(u)* 'два' (др.-инд. *dvandvám* 'пара, двойня, двойка', др.-исл. *tvenner*, др.-англ. *getwinnas*, ср.-в.-н. *zwiseleinc* 'близнецы', д.-в.-н. *zwise*, др.-сакс. *twisk* 'оба' [3, 230]), причем идея разделения противоположностей (раздвоения) актуальна и по отношению к Туисто: ср. восходящие к и.-е. **dyo(u)* 'два' др.-англ. *getwæfan*, *twæman*, др.-исл. *twistra* 'разделять' < 'раздваивать' и «разъединяющий» префикс — лат. *dis-*, др.-сакс., др.-фриз. *te-*, *ti-*, др.-англ. *te-*, д.-в.-н. *zi-*, *ze-*, а также фригийский теоним *Dolas*, *-antos* (<**dyo-nt-*).

с) Связь Имира с плодородием очевидна, ведь он порождает вселенную и племена инеистых великанов; она манифестиру-

ется и на языковом уровне: ср. номинацию растений при помощи того же корня — и.-е. **ǵeto-* — др.-исл. *iafni* 'плаун', др.-греч. *Emetis*, *-idos* 'виноградная лоза', лтш. *Jumis* 'полевое божество, сдвоенный плод', персонификация удачного урожая [1, 679]. Возможно, еще одно имя Имира — др.-исл. *Bláinn* 'темный' (др.-исл. *blár* 'голубой, темный, черный') < и.-е. **Bhle-uo-* с светлых цветах — 'голубой, желтый, светлый' [3, 160] < и.-е. **bhel-* 'блестящий, белый' [3, 118–120] свидетельствует не только о его причастности нижнему миру, но и о растительных ассоциациях, так как не исключена генетическая близость **bhel-* 1 'блестящий' и **bhel-* 3 'надувать(ся), набухать, бить ключом' [3, 120–122], поскольку в мифопоэтической модели мира блеск, сияние являются оптической формой проявления роста и изобилия, описываемых в вегетативном коде.

д) Связь Имира с водой и подземным царством постулируется на основании свидетельств древнеисландских текстов (ср. его происхождение из капель Бурных волн, возникновение моря из крови Имира, затопление кровью убитого Имира вселенной) и этимологии его имен — др.-исл. *Aurgelmir*, *Brimir*. Др.-исл. *Aurgelmir* представляет собой композит, оба элемента которого имеют отношение к обозначению водной стихии: *aurr* 'влага, вода' < и.-е. **au(e)-*, **aued-*, **auer-* 'орошать, течь', др.-исл. *vatr* 'вода', *unnr* 'волна', *yr* 'дождь, роса', *yrigr* 'мокрый', *vafi* 'жидкость, вода' и др. [3, 78–81] (ср. фигурирование др.-исл. *yr* как одной из первоначальных стихий в космологическом фрагменте — SnE 4); *-gelmir*, встречающийся также в составе имен сына и внука Имира (то есть образующий ядро ономастических композитов) и обозначающий 'издающий шум', получает удовлетворительное объяснение, если допустить, что денотатами являются мифологические воды [4, 370], по всей вероятности, локализуемые в нижнем мире, ср. содержащие тот же языковой элемент др.-исл. *Hvergelmir*, букв. 'шумящий котел', источник в Нифльхейме, *Vadgelmir* 'шумящий в броде', реку в Хель, где подвергаются наказанию лжецы, реку перед входом в Хель — *Prymgjoll* 'с шумом бурлящую', подземную реку *Gjoll* 'шумящую' и переброшенный через нее мост — *Gjallarbrú* 'шумящий мост', по которому попадают в царство Хель. Другое имя Имира — др.-исл. *Brimir* родственно др.-исл. *brim* 'прибой, море'. Показательно, что др.-исл. *Aurgelmir* нельзя считать окказионализмом в номинации демиурга, поскольку и.-е. **au(e)-* кодирует еще один мифологический персонаж, имеющий непосредственное отношение к космогонии, — а именно Тефиу,

«одно из древнейших божеств, титаниду, дочь Геи и Урана, супругу своего брата Океана, с которым она породила все реки и три тысячи океанид», ср. указывающее на плодovitость имя богини, связанное с и.-е. **tētā* 'мать' [1, 505], называемую *Alosudne*, букв. 'морская волна' [3, 78]. Связь архаического близнечного мифа о прародителях человечества обнаруживает наряду с Имиром и др.-инд. Яма, «первый, кто умер, и открыл путь смерти для других», «царь мертвых» [1, 682].

е) Концепция первоначальной стихии, породившей космос, как лона или колыбели также имеет непосредственное отношение к Имиру, точнее его внуку Бергельмиру. Речь идет о лексеме, не получившей однозначной интерпретации и встречающейся лишь дважды (Vm. 35 и SnE 6), — др.-исл. *lúdr*. Остановимся подробнее на контекстах, в которых фигурирует это слово. Ср. Vm. 35: *Ørófi vertra, áðr væri iqrð um scqrubð, / þá var Bergelmir borinn; / þat ec fyrst um man, er sá inn fróði iqtunn / var á lúdr um lagiðr* «За множеством зим до создания земли / родился Бергельмир; / его положили при мне в колыбель, / вот, что первое помню»; SnE 6: *Synir Bors drápu Ymi iqtun. En er hann fell, þá hlióp svá mikit blóð ór sárum hans, at með því drekðu þeir allri ætt hrímbursa, nema einn komsk undan með sínu hýski. Þann kalla iqtunar Bergelmi; hann fór upp á lúdr sinn ok kona hans ok helzk þar, ok eru af þeim komnar hrímbursa ættir* «Сыновья Бора убили великана Имира. А когда он пал мертвым, вытекло из его ран столько крови, что в ней утонули все инеистые великаны. Лишь один укрылся со всею своей семьей. Великаны называют его Бергельмиром. Он сел со своими детьми и женою в ковчег и так спасся. От него-то и пошли новые племена инеистых великанов». Как видим, для автора «Младшей Эдды» Снорри Стурлусона значение др.-исл. *lúdr* оставалось темным; предлагаемая им интерпретация *lúdr* как ковчег явно возникла под влиянием библейских ассоциаций с великим потопом и Ноевым ковчегом, ссылка же на Vm. никак не подтверждает правильности данного варианта. Vm. 35 предоставляет недостаточно информации для удовлетворительного объяснения др.-исл. *lúdr*. Обратим лишь внимание на идентификацию денотата др.-исл. *lúdr* и локально-темпорального комплекса, персонажной ипостасью которого является Имир, ср. общие мотивы древности, отсутствия объектов творения и первых воспоминаний о космоизации вселенной, почти дословно совпадающие на языковом уровне: *Ár var alda, þat er Ymir bygði, / <...> iqrð fannz æva né urphiminn* (Vsp. 3) «Древнее было время, когда жил Имир; / <...> ни

земли еще не было, ни верхнего неба»; *Es man iqtna, ár um bor-na, / þá er forðom mic foedda hqfðo* (Vsp. 2) «Помню великанов, рожденных в древности, / появившихся на свет до меня» (слова вельвы); *Órófi vetra, áðr væri iqrð um scoruð, / þá var Bergelmir borinn; / þat ec fremst um man* «За много зим до создания земли / родился Бергельмир; / это я первое помню». Имир и Бергельмир изофункциональны, поскольку оба выступают как родоначальники инеистых великанов, ведь Бергельмир повторяет после потопа демиургический акт, осуществленный Имиром, способствует повторной космизации вселенной. Рассмотрим семантику и этимологию др.-исл. *lúðr*: 'выдолбленное дерево; корыто, колыбель; сосуд, основа мельницы; лодка; боевой рог' < и.-е. **leu-* 'резать' (алб. *lug*, *lugu* 'корыто', *fluge* 'доска', др.-исл. *lé* 'серб', *lióstr* 'вилка', д.-в.-н. *ludara* 'колыбель' и др. [3, 681–682]), при этом реконструируется следующее семантическое развитие: 'выдолбленное дерево' > 'корыто' > 'опора для мельничного жернова' > 'тростник, труба, рог' [4, 367].

В семантике др.-исл. *lúðr* выделяются два компонента: 'вертикальность' & 'изгиб'; их сочетание не кажется парадоксальным, если принять во внимание, что в качестве денотата *lúðr* выступает ствол дерева, выдолбленный изнутри. Идею кривизны можно конкретизировать: речь идет о вращательных движениях, сопровождающих удаление древесины, в результате которых возникает пустое пространство в стволе; однако этот мотив может интерпретироваться не только с точки зрения технологии обработки дерева, но и в семиотическом плане: очевидна аналогия между др.-исл. *lúðr* и мировым деревом ясенем Иггдрасилем, основными свойствами которого являются как вертикальное положение (ср. предикат '*стоять*', наиболее часто употребляющийся при его описании), так и кривизна, ассоциирующаяся с его дрожанием (колыхательными движениями) в «гибель богов» (ср. Vsp. 47: *Scelfr Yggdraslis ascr* «Дрожит ясень Иггдрасиль») или с покачиванием на нем Одина, повесившегося на *axis mundi* в акте самопожертвования ради познания высшей мудрости (ср. обозначение Иггдрасиля как 'ветреного дерева' (др.-исл. *vindgameidr*). Таким образом, на концептуальном уровне устанавливается преемственность между понятием лона, колыбели, *prima materia* (*lúðr*) и мировым деревом, идеальной моделью мироздания. Древнеисландские данные позволяют сделать и более радикальное предположение об общем источнике этих модификаций инвариантного значения 'первооснова', объединяющего

семь 'вертикальность' и 'изгиб' и описывающего круг (с выделением его оси) как символ локально-темпорального континуума. Поразительно точную параллель с древнеисландскими примерами обнаруживает древнепрусское название стремени — *lingo*, лит. *linge* 'гибкая жердь для подвешивания к ней колыбели', 'колыбель', 'изгиб', семантическая мотивировка которого отражает два мотива — 'раскачивание' и 'изгиб' (< из исходного значения 'отклонение от нормы, стандарта'), имеющие космологические ассоциации [2, 279–281].

Космогонический процесс как жертвоприношение Имира сыновьями Бора (то есть богами) отражен в Grm. 41 (enn ór hans brám gerðo blíð regin / miðgarð manna sonom «А из его ресниц сделали светлые боги / срединный мир людям») и в SnE 6–7: Synir Bors drápu Ymi iqtun... Þeir tóku Ymi ok fluttu í mitt Ginnungagap ok gerðu af honum iqrðina, — af blóði hans sæinn ok vötnin, iqrðin var gör af holdinu, en biqrgin af beinum, griqt ok urðir gerðu þeir af tönnum ok iqxlum ok af þeim beinum, er brotin váru. <...> ok festu þeir saman iqrðina, ok lögðu þann síá í hring ytan um hana <...> Tóku þeir ok haus hans ok gerðu þar af himin ok settu hann upp yfir iqrðina með IV skautum, ok undir hvert settu þeir dverg; þeir heita svá, Austri, Vestri, Norðri, Suðri. Þá tóku þeir síur ok gneista <...> ok settu í mitt Ginnungagap á himin bæði ofan ok neðan til at lýsa himin ok iqrð. Þeir gáfu staðar qllum eldingum <...> ok settu þó þeim stað ok sköpuðu göngu þeim. <...> en fyrir innan á iqrðunni gerðu þeir borg umhverfis heim fyrir ófriði iqtina <...> en kolluðu þá borg Miðgarð. Þeir tóku heila hans ok kqstuðu í lopt ok gerðu af skýin «Сыновья Бора убили великана Имира. <...> Они взяли Имира, бросили в самую глубь Мировой бездны и сделали из него землю, а из крови его — море и все воды, земля была сделана из плоти его, горы же из костей, валуны и камни — из передних и коренных его зубов и осколков костей ... положили океан вокруг земли и заключили в него землю ... Взяли они череп его и сделали небосвод и укрепили его над землей, загнув кверху ее четыре угла, а под каждый угол посадили по карлику по имени Восточный, Западный, Северный и Южный. Потом они взяли сверкающие искры ... и прикрепили их в середину неба Мировой бездны, дабы они освещали небо и землю. Они дали место всякой искорке ... назначили им свое место и уготовили путь ... а весь мир в глубине суши оградил стеною для защиты от великанов. Для этой стены они взяли веки великана Имира и называли крепость Мидгард. Они взяли мозг его и, бросив в

воздух, сделали облака». На основании этого фрагмента из «Младшей Эдды», а также Vm. 21 и Grm. 40–41 устанавливается изоморфизм микро- и макрокосма: плоть — земля, череп — небосвод, кости — горы, кровь — море, волосы — деревья, мозг — облака, веки — крепость. Демииургическую деятельность описывают предикаты 'убивать' (др.-исл. *drepa* < **dhrebh-* 'разбивать, размалывать', др.-исл. *drafn* 'разлетаться на мелкие кусочки', русск. *дробить* и др. [3, 272–273]), 'наполнять' (*fleyta* < **pleu-* 'течь, заставляя течь' < **pel(eu)-* 'наполнять, полный' ('перетекающий через край') [3, 835–837]), 'полагать' (*leggia*), 'устанавливать' (*gifa stadar, setia*), 'укреплять' (*festa*), 'делать' (*gera*), 'создавать' (*skepia* < *(*s*)*kep-* 'резать острым инструментом') [3, 930–933], 'называть' (*kalla*), реализующие инвариантное значение 'утверждать в существовании, создавать меру, форму'. Идея жертвоприношения, обеспечивающего космолизацию вселенной, имеет многочисленные индоевропейские параллели, ср. «мотив расчленения персонажа с именем **Uel-* ... в результате которого по-новому организуется космос <...> или вед. *puruṣamedha-* 'жертвоприношение человека', обряд <...>, состоящий в расчленении на части человека как образа первочеловека — Пуруши, части тела которого соотносятся с элементами вселенной» [1, 532].

В образе Имира отчетливо выражена тенденция к антропоцентризму, он является Первочеловеком и воплощает персонажную ипостась космогонической модели мира; мифологема об андрогине, кодируемом и.-е. **iemo-*, репрезентирована в различных космогонических традициях.

Индоевропейские параллели образа Имира достаточно разработаны, в то время как германские аналогии остались вне поля зрения исследователей, однако есть основания для сопоставления с Имиром двух представителей скандинавского пантеона — Хеймдалля и Бальдра, принадлежность которых к космогонической сфере нуждается в некоторых обоснованиях.

«Бог предела» Хеймдалль, объединяющий начало и конец во времени и пространстве, изофункционален мировому древу — универсальной модели мира; убийство Бальдра в преддверии эсхатологической катастрофы может интерпретироваться как появление первой смерти, жертвоприношение ради обновления космоса. Комплекс общих мотивов характеризует Имира с Хеймдаллем (их рождение ассоциируется с *illo tempore*, они причастны *prima materia* — воде, объединяют бинарные оппозиции, например, «мужское & женское» у Имира, «верх & низ», «небо & море» у

Хеймдалля, родоначальника людей) и Бальдром (ср. микротему «жертва») и подтверждается языковыми фактами, в частности, кодированием их имен одними и теми же индоевропейскими корнями: и.-е. *au(e)*- «орошать, течь» (*Aur-gelmir*, хейти Имира и *augigr*, эпитет Хеймдалля), **bhel-* — «набухать» (*Blainn*, хейти Имира и *Baldr*, теоним).

Древнегерманскому космогоническому мифу об Имире свойствен антропоцентризм, первичность микрокосма и выведение из него макрокосма, изоморфизм микро- и макрокосма; Имир как персонажная ипостась космогонической модели мира обнаруживает черты сходства с Хеймдаллем и Бальдром.

СОКРАЩЕНИЯ

- Grm. — Grímnistál «Речи Гримнира» («Старшая Эдда»).
- Hdl. — Hyndlolið «Песня о Хюндле» («Старшая Эдда»).
- SnE — Edda Snorra Sturlusonar «Младшая Эдда».
- Vm. — Vafþrúðnismál «Речи Вафтруднира» («Старшая Эдда»).
- Vsp. — Völuspá «Прорицание вёльвы» («Старшая Эдда»).

ЛИТЕРАТУРА

1. Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980–1982, т. 1–2.
2. В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь: Л. М., 1990.
3. J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. 2 B-de.
4. J. de Vries. Altgermanisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1977.

Т. А. Михайлова

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ СМЕРТИ В ИРЛАНДСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ: БАНШИ

Вера в существование *банши*, призрачной женщины, которая своими стонами и рыданиями предвещает смерть кому-либо из членов семьи, традиционно считается фактом чисто ирландского (и отчасти — шотландского) фольклора, не имеющим прямых аналогов в народных верованиях других народов.

Действительно, практически во всех районах Ирландии, причем не только среди крестьянского, но и среди городского населения распространено поверье, что смерти члена одного из знатных родов Ирландии, или по крайней мере — человека, обладающего чисто ирландскими корнями, предшествует появление одинокой женщины, издающей характерные, не сравнимые ни с чем рыдания и стоны. Поскольку маркированными в данном случае являются именно характерные звуки, которые издает этот персонаж, его внешний облик оказывается гораздо менее релевантным, и *банши* может изображаться и как уродливая старуха, едва прикрытая лохмотьями, и как молодая красавица, одетая в нарядные дорогие одежды. В отдельных случаях *банши* предстает даже в виде птицы. Цвет волос *банши* также сильно варьирует, в отличие от цвета волос так называемых *сидов*, для которых, напротив, маркированным является рыжий цвет волос. (Об облике *банши* подробнее см.: [12,13].)

Характерно, что не только облик, но и само название данного фольклорного персонажа также варьирует в разных графствах, что, на первый взгляд, осложняет выявление генетических корней данного фольклорного персонажа.

Наиболее распространенным его названием является, безусловно, «*банши*» (англ. *banshee*, ирл. *bean sí* из др.ирл. *ben sídhe*), происходящее из сложения основ *ben* (*bean*) 'женщина' и *síd* 'чудесный холм', откуда позднее при помощи генитива единственного числа образовалось несогласованное определение *síde* (*síodhe*) с общим значением 'чудесный, волшебный' (ср. *aes síde* 'чудесный народ', *slua sí* 'волшебное воинство', а также *seo*

sídhe 'волшебный туман', *cruit sídhe* 'волшебная арфа' и др.). Интересно, что в словаре отца Диннина, первое издание которого вышло в 1927 г., в качестве английского эквивалента к ирл. *bean sídhe* дается не *banshee*, а *fairy woman* [11, 88], и лишь в более поздних словарях мы уже встречаем это специфическое значение.

Таким образом, мы можем сказать, что многочисленные обитательницы чудесных холмов — «сидов», так называемые «женщины из сидов», столь часто встречающиеся как в ранних, так и в поздних сагах, оказываются, несмотря на этимологию, связанными с *баниши* лишь опосредованно (в первую очередь — генетически) и предвестие смерти в их основные функции не входит.

Ср. пример из начала саги «Похищение стад Фроеха»:

Froech mac Idaith do Chonnachtain, mac side do Bé Find a sídib <...> dobert a máthair dí báe déc dó assint síd... [14, 1]. (Фроех сын Идата из Коннахтов был же сыном Бе Финд (букв. 'светлой женщины') из видов <...> Дала его мать двенадцать коров ему из того сида...).

В этом же тексте присутствует эпизод, в ходе которого «женщины из сидов в пурпурных одеяниях» неожиданно появляются, чтобы оплакать будущую смерть героя. Характерно, что в тексте особо маркируются издаваемые ими при этом звуки — ирл. *gol-gaire*, букв. «плаче-смех», однако мы еще не можем говорить о том, что данный эпизод в полном смысле этого слова является прообразом появления фольклорной темы *баниши*.

Сказать, когда именно словосочетание *ben sídhe* начинает обозначать женщину, главной функцией которой является провозвещать близкую смерть, то есть — собственно то, что сейчас мы называем *баниши*, довольно сложно. В саге «Смерть Кримтана, сына Фидаха» нами было встречено слово *bensidaige* (<...> *conit sí aided Moingfinde bainsidaige* — «...вот смерть Монгфинд <...>»), переведенное как «*banshee*» [10, 71]. Однако, как нам кажется, данный перевод недостаточно мотивирован контекстом. Ср. этот же фрагмент в интерпретации С. В. Шкунаева:

«Поднесла Монгфинд брату чашу с ядом.

— Не притронусь я к ней, — сказал тут Кримтан, — если не выпьешь ты первой.

Отпила из той чаши Монгфинд, а за ней отпил Кримтан. И случилось так, что испустила Монгфинд дух в ночь под Самайн. Это и есть смерть Монгфинд-сиды. Оттого-то и называют безродные люди Самайн празднеством Монгфинд, что была она могущественная сида и ведунья, покуда жила во плоти. Так по-

велось, что обращаются к ней безродные люди и женщины в ночь под Самайн» [4, 206].

Распространенный в современной фольклористике термин *баниши* в самой народной традиции является на самом деле далеко не единственным для обозначения данного персонажа. Так, в гр. Карлоу и Лимерик (Центральная Ирландия) эта же фигура носит название *бодб* (ирл. *badhdh*), восходящее к одному из имен ирландских языческих богинь войны. Данный мифологический персонаж не только был сопричастен смерти, но и мог предвещать ее. Так, в саге «Разрушение дома Да Хока» Бодб моет в реке окровавленную сбрую и на вопрос короля, чья это сбруя, отвечает: «Это твоя сбруя, о Кормак» [4, 133].

На западе Ирландии, в основном в Мунстере, *баниши* известна под именами *Ивил* (ирл. *Aoibheall*), *Клиона* (*Clíona*) и *Айне* (*Aine*). Все эти названия восходят к именам местных божеств до-гойдельского периода. Причем надо отметить, что их культы никак не были связаны с предсказанием смерти и данные функции все они получили в относительно поздний период. Так, например, известно, что Ивил, которая была покровительницей короля Бриана Бору, предсказала ему одновременно победу и гибель в битве при Клонтарфе (1014). Клиона, почитаемая в гр. Корк, предсказала смерть Джону Фицджеральду после того, как он в 1730 г. принял протестантизм. Согласно легенде, она сама была влюблена в него и предрекла, что он умрет в день своей свадьбы. Действительно, в 1737 г., танцуя на свадьбе с Изабеллой Батлер, он внезапно упал и умер.

Особый интерес представляют другие обозначения *баниши*, в частности — *bean chaointe* (букв. 'женщина-плакальщица'), распространенное на севере Ирландии и в Шотландии, где этот персонаж носит название *Кунтьях* (*caointeach*). Данное обозначение уже непосредственно связывает фигуру *баниши* с образом ритуальной плакальщицы, традиционной участницы любых ирландских поминок. Данное обозначение мы склонны считать скорее поздним, несмотря на очевидную параллель с описанным эпизодом в саге «похищение стад Фроеха».

С другой стороны, в гр. Типперери *баниши* носит название *Бан-ханте* (ирл. *bean cháinte*, букв. 'женщина-заклинательница'), что связывает ее уже с образом женщины скорее реальной, но наделенной даром магического слова. Ср., например, Леборхам из саги «Изгнание сыновей Уснеха», о которой говорится, что ей ничего нельзя было запретить, потому что она была «великой заклинательницей» (*beancainte*).

Данный терминологический разброс, сочетающийся с поразительным единодушием в описании самого персонажа, причем не только в основном его действии (своим появлением предвещать смерть), но и в ряде второстепенных (о чем — ниже), говорит, на наш взгляд, о двух вещах. Во-первых, образ *баниши* связан генетически с традиционной для ирландской мифологии темой женщины, в той или иной степени ассоциирующейся с Иным миром. Во-вторых, наличие у данного персонажа особого рода вторичной атрибутики ставит его в один ряд с другими женскими фольклорными фигурами уже других традиций.

Действительно, в ирландской мифологической традиции тема смерти, и в первую очередь — смерти короля как фигуры отчасти сакрализованной, ассоциируется, как правило, с появлением своего рода «инфернальной женщины». Обычно она персонифицируется как одна из эманаций божества войны и смерти (являющейся одновременно божеством плодородия) и носит конкретное имя — Бадб, Морриган, Махи или иного мифологического существа более локального значения. Однако, в ряде случаев, имя данного персонажа может маркированно отсутствовать, а точнее — быть замененным целой серией, видимо, значимых, но не всегда поддающихся расшифровке прозвищ. Так, в саге «Разрушение дома Да Дерга» смерти короля Кормака предшествует появление у дверей дома женщины, имеющей следующий облик:

«Длинными, словно ткацкий навои, были ее голени. Серый волнистый плащ был на той женщине, волосы с ее лобка спускались до колен, а губы свисали на одну половину лица.

Вошла она, прислонилась ко входу и бросила на короля и его воинов дурной взгляд. И тогда сам король сказал ей:

— Что скажешь о нас, женщина, коли и вправду ты провидица?

— Вижу я, — ответила женщина, — что если только птицы не унесут тебя в лапах из этого Дома, не уйти тебе отсюда живым.

— Не дурных предсказаний мы ждем, — ответил король. — Но ты не из наших людей. Как твое имя, о женщина?

— Кальб, — сказала провидица.

— И вправду, не слишком уж длинное имя, — сказал Конайре.

— Немало у меня и других имен, — ответила женщина.

— Каковы же они? — спросил король.

— Нетрудно ответить: Самайн, Синанд, Сейскленд, Содб, Сайтленд, Самлохт, Кайл, Кол, Дикоем, Дикуйл, Дихим, Дихуймне, Дихуйнне, Дайрне, Дайрине, Дер Уайне, Эгем, Агам, Этамне,

Гним, Клуйхи, Кетардам, Нит, Немайн, Ноенден, Бадб, Блоск, Блоар, Уаэт, Меде, Мод.

На одном дыхании пропела она это, стоя на одной ноге у входе в дом.

— Чего же ты хочешь? — спросил ее Конайре.

— Воистину, того же, чего и ты, — ответила женщина.

Отметим откровенно сексуальный смысл двух последних реплик, вводящий нас в тему «смерти как свадьбы» или «свадьбы как смерти», являющуюся для ирландского эпоса достаточно распространенной. Еще более откровенный характер имеет эта тема в саге «Смерть Муйрхертаха, сына Эрк», герою которой на холме является девушка, «прекрасно сложенная, с прекрасным лицом, с ослепительно белой кожей, в зеленом плаще. Она сидела неподалеку от него на могильном холме. Ему показалось, что он еще не встречал женщины, равной ей по красоте и очарованию. Все его тело и все его существо наполнилось любовью к ней, и, глядя на нее, он подумал, что отдал бы всю Ирландию за то, чтобы провести одну ночь с ней: так страстно полюбил он ее с первого взгляда. Он приветствовал ее, словно знал ее раньше, и спросил ее, кто она и откуда.

— Я отвечу тебе, — сказала она, — Я — любовь Муйрхертаха, сына Эрк, короля Ирландии и пришла сюда, чтобы встретиться с ним. <...> Я требую: ты никогда не должен произносить моего имени; Дуайбсех, мать твоих детей, должна скрыться с моих глаз; люди церкви не должны ступать ногой в дом, где я буду жить.

— Скажи же мне твое имя, чтобы мы знали его и избегали произносить.

Она ответила:

— Вдох, Свист, Буря, Резкий Ветер, Зимняя Ночь, Крик, Рыдание, Стон» (ср. звуки, издаваемые *баниши*!).

Именно эта прекрасная женщина и оказывается в дальнейшем причиной гибели короля, поскольку она насылает на него порчу и передает его в руки его врагов.

Интересно, что уже упоминаемая нами сага «Разрушение дома Да Дерга» открывается с описания девушки по имени Этайн, которую также неожиданно встречает у источника король Эохайд Фейдлейх:

«В тот же миг охватило короля желание, и послал он к женщине одного из своих людей. Потом принялся он расспрашивать ее, и назвав себя, молвил:

— Случится ли мне на час обладать тобою?

— Для того и пришла я сюда, отдавшись под твою защиту, — ответила женщина».

Характерно, что после упоминания того, что король дал Этайн «выкуп невесты», в саге непосредственно говорится: «Умер король Эохайд Фейдлейх». Причина смерти короля при этом не указана.

Примеров подобного рода в ирландских сагах и фольклорной традиции можно встретить еще множество. Упомянем лишь о фигуре так называемой *каллех* (ирл. *cailleach*, из лат. *pallium*, 'покрывало', первоначально 'монахиня', а затем — 'старуха, карга'), ставший своего рода обобщенным символом, если можно так выразиться, «инфернальной сексуальности»: в прошлом блудница и «утеха королям» каллех проклинает их, тем самым предвещая им злую смерть (пророчество и проклятие в данном случае, как и в ряде других, оказываются не отделимыми друг от друга).

Итак, мифологические корни образа *банши* предстают достаточно прозрачными. Однако, обращение к конкретным описаниям *банши* в современном фольклоре демонстрирует наличие у этого персонажа ряда дополнительных черт, не имеющих прямых генетических связей с мифологической традицией. Поэтому нам представляется в данном случае уместным говорить уже не только о самом поверье, что смерти одного из членов определенного знатного рода предшествует появление стонущей женщины, называемой *банши*, но о целом комплексе представлений, связанных с этим персонажем.

Из каких же компонентов складывается данный комплекс?

I. Основная функция *банши* — своим появлением предвещать смерть.

II. Облик *банши* — варьирует, однако неизменной деталью оказываются длинные распущенные волосы.

III. Место обитания *банши* — как правило, у воды, у колодца, с другой стороны одним из излюбленных ею мест являются ветви деревьев или конек крыши.

IV. Происхождение *банши* — с одной стороны встречаются мнения, что «*банши* была всегда», с другой — существует поверье, что *банши* становятся женщины, умершие неестественной смертью, обычно — утопленницы. Кроме того, в некоторых графствах считается, что профессиональные плакальщицы после смерти могут стать *банши*. Ср., например, свидетельство, записанное в 1964 г. в гр. Лимерик: «Плакальщиц хороших всегда ценят. Всегда меня приглашали, и в другие деревни тоже. И отказать было никак нельзя, обычай у нас такой. Но вот я старая

уже, и я думаю, что спаси меня Господь, чтобы когда я умру, я не превратилась в банши!» [12, 95].

V. Дополнительная атрибутика:

1. Главным признаком *банши* являются звуки, которые она издает.

2. Одним из второстепенных занятий *банши* считается стирка белья в реке при помощи валька, удары которого обычно слышны издали (отсюда — встречающееся иногда другое название *банши*, или, возможно, другого персонажа, близкого к ней — *bean-nighe* 'стирающая женщина' [9, 19].

3. Излюбленным занятием *банши* является расчесывание волос гребнем, который, с нашей точки зрения, заслуживает особого внимания. В том, что касается материала, из которого он изготовлен, то тут фольклорные данные оказываются разноречивы: с одной стороны — из золота или серебра, с другой — из рыбьих костей. Но при этом поразительное единодушие со стороны информантов проявлялось в оценке этого гребня как предмета, являющегося источником опасности. В ирландских деревнях детям запрещалось подбирать на улице гребень, потому что «ночью банши придет за ним». В одном из рассказов (а рассказы о *банши*, надо сказать, всегда отличаются твердой установкой на достоверность) человек подобрал гребень и принес его домой. Ночью он услышал у окна характерные стоны и решил вернуть гребень, сунув его в окно. На свое счастье, он догадался воспользоваться для этого каминными щипцами, которые тут же оказались совершенно искореженными [8, 46].

Происхождение стойких представлений о вторичной, или дополнительной, атрибутике *банши* не находит достоверных объяснений в рамках ирландской мифологической традиции, и попытка интерпретации ее происхождения возможна, на наш взгляд, лишь при условии выхода за пределы собственно кельтских верований.

Безусловно, первым фольклорным персонажем, сопоставимым с ирландской *банши*, должен оказаться бретонский Анку, основная функция которого также состоит в предвещении смерти самим своим появлением. Однако данная аналогия, столь близкая на первый взгляд, на деле оказывается лишь кажущейся. Анку, традиционно изображаемый в виде скелета, не обладает ни внешним сходством с *банши*, ни иными близкими чертами. Несомненно, фольклорные корни образа *банши* следует искать в каких-то иных традициях, возможно, намеренно «забыв» при этом о ее основной функции — предвещать смерть.

Выход за рамки кельтских народных верований и акцентуация нашего внимания на том, что мы называли «дополнительной атрибутикой», демонстрирует поразительное сходство *банши* с целой группой фольклорных персонажей типа вил, ундин и, конечно же, славянских *русалок* (они же — *купалки*, *водяницы*, *лоскотухи* и пр.).

Безусловно, в системе народных верований русалки в первую очередь обладают вредоносными функциями, что выражается в основном в том, что они, как принято считать, заманивают людей в непроходимые болота, сбивают их с пути и, конечно же, отличаются странным и страшным пристрастием зацековывать людей до смерти. Однако всем сказанным фольклорный комплекс «русалка» не ограничивается. Известно, что, как и *банши*, русалки в основном проводят время за расчесыванием своих длинных волос особым гребнем, о котором также «не известно точно, из чего он сделан» [1, 45]. По ряду свидетельств он может быть сделан из рога, меди и золота и имеет при этом «магическую силу». По данным М. Н. Макарова гребень русалки сделан из рыбьих костей [3, 10]. Двигаясь к востоку и выходя за пределы славянского мира, мы можем встретить аналогичную тему расчесывания волос гребнем как один из атрибутов тюркской *албасть*, основная функция которой состоит в том, чтобы задушить человека во сне, а также татарской *сыу-анасы*, которая по обыкновению ловит людей на закате и ест их мясо. О ней, в частности, говорится, что «она является людям причесывающей свои длинные волосы, иногда забывает свой золотой или серебряный гребень и приходит за ним к тому, кто взял этот гребень» (I — Т. М.) [1, 218].

Близкой к русалкам (и *банши*) с этой точки зрения оказывается и пермятская *шишига*, которая «обитает преимущественно в озерах и прудах... по виду напоминает взрослую женщину. Одежды у нее нет, на голове имеет длинные волосы, которые она нередко чешет гребнем, выходя на землю из воды. Один рыбак, выйдя однажды на озеро порыбачить, увидел шишигу, которая сидела на кочке и заплетала свои волосы в косы. Шишига, заметив мужика, нырнула в воду, а гребень, которым чесала свои волосы, оставила на кочке. Рыбак подплыл к кочке на лодке, взял гребень и принес его к себе в избу. В тот же день, лишь только смерклось, и все семейство рыбака улеглось спать, послышалось постукивание в дверь и голос шишиги, жалобно умолявшей рыбака возвратить ей гребень. Рыбак отворил окно и выбросил гребень, — схватила его проворно шишига и исчезла» [6, 275].

Двигаясь обратно на запад, мы вновь встречаем образ девы, расчесывающей золотым гребнем свои длинные волосы, которая, возможно, гораздо более приятна внешне, но по сути также в той или иной форме сопричастна смерти. Мы имеем в виду знаменитую Лорелею, сидящую на скале и своим пением заманивающую в водоворот неосторожного рыбака.

Тема гребня, как нам кажется, коррелирует в данном случае с распространенным поверьем о магических функциях гребня, в частности — так называемого «покойнического гребня», «который считался нечистым и подлежал, как и другие предметы, употребившиеся при обряде покойника, удалению, отправлению за пределы пространства жизни» [5, 541]. Известно также, что гребень мог применяться и во вредоносной магии. Сказанное, возможно, является ответом на такой, казалось бы, наивный вопрос: откуда русалки и подобные им существа берут гребень для расчесывания своих волос. На фоне сказанного явно натянутым представляется объяснение темы гребня *банши*, предложенное французской фольклористкой Э. Сорлен, которая полагает, что, растягивая гребнем свои длинные волосы, *банши* создает нечто вроде золотой арфы, на которой играет ветер [15, 104].

Другое занятие *банши* — стирка белья при помощи валька — находит меньше аналогий в народных верованиях других народов, однако именно о славянских русалках данных свидетельств встречается достаточно много [1, 193]. Если поставить проблему шире и увидеть в стирке белья не столько стремление к чистоте, сколько общую связь данного персонажа с водной стихией, цепь «банши — русалка» окажется гораздо более длинной и в качестве составляющих звеньев будет включать в себя достаточное количество других персонажей (ундины и пр.).

С другой стороны, маркированные стоны и рыдания, которыми ирландская *банши* собственно и предвещает смерть, также, на наш взгляд, могут найти свои аналогии в многочисленных свидетельствах о странных, как правило — громких, звуках, которые издают персонажи типа русалок. В первую очередь здесь, безусловно, следует вспомнить их знаменитый хохот, однако «доступны» русалкам и печальные звуки; между прочим симбирская русалка «вдруг застонет да заохает жалобно-прежалобно» [1, 191]. Ср. также «песню» Лорелен.

Сидение на ветвях деревьев или ином возвышении также объединяет группы описываемых нами фольклорных персонажей.

Много общего у *банши* с русалками можно найти и в системе представлений о происхождении этих персонажей. Большинст-

во из них являются утопленницами или женщинами, умершими иной неестественной смертью, — так называемыми «заложными покойниками». Известно также, что «заложниками» могут становиться люди, проклятые при жизни своими родителями, что, по нашему мнению, может иметь аналогию с ирландским поверьем, что в *банши* превращаются профессиональные плакальщицы: прижизненная сопричастность смерти преследует человека и за гробом. С другой стороны, надо признать, что обилие приведенных нами в начале статьи обозначений *банши* в разных графствах ясно говорит о тесной связи этого образа с мифологической традицией, в случае с русалками в значительной степени ослабленной.

Однако, при всем обилии сходных черт, при сопоставлении *банши* с русалками и другими аналогичными фольклорными персонажами, мы должны отметить тот факт, что лишь *банши* является вестницей смерти, тогда как в функции других названных персонажей предвестие смерти обычно не входит. Но так ли уж принципиально это отличие? Не являясь, собственно говоря, *вестницами* смерти, русалки, водяницы, ундины и др. в той или иной форме обычно стремятся стать ее *причиной*. Более того, по ряду отдельных свидетельств, русалка также может «накликать» смерть, то есть послужить не только прямой, но и косвенной ее причиной. Ср. данные Пермского района:

«...Вон, у Пантелея баба. Он в солдаты ушел — дак на второй год, считай, лешачиха навывла. Пришла под окна и выла до утра. Дак через месяц известие получила Пантелеиха, что мужика ее на манервах жизни лишили» [7, 106].

Таким образом, мы можем возвести и ирландскую *банши*, и русскую русалку к архаическому образу женщины с распущенными волосами, в той или иной степени причастной к иному миру. Данный образ, отчасти, принадлежит уже не к системе разработанных дохристианских религиозных представлений, называемых нами сейчас «языческими», но к области народных суеверий, сосуществовавших с языческими религиями. Для народных суеверий отчасти был характерен своего рода синкретизм в оценке причинно-следственных связей или, по определению К. Леви-Стросса, способность «сочетать аналитическое и синтетическое» [2, 286].

ЛИТЕРАТУРА

1. Д. К. Зеленин. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
2. К. Леви-Стросс. Первобытное мышление. М., 1994.
3. М. Н. Макаров. Русские предания. М., 1838, кн. 1.
4. Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. С. В. Шкунаева. М., 1991.
5. Славянские древности: Энциклопедический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1965, т. 1.
6. И. Смирнов. Пермь: историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1891, т. 9, вып. 2.
7. В. Тихов. Страшные сказки, пересказанные дедом Егором, крестьянином бывшего Чердынского уезда. Пермь, 1993.
8. Banshee // Myth, Legends and Romance. An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition, ed. D. O'Hogain. London, 1991.
9. R. Briggs. Dictionary of Fairies. London, 1977.
10. Contributions to a Dictionary of the Irish Language. B. Dublin, 1975.
11. P. S. Dinneen. Irish-English Dictionary. Dublin, 1927 (repr. 1979).
12. P. Lysaght. Irish Banshee Tradition // Bealoideas, Iml. 42-44, 1977-1978.
13. P. Lysaght. The Banshee. The Irish supernatural death messenger. Dublin, 1996.
14. Táin bó Fraích, ed. W. Meid, Dublin, 1967.
15. E. Sorlin. Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques. Helsinki, 1991.

О. А. Казакевич

МЕЖДУ ГНЕВОМ И СТРАХОМ (ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЭМОЦИИ В ФОЛЬКЛОРЕ СЕВЕРНЫХ СЕЛЬКУПОВ)

Селькупский язык — единственный сохранившийся до настоящего времени представитель южной подгруппы самодийских языков. Он существует как совокупность диалектов, носители которых распылены на обширной территории Западной Сибири. Общая численность селькупов, по данным переписи 1989 г., 3612 человек. Селькупская языковая территория разделена на два крупных и почти полностью изолированных друг от друга массива — северный (тазовско-енисейский), где живет примерно половина селькупов и где язык пока еще сохраняется, и южный (тымско-нарымско-кетско-обский), где язык катастрофически исчезает. Основной и практически почти единственной формой существования селькупского языка является устная речь.

Селькупский фольклор довольно хорошо задокументирован, однако издана лишь часть того, что было записано за полтора столетия (первые записи селькупских фольклорных текстов были сделаны М. Кастреном в середине прошлого века). Многие записи еще остаются достоянием архивов. В особенности это относится к фольклору северных селькупов.

Настоящая статья написана на материале трех корпусов фольклорных текстов на говорах северного диалекта селькупского языка, записанных в 1920–1970-е гг.: Тазовского корпуса Г. Н. Прокофьева, Баишенского корпуса и Тазовского корпуса МГУ. В Тазовском корпусе Г. Н. Прокофьева представлен среднетазовский говор, запись сделана Г. Н. Прокофьевым в 1925–1928 гг. Корпус состоит из 12 сказок общим объемом 11321 словоупотребление. Опубликовано только две сказки из этого корпуса [5, 107–109]. В Баишенском корпусе представлен баишенский говор, запись сделана Л. А. Варковицкой в 1941 г. (архив Л. А. Варковицкой). Он состоит из 94 текстов общим объемом 29881 словоупотребление. В основном это сказки, но есть там также описания шаманских путешествий и небольшое количество бытовых текстов (подробнее о Баишенском корпусе см. [3]). Корпус не опубликован. В Тазов-

ском корпусе МГУ представлены среднетазовский и верхнетазовский говоры, запись сделана в 1970–1977 гг. участниками селькупских экспедиций отделения структурной и прикладной лингвистики МГУ им. М. В. Ломоносова под руководством А. И. Кузнецовой. Тазовский корпус МГУ состоит из 28 текстов общим объемом 10201 словоупотребление. Корпус опубликован [4]. Существуют компьютерные версии всех трех корпусов [1]. По каждому из корпусов получены частотные словари [2].

Человек является главным действующим лицом большинства селькупских фольклорных текстов. Сказки о животных единичны. Не случайно поэтому селькупское слово *qur* 'человек' входит в десятку наиболее частотных лексем всех трех корпусов. Среди существительных оно занимает второе место по частоте, уступая лишь слову *m̄t̄* 'чум, дом'. Слово *qur* в единственном числе обозначает мужчину по преимуществу: *Porquny m̄t̄ty qur t̄t̄ra*¹ 'С улицы в чум человек пришел' (Байш.); *Yltar qur ynnä pakta porqumty c̄ar toqqaltyqolamnyty, n̄enty šittpyl porq* 'Этот человек выскочил, парку свою надевать стал, зашитую парку' (Байш.). Для обозначения женщины слово *qur* используется крайне редко и в специфических сочетаниях, поясняющих суть дела, например: *Apa, mat tat c̄ty tat-tysak cit qur* 'Папа, я привез тебе человека для котла (= стряпуху, жену)' (Таз. МГУ). В селькупском языке существует производное существительное *n̄äl'qur* 'женщина', но оно употребляется крайне редко, а в рассматриваемых текстах не встретилось ни разу. Форма двойственного числа существительного *qur* — *qum̄ōq̄* употребляется исключительно для обозначения лиц мужского пола (*Imaqotar n̄il'cyk šalēmpat̄ na šittu qum̄ōq̄* 'Старуху так обманули эти два человека' (Таз. МГУ)), а форма множественного числа *qumyt* 'люди' употребляется как для обозначения мужчин (*šmtyl' qot nel'ä kussal' qumyt moqalyp muntuk menteltukyty* 'Царя дочка разных людей [своих потенциальных женихов] спины все просматривает' (Байш.)), так и людей вообще независимо от пола (*I kupa n'ēty coramty p̄oranty p̄inpaty i onty q̄np̄a qumytykin* 'И младший [брат] своего брата на лабаз положил [похоронил] и сам пошел к людям' (Таз. МГУ)).

Среди фольклорных текстов преобладают «мужские», в которых женщины либо вовсе отсутствуют (многие богатырские сказки), либо выступают как пассивная награда героя (многочисленные царские дочери) или как второстепенные персонажи. В немногочисленных текстах, где женщина становится активным действующим лицом, у нее могут быть две роли: идеальной героини

¹ В примерах слова даются в написании источника.

ни или предательницы. Противопоставление 'мужское' — 'женское' играет в селькупском фольклоре весьма существенную роль. В частности, предательство женщин часто противопоставляется верности мужчин: так, если герой по вине собственной жены попадает в трудное положение, дочь отрекается от него, принимая сторону матери, в то время как сын готов оказать помощь поверженному отцу.

В селькупских фольклорных текстах различаются три возраста человека, каждый из которых, как правило, соответствует определенному социальному статусу: детство и юность (до женитьбы или замужества), зрелость и старость. Этим трем возрастам для мужчины соответствуют существительные *ija* 'ребенок, мальчик, парень; сын', *ira* 'мужчина, самостоятельный охотник, глава семьи; муж' и *il'sa* 'дед', для женщины — *nätäk* 'девочка, девушка', *ima* 'женщина, жена' и *imyl'a* 'бабушка'.

Параллельно с существительными *ira* и *ima* употребляются, хотя и реже, суффиксальные образования от тех же корней: *iraqota* 'старик' и *imaqota* 'старуха'. Наличие в текстах утверждений типа *Imakotaty nätän eña* 'Старуха его молодая' заставляет предположить, что существительные *iraqota* и *imaqota* описывают представителей среднего, а не старшего возраста, а переводы, даваемые информантами-селькупцами, соответствуют просторечному употреблению русского 'старик' в значении 'муж', и 'старуха' в значении 'жена' (ср.: Мой старик скоро должен вернуться). Существительное *ija* используется для описания неженатых лиц мужского пола с младенчества до весьма солидного возраста. При описании маленьких детей оно часто употребляется с уменьшительно-ласкательным суффиксом: *ijal'a* 'ребеночек, мальчик; сынок'. Все существительные, обозначающие возраст человека, имеют высокую частоту употребления.

Отметим еще несколько противопоставлений, определяющих место и функции человека в пространстве селькупских фольклорных текстов.

Человек — черт (нечистая сила). Человек и нечистая сила в селькупских фольклорных текстах, как правило, антагонисты. Самый популярный представитель нечистой силы — *lōsy* 'черт' или, как его часто называют, *lōs-ira* 'черт-старик'. Весьма колоритен *jerecy* (из русского *еретик*) 'существо, подобное вампиру'. Самый частый женский персонаж этого ряда — *tštnęka* 'ведьма-лягушка'.

Простой человек — шаман. Обычная среда обитания человека — средний, человеческий мир, но человек также может действовать в верхнем или нижнем мирах. Способность по собст-

венной воле проникать в верхний и нижний миры — привилегия шамана (*tətəpy*), то, что отличает его от простого человека (*kulyl' qip*).

Свой — чужой. Свой — это *šöl' qip* 'селькуп (таежный человек)'. Вступая во взаимодействие с чужаками — ненцами (*qälyk*), эвенками (*rotprak*), хантами (*laŋal' qip*), кетами (*qəŋ'ak*), русскими (*rušyl' qip*), — он, как правило, непременно выходит победителем, будь то война, спор или состязание шаманов.

Самые частые предикаты селькупских фольклорных текстов — *qəŋqo* 'пойти' и *kətyqo* 'сказать'. Таковы два основных действия, совершаемые фольклорными героями. Обычный человек (*kulyl' qip*) идет, как правило, охотиться (*minyrlä qəŋna*) или воевать (*mütylä qəŋna*), шаман — выручать душу больного или вопрошать о будущем.

Наряду с силой и отвагой в селькупском фольклоре весьма высоко ценится хитрость, коль скоро она является атрибутом мужчины. Селькупские богатыри нередко побеждают врагов не силой, а хитростью, хитрость спасает героя-трикстера Ичу из лап черта, хитростью Ича добывает себе невесту. Хитрость женщины заслуживает похвалы, если целью является сохранение рода (достойна похвалы героиня, хитростью спасающая своего ребенка от опасности). Однако нередко женская хитрость оборачивается коварством (например, сестра хитростью заставляет брата принять участие в опасной игре, и брат становится легкой добычей вампира-еречи), которое осуждается и за которое женщина несет заслуженную кару (спасенный волшебными животными брат вешает сестру вниз головой над сорокаведерной бочкой, и сестра будет висеть там до тех пор, пока не наполнит эту бочку своими слезами).

Селькупские фольклорные тексты не богаты эмоциями. В них мы находим лишь минимальный набор из четырех основных человеческих эмоций: гнев, страх, печаль и радость, причем если гнев и страх непосредственно называются, то для передачи печали и радости используется описание их внешних проявлений.

Для описания эмоций в текстах используется пять глагольных корней: *n'en(y)*- (*n'en'n'ymətqo*, *n'en'n'yməttēqo* 'рассердиться', *n'en'n'altqo* 'рассердить'), *nyr-* (*nyrkymətqo* 'испугаться', *nyrkaltqo* 'напугать'), *cür(y)*- (*cürqo* 'плакать', *cürqylqo* 'заплакать'), *lak(y)*- (*lakkymətqo* 'громко засмеяться, захохотать', *lakyqo* 'громко смеяться, хохотать') и *pis(y)*- (*pisušqo*, *pisyrumtqo* 'смеяться', *pistaltqo* 'рассмешить'). Все корни идеофонические, все достаточно древние (первый относится к общеуральскому лексическому пласту, остальные — к общесамодийскому).

Сравнение трех исследуемых корпусов показывает, что чем раньше были записаны тексты, тем меньше в них эмоций. Минимальное количество эмотивных глаголов в Тазовском корпусе Г. Н. Прокофьева, максимальное — в Тазовском корпусе МГУ. Самая частая эмоция в текстах, записанных в 1925–1928 гг. и в 1941 г., — **страх**, в текстах, записанных в 1970-е гг., — **гнев**.

Сердятся обычно мужчины: *Timn'aqyt nen'n'imānnāqu* 'Братя его рассердились' (Таз. Прок.); *Ira nennimāna* 'Старик рассердился' (Баиш.); *asyty ijamty n'ennimāllā to cattynyty* 'Отец своего сына, рассердившись, выгнал' (Баиш.); *Pal'na n'ennimāllā kossar āmtyl' amysap paŋšā ceres matyrnyty* 'Пална, рассердившись, начевку (деревянную миску) из рога мамонта ножом разрезал' (Баиш.); *Tāmnāŋkan ira n'en'n'ymāna Tāmnāŋanty* 'Муж Томнэнки рассердился на Томнэнку' (Таз. МГУ). Рассердиться может и черт: *Los ira nennimāllā ponā pakta*. 'Черт старик, рассердившись, наружу выскочил' (Баиш.). А вот женщине сердиться не пристало. Рассерженная женщина появляется только в текстах, записанных в 1970-е гг.: *Ima n'en'n'ymāna*: «*Qällä musyl-täšyk sel'cy rōy, paššat tüäš!*» 'Женщина рассердилась: «Пойди и умойся семь раз, тогда приходи!»' (Таз. МГУ).

В отличие от гнева, страху одинаково подвержены и мужчины и женщины: *Qumyt nyrkymānnātyt* 'Люди испугались' (Баиш.); *Timn'aty nyrkymāllā innā omDya*: «*Qaj qatymil'ca?*» 'Брат его, испугавшись, подскочил [сел из положения лежа]: «Что случилось?»' (Таз. Прок.); *Ima nyrkymāna, mātar illā tüty* 'Женщина испугалась, дверь закрыла' (Таз. МГУ). Селькупы испытывают страх наравне с чужаками: *Šöl'qum nyrkymāna* 'Селькуп испугался' (Баиш.); *Qälyqqi moqunā qənpəqī nyrkymāllā* 'Два ненца обратно поехали, испугавшись'. Черт боится не меньше, чем человек: *Lōs-ira nyrkymāna, kīn'n'ynty tō cattyty*. 'Черт-старик испугался, свой запор бросил' (Таз. МГУ). Страх воспринимается как нормальная реакция взрослого на опасную ситуацию. Интересно, что детям в селькупских сказках пугаться не свойственно. Страх и гнев выступают как мобилизующие эмоции. Неслучайно обе эти эмоции часто являются причинами дальнейших действий героев: *Təp n'anīmāssy imyl'amtū paŋšā mattelosyty* 'Он рассердился, бабу ножом зарубил' (Баиш.); *Losyt nelā nyrkymāllā māt šennenty patqulna* 'Черта дочка [взрослая], испугавшись, в уголоч чума залезла' (Баиш.).

Плач в селькупском фольклоре выступает как знак не одной, а нескольких различных эмоций: **печали, страха, радости**. Кроме того, плач может не нести никакой информации об эмоциях. Начнем с рассмотрения последнего случая.

Плач как постоянный атрибут маленького, как правило, грудного ребенка, становится признаком существования ребенка: *Nä-tänka nilcik kötyty: «Mat ijam curysa, ijam qaiqyn eḡa?»* '«Мой ребенок плакал [плакал, значит, был], где мой ребенок?»' (Байш.); *Ira ponä tanta, pomty illä mattyqolamnyty. Mattympaty pömtu, ukkyr contöt üḡkyltympaty — ijal'a cūrynty. Mōt šerreja: «Imaqotä! Ijal'a cūrynty». Imaqota ponä pakta, ijal'ap mōt tultēnyty* 'Старик на улицу вышел, дерево стал рубить. Рубит дерево, вдруг слышит: ребенок плачет. В чум вошел: «Старуха! Ребенок плачет». Старуха на улицу выбежала, ребенка в чум внесла' (Таз. МГУ).

Плач как выражение печали наиболее типичен для рассматриваемых текстов. От горя плачут мужчины, женщины и дети, выпедшие из грудного возраста. Мужчину может заставить плакать только смерть близких: *Mel' kētyty: «Irakotal cura kar-räqyt, timnäty qətpōtyty. Ima, iral natqo cura»* 'Прутик сказал: «Муж твой плачет на берегу, братьев его убили. Женщина, вот почему муж твой плачет»' (Байш.). Женщины плачут и по более ничтожным поводам: *Imakotaty curqylna, nilcik kētyty: «Melty mat nīlcik syk mərṛa»* 'Старуха заплакала [после того, как ее ударил муж], так сказала: «Всегда меня так держит [=со мной так обращается]»' (Байш.); *Nyny əmyty silkom mīnyty. Cura nətäk: «Ašša kykak».* 'Потом мать ее насильно отдает [замуж]. Плачет девушка: «Не хочу я»' (Байш.).

Плач как выражение страха в рассматриваемых текстах характерен для персонажей, которые не в состоянии самостоятельно выйти из затруднительной ситуации (детей-подростков, молоденьких девиц): *Ija moqynä qəllä s'īmōl'al' myqyt curylä qäl'tyrna. Cottyril' qumyt mōtty s'ereica. Cotyril' qur nīl'cik kətynt: «Tat qai cura?» — «Losy mašip pelä syp ylal'tysa. Nyny tər nīl'cik kətynty: «Kussa, qōllyty mity!» Mat ašša mišap natqo tar curyntak»* 'Мальчик, домой придя, по домам, плача, ходит. В дом кузнеца зашел. Кузнец так сказал: «Ты что плачешь?» — «Черт меня обыграл. Потом он [черт] так сказал 'ну-ка, лоб твой подставь [под щелчок]!' Я не подставил, вот и плачу»' (Байш.). Страх, знаком которого является плач, не мобилизует, а парализует, это отчаяние, которое не влечет за собою никаких действий со стороны субъекта. Как правило, этот страх смешан с печалью. Слезы обычно осушаются (и страх снимается) извне, добрым помощником: *Nyny cotyril' qur kəsyl məntyp meḡnyty* 'Потом кузнец железное лицо сделал [и таким образом помог мальчику победить черта]' (Байш.).

Плач как выражение радости встречается редко и исключительно в текстах записи 1970-х гг. По-видимому, здесь сказывается влияние русской культурной традиции: *Īja cūrylā rakta, ətymty qōmalēgyty* 'Ребенок плача побежал, свою мать обнял' (Таз. МГУ); *Il'ca imamty qolā cūra* 'Дед, свою жену увидев, плачет' (Таз. МГУ).

Смех описывается двумя группами глаголов: с корнем *lak(y)-* (*lakkymōtqo, lakuqo*) и с корнем *pis(y)-* (*pisyšqo* и др.). Глаголы с корнем *lak(y)-* встречаются только в Баишенском корпусе, с корнем *pis(y)-* только в Тазовском корпусе МГУ. В текстах Тазовского корпуса Г. Н. Прокофьева герои не смеются.

В селькупских фольклорных текстах смех зачастую оценивается резко отрицательно как дурацкое, злое, дьявольское действие. Отклонение от этой оценки, встречающееся в нескольких текстах записи 1970-х гг., следует, по-видимому, признать инновацией. Таким образом, смех традиционно выражает не радость в чистом виде, а, как правило, злорадство или является признаком глупости. В сказках смеются ведьмы (*Tōtnepka nyny lakynuna* 'Лягушка [ведьма] засмеялась' (Баиш.)), женщины-злодейки (*Nyny n'enn'aty lakym-llä ponä rakta* 'Потом сестра его [предательница], рассмеявшись, на улицу выбежала' (Баиш.)); *Soranty ima qälyssä ɔmtanu, pi-syn'n'any* 'Жена его брата [предавшая своего мужа] с ненцами сидит, смеется' (Таз. МГУ)), герой-трикстер Ича (*Icaksika lakym-llä qottä al'ca* 'Ичакечика, рассмеявшись, навзничь упал' (Баиш.)).

Смеху как орудию потусторонних сил человек может противопоставить свою способность не смеяться, как это происходит, например, в сказке о лесной чертовке. Противостоять смеху человеку помогают специальные обереги: *Qip ponä rakta... Nyny qolleiqnty tōp pinnyty. Nyny tošatqnty tōp pinnyty. [Macit losyl' ima] tūsatyl' ponty tulynn'a. Lakymōnna, ola məcipyl' kät qopy nytyqylel'cinta. Nyny tərup qəl'cəptympat. Cəp qəl'cəptympat, to na my ašša lakymōtta. Nyny nıl'cik kətynt:* «Mat na sinty tacaltak» 'Человек на улицу вышел... Потом под мышку тиску [бересту] положил. Потом к шее тиску положил. [Лесная чертовка] к предназначенным для горения дровам подошла. Засмеялась, будто живой (сырой) березы шкуру срывают. Потом его щекочет. Пощекотала, а он не засмеялся. Потом так сказала: «Я тебя не в состоянии [пересилить]»' (Баиш.).

В Тазовском корпусе МГУ зафиксированы единичные случаи выражения радости посредством смеха (*Ira nynyklä nōty pi-syn'n'a Peläi' topyl'asä nynyklä laksaltymra — qorqyp macä ūtyntyty* 'Старик стоя дальше смеется. На одной ножке стоя приплясывает: медведя прочь отправил' (Таз. МГУ)), а в сказке о том, как Ича рас-

смешил дочь богатого ненца, смех получает положительную оценку, по-видимому, заимствованную из русского фольклора вместе с сюжетом (*Icakusyka soman muntuk kətympaty, nātāk orsä pi-syšša. Qälyk näl'amty Icakusykanty misyty*. 'Ичакечыка хорошо все сказал, девушка очень смеялась. Ненец свою дочь Ичакечыке дал' (Таз. МГУ)).

Подведем некоторые итоги. Из четырех эмоций, представленных в фольклорных текстах северных селькупов, наиболее часто проявляются и напрямую называются гнев и страх. При этом гнев является привилегией мужчин, в то время как страх не чужд никому, вернее почти никому. Печаль, выражаемая посредством плача, свойственна всем, кроме нечистой силы. Напротив, смех часто выступает как атрибут нечистой силы. Радость обнаруживается только в текстах 1970-х гг., да и то в микроскопических дозах. Выражается она как посредством плача, так и посредством смеха. В более ранних текстах можно найти выражаемое смехом злорадство, хотя смех в этом случае может интерпретироваться и как знак присутствия нечистой силы при совершении злого дела. В целом фольклорные герои плачут гораздо чаще, чем смеются, а те немногие, что смеются, в большинстве своем женщины².

Осталось сказать о тех фольклорных героях, которые ни при каких обстоятельствах не проявляют (и не испытывают) никаких эмоций. Это шаманы, знающие наперед о дорогах, которые им предстоят, и не ведающие ни гнева, ни страха, ни печали, ни радости. В шаманских текстах (повествующих о шаманской дороге или о состязаниях великих шаманов) эмотивная лексика отсутствует.

СОКРАЩЕНИЯ

Баиш. — Баишенский корпус Л. А. Варковицкой.
Таз. МГУ — Тазовский корпус МГУ.
Таз. Прок. — Тазовский корпус Г. Н. Прокофьева.

ЛИТЕРАТУРА

1. О. А. Казакевич. Использование ЭВМ для исследования бесписьменных и младописьменных языков. (На материале селькупского языка.) М., 1990.

² Это хорошо согласуется с этнографическими данными, свидетельствующими о том, что женщина у селькупов считалась нечистой.

2. О. А. Казакевич. Частотные словари селькупских фольклорных текстов // *Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур. Тезисы международной конференции. Новосибирск (Академгородок), 26–30 июня 1995 г. Том 1. Филология.* Новосибирск, 1995, с. 386–389.
3. А. И. Кузнецова, Е. А. Хелимский. Селькупские материалы в рукописном наследии Л. А. Варковицкой // *Советское финно-угроведение*, 1989, т. 25, № 1, с. 51–53.
4. А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, Л. Ю. Иоффе, Е. А. Хелимский. Очерки по селькупскому языку. Т. 2. Тексты. Словарь. М., 1993, с. 6–88.
5. Г. Н. Прокофьев. Селькупский (остяко-самоедский) язык. Л., 1935, ч. 1.

И. Ф. Рагозина

СТРАХ И БЕССТРАШИЕ: ЦЕННОСТИ И МОДЕЛИ ПОВЕДЕНИЯ (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКИХ И ФРАНЦУЗСКИХ СКАЗОК)

Проблема страха и его преодоления включает в себя множество аспектов, составляющих самое существование и поведение человека в бесконечной смене жизненных ситуаций, ибо «человек боящийся» это еще и «человек рассуждающий» и «человек действующий». Волшебная же сказка с ее чудесами есть не что иное как зеркало, в котором видит себя субъект страха; это зеркало простое, без прикрас и преувеличений (человек не-герой); зеркало с большим «масштабным» увеличением, скажем «один к тысяче» (человек-герой); и, наконец, зеркало с увеличением, но и с некоторым искривлением (больше чудак, нежели герой). Именно народная сказка с ее внешне наивной дидактикой и известным схематизмом характеров и сюжетов позволяет, с нашей точки зрения, смоделировать этот пласт русского и французского народного сознания с тем, чтобы описать некоторые элементы обоих языков, вовлеченные в эту сферу.

Что же такое страх (или испуг) в «простом» зеркале, то есть в обычных, несказочных условиях? В соответствии с психофизиологическим определением, страх есть эмоция, состоящая в резком и неприятном нарушении психического равновесия, возникающем под воздействием какого-либо стрессогенного фактора, несущего в себе опасность того или иного рода. Этот душевный дисбаланс обычно сопровождается физиологическим ответом организма, который представляет собой большую или меньшую дезинтеграцию основных жизненных систем, и прежде всего сердечно-сосудистой (изменение артериального давления) и вегетативной (тремор конечностей, побледнение и похолодание кожных покровов и т. п.) [9, 11,]. По мнению американских психологов, совокупность основных физиологических показателей (скорость сердцебиений, температура тела и т. д.) этой и других эмоций составляет то, что называется автономной нервной деятельностью (АНД). АНД таких эмоций как гнев и страх показывает, что последние сопровождаются более сильным сердцебиением, чем другие (например, счастье, удивление), различаются же они температурой тела: при гневe она выше, чем при страхе. Признано также, что АНД, в силу своей некон-

тролируемости, является универсальным параметром, независящим от языков и культур [1, 88–89].

Обратившись к словам и выражениям, обозначающим страх/не-страх в русском и французском языках, мы увидим в них представленную «клиническую картину», которая, впрочем, оказывается шире, чем описанная АНД, почему-то не включающая в себя такой важнейший симптом, как тремор. Французский же язык сделал дрожь основным показателем страха, что хорошо видно в этимологии существительного *la peur*, восходящего к латинскому глаголу *paveo*, что значит 'дрожать' [Larousse universel]. Русское слово *страх* сближается по смыслу с похожим по звучанию литовским глаголом, означающем 'превращение в лед', 'оцепенение', то есть в качестве смысловой доминанты здесь оказывается не только температура тела, но и некоторая обездвиженность, своего рода «столбняк» [Этимологический словарь русского языка]. Эта «астеническая» (то есть слабая) реакция организма может быть обозначена некоторыми специальными глаголами, такими как *застыть*, *замереть* от страха (*se figer de peur*). Астенической реакцией является и сама дрожь, как некая разновидность микропаралича, когда человек не владеет больше своей моторикой и у него «дрожат поджилки», «подгибаются колени» и т. д.

И русские, и французы от страха бледнеют, причем в зависимости от интенсивности переживаемой эмоции, эта бледность может приобретать разные оттенки; так, русский человек от страха способен «позеленеть», французы же в таких случаях «синеют» (*avoir une peur bleue*). Различие между синим и зеленым оттенком кожи у тех и других, впрочем, не имеет принципиального значения, ибо они являются следствием одного того же явления — нарушения нормальной циркуляции крови, при котором кровь отливает от периферийных сосудов и тем самым не только лишает кожу ее нормального цвета, но и вызывает ее охлаждение. Общеизвестно, что от страха «холодеют», «покрываются липким, холодным потом». «Холодный», «синий», «липкий» страх противопоставляется «горячему», «багровому» гневу.

Испуганное сердце бьется быстро и беспорядочно, поэтому и кажется, что оно «сжимается», «дрожит», «уходит в пятки» и т. д. У русских сердце «замирает», а французам его просто «не хватает» (*le coeur me manque*); и «замирание», и «нехватка» сердца суть следствия нарушения нормального сердечного ритма. Такая дезинтеграция сердечно-сосудистой системы бы-

вает настолько сильной, что от страха не только «обмирают», то есть входят в некое подобие обморочного состояния, но и «умирают», получив «разрыв сердца». Французское сердце представляется более прочным «на разрыв» и гораздо менее подвижным, чем русское, способное покидать привычное место, чтобы отправиться «в пятки». Сердце француза может быть «крепко подвешенным» (*un coeur bien accroché*), что, конечно, связано уже не со страхом, а с его противоположностью, то есть храбростью. О человеке, поддающемся страху, в обоих языках говорят, что у него «слабое» или даже «женское» сердце, храбрый же наделен «сильным», «мужественным», а то и просто «железным» сердцем. Можно сказать, что изначально в сознании обоих народов храбрость — качество преимущественно мужское и в чем-то даже воинское. Однако как французы, так и француженки отлично умеют управлять своим «мотором», ибо способны «взять сердце обеими руками» (*prendre son coeur à deux mains*), то есть расхрабриться, подавить в себе внутреннюю дрожь для совершения особо ответственных действий. Показательно также и то, что само французское слово *le courage* ('храбрость') происходит от латинского существительного *cor* ('сердце'), что особенно хорошо видно в старофранцузском *li corage*. В завершение описания «клинической картины» страха отметим, что в обыденном сознании психологические и физиологические проявления этой эмоции принципиально синкретичны, что проявляется в возможности употребления глагола «содрогнуться» вместо глагола «(очень сильно) испугаться». Ср: «То, что он увидел, заставило его содрогнуться» (*Ce qu'il vit le fit frémir*).

Вообще страх, как и ярость, пишет У. Кеннон, являются «главными эмоциями», свойственными как человеку, так и животному. У примитивного человека было только две альтернативы в стрессовой ситуации: либо, испугавшись, убежать, либо, расвирепев, нападать и терзать добычу [9, 111]. Иными словами, страх и ярость обуславливают каждый свою линию поведения, а именно, бегство и нападение. И если выделить первичные общебиологические каузальные циклы (состояние-поведение), то они будут следующими: 'X боится и убегает' и 'X приходит в ярость и нападает'. Это ощущение естественности, «нормальности» следования фаз во времени передается посредством употребления конъюнктивного союза *и*, который в смысловом отношении воспринимается как вполне самодостаточный, хотя и может быть информационно усилен наречием типа «стало быть»,

маркирующим собственно следствие. Французский же союз *et* в подобных усилениях не нуждается, ибо считается, что он вполне может выражать следствие, хотя, конечно, не сам по себе, а в силу наличия соответствующей смысловой связи между соединяемыми сегментами: *Il a pris peur et s'est sauvé*.

Однако одной физиологией в определении этой эмоции ограничиться невозможно, ибо последняя напрямую связана с памятью, воображением, сферой личных потребностей и мотиваций, не даром же все современные теории эмоций являются когнитивными. Таким когнитивным моментом является прогнозирование последствий ситуации каузатора страха и оценка этих последствий как негативных для субъекта [5, 373–375]. Эти элементы были учтены в работе Анны А. Зализняк, где автор, моделируя прототипическую ситуацию страха, представляет этот когнитивный компонент как промежуточное звено в каузальной цепи, исходным пунктом которой является некое положение дел в момент времени *t*, воспринимаемое субъектом (сигнал опасности), а конечным этапом — соответствующее эмоциональное состояние. Особое внимание при этом уделяется принципиальной неконтролируемости положения вещей со стороны экспериенцера. Все эти компоненты в большей или меньшей степени формируют каждое из значений глагола *бояться*, выделенных автором [3, 92]. В связи с изложенным возникает вопрос: каково место каждой из этих смысловых составляемых в семантической структуре глаголов, обозначающих момент вхождения в это эмоциональное состояние, когда оно сопряжено с содроганием (*испугаться, prendre peur, ужаснуться, s'effrayer*)?

Для ответа на этот вопрос сузим общую прототипическую ситуацию, сведя ее к более конкретной, а именно к страху, испытываемому перед лицом смертельной опасности, ибо народное сознание отдает явное предпочтение именно подобным случаям. Вообразим себе встречу человека со свирепым хищником или бандитом и попробуем смоделировать совокупность его реакций, выделив ней следующие фазы: перцептивную, когнитивную, аффективную и акциональную, сменяющие друг друга порой настолько быстро, что может создаться впечатление одновременности. Тем не менее, они предшествуют друг другу во времени и обуславливают одна другую. Так, перцептивная фаза (визуализация) немедленно «включает» механизм переработки информации, который Р. Шенк называет «концептуальным умозаключением», где «входная» информация, полученная *hic et nunc* (посылка), мгновенно вызывает из памяти уже наличие

ствующие в ней знания [10, 172–178]. В нашем случае это стереотип, или правило, которое можно формализовать следующим образом: 'Во все моменты времени t для всех субъектов типа X ситуация вида A (встреча с медведем) порождает обычно следствие типа B (гибель)'. Заключение, выведенное на основании этих двух посылок, будет следующим: Следовательно, есть все основания предполагать, что и с конкретным субъектом X в некоторый момент времени t случится B . Проще говоря, прогнозируя, человек опирается на коллективный опыт и как бы говорит сам себе: «Раз со всеми раньше было плохо, то и со мной, скорее всего, будет также плохо».

Обозначим это бенефактивное «самое плохое» как ' X не быть' и сведем весь прогностический механизм к простой каузальной формуле, подставив в нее полученный оценочный компонент: ' X осознает, что A каузирует B (' X не быть')'. Дополнив это всеми предшествующими и последующими фазами, получим полную модель состояния-поведения, а именно: ' X видит A , X осознает, что A каузирует B (' X не быть'), X пугается и убегает'. При такой трактовке получается, что основным компонентом в значении глагола *испугаться* оказывается именно сама испытываемая эмоция, перцептивная и когнитивная фазы являются презумптивными смысловыми слагаемыми в виде комплекса необходимых и достаточных условий для возникновения эмоции: испугался, потому что увидел (необходимое условие); испугался, потому что сообразил, что дело плохо (необходимое и достаточное условие).

Как народное сознание оценивает бегство в подобных случаях? Несомненно, как единственно возможное поведение, ибо речь идет о незащищенном, а значит и абсолютно неспособном контролировать ситуацию человеке. Рекомендация «не лезть на рожон» как бы позволяет такому субъекту быть защитником и спасителем собственной жизни, ибо именно она здесь представляется единственной ценностью. А это значит, что мы можем добавить к нашему построению модально-деонтический оператор «разрешено», в смысле «не стыдно», чтобы показать, что данный случай лежит вне этики и осуждения.

Иное дело, когда речь идет о «сильногомуче» богатыре, защищенном необычайной физической мощью, дарованной ему природой или какими-то высшими силами (чаще всего Богом), и тем самым предназначенным быть защитником других. С идеей «защищенного защитника» мы вступаем в область этики с ее центральными категориями — понятиями общественного

долга и патриотизма. Считается общепринятым, и это можно видеть на материале литературных памятников Древней Киевской Руси («Повесть временных лет», например,), что эти идеи привносились в народ как бы извне, сверху, чтобы, постепенно «омирщляясь», сойти в «массы» в качестве поучений и рассказов о подвигах князей — земных владык, исполняющих нравственные заветы небесного властелина и подающих тем самым пример простому народу [7, 23–25].

Однако в народных сказках носителями патриотической идеи являются простые крестьяне-землепашцы, ставшие воинами. Это значит, что источник этических идей следует искать в самом народе, что и попытался сделать П. А. Кропоткин в своей «эмпирической» этике. Он отвергает внечеловеческий, провиденциальный характер этики и полагает, что она зарождалась в недрах общества с незапамятных времен и была одним из главных условий выживания человека как биологического вида. Эта стихийная этика предписывала сильному проявлять сострадание и самопожертвование, уметь ценить жизнь и благополучие членов сообщества выше своих собственных. В этих условиях поддаться страху и убежать значило покрыть себя бесчестьем и позором. Нарушение общественного долга, несоблюдение воинской чести наказывалось такой морально-этической санкцией, как «Стыдно тебе, трусу!» [4]. Именно такая этика и лежит, по нашему мнению, в основе дидактики русской народной сказки былинного характера; последняя, впрочем, не отвергает и религиозно-этические ценности, ибо «вера христианская» в народном сознании не отделена от самой национальной идеи, от понятия «русскости».

Былинная сказка показывает нам носителей соответственно «слабого» и «сильного» сердца. С одной стороны, это Добрыня Никитич и Алеша Попович, которые нередко «дрожат, да падают» и способны бросить свой боевой пост, а с другой — Илья Муромец, как идейно и социально мотивированная личность. Илья Муромец боится и признается себе в этом, но способен «взять сердце обеими руками» и сознательно принять решение о самопожертвовании. Например: «Той великой силе (вражеской) Илья Муромец ужаснулся, однако положился на волю Господа и вздумал сложить главу свою за веру христианскую», <...> «пострадать за землю русскую», <...> «пожалеть мужичков черниговских» («Русские народные сказки» в обработке А. Н. Афанасьева). Вспоминая в первую очередь о Боге и вере, Илья Муромец не забывает, что Бог дал ему, прежде немощно-

му, силу именно для того, чтобы он мог выполнить свой патриотический долг — спасти «землю русскую» от нашествия «поганных басурман». Решение о самопожертвовании, представленное глаголом *вздумать*, являет собой ментальный компонент поведенческой реакции героя, которая в подобных ситуациях может быть только нападением или подготовкой к нему. Естественно, что страх в таком случае превращается в боевую ярость, помогающую сокрушить противника.

Итак, в народном сознании истинный храбрец — не тот, кто не испытывает страха, а кто способен его подавить во имя интересов общества. Такой защитник, отраженный в зеркале с многократным увеличением (один богатырь против целой армии), получает наивысший балл этической оценки. Что же касается самих прилагательных *храбрый* и *бесстрашный*, употребляемых для характеристики таких героев, то они, повидимому, должны быть истолкованы не как 'не боящийся', а как 'боящийся, но преодолевающий страх', плюс оценочная коннотация типа 'Молодец!' Моделью поведения будет: 'X осознает, что A каузирует B ('X не быть'), X пугается, но не убегает, а нападает'. Модальные смыслы здесь будут прескриптивным (обязательно нападать) и прохибитивным (запрещено убегать). Модификация биологического цикла под воздействием внеприродных, этических мотивов здесь передается посредством противительного *но*, которое реализует, как представляется, одно из основных своих значений, а именно, выражает следствие, противоположное ожидаемому, ибо, физиологически, в рамках установленного каузального цикла за испугом «ожидается» все-таки бегство. То же можно констатировать и относительно французского противительного *mais*: *Il a pris peur mais il ne s'est pas sauvé*.

Европейским аналогом Ильи Муромца считается Ланселот, герой бритто-кельтских легенд и сказаний (литературные обработки Т. Мэлори и Кретьена де Труа), хотя эти персонажи и очень отличны между собой, ибо первый движим общегражданской идеей, а второй, по утверждению М. Оссовской, будучи представителем своего сословия, озабочен больше всего сохранением и преумножением лишь своей личной рыцарской чести [6, 83]. Их различают, по-видимому, не только сословное неравенство и в сущности разные понятия о доблести и чести, но и то немаловажное обстоятельство, что, если жизненные правила Ильи Муромца формировались более или менее стихийно, да и контролировать его мог разве что сам Господь, Ланселот подчинялся

уже сложившемуся этическому кодексу как своего рода юрисдикции. Этот кодекс, названный М. Оссовской рыцарским «этом», содержит в качестве центрального правила предписание постоянно проявлять храбрость и, ища опасности, демонстрировать свое презрение к смерти. За соблюдением этих правил следил своего рода «трибунал» в лице короля Артура и приближенных к нему рыцарей.

Однако в чисто психологическом плане эти герои очень схожи: Ланселоту, этому «рыцарю без страха и упрека» (*chevalier sans peur et sans reproche*) также часто бывает страшно при встрече с противником, превосходящим его по силе и мощи, то есть и его «бесстрашие» есть не что иное, как преодоленный страх. Ср: «Оглянулся, а его уже обступили тридцать могучих рыцарей, которые на ярд выше, чем случалось ему видеть людей, и все тридцать ухмыляются в глаза и скрежещут зубами. Поглядел он на их лица и стало ему страшно»; или: «и почудилось ему, будто земля под ним вздрогнула; и стало ему страшно» (Т. Мэлори). Ланселот, как и Илья Муромец, является обладателем «сильного» сердца, что вызывает несомненное уважение в народе, хотя ему, как рыцарю, и не вменяется в обязанность защищать вилланов или простых горожан. Его акциональная реакция состоит, минуя рефлексию, из серии таких конкретных действий, как «вынул меч» «выставил щит и пошел прямо на них» (то есть на врагов) и т. д.

Но, если позорно показывать свой страх перед человеком, то бояться злых чар рыцарю, по всей видимости, позволено. Так, Ланселот признается «прекрасной деве»: «Я очень боюсь этих королей (фей), ведь они погубили немало добрых рыцарей» (Т. Мэлори). Почему подобные признания не влекут обвинения в трусости и бесчестии? Это связано с живущим в народе убеждением, что человек не вхож в «запредельное» и не в состоянии бороться с его представителями. Единственной линией поведения здесь будет бегство, да и то с чужой помощью (например, той же «прекрасной девы»).

Есть однако тип персонажей, не боящихся ни чертей, ни оживших мертвецов, ни прочей другой нечисти, да и вообще лишенных чувства страха, точнее было бы сказать, что они их не боятся, так как лишены этого чувства. Они так и называются: *Бесстрашный барин*, *Jean-sans-peur*, *Guillaume-sans-peur* («Contes populaires et legendes d'Auvergne») и т. д. Применительно к ним, такой квалификатив как «бесстрашный» обозначает только «без-страшие» в полном смысле этого слова. Впрочем, оно

также не лишено оценочной коннотации, но эта оценка как бы на балл ниже, ибо то, что не требует нравственного усилия, оказывается известным образом девальвировано. Это видно в общем отношении сказки к этим героям, которое более юмористическое, нежели восторженное (зеркало с увеличением, но и искривлением).

Чисто логически особый менталитет бесстрашного можно объяснить неким «сбоем» прогностического механизма, когда на основании положительной посылки выводится отрицательное заключение: со всеми было плохо, а/но со мной ничего худого не случится. Ср: «В деревню нашу змей повадился летать, всех поел, и тебя съест», говорит испуганный мужик, «Ничего, авось подавится!» отвечает жизнерадостный цыган (А. Н. Афанасьев). Примерно таким же образом рассуждает и французский крестьянин по имени *Pipète*, который также не сомневается, что справится с чертом, хотя и связывает свой грядущий успех с некоторыми условиями. Так, в ответ на предупреждение одной женщины о том, что в чертов лес все заходят, но еще никто из него не вышел, он отвечает: «*Donnez-moi un de vos fromages et je me défendrai très bien du diable*» (Дайте мне один из ваших сыров, и это меня прекрасно защитит от черта). И если русский, в принципе, допускает возможность какого-либо иного исхода (ср. *авось*), то француз абсолютно уверен в том, что победит нечистого, что и выражается в употреблении наречия *très bien* ('прекрасно') в смысле 'наверняка'. И, хотя французский язык располагает весьма широкой гаммой средств для выражения всех оттенков уверенности и сомнения, в нем все-таки нет ничего похожего на живописное русское *авось*, в котором ярко проявляется фатализм и беспечность беспашашной русской натуры.

Вернувшись к особенностям менталитета бесстрашного, скажем, что с позиции простого человека, он скорее парадоксален, и парадоксальность эта состоит в противоречии самому человеческому естеству, а значит и в противопоставлении себя всему общественному опыту. Последнее находит выражение в употреблении опять-таки противительного *но*, вводящего следствие, противоположное ожидаемому, но уже с оттенком известной аномальности. Ср.: 'X видит (змея, привидение, упыря) и боится (естественно, нормально)' и 'X видит, но не боится (неестественно)'. Однако с позиции самого бесстрашного, никакого парадокса нет: 'X знает, что А не каузирует В ('X не быть'), и не боится'. А раз человек не боится, то перспектива бегства полно-

стью исключена и возможно только нападение в той или иной форме: 'X не боится и (следовательно) нападает'.

Почему же бесстрашные ощущают себя неуязвимыми в ситуациях, когда другие просто сразу погибают? Повидимому, они, как и былинные богатыри, также защищены, причем не только недюжинной физической силой, но и некими энергетическими полями, помогающими им, до поры до времени, «экранироваться» от смертоносных воздействий «антимира». Благодаря этому они полностью контролируют ситуацию и воспринимают привидение или ожившего покойника не как вестника или прямого агента смерти, а как «бывшего человека», с которым можно побороться, если он «плохой», пожалеть, если он «хороший», манипулировать им по собственному усмотрению. Например: «Ну зачем ты, барин, этого покойника (злого колдуна, который ночью оживает и душит всех живых. — И. Р.) за собой таскаешь?» спрашивает недоумевающий слуга. «Ничего, он нам еще пригодится», отвечает его невозмутимый хозяин. Французские герои, впрочем, не пренебрегают и дополнительными защитными факторами, коими являются христианские атрибуты, такие как *étole* (епитрахиль), используемый как «священный ошейник» для уловления нечистого, *bâton de croix* (палка для ношения креста во время процессий), не говоря уже о святой воде и крестном знамении.

Парадоксальность мышления обуславливает инверсию привычных представлений и ценностей, ибо то, что для других прямо «плохо», для них либо безразлично, либо даже «хорошо». Для них обычны оценочные парадоксы, заключенные в таких оксюморонах, как «добрый» черт или «полезный» злой колдун и т. д. Привычная противительная конъюнкция типа «Дворец хорош, но/да в нем нечистый», где зло, заключенное во втором конъюнкте, полностью обесценивает добро, выражаемое первой частью, в их сознании заменяется на возмездительную: «Ничего, что черти завелись, зато квартира хороша», где зло настолько несущественно, что никоим образом не умаляет значимости добра. Последнее в силу этого и перемещается во второй конъюнкт, что и объясняет, повидимому, замену «но» на «зато» (понятия обеих видов конъюнкций мы позаимствовали из книги Н. Д. Арутюновой [2, 77–78]).

Каково же значение союза *но* в противительной конъюнкции оценочного характера? Можно было бы квалифицировать его, вслед за В. З. Санниковым, как 'но' противоположной оценки' [8, 434], но можно подойти к нему и с другой стороны, постро-

ив такое, например, рассуждение: Хороший дом существует для людей (норма); и они там живут (соответствие норме); но поселились в нем черти (несоответствие норме). В этом случае мы имеем дело опять-таки с *no* следствия, противоположного ожидаемому, причем с нюансом не только ненормальности, то есть противоестественности, но и ненормативности. Впрочем, наше определение не слишком противоречит первому, ибо собственно норма, по фон Вригту, (предписания, инструкции, идеальные или иные правила) уже содержит в себе понятие добра, а ее нарушение ассоциировано со злом. Следует заметить, что во французских сказках такого аксиологического диссонанса не наблюдается, напротив, имеется полное семантическое соответствие между квалификативами *hantée* ('посещаемый нечистыми') и *délabrée* ('разрушенный, неухоженный'). Если же оценочный парадокс все же возникает, то это будет скорее «хорошо, но плохо» (противительная конъюнкция), нежели «плохо, зато хорошо» (возместительная); противительная конъюнкция оформляется соответствующим союзом: *La maison est belle, mais (malheureusement) elle est hantée*.

Перестановка аксиологических акцентов неизбежно модифицирует как бенефактивную (область потребностей и мотиваций), так и акциональную сферы. Страх, прежде всего в силу его отсутствия, приобретает некую бенефактивную ценность, то есть становится предметом потребности, и его начинают искать. «Здесь нечисто (плохо), пойдем (убежим) отсюда», скажет обычный человек; «Здесь нечисто (хорошо, весело), пойдем сюда», заявит такой смельчак. В поисках страха они проникают в заброшенные замки с их загробными обитателями, залезают в разверстые могилы, чтобы посмотреть, чем занимается их владелец, и совершают много тому подобных действий. Когда же обещанное развлечение опаздывает, то есть нечистая сила заставляет себя ждать, то они испытывают некую фрустрацию: *Il pensait déjà s'il n'allait pas s'ennuyer* (Он уже подумывал, как бы ему не соскучится). По сути дела, Guillaume-sans-peur здесь также прогнозирует негативные для себя последствия: X понимает, что А каузирует для него В (отсутствие страха), только, конечно, это бенефактивное «плохое», — обозначим его как неудовлетворенную потребность 'X не иметь' — ни в коей мере не сопоставимо с 'X не быть'. Подобное поведение обычно вызывает недоумение и насмешку резонерствующего свидетеля: можно искать богатство, хорошую жену, пропавшую корову, наконец, но может ли здравомыслящий христианин искать страх (*est-ce*

le fait d'un chrétien sensé)? Здесь, впрочем, выражается не только сомнение в полной нормальности персонажа, но и очень характерное для французских крестьян подозрительное отношение ко всему, что напоминает кощунство, ибо христианину положено уважать «тайны гроба», а не глумиться над ними.

Иронизируя над подобными персонажами, народное сознание все же признает их полезность, ибо они способны противостоять агрессии мертвых против живых, и поскольку эти люди осуществляют общественно-полезные действия (изгоняют нечистого, избавляют деревню от упыря, змея, спасают чью-то душу из чистилища и т. д.), они оцениваются как «хорошие». Это положительное отношение выражается в том, что герой не только остается жив, но и получает награду. Когда же он становится «плохим», то есть вместо защиты общества начинает заниматься стяжательством, кощунством, а то и просто хулиганством, его защитный экран «рассыпается» и ему ничего не остается, как «рухнуть в тартарары». Французские страхоискатели более осторожны и, главное, меркантильны: обретя заслуженную награду, они перестают испытывать судьбу, ибо считают, что достигли главной в своей жизни ценности, а именно, — денег. Для них теперь самое страшное — их потерять.

Произведенный срез народного сознания показал, что в менталитете русского и французского народов в отношении страха и его преодоления констатируется больше сходств, чем различий.

В наибольшей степени эта универсальность проявляется в «простом зеркале», то есть в восприятии страха как психофизиологического феномена. Сопоставительный анализ лексики обоих языков показал, что центральным симптомом страха, помимо АНД, является дрожь, что проявляется в синкретизме значений и взаимозаменяемости глаголов *испугаться* и *задрожать* (*prendre peur* и *frémir*). И в том и другом языке противоположность страха и храбрости маркируется образной оппозицией «сильного» и «слабого» сердца. В сознании обоих народов страх есть естественное чувство, общебиологически «нормальным» следствием которого является бегство. Последнее допускается народным сознанием, то есть находится вне этики и осуждения, тогда, когда речь идет о полной беззащитности субъекта перед лицом смертельной опасности и, особенно, в условиях изолированности его от социального контекста.

Социально-этическая оценка страха как феномена, возникает в связи с личностью, наделенной достаточной защищенностью, чтобы общество могло предъявить к нему определенный «заказ»,

или «счет» (патриотический долг). В этих случаях бегство недопустимо, и на такого «героя» накладывается морально-этическая санкция. Наивысший аксиологический балл получает социально-мотивированный герой, воин, рыцарь, умеющий преодолеть свой страх и ставящий долг и честь выше собственного физического выживания (зеркало с «масштабным» увеличением). Другое дело, что эта социально-этическая мотивация может быть разной по «охвату»: от общепатриотической (Илья Муромец) до узкосословной (Ланселот). Можно даже сказать, что «французская» храбрость более индивидуалистична, чем «русская», ибо на первый план выходит забота о личной доблести, а не готовность к самопожертвованию во имя общества.

Понятия «храбрости» и «бесстрашия» могут претерпевать известную этическую девальвацию, когда речь идет о героях, лишенных этого естественного чувства. Подобные личности оцениваются и русскими, и французами как чудачки (зеркало с увеличением, но и с искривлением), противопоставляющие себя всему общественному опыту. Особенно иронически описываются страхоискатели, поведение которых воспринимается как противоестественное и чуть кощунственное. Интерес народного сознания к подобному явлению можно объяснить тем, что М. Оссовская называет «феноменом Золушки», когда «маленький» человек, идентифицируя себя, хотя бы в сказке, с одним из подобных храбрецов, как бы берет воображаемый реванш за те страхи, которые его постоянно бушуют, то есть проблема «без-страшия» и страхоискательства есть проблема не только социально-этическая, но и в какой-то мере психотерапевтическая.

ЛИТЕРАТУРА

1. В. Ю. Апресян. Эмоции: современные американские исследования // Семиотика и информатика, 1994, вып. 34.
2. Н. Д. Арутюнова. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. М., 1982.
3. Анна А. Зализняк. Исследования по семантике предикатов внутреннего состояния. Мюнхен, 1992.
4. П. А. Кропоткин. Этика. М., 1991.
5. Общая психология / Под ред. А. В. Петровской, М., 1986.
6. М. Оссовская. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / Пер. с польск. М., 1987.
7. Очерки истории русской этической мысли. М., 1976.

8. В. З. Санников. Значение союза «но»: нарушение нормального положения вещей // Изв. АН СССР. СЛЯ, 1986, т. 45, № 5.
9. С. Я. Чеснокова, М. Т. Ярошевский. У. Кеннон. М., 1976.
10. Р. Шенк. Переработка концептуальной информации / Пер. с англ. М., 1980.
11. М. Т. Ярошевский. Уолтер Кеннон, Иван Павлов и проблема эмоционального поведения // Вопросы психологии, 1995, № 6.

Тань Аошуан

КИТАЙСКИЙ КОНЦЕПТ ДУШИ, ИЛИ ИСТОРИЯ О ЗАБЫТОЙ ДУШЕ

Современное китайское слово *linghun*, эквивалентное словам *душа*, *soul*, *Seele*, *âme* и т. д., встречается только в переводах на китайский язык художественных произведений, написанных в первую очередь на языках «среднеевропейского стандарта» (SAE), и в переводах Библии. Этим сочетанием пользуются также современные китайские авторы, особенно поэты, находящиеся под влиянием западной культуры. Обычные же носители языка ни в быту, ни в литературной речи для обозначения концепта души это двусложное сочетание не употребляют. Слово *linghun* также не встречается ни в классической поэзии династий Тан и Сун (618–1279 годы) — эпохи расцвета поэтического творчества, ни в поэзии более раннего периода, включая канонический сборник «Книга песен» (1134–597 годы до н. э.). В то же время каждый иероглиф этого сочетания часто появляется в классических поэтических произведениях. Эти знаки употребляются и в быту, формируя лексические единицы разных уровней. При этом оба иероглифа имеют коннотацию души, интуитивно понимаемой как нематериальная субстанция, независимая от *shen 1* и *ti* — ‘тела’.

Эти обстоятельства наводят на мысль, что *linghun* — это некий конгломерат, созданный с целью передачи чуждого для китайцев европейского концепта. Целью данной работы является уточнение происхождения слова *linghun* и реконструкция языкового концепта души в его собственном культурном контексте.

Анализ устойчивых сочетаний и фразеологизмов, содержащих иероглифы *ling* и *hun*, позволяет выявить семантическое поле концепта души в картине мира китайца. В нем, наряду со знаками *ling* и *hun*, выделяются еще три иероглифа — *shen*, *po* и *xin*, которые мы принимаем как опорные единицы. Стрелки, соединяющие эти знаки на схемах 1 и 3 (с. 299), показывают их сочетаемость между собой.

Процедура выявления базовых знаков, образующих поле души, такова. В словарных статьях *ling* и *hun*, среди прочих значений, есть общее значение этих знаков, передаваемое посредством знака *shen 2* ‘дух’. Ближайшим синонимом *hun* во фразеологических словарях является *po*. Эти два знака в свою очередь имеют

общее толкование 'то, что отделяется от тела человека после его смерти' (в словарях, выпущенных в КНР, указанию этого значения предшествуют слова: «Суеверные люди считают...»). Иероглиф *ling*, с другой стороны, сочетается с иероглифом *xin* 'сердце' в смысле 'душа'.

Все пять знаков естественным образом входят в концепт души в его традиционном и современном понимании. Наблюдения за дистрибутивным потенциалом указанных знаков раскрывают двухуровневое строение этого концепта. Первый уровень этой непредметной сущности олицетворяет знак *xin* 'сердце' (также, в определенном смысле, знак *shen* 'дух' — см. схемы 2–3). Сердце — это текущее состояние души. В сердце локализуется мыслительная деятельность человека (он думает, считает и соображает сердцем), его психика, чувства, воля, характер и нравственность. Этому понятию противопоставляется *shen* 1 'тело' человека, где сердце как материальное начало представляет собой часть *wu zang* 'пяти внутренних органов'. Физиологические функции сердца отражают сочетания типа *xin tiao* 'сердцебиение' или *xin teng* 'боль в сердце'.

На схеме 2 показаны те значения, свойственные китайской «душе», которые отсутствуют у интенционала русского слова *душа*. Прежде всего, это 'ум', 'разум' — значение, которое входит и в понятие *ling* 'сообразительность'. Каноническое выражение *ren wei wan wu zhi ling*, которое я считаю целесообразным переводить как 'среди десяти тысяч вещей лишь человек обладает сообразительностью' как раз указывает на это уникальное свойство человека. Вместе с тем понятие *ling* применимо и к животным, если в общении с человеком они проявляют «родственность душ». Таким образом, значение слова *xin* 'сердце', которое не соответствует значению *ling*, это часть семантического поля сердца, связанная с его материальным началом — сердцем как одним из компонентов системы «пяти внутренних органов».

При жизни человека сердце воплощает понятие души. Все, что творится в сердце, поддается оценке, поскольку с понятием *xin* связано не только эмоциональное состояние человека, но и его разум, регулирующий его поведение и позволяющий выносить эмоциональные, этические и прочие оценки в общем и частном планах: хорош ли человек, добр он или зол, есть ли у него совесть, справедлив он или нет, искренен он или лицемерен. Подобные оценочные значения реализуются в сочетаниях *xin hao* 'доброе сердце', *xin hen* 'жестокое сердце', *xin xi* 'нечисто на душе', *cheng xin* 'искреннее сердце', *pian xin* 'предвзятость', *kui xin* 'утрысения

совести', *hei xin* 'коварное сердце', *jia xin jia yi* 'лицемерный', *you liang xin* 'есть совесть', *mei liang xin* 'нет совести'. К сердцу, как к душе, можно обращаться. Об этом свидетельствует фразеологизм *wen xin wu kui* 'вопрошая сердце, я не испытываю упрязнений'.

Ближайший синоним «сердца» *xin* — «дух» *shen* — также несет смысловую нагрузку души в плане душевного состояния: *xin shen bu ding* 'на сердце и душе беспокойно', *xing kuang shen yi* 'сердце и дух радуются'. Именно *shen* связывает человека и с его *xin*, и с его *hun*. Об этом свидетельствует наличие аналогичного сочетания *shen hun bu ding* 'дух и душа беспокойны', что указывает на синонимическую связь *xin* 'сердца' и *shen* 'духа'. Эти знаки находятся в дополнительном распределении по отношению к другой синонимической паре — *hun* и *po*: возможны только пары *shen hun* и *xin po*.

Иероглиф *shen* в сочетании с *ling* образует родовое имя «духи, боги», «творцы». Этому противопоставлено референтное употребление данного сочетания, о котором пойдет речь ниже.

Сочетания *shen* с иероглифами *qing* 'чувства', *si* 'мысли', *qi* 'дух', *tai* 'манера', *se* 'вид' представляют собой образования, выражающие внутреннее состояние человека, характеризующие его текущее настроение. А сочетание *shen* с рядом синонимов *miao*, *qi*, *tong* 1, обозначающее чудеса или волшебство в нашем понимании (ср. *shen tong* 'вундеркинд', *shen yi* 'врач-волшебник'), показывает, что *shen* — это данное Богом, нечто, связанное с *shen ming* — «высшими силами».

Более материальный аспект *shen* находит выражение в медицинском термине *shen jing* 'нервы', где оба знака использованы для обозначения некитайского понятия. Второй знак этого сочетания связан с важнейшим термином китайской медицины *jing-luo* — обозначением главных каналов, по которым циркулируют жизненные силы, кровь и питательные вещества и которые позволяют телу человека функционировать как единому целому. Это те каналы, в которых располагаются точки, подвергающиеся воздействию иглоукалыванием.

Верхний уровень концепта души представлен понятиями о *hun* и *po* как о неких абстрактных сущностях, не дающих о себе знать в текущей жизни человека. Где же находятся *hun* и *po*?

При жизни человека они вселяются в *ti* — «корпус» человека. В толкованиях сорокатомного тайваньского энциклопедического словаря говорится, что дух, который вселяется в *qi* («дыхание» человека), — это *hun*, а дух, который прилагается к «форме» (*xing*) человека, — это *po*. Состояние, описываемое выражениями *hun bu fu ti*

(«*hun* отделено от *ti*») и *hun bu shou shen*¹ («*hun* не сохраняет [своего] жилища»), воспринимается как состояние аффекта вследствие страха или душевной травмы. Ср. русское выражение «душа ушла в пятки», а также фразеологизм *sang hun luo po* '[от испуга] потерял *hun* и *po*'.

После смерти человека *hun* отправляется на небеса, если данная личность имеет божественное начало, как в случае с главными героями романа «Сон в красном тереме» — Линь Дайюй и Цзя Баоюем. Линь Дайюй, будучи в прежней жизни богиней травки бессмертия, должна оплатить свой долг перед другим небожителем — Хрустально-блещущим служителем, который спас ее, оросив сладкой росой. Затем она покинула свою растительную оболочку и стала прекрасной девушкой. Так Богиня пурпурной жемчужины явилась в бренный мир, чтобы вернуть свой долг слезами несчастной любви к Цзя Баоюю — воплощению своего благодетеля в лице барчука из аристократической семьи. Жизнь Линь Дайюй обрывается как раз в тот момент, когда ее любимого обманом женят на кузине Цзя Баочай. Узнав о смерти Линь Дайюй, Цзя Баоюй покидает свой дом и становится монахом. А душа Линь Дайюй возвращается на Западное небо согласно выражению *hun gui xi tian* 'душа возвращается на западные небеса'.

Души выдающихся и благородных личностей призваны жить вечно. Подобное пожелание можно видеть на траурных лентах: *ying hun (ling) bu xiu* 'выдающаяся душа нетленна'. Про простых же смертных говорят: *hun fei po san* 'душа улетучивается и рассеивается'. Только «обиженная душа» — *yin hun* («душа в тени») или *you hun* («душа во мраке») — витает среди живых или оседает во мраке: *yin hun bu san* 'душа в тени не рассеивается'. Душа человека, умершего в обиде и смятении, попадает в *yin jian* 'царство мрака'. Такие души могут являться своим близким или врагам как привидения. Это называется *xian ling (hun)* 'явлением души'.

Иероглифы *hun* и *ling* уже дважды были употреблены как синонимы. И в самом деле, поскольку *ling* обозначает присущую только человеку нематериальную субстанцию, это понятие связано с живым человеком, с его духовностью. *Ling* одного человека может ощущаться другим при наличии между ними душевной близости (ср. телепатию). Как сказано в строке поэта Ли Шан'яня (812–858), *xin you ling xi yi dian tong* 'если в твоём сердце есть *ling*, ты знаешь, что я думаю о тебе'. С другой стороны, *ling* — это то, что остается после смерти человека в сердцах близких. Поэтому *ling* олицетворяет тело умершего, его труп. Об этом свиде-

Схема 1
Дистрибуция базовых знаков поля души

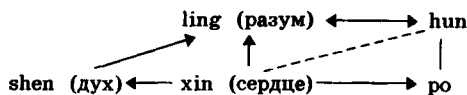
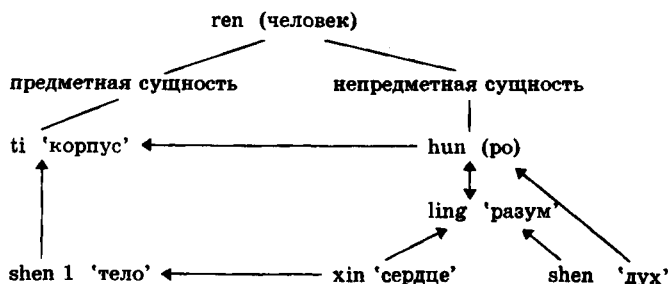


Схема 2
Сопоставление объема значения слов «душа» и linghun

при жизни	душа, о которой следует подумать		душевное состояние (душа, дух, сердце)	
после смерти	в раю	в аду		
при жизни	hun (po) /		ling разум	
	ti 'тело'		shen 'дух' xin 'сердце' / shen 1 'тело' 1. сознание 2. мышление 3. воля 4. эмоции 5. психика 6. характер 7. нравственность	xin как часть shen 1
после смерти	улетучивается		ling все атрибуты, связанные с умершим	

Схема 3
Linghun (душа) как двухуровневое образование



тельствует ряд сочетаний, связанных с ритуалом траура, в которых *ling* имеет значение 'тело' в смысле «умерший». Это *ci ling* 'прощаться с телом', *qi ling* 'вынос тела', *ting ling* 'установка гроба', *shou ling* 'стоять в почетном карауле', *ling jiu* 'гроб', *ling wei* 'место для гроба', *ling pai* 'табличка с именем умершего', *ling tang* 'зал, в котором установлен гроб', *ling che* 'катафалк' и др.

О наличии разных уровней в понимании души как непредметной сущности говорят следующие факты.

Во-первых, среди более чем трехсот сочетаний с иероглифом *xin* нет ни одного, в котором *xin* соседствовало бы со вторым знаком «души» — *hun*. Иероглиф *xin* только в трех случаях оказывается в том же фразеологизме, что и иероглиф *shen* со значениями «дух», «сознание» и «божество» и ни разу не сочетается со знаками *ling*, *hun* и *po*.

Во-вторых, принадлежность *xin* и *hun* к разным уровням материализована в разных знаках «тела». С *xin* сочетается только *shen* 1, а с *hun* — только *ti* (хотя сочетание *shenti* в современном языке и значит просто «тело»). При этом *shen* 1 'тело' и *xin* 'сердце' неделимы, а *hun* лишь вселяется в *ti* на протяжении жизни человека.

В-третьих, по отношению к такой душе, как *hun* обычно, неприменимы аксиологические оценки. *Hun* или *po*, в отличие от *xin* 'сердца', не видит и не чувствует (ср. *xin mi* 'видение', *xin fan* 'внутреннее беспокойство', *xin huang* 'страх', *xin ji* 'волнение', *xin-qing* 'чувство'). Но, как любая субстанция, *hun* и *po* мыслятся как существующие во времени и пространстве. *Hun* может вернуться к телу. Речь идет о воссоединении души и тела. Выражение *jie shi huan hun* означает: «при помощи трупа вернуть душу». Этот фразеологизм в современном китайском языке употребляется больше в смысле «старый строй (порядок) можно вернуть силой». Душу-*hun* можно «вызвать» (*zhao hun*), например, *yang fan zhao hun* 'высоко поднимая флажок, вызывать его душу'. Она может появиться как привидение *xian hun*.

Слова *hun* и *po* не содержат ничего сакраментального. Понятие, выражаемое словами *sheng jie de ling hun* 'святой, чистый дух (душа)', китайцам чуждо. Ср. толкование английского слова *soul* во втором значении: «the spiritual part of man capable of surviving death and subject to happiness or misery in the life to come». Традиционным китайцам чужды идеи христианства.

Как видно, душа в понимании *hun* и *po* обладает динамизмом. *Xin* 'сердце', напротив, статично. Эта душа не может покинуть свою оболочку — *shen* 1 'тело'. Будучи локализованной в теле,

она связана с последним жизненными узами. Понятие же *shen*, не имеющее конкретной локализации, все же ассоциируется с сознанием человека. На это указывает устойчивое сочетание, описывающее состояние потери сознания: *shen zhi bu qing* 'помутнение сознания и разума'.

Косвенным свидетельством неравноценности понятий *linghun* и «душа» может служить перевод слова «душа» на китайский язык: первые два из трех значений, имеющих непосредственное отношение к концепту души, передаются иероглифом *xin* 'сердце' в разных сочетаниях, и только в третьем значении с пометой «религия» (имеется в виду христианство) слово «душа» переводится сочетанием *ling hun*.

В классической поэзии иероглифы *hun* и *po* употребляются в контекстах памяти об умершем друге, любимом человеке. В стихах сунского поэта прозвучали такие слова: *jing hun piao hu sui zhao xia* 'душа твоя отлетает вослед утренней заре'. Неожданная смерть в ссылке великого мастера слова Су Дунпо (1101) вырвала у его друга строки: *gong xi bu gui bei, wan li yi zhao hun* 'тебе, увы, не суждено вернуться на север, [мне остается только] призывать твою душу за десять тысяч ли'.

Рассмотрение ранних поэтических текстов позволило нам все же обнаружить единственный случай, когда знаки *ling* и *hun* выступили в качестве единого сочетания. Это произошло в одной из алегий первого китайского поэта Цюй Юаня (III в. до н. э.). В его поэме *Ai Ying* («Печаль по Ин») имеются строки:

Qiang ling hun zhi yu gui xi, he xuyu er wang fan 'Если душу тянет обратно, зачем хоть на миг забывать о возвращении'.

Это единственное дошедшее до нас свидетельство употребления слова *linghun* в значении, близком к пониманию слова «душа» в европейских языках, что подтверждает энциклопедический тайваньский словарь, фиксирующий все значения знаков и их сочетаний со ссылками на источник. Как видно, эта «забытая душа», после приобретения новых коннотаций, была заимствована для передачи европейской культурной категории.

Рассмотрение культурного концепта души в китайской языковой картине мира посредством выявления его семантического поля в сопоставлении с употреблением конкретных выражений, обозначающих данный концепт в китайском языке и в языках SAE, убеждает, что объем значения «души» изменяется не только при переходе к иной цивилизации. Понятия души в европейских языках далеко не тождественны. Сравнение употреблений слов *душа*, *Seele* и *soul* показывают, что слова *душа* (*Seele*) и *сердце* (*Herz*) в русском

и немецком языках употребляются как синонимы значительно чаще, чем английские слова *soul* и *heart*. Хотя у европейцев и есть «родство душ», у каждой культуры своя душа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Xiandai Hanyu cidian («Нормативный словарь современного китайского языка»). Пекин, 1996.
2. Zhongguo lidai shige jianshang cidian («Словарь китайской поэзии всех времен»). Пекин, 1988.
3. Zhongguo chengyu da cidian («Большой китайский идиоматический словарь»). Шанхай, 1987.
4. Zhongwen da cidian («Энциклопедический словарь китайского языка»). Тайбэй, 1962–1968.
5. Hong lou meng («Сон в красном тереме»). Гл. 98. Пекин, 1952.
6. Da E-Han cidian («Большой русско-китайский словарь»). Пекин, 1985.
7. De-Hua biao zhun da cidian (Deutsch-Chinesisches Standard-Handwörterbuch). Шанхай, 1957.
8. Yinyu chengyu cidian (An English-Chinese Dictionary of Idioms). Пекин, 1980.

К. В. АНТОНЯН

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ В КИТАЙСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЗМАХ (ПАРАДИГМАТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ ЛЕКСЕМЫ *SHEN*)

Лексема *shen* является в китайском языке базовой для выражения понятия «личность». В современном литературном языке *shen* — связанная морфема, употребляющаяся в составе двуслогов (ср. *shenti* 'тело', *renshen* 'личность', *benshen* '(я) сам' и т. п.) В старом литературном языке *вэньянь shen* — самостоятельное слово. Как самостоятельное слово *shen* функционирует и в том слое языка, который является общим для современного языка и для *вэньяня*, — во фразеологизмах.

Лексема *shen* многозначна. Ее исходное значение — 'тело (человека или животного)'. На базе этого значения развивается ряд более абстрактных значений, в том числе значения 'личность', 'человеческая индивидуальность', 'я', 'я сам', 'лично'.

Глубокое различие путей формирования понятия 'личность' в европейской культуре и в китайской было отмечено, в частности, А. И. Кобзевым: «Стандартные термины, выражающие понятие личности и в классических языках, и в большинстве современных европейских языков, семантически связаны с понятием лица, тогда как аналогичный термин китайского письменно-литературного языка, *вэньяня* — «шэнь» — буквально означает «тело» [6, 145].

Задача данной работы — выявление системы парадигматических связей лексемы *shen* и, соответственно, стоящих за ней понятий, в том числе понятия 'личность': выявление места данного понятия в системе других понятий, определение характера внутрисистемных связей, выявление наиболее существенных для данного понятия связей.

Исключительно удобный для такого исследования материал представляют собой китайские *чэньюй* — фразеологические сочетания, построенные по грамматическим нормам *вэньяня*. Как правило, *чэньюй* состоят из четырех слогознаков (иероглифов); в тех случаях, когда они образуются из большего числа иероглифов, они представляют собой двухчастные сложные предло-

Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 96-04-06230.

Автор выражает глубокую благодарность проф. А. М. Карапетянцу за ценные критические замечания.

жения с параллельной структурой частей (обычно — хотя и не всегда — с одинаковым числом иероглифов в каждой из частей). Многие чэнъюи — древнего происхождения, восходят к различным философским, историческим и литературным памятникам (см.: [10, 157]). Чэнъюи устойчивы, имеют четкую (почти алгебраическую) структуру и легко обозримы, так как зафиксированы в толковых словарях и словарях чэнъюев.

Нами были обследованы чэнъюи, начинающиеся с лексемы *shen*, представленные в словарях чэнъюев, толковых словарях, а также в словарях синонимов и антонимов [11–20]. Всего было обнаружено 53 таких чэнъюя. Наибольший интерес представляют чэнъюи, в которых *shen* сопоставляется с тем или иным понятием (или противопоставляется тому или иному понятию), поскольку в них парадигматические связи этой лексемы видны наиболее четко. Это чэнъюи, имеющие структуру одного из следующих типов:

1. АВА'В'
2. АА'ВВ'
3. АА'ВС'
4. АВС, А'В'С'

(Каждая буква обозначает значимый компонент чэнъюя (он может быть представлен одним или несколькими иероглифами). Пара 'буква' — 'буква штрих' обозначает параллельные компоненты чэнъюя. Буква А обозначает лексему *shen*.)

Таких чэнъюев оказалось 29.

Эти 29 чэнъюев мы разделили на две группы: в первой *shen* имеет значение 'тело', во второй — 'личность'¹. Внутри каждой из этих двух групп было выделено несколько подгрупп в зависимости от того, с каким понятием (представленным лексемой А') оказывалось сопоставленным понятие, представленное лексемой *shen* (А). Всего было выделено 9 подгрупп, которые приводятся ниже. После каждой подгруппы в угловых скобках указано число относящихся к данной подгруппе чэнъюев.

Группа 1 (*shen* имеет значение 'тело').

В рамках этой группы выделяются следующие противопоставления: 1.1 'туловище' vs 'прочие части тела (в частности, голова, руки)' — <3>, 1.2 'тело' vs 'сила' — <3>. К подгруппе 1.1 близка

¹ Вообще говоря, значения 'тело', 'личность' '(я) сам' синкретически слиты в значении этой лексемы и порой бывают неразграничимы (см., в частности: [5, 45–46]). Поэтому, принимая в рабочем порядке данное разделение, мы сознаем всю его условность.

по смыслу подгруппа 1.3 'тело' vs 'сердце' (*xin*), но, в силу того что на базе *shen* и *xin* развились значительно более абстрактные понятия, противопоставление *shen* — *xin* переросло рамки такого чисто физического противопоставления, превратившись в противопоставление тела и души. Это наиболее многочисленная группа чэнъюев (11). Отметим, что противопоставление *shen* — *xin* зафиксировано также в словаре антонимов [12], что также свидетельствует о большой значимости и глубокой укорененности данного противопоставления в языке.

Приведем список чэнъюев, относящихся к группе 1.

1. 1. 'туловище' vs 'прочие части тела'

- (01) *shen gao bang zha* «крепкий и сильный», букв. 'тело высокое, плечи/руки крепкие';
- (02) *shen shou fen li* «отрубить голову», букв. 'тело и голова разделены';
- (03) *shen shou yi chu* «быть обезглавленным», букв. 'тело и голова в разных местах'.

1. 2. 'тело' vs 'сила'

- (04) *shen cu li zhuang* «крепкий и сильный», букв. 'тело толстое, сила крепкая';
- (05) *shen qiang li zhuang* «крепкий и сильный», букв. 'тело сильное, сила крепкая';
- (06) *shen ti li xing* «убедиться на личном опыте и энергично проводить в жизнь», букв. 'телом понять, (с) силой осуществлять'.

1. 3. 'тело' vs 'сердце' ('тело' vs 'душа')

- (07) *shen xin jian kang* «бодрый телом и духом», букв. 'тело (и) дух здоровы';
- (08) *shen xin jiao bing* «болен телом и духом», букв. 'тело (и) дух одновременно больны';
- (09) *shen xin jiao cui* «усталый телом и духом», букв. 'тело (и) дух одновременно усталые';
- (10) *shen xin yu kuai* «бодрый телом и духом», букв. 'тело (и) дух радостны';
- (11) *shen yao xin er* «находиться далеко друг от друга, но душой быть вместе», букв. 'тела далеко, сердца близко';
- (12) *shen yuan xin jin* «находиться далеко друг от друга, но душой быть вместе», букв. 'тела далеко, сердца близко';
- (13) *shen zai Cao ying, xin zai Han* «находясь в лагере Цао, быть преданным (правителям) Хань», букв. 'тело в лагере Цао, сердце — в Хань' (этот чэнъюй восходит к роману «Троецарствие»; в нем говорится о генерале Гуань Юе, ко-

торый, будучи пленен войсками Цао Цао, сохранил преданность правителям династии Хань);

- (14) *shen zai jiang hai, xin chi wei que* «находясь в опале, жить интересами большой политики», букв. 'тело — среди рек и морей, сердце стремится к дворцовым башням';
- (15) *shen zai jiang hu, xin ciu wei que* (то же), букв. 'тело — среди рек и озер, сердце — среди дворцовых башен';
- (16) *shen zai jiang hu, xin xuan wei que* (то же), букв. 'тело — среди рек и озер, сердце — среди дворцовых башен';
- (17) *shen zai lin quan, xin huai wei que* (то же), букв. 'тело — среди лесов и ручьев, (а) сердце думает о дворцовых башнях'.

В чэнъюях (14)–(17) говорится об ушедшем в отставку (или опальном) чиновнике, который не перестает грустить о службе при дворе. Подобные мотивы отражены и в китайской поэзии. Ср. следующие стихотворения эпохи Тан, которые мы приводим в парафразе В. М. Алексеева [1, 112]:

«Неудачна моя карьера. Удаюсь в убогую хижину в горах. Грущу там».

«Пышно во дворце весной, где все дышит милостью государя. А я мечтал, мечтал о карьере и известности во дворце — так и остался до седых волос во мраке, в то время как ты, мой друг, процветаешь во дворце!».

«Рано утром своему приятелю. — Летят гуси на север, как будто на аудиенцию к государю! Представляю себе картину. Рассветает. Бьют часы. Начинается аудиенция. Все «омываются государевой благодатью». Так вот: не пропадай, а скорее беги в столицу».

В чэнъюях группы 2 лексема *shen* имеет значение 'личность'. В этой группе парадигматические связи *shen* отражают взаимосвязи человека и его внешних характеристик, человека и его судьбы, а также социальные взаимосвязи человека. В рамках этой группы представлены следующие подгруппы: 2.1 'человек' vs 'его речи' — <1>, 2.2 'человек' vs 'его дело' — <1>, 2.3 'человек' vs 'его имя (репутация)' — <7>, 2.4 'человек' vs 'его жизнь' — <1>, 2.5 'человек' vs 'его судьба' — <1>, 2.6 'человек' vs 'его семья' — <1>.

Приведем список чэнъюев, относящихся к группе 2.

2.1. 'человек' vs 'его речи'

- (18) *shen qing yan wei* «быть незначительной персоной», букв. 'сам легкий, речи мелкие' (противопоставление *shen* и *yan* представлено и в пословицах *Shen jiao zhong yu yan jiao* и *Shen jiao sheng yu yan jiao* «Обучение личным при-

мером более действенно, чем обучение словами»; пара *shen jiao* — *yan jiao* 'обучение личным примером' — 'обучение словами' приводится также в словаре антонимов [18]);

2.2. 'человек' vs 'его дело/заслуги'

- (19) *shen tui gong cheng* «удалиться на покой, свершив дело», букв. 'сам удалился, дело свершилось'. Этот чэнъюй восходит к девятому чжану (разделу) «Даодэцзина». Он встречается также в другой разновидности: *gong sui shen tui* «(когда) дело завершено, человек удаляется». Необходимо отметить, что фрагмент текста, включающий это предложение, по-разному трактуется разными переводчиками «Даодэцзина», что связано в первую очередь с различием трактовок лексем *gong* ('дело' или 'заслуга') и *shen* ('тело' или 'человек', 'личность'). Ср. перевод Ян Хиншуна [4, т. 1, 117]: «Когда дело завершено, человек [должен] устранился. В этом закон Небесного дао» и перевод И. С. Лисевича [3, 70]:

Обретают заслуги,
А тело уходит —
В этом путь Неба!

2.3. 'человек' vs 'его имя (репутация)'

- (20) *shen bai ming hui* «потерпеть полный крах и покрыть себя позором», букв. 'сам человек потерпел поражение, репутация (его) разрушена';
- (21) *shen bai ming lie* (то же), букв. 'сам человек потерпел поражение, репутация (его) лопнула';
- (22) *shen fei ming lie* (то же), букв. 'сам человек выброшен, репутация (его) лопнула';
- (23) *shen ming ju mie* «и человек, и его репутация разом погибли», букв. 'сам человек (и) его имя — все погибло';
- (24) *shen ming ju tai* «жить спокойно и благополучно», букв. 'сам человек (и) его имя — все благополучно';
- (25) *shen si ming ru* «погибнуть и быть опозоренным», букв. 'сам человек погиб, имя (его) покрыто позором';
- (26) *shen xian ming yang* «славное прошлое, знаменитое имя» (следует заметить, что в словаре [19] *shen* толкуется через двуслог *shenshi* 'прошлое человека'; таким образом, в данном противопоставлении лексема *shen* участвует не сама по себе: она представляет здесь двуслог *shenshi*).

Заслуживает особого размышления следующий факт. В некоторых чэнъюях данной подгруппы лексема *shen* в словарных толко-

ваниях разъясняется через понятия *shenqu* 'тело' (чэньюй (23)) и *ren* 'человек' (чэньюй (25)), а в некоторых — через понятия *diwei* 'общественное положение', *zhiwei* 'должность', 'общественное положение', *shenfen* 'общественное положение' (чэньюй (20), (21), (22), (24)). Когда в чэньюях (20), (21), (22) говорится о поражении, которое потерпел человек, или о крахе личности, речь фактически идет об утрате общественного положения, поста; таким образом, *утрата должности квалифицируется как крах личности*. Интересно, что чэньюй (23) и (24) совершенно однотипны; однако в (23) под *shen... mie* 'гибелью *shen*' подразумевается именно физическая гибель, а в (24) под *shen... tai* 'благополучием *shen*' подразумевается не физическое благополучие (то есть здоровье), а социальное благополучие, то есть высокое общественное положение. Эти факты говорят о близости понятий *shen* 'личность' и *shenfen* 'общественное положение' (букв. 'доля человека'). Отметим, что авторы «Большого китайско-русского словаря» [11] даже выделяют у лексемы *shen* значение 'общественное положение'; правда, оно дается не отдельным подпунктом, а перечисляется в ряду (6): «человек, личность; человеческая индивидуальность; личные качества; общественное положение»².

В то же время в китайской культуре представлен и совершенно другой взгляд на соотношение личности и общественного положения личности. Этот взгляд выражен, например, в чэньюе *shen wai zhi wu* — букв. 'то, что находится за пределами сферы *shen*', 'внеличностное', 'то, что не страшно утратить' (в [13] этот чэньюй переводится как «дело наживное»). Под такими находящимися вне сферы личности вещами подразумеваются прежде всего *mingyu* 'репутация', *diwei* 'общественное положение', *caichan* 'имущество' [19, 20]. Взгляд на общественное положение как на нечто внеличностное очень ярко выражен в трактате Хун Цзычэна «Вкус корней» (XVI–XVII вв.): «Я знатен — и люди чтут меня. Но то, что они чтут, — это высокая шапка и широкий пояс. Я унижен — и люди презирают меня. Но то, что они презирают, — это холщовый халат и соломенные сандалии. Но ведь в действительности люди меня не чтут — чему же мне радоваться? Они в действительности меня не презирают — чему же мне огорчаться?» [2, 123].

Существование в китайской традиции двух противоположных взглядов на природу соотношения личности и ее общественного

² Необходимо отметить, что в других использованных нами лексикографических источниках ([13], [16], [17]) значение 'общественное положение' у *shen* не выделяется. По-видимому, такое значение является контекстным.

положения (первый состоит в том, что *shen* 'личность' приравнивается к *shenfen* 'общественное положение', второй состоит в том, что *shenfen* 'общественное положение' относится к *shen wai zhi wu* — 'внеличностному') не случайно. С одной стороны, дуализм этих взглядов отражает дуализм конфуцианской и даосско-буддийской традиций («служения» и «недеяния»), а с другой — неоднозначность взглядов на службу внутри самой конфуцианской традиции.

С одной стороны, конфуцианское учение ориентировало молодого ученого на службу и достижение постов; с другой стороны, это учение допускало отказ от службы в тех случаях, когда она не соответствовала нравственным критериям [8, 181]. В истории Китая есть немало примеров того, как человек, блестяще начавший продвижение по служебной лестнице или даже уже достигший немалых высот, впоследствии отходил от службы и обращался к даосско-буддийскому учению. Таковы, в частности, судьбы поэтов Тао Юаньмина (см.: [9, 465]), Су Дунпо [см. 7, 74–75], а также цитировавшегося выше Хун Цзычэна (см.: [2, 178]).

По словам В. М. Алексеева, «бегство неудачника от мира и карьеры — одна из доминирующих тем китайской классической поэзии» [1, 154]. Приведем несколько сделанных В. М. Алексеевым парафразов танских стихотворений, посвященных данной теме [1, 105]:

«Не пойду больше в столицу. На просторе и в безмолвии поливаю свой садик».

«Ушел от службы, живет в предместье старичок. Весь день то на пашне, то в лесу».

«Ушел пахать на поля чиновник в отставке. К славе он равнодушен».

Продолжим перечисление чэнъюев группы 2.

2. 4. 'человек' vs 'его жизнь'

(27) *shen wang ming yun* «погибнуть», букв. 'сам человек погиб, жизнь (его) погибла';

2. 5. 'человек' vs 'его судьба'

(28) *shen wei ming jian* «быть неудачником, не сделать карьеры», букв. 'сам человек — незначительный, участь — ничтожная';

2. 6. 'человек' vs 'его семья'

(29) *shen jia xing ming* «жизнь и благополучие самого человека и его семьи».

Можно заметить, что коррелятивная пара А–А' нередко задает некоторое третье, более общее понятие. Так, пара *shen* — *xin* ('тело' — 'сердце', или 'тело' — 'душа') задает понятие 'человек в це-

лом', 'человек в его телесно-духовном единстве'; пара *shen — ming* ('человек' — 'имя', или 'человек' — 'репутация') задает понятие человека как величины, занимающей ту или иную ступеньку на иерархической социальной лестнице и, соответственно, понятие жизненного успеха или неуспеха; пара *shen — yan* ('человек' — 'речи') задает понятие человека как социальной единицы и, соответственно, понятие весомости человека как социальной единицы. Нередко двуслог *AA*' существует в языке как самостоятельное слово, ср. приводимые в словарях двуслоги *shenshou* 'талант' (букв. 'туловище-руки'), *shenjia* 'человек и его семья' (букв. 'человек-семья'), *shenxin* 'телом и духом' (букв. 'тело-сердце'), *shen-shi* 'человек и его современники' (букв. 'человек-современники'), *shenming* 'жизнь' (букв. '(живущий) человек-жизнь') [11; 13; 17].

Разумеется, полученная нами картина парадигматических связей лексемы *shen* не может считаться полной. Привлечение к рассмотрению более труднодоступного языкового материала (в частности, тех чэнъюев, в которых *shen* стоит не на первом месте) наверняка выявило бы какие-то новые оппозиции, в которые входит *shen*. Ср. оппозицию 'человек' vs 'его страна', представленную в чэнъюе *yun shen wang guo* «погубить себя и страну», букв. 'погубить себя, погубить страну'.

Однако и уже рассмотренный материал позволяет сделать определенные выводы. Прделанная работа, несомненно, подтверждает то, что анализ чэнъюев, в которые лексема *shen* входит как один из параллельных компонентов, позволяет выявить парадигматические связи лексемы *shen*, и, соответственно, внутрисистемные связи стоящих за ней понятий. Система парадигматических связей *shen*, представленная в чэнъюях, отчасти дополняется, а отчасти подтверждается системой парадигматических связей, представленной в двусловах и антонимических парах. Обследованный материал показывает, что наиболее существенными для *shen* оппозициями являются *shen — xin* ('тело' — 'сердце', или 'тело' — 'душа'), представленные наиболее многочисленной группой чэнъюев, двусловом *shenxin* 'телом и духом', а также отраженные в слове антонимов. Далее следует оппозиция *shen — ming* ('человек' — 'имя (репутация)').

ЛИТЕРАТУРА

1. В. М. Алексеев. Китайская литература. М., 1978.
2. Афоризмы старого Китая. М., 1988.

3. Бамбуковые страницы. М., 1994.
4. Древнекитайская философия. М., 1994, т. 1-2.
5. А. И. Кобзев. О понимании личности в китайской и европейской культурах // Народы Азии и Африки, 1979, № 5.
6. А. И. Кобзев. Личность, природа и судьба человека в конфуцианстве // Личность в традиционном Китае. М., 1992.
7. А. С. Мартынов. Буддийские темы у Су Дунпо // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
8. А. С. Мартынов. Конфуцианская личность и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
9. И. С. Смирнов. Чистый голос поэзии // Светлый источник. М., 1989.
10. Тань Аошун. Реконструкция представлений китайцев о судьбе по фразеологизмам // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

ИСТОЧНИКИ

11. Большой китайско-русский словарь (в 4-х тт.). М., 1983.
12. Fanyici cidian (Словарь антонимов). Haerbin, 1988.
13. Han-e cidian (Китайско-русский словарь). Beijing, 1989.
14. Hanyu chengyu xiao cidian (Краткий словарь чэнъюев). Beijing, 1987.
15. Siziyu fenlei xiezuozuo cidian (Тематический словарь четырехкомпонентных фразеологизмов). Beijing, 1989.
16. Tongyici cilin (Словарь синонимов). Shanghai, 1983.
17. Xiandai hanyu cidian (Словарь современного китайского языка). Beijing, 1984.
18. Xiandai hanyu fanyici cidian (Словарь антонимов современного китайского языка). Beijing, 1988.
19. Zhongguo chengyu da cidian (Большой словарь китайских чэнъюев). Shanghai, 1988.
20. Zhonghua chengyu da cidian (Большой словарь китайских чэнъюев). Jilin, 1986.

Л. И. Харченкова, Ю. А. Шашков

ОБЛИК ЧЕЛОВЕКА В ЗЕРКАЛЕ РУССКОГО И ИСПАНСКОГО ЯЗЫКОВ

Изучение языка неразрывно связано с постижением культуры, к которой он относится. Исследование ее особенностей, отраженных в языке, позволяет ближе подойти к пониманию мировосприятия народа — носителя языка, его образной системы, набора стереотипов. При этом определенный интерес представляет то, как в языке отражаются мир и человек.

Авторы участвовали в ряде экспериментов и опросов, целью которых было попытаться обозначить национально-культурную специфику образной системы русского и испанского языков, опираясь, в частности, на сопоставление сравнительных оборотов и других выражений, характеризующих внешность человека и некоторые особенности его поведения. Участникам эксперимента предлагалось подобрать сравнения к сочетаниям типа: *рука короткая (длинная), как...; глаза черные, как...; голова круглая, как...; лицо румяное, как...; стройный как...; высокий, как...; толстый, как...; худой, как... и т. д.*

На основе сравнительно-сопоставительного анализа результатов эксперимента, а также с учетом привлеченного литературного и фольклорного материала удалось выявить как идентичные, так и различающиеся слова и выражения. Полученные данные можно квалифицировать следующим образом:

- 1) общие для носителей обоих языков;
- 2) специфичные для испанской аудитории;
- 3) характерные для русской аудитории.

Кроме того, эксперимент показал, что общими для носителей обоих языков явились следующие сравнения:

- а) с животными и растениями;
 - б) с предметами и вещами объективной действительности;
 - в) с явлениями природы;
- (подробнее об этой классификации см.: [2, 116–120].

Приведем ряд примеров в рамках указанной классификации.

1. Сравнения с животными и растениями:

Русский язык

Испанский язык

Глаза:

большие, как у совы (у рыбы) *Ojos de gato, ojos de besugo*
зеленые, как у кошки

Рука, руки:

короткая как клешня *Brazos de pulpo*
длинная как у обезьяны
как у мартышки

Нога, ноги:

<i>как у слона</i>	<i>Piernas largas como las de una cigüeña</i>
<i>как у медведя</i>	<i>Tiene más patas que un cienpiés</i>
<i>как у носорога</i>	<i>Tiene más patas que una cáncana (una araña)</i>

<i>Быстрый как заяц</i>	<i>Ser un lince, tener vista de lince</i>
<i>Толстый как свинья</i>	<i>Torpe como una babosa</i>
<i>Трудолюбивый как муравей, как пчела</i>	<i>Estar más loco que una cabra</i>
<i>Крепкий как дуб</i>	<i>Fuerte como un roble</i>
<i>Биться как рыба об лед</i>	<i>Dar voces al viento; martillar el hierro frío</i>
	<i>Ser más pesado que una mosca</i> (букв. 'быть назойливее, надоедливее, чем муха')

2. Сравнения с предметами и вещами объективной действительности:

Русский язык	Испанский язык
	Глаза:
<i>как угли, как угольки, как смола</i>	<i>Ojos negros como el carbón (el tizón), como el azabache</i>
	Рот:
<i>большой как пещера</i>	<i>Boca como un buzón de correo</i>
	Руки:
<i>как грабли</i>	
	Толстый:
<i>как бочка, как самовар, как подушка, как пончик</i>	<i>Gordo como un tonel</i>
	Прямой:
<i>как столб, словно аршин проглотил</i>	<i>Derecho como una vela</i>
	Длинный:
<i>как жердь, как коломенская верста</i>	<i>Más tieso que una vela</i>
	Бледный:
<i>как смерть</i>	<i>Pálido como un cadaver</i>
	Белый:
<i>как полотно, как простыня, как стена</i>	<i>Blanco como la pared, como el mármol</i>
	<i>Frió como el mármol</i>
	Высокий:
<i>как жердь, как столб</i>	

Лысый:

как колено,
как бильярдный шар

Calvo como una bola de billar

(Быть)

как игрушка
как кукла,
как куколка (о ребенке)

Ser como una muñeca

3. Сравнения с явлениями природы:

Русский язык

голубые как море
голубые как небо
как озеро
зеленые как озера

Испанский язык

Глаза

*Ojos azul cielo
verde mar
verdes como el mar*

Голова

круглая как луна

4. Сравнения, выражения и словосочетания, характеризующие внешнее и внутреннее состояние людей, их поведение, отношения:

Русский язык

Кровь с молоком
Стал как дед (постарел)
Как в воду опущенный
(быть) в «разобранном состоянии»
Витать в облаках
Как с гуся вода
В одно ухо влетает,
из другого вылетает
Сыт по уши, по горло
Рассвирепеть, 'озвереть'
Золотые руки
Водой не разольешь

Испанский язык

*Sano como una manzana, como una pera
Esta hecho un abuelo
Como el alma en pena
Hecho trizas; estar molido
Estar en las nubes
Como el que oye llover
Por un oído le entra y por otro le sale
Estar hasta las cejas
(hasta las pelotas, hasta el moño)
Ponerse una fiera;
Hecho una fiera
Manitas de oro
Manitas (de plata);
Estar a partir un piñón
(con otro);
Ser uña y carne*

Стреляный воробей	<i>Ser perro (gato) viejo</i>
Распетушиться, повести себя	<i>Ponerse (hecho) gallito</i>
как молодой петух	
Не от мира сего	<i>Ser más raro que un perro verde</i>
Белая ворона	<i>Oveja negra</i>
Человек в футляре, нелюдим,	<i>Tiene más conchas que un</i>
бирюк	<i>galápago</i>
Ну и гусь!	<i>Pajaro; pajarito de cuenta(s)</i>
Это что за птица	
(Видно птицу по полету)	
Тупоголовый	<i>Duro de mollera</i>

Полученные результаты позволили выявить некоторые специфические особенности национальных средств выразительности. Наблюдаются случаи сходства, отражающие некоторые похожие черты быта, хозяйственной деятельности, условий жизни, образного видения явлений природы и жизни: журавлиные ноги — *piernas largas como las de ciqueña*; глаза как у кошки — *ojos de gato*; толстый как бочка — *gordo como un tonel*; белый как стена — *blanco como la pared* и др.

Однако при изучении русского языка испаноязычными и испанского — русскоязычными, естественно, больше внимания привлекают примеры сопоставительного плана, например:

уши как у зайца — *orejas de elefante*
 рот большой как пещера — *boca como un bizón de correo*;
 прямой словно аршин проглотил — *derecho como una vela*;
 кровь с молоком — *sapo como una manzana (una pera)*;
 как в воду опущенный — *como alma en pena*;
 сыт по уши (по горло) — *estar hasta las cejas (hasta el moño)*;
 водой не разольешь — *ser uña y carne*

Различия в сравнениях и образных выражениях представляют несомненный интерес для преподавателя, переводчика, социолингвиста, да и просто для любого, изучающего иностранные языки.

В русском языке можно отметить индивидуальные сравнения, выявляющие принадлежность к национальной культуре, появившиеся в речи из литературных и фольклорных произведений. При анализе экспериментальных данных были зафиксированы, например, такие обороты: неуклюжий как Пьер Безухов; глаза большие как у Наташи Ростовской; лицо красное

(страшное) как у Бармалея; ноги длинные, как у дяди Степы; рот большой как у Буратино; неуклюжий как Чебурашка; нога большая как у Никитушки Ломова; толстый как самовар; круглый как колобок, а также ряд устойчивых сравнений, входящих в состав дискурса русской языковой личности: *скупой как Плюшкин, свистеть как Соловей-разбойник*.

Ряд сравнений и выражений включает в себя исторические реалии или опирается на народные обычаи и традиции:

Как аршин проглотил (*аршин* — старинная мера длины, равная 71 см; линейка, планка такой длины);

Высокий, длинный как верста коломенская — «очень высокий и тонкий» (*верста коломенская* — жердь, вежа, верстовой столб). В XVIII в. между Москвой и селом Коломенским (резиденцией царской семьи) были впервые расставлены вежи — столбы, отмечающие каждую версту (1 верста равна 1,06 км), т. е. верстовые столбы;

Стоять (остановиться) как вкопанный — «стоять совершенно неподвижно; остановиться вдруг (о человеке, животном, средстве передвижения)». *Как вкопанный* — это сокращение малоупотребительного сейчас варианта: *как вкопанный в землю*, который восходит к существовавшему в России до Петра I наказанию за тяжкие преступления (закапывание живых людей в землю);

Как в воду смотрел (глядел) — «точно предсказал, предугадал что-либо» (*в воду смотреть* — от старинных народных гаданий, во время которых в воде (в посуде с водой) виделось то, что должно произойти);

Сидеть (стоять) как истукан — «сидеть, стоять неподвижно, молча или бездейтельно, безынициативно, преимущественно о мужчине (презрительно)». *Истукан* (истор.) — статуя, идол, которому язычники поклонялись как божеству;

Быть, стоять, сидеть, вести себя, держаться, выглядеть как мокрая курица — 1) «быть инертным, безынициативным, проявлять нерасторопность или беспомощность (презрит.)»; 2) «находиться в морально подавленном состоянии» (от обычая окунать в воду курицу, стремящуюся сесть на яйца для выведения цыплят, делалось это, если наседка была не нужна; будучи мокрой, т. е. находясь в непривычном и неприятном положении, состоянии, курица теряла обычную подвижность, активность и энергию) [см. 3].

В испанском языке в изучаемой группе сравнений и образных выражений были обнаружены некоторые примеры религиозного, библейского или мифологического происхождения, например:

- Estar hecho un Adán* — букв. 'быть (выглядеть) как Адам',
«быть человеком грязным, неряшливым, в лохмотьях» (возможно, содержится намек на внешний вид прародителя: голый, обнаженный).
- Estar hecho un Judas* — 'быть (выглядеть) как Иуда',
«(быть) плохо одетым, в лохмотьях».

Сравнение связано с одним андалузским обычаем, когда на пасхальной неделе по деревне таскают тряпичное, набитое соломой чучело Иуды, которое потом сжигают [см. 4, 189–190].

- Ser mas ladrón que Caco* — напоминает о мифологическом персонаже Како, воре и жулике, которого наказал древний герой Геракл, отсюда: 'Быть вором еще большим, чем Како'.
- Ср.: *Ser más malo que Caco* — «быть негодяем» [см. 1, 109].
- Ser más viejo que Matusalén* — народное сравнение, напоминающее о легендарном долгожителе Мафусаиле (ср.: *Мафусаилов век*), «быть старше Мафусаила».

Ряд выражений и сравнений связан с конкретными историческими лицами, эпизодами или обычаями:

- Más listo que Lepe* — епископ Педро де Лепе-и-Дирантес (1641–1700) человек высокой культуры и большого ума.

Существуют и другие выражения с этим именем:

- saber más que Lepe y Lepillo*; 1) «быть умней, чем Лепе»;
saber más que Lepe, Lepijo y su hijo [4, 200]. 2) «знать больше, чем Лепе и Лепильо»;
3) «знать больше, чем Лепе, Лепийо и их сын».
- Ser más feo que Picio* — 1) букв.: 'страшней, некрасивее, чем Писио';
2) «урод, страшен как смертный грех».

Писио — реальное лицо, сапожник, жил в XIX в. в Гранаде, за какие-то прегрешения был приговорен к смертной казни и

помилован, после чего у него выпали волосы, ресницы и брови, а лицо так перекосило, что смотреть на него стало невозможно.

Más largo que un mayo — букв.: 'выше, длиннее, чем «май»'
(т. е. «майское дерево»)

Más alto que un mayo

Это народное сравнение напоминает об украшенном цветами и гирляндами «майском дереве», которое устанавливают во многих испанских селах в мае на народных гуляниях.

Изучение общих и особенных, специфических языковых средств, отражающих внешний и внутренний облик человека в сравнительно-сопоставительном плане, позволяет лучше понять национально-культурную специфику лексических систем родного и иностранного языков и дает новые примеры связи языка с историей и культурой, хозяйственной и творческой деятельностью человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Испанско-русский фразеологический словарь. М., 1985.
2. В. А. Маслова. Экспериментальное изучение национально-культурной специфики внешних и внутренних качеств человека (на материале кыргызского языка) // Этнопсихоллингвистика. М., 1988.
3. В. М. Огольцов. Устойчивые сравнения русского языка. СПб, 1992.
4. J. M. Ibarren. El porqué de los dichos. Pamplona, 1995.

Н. Д. Арутюнова

ПОНЯТИЯ СТЫДА И СОВЕСТИ В ТЕКСТАХ ДОСТОЕВСКОГО

В нем Совесть сделалась пророком и поэтом,
И Карамазовы и бесы жили в нем,
Но что для нас теперь сияет мягким светом,
То было для него мучительным огнем.

И. Анненский. «К портрету Достоевского»

1

«Совесть» принадлежит к числу ключевых понятий русской модели человека. Обозначение этого концепта в русском и других славянских языках отделилось от обозначения «сознания»¹. Между тем *со-весть* и *со-знание* являются этимологическими дублетами. Что общего между этими понятиями? Способность давать оценку действиям человека с позиций наблюдателя (Другого). Что их различает? Сила. Сознание осмысляет действия человека, совесть их диктует и карает неподчинившихся.

Проблематика и поэтика Достоевского органически связаны с русским сознанием [2]. М. Волошин начинает статью о Достоевском следующими словами: «Славянская душа трагична в своей сущности. Сравните ее с душою других европейских рас: она отличается от них

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 96-04-06230).

¹ Оба слова — *совесть* и *сознание* — являются кальками с греч. συνείδησις или лат. *conscientia* (букв. 'совместное знание, со-знание, со-ведение'). В большинстве индоевропейских языков понятия «совести» и «сознания» обозначаются одним словом; ср.: фр. *conscience*, исп. *conciencia*, ит. *coscienza* (в значении 'сознание' употребляется также *consapevolezza*). В англ. яз., начиная с XVIII в., различают *consciousness* 'сознание' и *conscience* 'совесть'. В нем. яз. различают *das Gewissen* 'совесть' (так Лютер перевел лат. *conscientia* в Новом Завете) и *Bewusstsein* 'сознание' (так Кр. Вольф перевел *conscientia* в текстах Декарта и картезианцев). В славянских языках понятия «совести» и «сознания» представлены разными словами; ср.: польск. *sumienie* и *świadomość*, укр. *сумління* и *свідомість*, белор. *сумленне* и *свядомасць*, чеш. *svědomí* и *vědomí*, словацк. *svedomie* и *vedomie*, словен. *vest* и *zavest*, сербохорв. *savest* и *svest*, болг. *съвест* и *съзнание*, макед. *совест* и *свест*.

и глубиной своих эмоций и напряженностью совести, и остротой трагических противоречий. Она катастрофична. Она живет детской и гениальной интуитивностью» [7, 363; курсив наш. — Н.А.]

Концепт совести играет в творчестве Достоевского исключительную роль. И. Анненский писал: «Над Достоевским тяготела одна власть. Он был поэтом нашей совести» [1, 239]. На важность темы совести для Достоевского, как и для русской литературы поры ее золотого века вообще, обращал внимание также П.М. Бицилли [5, 537]. Недавно к ней обратился японский исследователь творчества Достоевского С. Такахаси [17].

Достоевский решительно противопоставлял совесть сознанию. Подпольный человек — человек «усиленного сознания» — говорит: «...Скажите мне вот что: отчего так бывало, что, как нарочно, в те самые минуты, да, в те же самые минуты, в которые я наиболее способен был сознавать все тонкости «всего прекрасного и высокого» ...мне случалось уже не сознавать, а делать такие неприглядные деяния... именно тогда, когда я наиболее сознавал, что их совсем бы не надо делать?» [10, т. 5, 102].

И. Анненский различал в романах Достоевского два вида совести: «Первый — это совесть Раскольникова, совесть активная: она действует бурно, ищет выхода, бросает вызовы, но мало-помалу смиряется и начинает залечивать свои раны. Другая, и Достоевский особенно любит ее рисовать, — это совесть пассивная, свидригайловская: эта растет молча, незаметно, пухнет, как злокачественный нарост, бессильно осаждаемая призраками, ...и человек гибнет наконец от задушения в кругу, который роковым образом оцепляет его все уже и уже» [1, 240]. Показательно, что оба типа совести принадлежат людям, охваченным раскаянием за содеянное: для героев Достоевского характерна больная совесть, а болезнь есть сила слабости. Душевная чистота — черта персонажей, которые «художественно подчинены другим» [1, 240–241]. О таких как Сонечка Мармеладова, Хромоножка, Кроткая, Илюшечка Снегирев не говорят в терминах совести. Это понятие нерелевантно для невинных сердцем. О них не утверждают ни то, что у них есть совесть, ни то, что ее у них нет, точно так же, как не утверждают о здоровом и «укомплектованном» человеке, что у него есть селезенка или нос. Но для майора Ковалева такое утверждение значимо: *Проходя через приемную, он взглянул в зеркало: есть нос* (Гоголь). Люди «без совести» поступают не *по совести*, а по чувству любви к ближнему.

Анненский обращает внимание также на стилиобразующую функцию концепта совести: «А стиль Достоевского? Эти плеоназмы, эти гиперболы, эта захлебывающаяся речь... Но вдумайтесь только в эту

странную форму, и вы откроете в ней значительность: таков и должен быть язык взбудораженной совести, который сгущает, мозжит, твердит, захлебывается и при этом все еще боится доверять густоте своих красок, силе своего изображения» [1, 242].

В. В. Розанов пишет, что после прочтения Достоевского у него «не стало никакого интереса ко всем «атеизмам», хоть какие они ни будь, ...И осталась интересна ужасно маленькая точка, даже две точки: ...Точка антропологическая: *человек*. Точка космологическая: мир, как *загадка*» [18, 532]. В «антропологической точке» самую трудную проблему, или, вернее, дилемму, ставит совесть. Имея в виду «честного вора», умершего от угрызений совести, Розанов спрашивает: «Что же: уменьшить ему совесть или бросить веревку и сказать *вешайся*? Труднее решить, чем всего Лассалья» [там же].

Ниже мы коротко остановимся на понятии «совести» в произведениях Достоевского, предварив «очерк совести» коротким «очерком стыда»; см. подробнее: [3].

В ранних произведениях Достоевского концепт совести играет незначительную роль. Если оставить в стороне небольшой рассказ «Честный вор» и повесть «Слабое сердце», герой которой — писарь Вася Шумков — гибнет, не выдержав укоров совести за то, что не выполнил данного ему задания — не переписал тетрадей своего начальника и благодетеля, понятие совести не является в них ни судьбо- ни сюжетообразующим.

2

Раннее творчество Достоевского отмечено скорее знаком «стыда», чем «совести». Это неудивительно, поскольку его герои принадлежат к категории униженных и оскорбленных, бедных и несчастных, презираемых и отверженных. Это люди *простые, смиренные, тихонькие, добренькие и маленькие* — как говорит о себе Макар Девушкин. Вместе с тем они охраняют свою интимную сферу от вторжения в нее посторонних. Когда их достоинство ущемлено, они испытывают стыд, уединяются или бунтуют, а иногда соединяют стыд, одиночество и бунт, замыкаясь в «подполье». Там формируется «усиленное сознание». Усиление сознания оборачивается расширением области подсознательного.

Стыд за себя и свою бедность постоянно преследует Макара Девушкина: «Да и в присутствии-то я сегодня сидел таким медвеженком, таким воробьем ошипанным, что чуть сам за себя со стыда не сгорел. Стыднешонько мне было, Варенька!». Макар Девушкин *то боится умереть от стыда, то прячет свой стыд в дырявый карман, то едва перо держит от стыда, то горит от стыда в адском*

огне или делает вид, что его как будто и на свете не было; по мере погружения в бедность он начинает вдвое более прежнего совеститься и в стыд приходит [10, т. 1, 69, 71, 74, 77–81, 89, 91, 92, 95 и др.].

Стыд идет по пятам господина Голядкина-старшего, принимая образ его двойника, стыд постоянно охватывает и других персонажей раннего Достоевского — Неточку Незванову, Зину из «Дядюшкиного сна», Нелли, Наташу и ее отца из «Униженных и оскорбленных», героя «Записок из подполья» и др. Это стыд бедности и унижения.

Персонажи «Детства. Отрочества. Юности» Л. Толстого также постоянно испытывают чувство стыда. Это стыд юности. На 330 страницах повести ситуация стыда возникает около 70 раз. В «Униженных и оскорбленных» Достоевского (объем романа 273 стр.) — немногим более 50. Иначе говоря, чувство стыда почти одинаково характерно для персонажей обоих произведений. Но природа стыда у них разная. Юные герои Толстого стоят на пороге вступления в социальную жизнь. Их стыд близок к застенчивости. Его вызывает боязнь нарушить правила хорошего тона. Они стыдятся своей юности и неопытности, а не своей бедности. Их волнует не этика, а этикет. В главе «Юности», посвященной понятию *comme il faut*, Толстой признается: «Мне кажется даже, что ежели бы у нас был брат, мать или отец, которые бы не были *comme il faut*, я бы сказал, что это несчастье, но что между мной и ими не может быть ничего общего».

И у Достоевского, и у Толстого в ранних произведениях отражены элементы той системы ценностей, которую Е. Р. Доддс, вслед за некоторыми американскими антропологами, называет «культурой стыда» (*shame-culture*), противопоставляя ее «культуре вины» (*guilt-culture*) [22, 17]. Основной ценностью «культуры стыда» является репутация человека, мнение о нем других или Другого², обусловленное соблюдением норм поведения, принятых в том или другом сословии, обществе, корпорации. В рамках «культуры стыда» человек предстает прежде всего как носитель чести, и в своих действиях он руководствуется страхом перед ее потерей. Приговор за нарушение корпоративного кодекса выносит социум, другие и, ударяя по нарушителю, он вызывает в нем чувство стыда. «Культура вины» ориентирована на нравственные ценности. Она имеет разные аспекты. Христианство преобразовало ее в «культуру совести» [16, 33–

² Понятие Другого было разработано в рамках экзистенциальной философии, особенно подробно Сартром. Согласно Сартру, Другой (*autrui*) объективирует Эго, превращая его из субъекта в объект познания. Человек нуждается в Другом, чтобы в полной мере осознать структуру своей личности (*le Pour-soi renvoi au Pour-autrui*) [19, 275–277]; см. также [14]. О понятии Другого в связи с поэтикой Достоевского см.: [4, 312–314, 341].

34]. Человек ответственен, прежде всего, перед Богом, волю которого передает ему голос совести — компоненты внутреннего человека, формирование которой было завершено христианством. Понятие совести объединяет в себе весь судейский комплекс — нравственный закон, суд за его нарушение, приговор и его исполнение. Совесть — это арена борьбы «верха» и «низа» в душе человека, знак двойственности его природы. Она представляет в нем «верх» и дает ему судейские полномочия, обращенные на самого носителя совести. Действие совести рефлексивно. Художественный мир Достоевского отражает все те коллизии, которые несет с собой «культура совести» и все те опасности, которыми грозит человечеству ее утрата. Проблемы «культуры совести» однако не вытесняют из романов Достоевского темы стыда.

Стыд не оставляет персонажей зрелого Достоевского, принадлежащих к категории униженных и оскорбленных, таких как Ипполит Терентьев, Аркадий Долгорукий и др. Он оборачивается, однако, уже не одиночеством и подпольем, а для одних — попытками самоутверждения, для других — определенным типом социального поведения — юродством и шутовством. Шутовство Фомы Опискина до его метаморфозы в великого человека, старика Ежевика, Лебедева, Федора Карамазова имеет своим источником стыд нищеты, унижения или сознания своей неполноценности. Стыд, таким образом, лежит в основе поведенческого двойничества. Он надевает на краснеющее лицо маску скомороха или представляет лицо как маску, что особенно характерно для шутов Достоевского. Старец Зосима говорит Федору Карамазову, имея в виду его шутовские речи: «...не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего лишь все и выходит» [10, т. 14, 40]. На это Федор Павлович отвечает: «...вы меня замечанием этим как бы насквозь проткнули и внутри прочли. ...Вот потому-то я и шут, от стыда шут, старец великий, от стыда, от мнительности одной и буяню» [10, т. 14, 41].

Таким образом, фактор стыда начинает определять не только душевную жизнь персонажей Достоевского, но и их поведение: «краской стыда» Достоевский пишет теперь образ не внутреннего, а «внешнего» человека.

С другой стороны, «культура стыда» в поздних романах Достоевского представлена темой чести — стыда перед своим сословием, своим социальным классом или коллективом. Она дает о себе знать не только в мире детей — Илюши Снегирева и его школьного окружения. Так, Дмитрий Карамазов переживает потерю чести, которой грозит ему присвоение чужих денег, едва ли не более болезненно, чем павшее на него подозрение в убийстве отца. Но и для него

первый план постепенно выдвигается тема совести. Он признается Алеше: «Брат, я в себе в эти два последние месяца нового человека ощутил, воскрес во мне новый человек! Был заключен во мне, но никогда бы не явился, если бы не этот гром» [10, т. 15, 30]. Психологическая эволюция Дмитрия Карамазова как бы повторяет путь от «культуры стыда» к «культуре совести».

Особенно показательно, как нам кажется, то обстоятельство, что именно с «культурой стыда», а не с «культурой совести», столкнулся Достоевский в «Мертвом доме» — остроге, в котором были собраны грабители, разбойники и убийцы. Для них понятие совести оказалось как бы вовсе не релевантным. «Я знал из них, — пишет Достоевский, — даже убийц до того веселых, до того никогда не задумывающихся, что можно было биться об заклад, что никогда совесть не сказала им никакого упрека» [10, т. 4, 11]. И немного далее: «Только в остроге я слышал рассказы о самых страшных, о самых неестественных поступках, о самых чудовищных убийствах, рассказанные с самым неудержимым, с самым детски веселым смехом» [10, т. 4, 15]. Достоевский вспоминает об Орлове — злодее, каких мало, и убийце, «резавшем хладнокровно стариков и детей»: «Я пробовал заговаривать с ним о его похождениях. Он немного хмурился при этих вопросах, но всегда отвечал откровенно. Когда же понял, что я добиваюсь до его совести и добиваюсь в нем хоть какого-нибудь раскаяния, то взглянул на меня до того презрительно и высокомерно, как будто я стал в его глазах каким-то маленьким глупеньким мальчиком, с которым и нельзя рассуждать как с большим. Даже что-то вроде жалости изобразилось в лице его. Через минуту он расхохотался надо мной самым простодушным смехом, без всякой иронии» [10, т. 4, 48]. Достоевский не просто наблюдал за поведением заключенных, он упорно искал в них признаки осознания своей вины и раскаяния, но тщетно. «Но ведь можно же было, во столько лет, хоть что-нибудь заметить, поймать, уловить в этих сердцах хоть какую-нибудь черту, которая бы свидетельствовала о внутренней тоске, о страдании. Но этого не было, положительно не было. Да, преступление, кажется, не может быть осмыслено с данных, готовых точек зрения, и философия его несколько потруднее, чем полагают», — заключает Достоевский [10, т. 4, 15]. В остроге Достоевский столкнулся с профессиональными преступниками. Профессиональные действия выходят из-под юрисдикции совести. Они оцениваются по мастерству. Преступник *сознает*, что он преступил закон, но не осуждает себя за это, ибо такова его профессия.

Между тем у многих арестантов, в частности у того же Орлова, было чувство собственного достоинства и своего рода сословной

чести, которую они оберегали с риском для жизни. В преступном мире устанавливаются некоторые нормы поведения, по которым оценивается человек, и они соответствуют «культуре стыда», основывающейся на соблюдении чисто внешних, обязательных для всего сообщества правил, своего рода «этикета». В остроге «все были помешаны на том: как наружно держать себя. ...Вообще тщеславие, наружность были на первом плане. ...Против внутренних уставов и принятых обычаев никто не смел восставать; все подчинялись» [10, т. 4, 12]. В нем царил некий общий тон. «Этот общий тон составлялся снаружи из какого-то особенного, собственного достоинства, которым был проникнут чуть не каждый обитатель острога. Точно в самом деле звание каторжного, решеного, составляло какой-нибудь чин, да еще и почетный. Ни признаков стыда и раскаяния!» [10, т. 4, 13].

Интересно сопоставить эти наблюдения Достоевского с его наблюдениями над русскими интеллигентными людьми. В статье «Нечто о вранье» («Дневник писателя» за 1873 г.) Достоевский приближает понятие стыда к понятию совести. Он пишет о человеке, рассуждавшем о классических языках, о которых тот не имел ни малейшего понятия: «Но ему не было стыдно, ему не было совестно! Вот эта-то известного рода бессовестность русского интеллигентного человека — решительный для меня феномен. ...Она свидетельствует о таком равнодушии к суду над собой собственной совести, или, что то же самое, о таком необыкновенном собственном неуважении к себе, что придешь в отчаяние и потеряешь всякую надежду на что-нибудь самостоятельное и спасительное для нации, даже в будущем, от таких людей и такого общества» [10, т. 21, 124; курсив автора]. Далее, по аналогии с «широтой нашей русской природы», Достоевский пишет о «безбрежности русской совести» и о «безбрежных» (людях), то есть бесстыдных, не признающих никаких правил поведения, не оберегающих своей чести. В приведенном контексте утрата чести — основной компоненты «культуры стыда» — приравнивается к утрате совести, то есть осуществлен переход от «языка стыда» к «языку совести». Этим усиливается отрицательная оценка описываемого феномена. Этим также демонстрируется усиление роли совести в этических взглядах Достоевского.

Несмотря на то, что личные наблюдения Достоевского над преступным миром (профессиональными преступниками) как бы не подтверждали власти совести над человеком, ее карающей силы, в его романах, как уже отмечалось, на первое место выдвинулась именно проблема совести. Мир непосредственного наблюдения поставил проблему совести, но не подсказал ее решения. Совесть со-

здает коллизии и определяет судьбы как героев, так и второстепенных персонажей зрелого Достоевского. Для центральных героев — Раскольников, Ставрогина, Ивана Карамазова — это конфликт рациональной идеи (убеждения) и совести, для других — Дмитрия Карамазова, Свидригайлова, Иволгина, таинственного посетителя старца Зосимы, средневекового каннибала из рассказа Лебедева, Горяничкова (автора «Записок из Мертвого дома») — это в большей мере проблема возмездия за преступление. Во всех названных случаях совесть выходит победительницей: Иван теряет рассудок, Ставрогин, Смердяков и Свидригайлов кончают жизнь самоубийством, генерал Иволгин, Горяничков и таинственный посетитель умирают, средневековый антропофаг отдает себя в руки правосудия, Раскольников и Дмитрий Карамазов осуждены на каторгу. Принимая страдание, они выбирают путь возрождения. Совесть оказывается сильнее идеологии, сколь бы логичной и здравой она ни казалась, сильнее страстей и естественной для человека любви к жизни.

Кроме определяющей роли в судьбах героев Достоевского, совесть является предметом их теоретических рассуждений. Совокупность теории, практики и языка совести дает достаточно полное представление о концепции Достоевского.

Проблема совести оказалась для Достоевского столь значимой не случайно. Этому способствовало не только особое место, отводимое этой компоненте в русской модели человека, но и протекавшие в России социальные процессы, непосредственным участником которых был молодой Достоевский. Этому благоприятствовала также открывшаяся перед Достоевским возможность вести наблюдения над людьми, душа которых отягчена виной.

Распространение в середине прошлого века атеистических идей вело к отделению нравственности от религии, соединенных понятием греха и заповедями. Возникал вопрос: как скажется этот процесс на психическом «составе» внутреннего человека? Если учение Христа ввело в него особую компоненту — совесть, то можно допустить, что необходимым следствием падения веры в Бога станет «элиминация» совести. Этот вопрос чрезвычайно волновал Достоевского. Об этом неоднократно рассуждают даже его второстепенные персонажи. Так, племянник Лебедева в «Идиоте» говорит, обращаясь к Мышкину, что «то, что вы называете на языке вашем честью и совестью, ...мы точнее обозначаем названием здравого смысла» [10, т. 8, 223]. Сам Лебедев заключает рассказ о каннибале, не вынесшем мук совести и отдавшем себя в руки правосудия, рассуждением об исчезновении «в наш век пороков и железных дорог» некой связующей мысли: «Стало быть, была же мысль сильнейшая всех несча-

ствий, неурожаев, истязаний, чумы, проказы и всего того ада, которого бы не вынесло то человечество без той связующей, направляющей сердце и оплодотворяющей источники жизни мысли!» [10, т. 8, 315]. Наконец, в разговоре об «искажении идей и понятий», ведущем к оправданию преступлений «средой», т.е. социальной несправедливостью, нищетой и голодом, князь Мышкин говорит, что в остроге, где он побывал, «самый закоренелый и нераскаянный убийца все-таки знает, что он преступник, то есть по совести считает, что он нехорошо поступил...; а эти ведь не хотят себя даже считать преступниками и думают, что право имели ...и заметьте, все это молодежь» [10, т. 8, 280]; ср. также рассуждение Ракитина: [10, т. 15, 29]. Таким образом, эпоха, в которую жил Достоевский, и его собственная жизнь остро и неизбежно ставили перед ним проблему совести.

Ниже мы рассмотрим концепт совести так, как он представлен в текстах зрелого Достоевского, а также влияние темы совести на стиль и формы повествования.

3

Основные мысли о роли совести в жизни человека и социума принадлежат Ивану Карамазову — автору статьи о церковно-общественном суде и сочинителю легенды о великом инквизиторе. Надо полагать, что мысли Ивана, а также некоторые комментарии, ими вызванные (особенно старца Зосимы и Алеши), отражают понимание Достоевским всей глубины противоречий, неизбежно присутствующих в нравственных теориях и не снимаемых «личной» совестью индивида, независимо от того, является ли ее действие иррациональным или рациональным (см. ниже о ситуации «возвращения билета»).

В «Легенде» инквизитор анализирует искушения Христа в пустыне, степень соответствия христианского идеала земной природе человека и последствия их рассогласованности. Инквизитор обращается к понятию совести в связи с первым искусом страшного Духа: «И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: «не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» [Мф. 4, 1–4]. Христос отверг «знамя хлеба земного... во имя свободы и хлеба небесного» [10, т. 14, 232]. Человек получил свободу. Она его тяготит. Он ищет «кому бы передать поскорее тот дар свободы... Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть» [там же]. Ничего нет бесспорнее хлеба, говорит далее инквизитор, — но если кто-нибудь овладеет

совестью человека, он бросит хлеб и пойдет за тем, кто обольстит его совесть. И несколько ниже: «Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет» [там же].

В приведенном контексте «совесть» интерпретируется как нравственное сознание, в котором не сняты противоречия, затрудняющие выбор между добром и злом. Такое толкование понятия совести подтверждается черновыми текстами «Легенды о Великом инквизиторе». В них речь идет не об овладении, а об *устройстве* совести человеческой: «Вторая тайна природы человека основана была на потребности устроить совесть человека — добра и зла общего. Кто научит, кто укажет — тот и пророк» [10, т. 15, 235]; ср. там же другие контексты. Расширительное толкование концепта совести Достоевским видно и из того, что в черновом варианте он сначала писал о силах, способных победить и пленить *душу* человека [10, т. 15, 238]. Аналогия совести и души видна также и в характерном для языка Достоевского употреблении сочетаний *в глубине совести*; *верить всею совестью*; ср.: «...сколько женихов сами себя в глубине совести готовы были признать подколесинными» [10, т. 8, 283]; «...она всею совестью своею верит, напротив, что она сама виновата» [10, т. 8, 36]. Синонимизация *совести* и *души* свидетельствует о том месте, которое Достоевский отводил совести во внутреннем пространстве человека.

Расширение понятия совести до нравственного сознания имело далеко идущие последствия. Достоевский хорошо понимал противоречивость тех требований, которые нравственность предъявляет человеку как индивиду в его отношении к себе подобным и к человеку как члену некоторого этнического, конфессионального или социального объединения. В первом случае человек должен руководствоваться христианским принципом любви к ближнему и вытекающими из него заповедями, или, иначе, доброй волей (по Канту). Во втором случае на горизонте появляется фигура «неличного» (социального или этнического) врага, отношение к которому определяется уже другими принципами. Здесь концепт совести вступает во взаимодействие с коррелятивным ему концептом долга. Долг перед «своими» может требовать совершения действий, нарушающих этические заповеди. Эти действия обычно не входят в юрисдикцию совести³.

³ Эта тема в 70 гг. живо обсуждалась на страницах общественно-политических журналов. Так, Г. Успенский пересказывает в своих «Записках» разговор с неким ветераном кавказских войн Кудиничем: — *Ты дрался с черкесами?* — *Эва, мы чер-*

Одновременно Достоевского постоянно влекла к себе идея общечеловеческого (так сказать глобального) объединения, устраняющая само понятие коллективного врага, а следовательно, придающая универсальность основным нравственным принципам, диктующим отношение человека к другим членам уже не этнического коллектива, а человечества. Всеобщее единение людей в Церкви должно было унифицировать нравственные требования, но как раз совесть этому препятствовала. Именно она создавала известную ситуацию «возвращения билета», описанную Иваном Карамазовым и предваряющую сочиненную им «Легенду о Великом инквизиторе». Всеединство не способно изменить природы человека, в которой добро соседствует со злом. Оно не способно изменить и природы мира, в котором существует страдание, не отягчающее ничьей совести. Вместе с тем, единение людей приравнивает совесть человека к совести человечества. Иван ставит вопрос так: может ли человечество и каждый человек в частности согласиться принять вечную гармонию, которая воцарится в хрустальном здании будущего, ценою жизни «всего лишь только одного крохотного созданища» — одного ни в чем неповинного ребенка?

И Иван, и Алеша отвергают такую возможность. Их совесть решительно противится этому. Человек не может принять будущую гармонию ценою страданий ближнего, даже если он не причинил их своими действиями. Но вернув билет в будущее, человек утрачивает цель, а вместе с нею и смысл жизни. Между тем «тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить». Для человека «смысл жизни дороже самой жизни» [10, т. 14, 232]. Утрата цели сказывается и на нравственном облике человека. Это Достоевский особо остро ощутил в годы острой жизни: «Без какой-нибудь цели и стремления к ней не живет ни один жив человек. Потеряв цель и надежду, человек с тоски обращается нередко в чудовище» [10, т. 4, 197]. При этом речь идет не только о материальной цели, но и о некотором образе будущего: «Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его всё были хлебы» [10, т. 14, 232]. Совесть оборачивается для

кеса перебили сметы нет!... Довольно нам черкес известен. Лучшее этого народа, надо так сказать прямо, не сыщешь. Далее Г. Успенский замечает: *Всех он усмирят, и вот теперь сидит в караулке и, вспоминая прошлое, говорит: «Ох, грехи-грехи тяжкие!»* Приводя этот эпизод, Н. К. Михайловский противопоставляет «неустроенной» русской совести «хорошо устроенную» рационализированную совесть европейцев: «Живут по совести и шибко живут. Каково бы ни было дело, которому они отдались, но они ему отдались целиком, совестью не болеют... Там каждый шаг сознателен» [12, 895–896].

человека своей отрицательной стороной. Она лишает человечество и человека, как его составной части, перспективы. Страдание остается, но оно становится бесцельным. Иван не принимает самой возможности бессмысленного, невинного и не искупленного страдания. Он говорит: «О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравновешивается — но ведь это лишь эвклидовская дичь, ведь я знаю же это, ведь жить по ней я ведь не могу согласиться!» [10, т.14, 222]. Тут мы хотим заметить, что для Ивана (возможно, также и автора) существенно то, что невинное страдание остается неискупленным и в том случае, когда виновных нет, и в том, когда они есть.

4

Чем же можно оправдать существование зла?

В своем творчестве Достоевский рассматривает возможные выходы из нравственной коллизии, созданной «неустройством» мира, его несоответствием «устройству» человеческой совести, требующей справедливого воздаяния каждому по делам его, и затем проверяет их судьбами своих героев. Речь идет о возможных способах «оправдания зла» в рамках христианской веры и атеистической идеологии.

Великий инквизитор предлагает успокоить и устроить совесть человека, возложив грех и расплату за него на «впереди идущих», тех, кто устанавливает по своему усмотрению, что есть добро и что есть зло, и учит этому людей. Иван отвергает этот подход к устройству совести, приравнивающий Церковь к государству. Инквизитор, как замечает Алеппа, не верит в Бога и решает проблему «оправдания зла» с атеистических позиций.

Старец Зосима, следуя завету своего брата Маркела, исходит из принципа «всеобщей вины», как бы превращающего человечество в некую единую личность, наделенную одной (общей) совестью. Умирая, Маркел говорит матери: «...воистину всякий пред всеми за всех и за все виноват. Не знаю я, как истолковать тебе это, но чувствую, что это так до мучения» [10, т.14, 232]. Зосима подтверждает идею всеобщей вины. Она находит отклик и в сердце его таинственного посетителя: «И воистину верно, что когда люди эту мысль поймут, то настанет для них царствие небесное уже не в мечтах, а в самом деле» [10, т.14, 275]. Митя, невинно осужденный за убийство отца, принимает страдание, потому что «все за всех виноваты» [10, т.15, 31]. Еще раньше эту мысль высказывал Ст. Троф. Верховенский [10, т.10, 491].

Однако принцип всеобщей вины противоречит чувству справедливости, которое Достоевский считал «резкой характеристической чертой нашего народа» [10, т. 4, 121]. Для Достоевского справедливость важна не столько при воздаянии за добродетель, сколько при возмездии за муки невинных жертв. Их страдания должны быть искуплены. Только на этом условии возможна мировая гармония [10, т. 14, 223]. Поэтому, хотя Митя, идя на каторгу, принимает свою долю страданий «за всех дитё», принцип всеобщей вины представляется недостаточным для «оправдания зла». Маркел и старец Зосима дополняют его принципом «неведения» человека: человек не знает, что мир прекрасен. Старец говорит: «...посмотрите кругом на дары Божии ...природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые ...не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас настанет он во всей красоте своей, обнимемся и заплачем» [10, т. 14, 262]. Человек аксиологически дезориентирован относительно мира, себя, своих действий и состояний. «Чтобы переделать мир по-новому, надо чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу» [10, т. 14, 275]. Эта идея, высказанная умирающим Маркелом, повторенная умирающим Зосимой, а вслед за ним его таинственным посетителем и идущим на каторгу Дмитрием, уже была сформулирована в «Бесах» Кирилловым: «Всем тем хорошо, кто знает, что все хорошо. Если бы они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо. Вот вся мысль, вся, больше нет никакой... Они не хороши, потому что не знают, что они хороши... Надо им узнать, что они хороши, и все тотчас же станут хороши, все до единого» [10, т. 10, 188].

Проблема истинности знания человека о мире, себе самом и знания о Другом постоянно занимала Достоевского. Но это уже другая тема. Отметим лишь, что знания человека о самом себе представлялись Достоевскому часто менее достоверными, чем знания о Другом и предсказательные знания (знания о будущем); ср.: [10, т. 11, 191]. Идея Кириллова вызывает у Ставрогина усмешку. Он говорит «идеологическому атеисту» Кириллову: «Если бы вы узнали, что вы в Бога веруете, то вы бы и веровали; но так как вы еще не знаете, что вы в Бога веруете, то вы и не веруете» [10, т. 10, 189]. Кириллов, обдумав, отвергает такой поворот мысли. Идея неведения и необходимости в аксиологической переориентации человека, по-видимому, близкая Достоевскому (не случайно он возвращается к ней в «Братьях Карамазовых»), не выводится полностью из-под сомнения. Теоретические рассуждения не ведут к оправданию зла.

5

Посмотрим теперь, как решается проблема морали не в теориях, а в судьбах героев Достоевского, особенно тех из них, которые как бы воплощают в жизнь рациональные концепции «оправдания зла».

Это заставит нас обратиться к «совести», понимаемой как способность *индивида* давать нравственную оценку своим поступкам и на основании этой оценки выносить себе приговор и даже его исполнять. Достоевский связывал эту способность с христианской верой и видел в приговоре совести единственное подлинное возмездие за преступление. Эта мысль выражена уже в «Записках из Мертвого дома», в которых тема совести еще не выдвинулась на первый план: «Вот, например, человек образованный, с развитой совестью, с сознанием, с сердцем. Одна боль собственного его сердца, прежде всяких наказаний, убьет его своими муками. Он сам себя осудит за свое преступление беспощаднее, безжалостнее самого грозного закона» [10, т. 4, 43]. Старец Зосима, заключая обсуждение статьи Ивана Карамазова о церковно-общественных судах, говорит: «...ведь, если бы теперь не было Христовой церкви, ведь не было бы преступнику никакого удержу в злодействе и даже кары за него потом, то есть кары настоящей, не механической, ...а настоящей кары, единственной действительной, единственной устрашающей и умиротворяющей, заключающейся в *сознании собственной совести*» [10, т. 14, 59; курсив наш. — Н.А.]. И ниже: «Если что и сохраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять таки лишь закон Христов, сказывающийся в *сознании собственной совести*. Только сознав свою вину как сын Христового общества, то есть Церкви, он сознает и вину свою пред самим обществом» [10, т. 14, 60; курсив наш. — Н.А.]. Совесть спасет мир благодаря своей карающей силе, и путь к спасению лежит через личность, принявшую закон Христов. Выражение *сознание собственной совести* имплицитно подразумевает возможность существования совести неосознаваемой, и вместе с тем подчеркивает неидентичность понятий совести и сознания.

Карающую силу совести демонстрируют судьбы героев Достоевского: Васи Шумкова, «честного вора», Ивана и Дмитрия Карамазовых, Раскольников, Ставрогина, средневекового людоеда из рассказа Лебедева, генерала Иволгина, Свидригайлова, таинственного посетителя старца Зосимы, «верующей бабы» и др. (см. выше).

Карая, совесть может и умиротворять, давая надежду на возрождение. Тема спасения, воскресения человека исключительно важна для Достоевского. Преступник, по Достоевскому, может возродиться, только если он признается в содеянном, покается перед народом и понесет наказание, пострадает. Совесть вынуждает признание. Тайных угрызений совести и даже восстановления status'a quo, например, тайного возврата краденого (как в случае с Иволгиным), не достаточно для спасения. Необходимо не раскаяние, а покаяние, в оптимальном случае прилюдное. Рассказывая историю средневекового людоеда, Лебедев задается вопросами: почему же просто не жить в покаянии пустынником, почему не поступить самому в монашество? Антропофаг этого не делает. Он доносит на себя духовенству и предает себя в руки правительства, зная, что его ожидает сожжение на костре или иная страшная казнь [10, т. 8, 315].

Возрождение требует воссоединения с людьми. «Верующая баба», которая дважды исповедывалась в убийстве мужа (или ускорении его смерти), успокоилась лишь тогда, когда на третий год вдовства пришла за 500 верст покаяться в том перед старцем Зосимой [10, т. 14, 47–48]. «Честный вор» на смертном одре признается в краже и умирает успокоенный. Таинственный посетитель, испытывая угрызения совести, думает: «„Искуплю все сею тайною мукой моею“. Но напрасная была и сия надежда: чем дальше, тем сильнее становилось страдание» [10, т. 14, 279]. Наконец, «начала мерещиться ему иная мечта... Мечтал он так: встать, выйти перед народом и объявить всем, что убил человека. ...Наконец уверовал всем сердцем своим, что, объявив свое преступление, излечит душу свою несомненно и успокоится раз навсегда» [там же]. Старец Зосима укрепляет его в этом намерении: «Идите, объявите людям. Все минется, одна правда останется» [10, т. 8, 280]. И убийца делает публичное признание. Раскольников, сначала говоривший с насмешкой о «покаяниях разных публичных» [10, т. 6, 202], кается перед народом. Ставрогин пишет исповедь, предназначенную для обнародования. Иван Карамазов на суде пытается принять на себя вину в убийстве отца. Он долго колеблется. Черт (alter ego Ивана) говорит ему накануне суда: «Ты всю ночь будешь сидеть и решать: идти или нет? Но ты все таки пойдешь и знаешь, что пойдешь, сам знаешь, что как бы ты ни решался, а решение уже не от тебя зависит» [10, т. 15, 88]. Для искупления недостаточно раскаяния. Генерал Иволгин, раскаявшись, тайно вернул украденные им у Лебедева деньги, но не признался в проступке. Лебедев же ждет именно признания. Он

как бы не замечает возвращенных денег. Иволгин вскоре умирает. Князь Мышкин объясняет его смерть «ужасом, оставшимся в его сердце после проступка» [10, т. 8, 461].

Преступник, чтобы воскреснуть, должен воссоединиться с обществом. Он должен научиться любить, страдать и прощать. На сцене появляется Другой — свидетель и судия [4, 341], но его функция меняется. Он не отторгает виновного от себя. Грушенька связывает свою жизнь с осужденным на каторгу Дмитрием Карамазовым, Соня — с Раскольниковым. Наконец, и он понимает, что любит Соню, и тогда они оба воскресают. «Они хотели было говорить, но не могли. Слезы стояли в их глазах. Оба они были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного Воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого» [10, т. 6, 421]. Другой воплощается в Близнем. Концепция Другого в такой версии сходна с идеями М. Бубера [6].

Здесь просматривается характерный для русского сознания принцип соборности. Преступивший закон Христов отчуждается от общества (см. выше слова старца Зосимы). В «Записках из Мертвого дома» Достоевский говорит о преступниках как об *отверженных*; см.: [10, т. 4, 91, 137 и др.]. Сами арестанты тоже ощущают свою отъединенность от общества. В день Рождества Христова «арестант бессознательно ощущал, что он... соблюдением праздника как будто соприкасается со всем миром, что не совсем же он, стало быть, отверженец, погибший человек, ломоть отрезанный» [10, т. 4, 105]. На Рождество меж арестантами «проявлялось что-то вроде дружества», которое в обычные дни не замечалось вовсе. Достоевский это особо подчеркивает. На каторге не бывало ни общего единства, ни частной дружбы «и это замечательная черта: так не бывает на воле» [10, т. 4, 107]. И несмотря на это, в минуты даже слабой «причастности мирам иным» арестант стремился соединиться с миром других людей (близних). Лишь преступления против начальства не отторгали преступника от его «родной среды». «Совесть его спокойна, а совестью он и силен и не смущается нравственно» [10, т. 4, 147]. Интересно отметить, что название романа В. Гюго «*Les misérables*» переводится на русский язык как «Отверженные», а не как «Несчастные»⁴ (что было бы более точ-

⁴ Название «Отверженные» закрепилось за романом В. Гюго далеко не сразу. После публикации романа в 1862 г. его переводы на русский язык, вышедшие в том же году, назывались «Несчастные», «Жалкие люди» и «Презренные». В 1870 г. роман был переиздан под названием «Несчастные». Название «Отвержен-

но), хотя к преступникам в России относились именно как к «несчастливым», а к преступлению — как к несчастью [10, т. 4, 46]. При этом «несчастливых» народ от себя не отторгал, а, напротив, их жалел и им сострадал [10, т. 4, 67–68]; см. также рассуждение об этом в «Дневнике писателя» [10, т. 21, 17]. Как отметил Н. К. Михайловский, Достоевский допустил здесь неточность. Народ зовет несчастными не преступников как таковых, т. е. воров, убийц и поджигателей, а заключенных, терпящих наказание [13, 74].

Ощущение отверженности особенно остро чувствует «случайный» преступник. Горянчиков «поставляет своею главнейшею задачею как можно подальше спрятаться от всего света» [10, т. 4, 7]. Убив процентщицу, Раскольников приходит в квартальную контору. «Мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения вдруг сознательно сказалось душе его. ...С ним совершилось что-то совершенно ему незнакомое, новое, внезапное и никогда небывалое... И что всего мучительнее — это было более ощущение, чем сознание, чем понятие, непосредственное ощущение, мучительнейшее ощущение из всех до сих пор жизни пережитых им ощущений» [10, т. 6, 81–82]. Не общество отторгает от себя Раскольникова, а совесть. Когда Раскольников совершил убийство, «ему показалось, что он как будто ножницами отрезал себя сам от всех и всего в эту минуту».

Совесть *сказывается сознанию*, но если сознание ей не внимлет, она действует *из-под сознания*. Иван хочет немедленно идти к прокурору, чтобы сделать признание в своей причастности к убийству отца. Эта мысль наполняет его радостью. Но вдруг он меняет решение, «...и странно, почти вся радость, все довольство его сами собою прошли в один миг» [10, т. 15, 69]. Когда Иван бежал в день ожидаемого убийства отца в Москву, в его сердце заныла такая скорбь, какой он не ощущал во всю свою жизнь.

Совесть действует независимо от воли человека. Она напоминает о себе в снах (ср. сны Свидригайлова, «таинственного посетителя», Раскольникова, похожие на явь видения Ивана Карамазова и Ставрогина), в необъяснимой тоске (ср. тоску Ивана в предчувствии разговора со Смердяковым), во внезапно появляющихся образах, видениях, привидениях, галлюцинациях и кошмарах, болезненных воспоминаниях и других сходных явлениях.

ные» впервые появилось в 1882 г., причем в 1898 г. его сменили «Отверженцы». Название «Несчастные», однако, еще долго не выходило из обихода. Под ним роман публиковался в 1892, 1895, 1902, 1903, 1912 и 1914 гг. Лишь с 1915 г. «Отверженные» стало единственным названием романа.

Здесь нельзя не вспомнить пушкинских «Братьев разбойников». В черновых набросках к поэме есть такие строки о ночном пиршестве «шайки удалых»: «Шум. Крик. В их сердце дремлет совесть: Она проснется в черный день» [12, т.4, 499]. Когда младший брат заболевает, его преследуют призраки жертв: «То снова разгорались в нем / Докучной совести мученья: / Пред ним толпились привиденья, / Грозя перстом издалека. / Всех чаще образ старика, / Давно зарезанного нами, / Ему на мысли приходил». Мучения совести у разбойника соединены с острой жалостью к жертве. Он молит: «Брат! сжался над его слезами». Угрызения совести в пушкинском варианте вызваны не только и не столько чувством отверженности от общества (разбойники сами образуют некое сообщество) или сознанием нарушения закона, сколько отступлением от основной христианской заповеди любви к ближнему. Не случайно совесть дремлет в сердце разбойников. У Достоевского мучения совести и раскаяние непосредственно не связаны с чувством жалости к жертве. Раскольников не испытывает жалости к старой процентщице, ни даже к ее кроткой сестре. Ни Иван, ни Дмитрий, ни Смердяков не чувствуют ни малейшей жалости (не говоря уже о любви) к своему отцу. Даже страдания «тайнственного посетителя» мотивировано больше идеей неизбежности отмщения за пролитую кровь, чем жалостью к любимой им некогда молодой женщине: «Наконец начала ему грозно и горько мерещиться кровь убитой жертвы, погубленная молодая жизнь ее, вопиющая об отмщении» [10, т.14, 279]. Но еще больше мучит его внутренняя неслиянность с семьей. Можно, впрочем, отметить, что тема жалости, составляющей суть христианской любви, дает о себе знать в двух снах Раскольникова — сне об избиваемой и убиваемой лошади, предшествующем убийству, и сне об избиваемой хозяйке квартиры, непосредственно следующем за убийством. В этих снах (особенно в первом) ощутимо также усилие человека подняться над жалостью, преодолеть ее.

Таким образом, совесть, действуя а posteriori, может иметь разные эмоциональные основания: ужас перед содеянным, жалость к жертве, чувство отъединенности от людей. Достоевский последовательно вводит в фокус этот последний мотив. При этом суть состоит не в том, что общество исторгает преступника, а в том, что сам преступник ощущает себя поставленным вне общества, разорвавшим связь с людьми. Чтобы ее восстановить, необходимо признание, покаяние и добровольно принятое страдание.

Если преступник покался, если «его озарил Господь и послал ему благодать», он должен быть прощен; ср. рассказанную Иваном историю Ришара, казненного в Женеве после его воссоединения с

Богом и людьми: «И вот покрытого поцелуями братьев брата Рипшара втащили на эшафот, положили на гильотину и оттапали-таки ему по-братски голову за то, что и на него сошла благодать» [10, т. 14, 219]. Это место частично разъясняет то, что имел в виду Иван (и, по-видимому, Достоевский) под «неустроенностью» человеческой совести. Комментируя историю Рипшара, В. В. Розанов видит в ней «неустроенность души человека»: «Соединение чувства любви и этой теплой крови, которая еще более согревает и возбуждает, есть усаждение неустроенной души человека» [19, 56].

Итак, человек бессилен перед совестью. От нее нет лекарств. От нее не спасает ни рассудок, ни научная теория. Совесть преследует человека и за порогом смерти. Иван спрашивает черта, о том, какие муки уготованы человеку на том свете, и черт отвечает: «...прежде было и так и сяк, а ныне все больше нравственные пошлы, «угрызения совести» и весь этот вздор» [10, т. 15, 78].

6

Для того, чтобы показать могущество совести, Достоевский сталкивает ее с разными видами идеологии.

В образе Раскольникова совесть вступает в борьбу с соображениями практической выгоды для человечества: Раскольников считает, что «необыкновенный» человек «имеет право, то есть не официальное право, а сам имеет право разрешить своей совести перешагнуть... через иные препятствия, и единственно в том только случае, если исполнение его идеи (иногда спасительной, может быть, для всего человечества) того потребует» [10, т. 6, 199]. Если человеку высшего разряда «надо, для своей цели, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь, — смотря, впрочем, по идее и по размерам ее» [10, т. 6, 200]. Человек высшего разряда («имеющий право») всегда господин будущего. Руководствуясь этими соображениями, Раскольников проливает кровь старухи-процентщицы, и эта кровь проливается на его совесть. Раскольников доносит на себя и принимает страдание: «...новая жизнь не даром же ему достается, ее надо еще дорого купить, заплатить за нее великим будущим подвигом...» [10, т. 6, 422]. Теория, несмотря на то, что ее как бы подтверждают факты истории, а также «арифметические» расчеты здравого смысла, пала, разбившись о подводные рифы совести; см. об этом: [20, 132–134]. Совесть не принимает во внимание утилитарные оценки. Этике чужда арифметика.

В образах основных героев Достоевского (прежде всего Ставрогина и Ивана Карамазова) совесть вступает в борьбу с утратой веры в Бога.

Это смертельный поединок, ибо совесть есть знак присутствия Бога в человеке: Бог и совесть взаимозависимы. Если нет Бога, то все позволено. Таков идеологический девиз героев Достоевского. Приведенная формула неполна. В ней пропущено среднее звено. Оно отсылает к личному бессмертию, без которого нет добродетели [10, т. 14, 65]. Отсутствие бессмертия замыкает жизнь человека земным существованием, в котором все относительно. В своем развернутом виде формула вседозволенности звучала бы так: Если нет Бога, то нет данного им человеку абсолютного нравственного закона, нарушение которого карается в вечности, а есть лишь социальные установления, релятивизованные применительно к разным членам общества и разным ситуациям, следовательно, принцип абсолютности должен быть заменен принципом относительности, а этическая оценка утилитарной (такова теория нравственности Раскольниковова, см. выше).

Есть и несколько иной вариант. В нем акцент падает не на понятие абсолютного закона, а на верховную волю Бога. Если нет Бога, то нет тяготеющей над человеком воли Божией, следовательно, человек приравнивается к Богу (он становится человекобогом), а его воля к воле Божией. Таков восходящий к подпольному человеку вариант Кириллова, пожелавшего, заявив своеволие, выказать «новую страшную свободу». Таков же в сущности и вариант Ивана Карамазова. С падением веры в Бога падет и вся прежняя нравственность. Произойдет нечто, подобное геологическому перевороту: «Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человеко-бог». И ниже: «...новому человеку позволительно... перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба-человека. ...Для Бога не существует закона! Где станет Бог — там уже место Божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... «все дозволено», и шабаш!» [10, т. 15, 83–84].

Принцип вседозволенности, мотивированный не столько убежденностью в том, что Бога нет, сколько отсутствием веры в Бога, колебанием между верой и неверием, наиболее полно представлен в образе и судьбе Ивана Карамазова — человека, наделенного, по словам Алеши и Катерины Ивановны, «глубокой совестью» [10, т. 15, 89]. Достоевский сталкивает в образе Ивана совесть с неверием, усиленным «карамазовской любовью к жизни». Иван признается: «Знаешь ли ты, что я никогда не могу лишиться себя жизни, Алеша! От подлости, что ли? Я не трус. От жажды жить» [10, т. 15, 86]. Черт говорит Ивану: «Но колебания, но беспокойство, но борьба веры и неверия — это ведь такая иногда мука для *совестливого* человека» [10, т. 15, 80]. Бог, которому Иван не верил, и правда его одолевали сердце Ивана, долго не хотевшее подчиниться [10, т. 15, 89].

Совость из этой трудной борьбы вышла победительницей, но Иван лишился рассудка. Я. Э. Голосовкер видит в Иване «диалектического героя кантовых антиномий». Иван воплощает антитезис, а его совесть — тезис, утверждающий существование в мире свободной причинности (третья антиномия Канта) и следовательно, ответственность человека за совершаемые им действия, а также принадлежность к миру безусловно необходимой сущности, как его части или его причины, то есть Бога (четвертая антиномия Канта) [9, 42, 69–78].

Но почему совесть не привела Ивана к возрождению? Очевидно, потому, что в глубине его «глубокой совести» скрывалась не любовь, а гордыня. Он не любит брата, которому должны помочь его показания на суде. Он кричит в иступлении: «И изверга ненавижу, и изверга ненавижу! Не хочу спасать изверга, пусть сгниет в каторге!» [10, т. 15, 88]. Его признание подобно плевку. Он говорит: «О, завтра я пойду, стану перед ними и плюну им всем в глаза!» [там же]. Он не способен любить людей. Для него Другой не Ближний, а Чужой [10, т. 14, 216]. Признание оборачивается для Ивана не возрождением, а вырождением. «Сказавшись сознанию», совесть привела его в расстройство. Перед Совестью как бы открываются два пути. Один преобразует ее в Любовь, другой — безлюбный — низводит до личного самоуничтожения. Раскольников и Дмитрий Карамазов пошли по первому пути и воскресли, Иван и Ставрогин пошли вторым путем и погибли.

7

Теперь поставим еще один вопрос. Почему так настойчиво сталкивает Достоевский совесть с неверием и почему постоянно усложняет коллизию, в которой совесть одерживает верх над своим идеологическим противником? Достоевский твердо связывал совесть с Богом, голос которого звучит в душе человека. Он не признавал «тезис о том, что нравственность есть согласие с внутренним убеждением. Это лишь честность (русский язык богат), но не нравственность». И далее: «Нравственный образец и идеал есть у меня один, Христос» [10, т. 15, 558]; см. также: [10, т. 12, 297]. В суде совести Достоевский видел Божий суд. Он говорил: «Есть преступления и впечатления, которые не подлежат земному суду. Единый суд — моя совесть, то есть судящий во мне Бог» [10, т. 24, 109].

Утверждение торжества совести над атеистическими взглядами убеждало в неискоренимости веры в сердцах людей. Заметим, что ап. Павел, введший понятие совести в Новый Завет, последовательно связывал его с верой [Евр. 10, 21; Рим. 5, 5; 1 Тим. 1, 18–19; 4, 1–2 и др.]. Неверующий человек просто не знает, что он

верует, так же, например, как он не знает, что мир прекрасен (см. выше); ср. также «рикошетные» слова Кириллова о Ставрогине, в которых модус знания заменен модусом веры: «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует» [10, т. 10, 469]; см. также: [10, т. 10, 188–189]. Допущение бессознательной веры было для Достоевского чрезвычайно важно.

Присутствие в психике человека зоны бессознательного имеет своим следствием разлад между психологической реальностью и знанием о ней самого человека. Носитель усиленного сознания сознательно усиливает этот разлад. Наиболее ярко и безысходно демонстрирует этот разлад феномен веры. Поэтому действие совести в контексте усиленного (обычно, атеистического) сознания предоставляло наиболее убедительные доказательства присутствия в нем веры, то есть решало вопрос, мучивший Ивана Карамазова (возможно, и самого Достоевского), в положительную сторону; см. разговор Ивана со старцем Зосимой [10, т. 14, 65]. Но совесть действует тогда, когда человек преступил границу дозволенного. Преступление делает человека «причастным мирам иным». Тогда неумолимо звучит в нем голос совести — голос Божий, подтверждающий, что человек верует.

Таким образом, совесть сильна тогда, когда она слаба. Она не удерживает человека от преступления затем, чтобы потом проявить свою силу. Ее бездействие обнаруживает ее действенность. В этом состоит парадокс совести.

Лишь один раз эффект совести не состоялся. Мы имеем в виду Петра Верховенского и отчасти его приверженцев. Голос совести был заглушен чувством долга перед «общим делом». Модус должностничества, присутствующий в этике Канта, губителен для совести. Здесь, однако, невозможно обсуждать эту тему. О соотношении этики Канта и нравственных идей Достоевского см. [9; 17; 20]; о типе человека с «бессовестной честью» (по Н. К. Михайловскому) см. [11, 628–629]; см. также отклик Н. К. Михайловского на роман «Бесы» [13].

Здесь мы позволим себе небольшое отступление. В русском языке, в отличие от большинства европейских языков, значения профанной и религиозной веры достаточно определенно различались; ср.: *верить* и *веровать*. В эпоху Достоевского употребление глагола *веровать* пошло на убыль. Достоевский четко различает значения этих глаголов. Тогда, когда дело касается веры в Бога, он последовательно употребляет глагол *веровать*. Однако, в разговоре Ивана с чертом столь же последовательно присутствует глагол *верить*: «Уж и ты в Бога не веришь? — ненавистно усмехнулся Иван» [10, т. 15,

77]; «По азарту, с каким ты отвергаешь меня, — засмеялся джентльмен, — я убеждаюсь, что ты все таки в меня *веришь*. — Нимало! На сотую долю *не верю!* ...Я, впрочем, желал бы в тебя *поверить!*» [10, т. 15, 79]. Таким образом, там, где речь идет о вере в черта или о вере черта в Бога, Достоевский не пользуется глаголом *веровать*.

В приведенных выше словах Кириллова глагол *веровать* означает и веру в Бога и веру в присутствие веры в душе человека. Вера в Бога как бы приравнивается к «вере в веру», делая этим вопрос о вере логически неразрешимым⁵.

Итак, ретроспективная сила совести утверждает веру в бытие Божие. Отсутствие чуда может ее пошатнуть. Тема чуда сопровождает у Достоевского тему совести. Она проходит через «Легенду о Великом инквизиторе». Ей посвящены рассуждения Смердякова (глава «Контроверза»). Ее касается разговор в монастыре [10, т. 14, 42]. Она звучит в словах Дмитрия Карамазова о промысле Божиим [10, т. 14, 112]. Именно эта тема помогает интерпретировать ситуацию с появлением тлетворного духа в келье покойного старца Зосимы: тлетворный дух ставил под сомнение не только святость старца, но и саму веру в святость. Ситуация разрешается в главе «Кана Галилейская». Алеппа вновь обретает веру «и уже на всю жизнь и на веки веков» [10, т. 14, 328]. Ожидание чуда было обмануто, но вера устояла и упрочилась. Темы совести и чуда взаимодополнительны. Они как бы с разных сторон сопровождают центральную для творчества Достоевского тему веры.

* * *

Итак, тема совести имела для Достоевского глубинное значение. Она не могла не повлиять на характерные для его романов повествовательные формы. Стыд толкает человека к сокрытию. Он оберегает сокровенное. Совесть, напротив, требует исповеди, покаяния, обнажения глубинных мыслей и помыслов. Зрелый Достоевский был поэтом совести, как назвал его И. Анненский (см. выше). Это объясняет многие черты его поэтики, в частности склонность к исповедальному жанру (напомним, что «Записки из подполья» первоначально назывались «Исповедь»). Достаточно упомянуть исповеди и признания Ипполита Терентьева, Версилова и «подростка» (Арка-

⁵ Такое употребление, как кажется, согласуется с различием между *верой* и *верованием*, проводимым Д. А. Хомяковым, который писал: «Верой истинной обладает Церковь мистическая, Церковь же земная, видимая, имеет и требует лишь *верование*, потому конечно, что она не имеет средств судить о вере, ведомой одному Богу» (цит. по [2, 687]). Это различие, по мнению Хомякова, делает понятным евангельское «Верую, Господи, помоги моему неверию».

дия Долгорукого), князя Мышкина, Ставрогина, Ст. Троф. Верховенского, Дмитрия, Ивана и даже Алеши Карамазовых, рассказчика в «Кроткой», автора «Сна смешного человека», признания Кириллова и Шатова, бесенка Лизы и многих других.

Поэтика Достоевского отмечена сменой уровней, планов и масок, девальвацией идей, шаржированием идеалов, пародированием, переключением трагедии в комедийный регистр, созданием двойников, извлечением греха из добродетели, а добродетели из преступления, травестированием, превращением «униженных и оскорбленных» в шутов и скоморохов (карнавальностью) и т.п. Так, выше упоминалось о статье Ивана Карамазова, посвященной церковно-общественным судам. Позиция ее автора двойственна. Иван как бы отождествляет себя с автором и в то же время отстраняется от него. В мире Достоевского удостоверения личности имеют более одной фотографии.

Двойственность касается также используемых Достоевским форм повествования. Признания персонажей не всегда направлены на очищение их совести. Так, в своей долгой исповеди умирающий Ипполит хочет «заявить о себе миру». Более того, Достоевский, пародируя известный эпизод из «Исповеди» Руссо, девальвирует исповедь, превращая ее из подвига в игру — пети-жэ (petit jeu). Фердыщенко предлагает собравшейся в доме Настасьи Филипповны компании рассказать о том, что каждый из присутствующих «по искренней совести, считает самым дурным из всех своих дурных поступков» [10, т. 8, 120]. Исповедь превращается в развлечение — «хвастовство особого рода», подобное хвастовству заключенных в остроге каторжников. Признание Фердыщенко в краже отторгает его от компании [10, т. 8, 120–131].

Герои Достоевского, в отличие от героев-масок Гоголя, — души, «живые души» даже тогда, когда они живут в «мертвом доме». На душах-совестях лежат грехи и провинности, их отягчающие. «Души» спешат облегчить себя. В.В. Розанов отмечал предпочтение, отдаваемое Достоевским «исповедям», «монологам» и «излияниям». Он объясняет это его склонностью к устной речи, говорению, пророчеству и проповеди. «Эти „монологи“, „излияния“, бывшие лучшей частью, самую сильную и красивую, и во всех предыдущих произведениях Достоевского — пишет Розанов, — естественно закончились „Дневником писателя“, т.е. монологом самого автора» [18, 202]. Мы предпочитаем, как это явствует из сказанного выше, объяснять исповедальность текстов Достоевского той ролью, которую играет в них тема души и совести. Можно усомниться также, что исповедальный жанр, формирующий романы и даже раннюю прозу Достоевского, находит свое продолжение в «Дневнике писателя».

Подведем некоторые итоги. Концепт совести имеет для Достоевского мировоззренческое значение. В текстах зрелого Достоевского он предстает в двух вариантах — расширительном и узком. В контексте теоретических рассуждений под «совестью» имеется в виду нравственное сознание человека, присутствующие в нем противоречия и возможные способы их разрешения. В узком смысле концепт совести совпадает с общепринятым значением этого слова. Достоевского более всего интересует ретроспективное действие совести, причем акцент ставится на ее неумолимой карающей силе. Искупить содеянное человек может лишь признанием вины и прилюдным покаянием, воссоединяющим его с обществом. Совесть — это суд, на котором говорят только правду и приговор которого справедлив. Судит себя сам человек, но совесть делегирована ему Богом. Сила ее воздействия, ее совместимость с неверием подтверждает подсознательную веру человека в бытие Божие, поставленное под сомнение в век надвигающегося «научного атеизма». Занимая важное место в идеологии Достоевского, концепт совести приобретает стилиобразующую функцию. Во многих случаях именно он определяет склонность Достоевского к исповедальным формам повествования, обнажающим глубины души-совести.

ЛИТЕРАТУРА

1. И. Ф. Анненский. Книги отражений. М., 1979.
2. Н. Д. Арутюнова. Стиль Достоевского в рамке русской картины мира // Поэтика. Стилистика. Язык и культура. М., 1996.
3. Н. Д. Арутюнова. О стыде и стуже // Вопросы языкознания, 1997, № 2.
4. М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
5. П. М. Видули. Избранные труды по филологии. М., 1996.
6. М. Бубер. Я и Ты. М., 1993.
7. М. А. Волошин. Лики творчества. Л., 1988.
8. С. И. Гессен. Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990.
9. Я. Э. Голосовкер. Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.
10. Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30 тт. М., 1972–1990.

11. Ю. М. Лотман. Письма 1940–1993. М., 1997.
12. Н. К. Михайловский. Сочинения. Т. 1. Спб., 1896.
13. Н. К. Михайловский. Литературная критика и воспоминания. М., 1995.
14. От Я к Другому. Минск, 1997.
15. А. С. Пушкин. Собрание сочинений в 10 тт. М., 1949.
16. А. А. Столяров. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник. М., 1986.
17. С. Такахаси. Проблема совести в романе «Преступление и наказание» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 10. М., 1992.
18. В. В. Розанов. О писателях и писательстве. М., 1995.
19. В. В. Розанов. Легенда о Великом инквизиторе. М., 1996.
20. М. И. Туган-Барановский. Нравственное мировоззрение Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990.
21. П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины. Берлин, 1929.
22. E. R. Dodds. The Greeks and the Irrational. Berkeley; Los Angeles, 1966.
23. J. P. Sartre. L'Être et le Néant. Paris, 1943.

М. А. Дмитриовская

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СВЯЗИ ДУШИ И ДЫХАНИЯ У А. ПЛАТОНОВА

В произведениях А. Платонова представлен целый спектр разнообразных воззрений на душу человека. В настоящей статье нас будет интересовать только один аспект этой большой проблемы, а именно: отражение в произведениях писателя представлений о связи души и дыхания, которые восходят к глубокой древности.

Дыхание связано с жизнью, животворящим духом. Это подтверждается данными различных языков, где названия живых существ (включая человека) оказываются производными от глагола «дышать» [2, 210; 22, 16–17; 14, 100–101]).

Представления А. Платонова о значимости дыхания обнаруживают тесную связь с мифопоэтической традицией. У Платонова все живое дышит, даже земля, растения и травы, ср.: «...*е поле простирался мутный чад дыхания и запаха трав*. Он [Воцев] осмотрелся вокруг — всюду над пространством стоял *пар живого дыхания*» (Котлован). Ход жизни у Платонова равнозначен дыханию, ср.: «Пусть сейчас *жизнь уходит как течение дыхания*» (там же). В силу сказанного у Платонова слово *дышать* может становиться синонимичным глаголу *жить*, ср.: «А когда мою маму Юлией звали, когда она еще глазами смотрела и *дышала все время*» (там же); «Да мне теперь почти что все равно: уж *самую малость осталось дышать*» (там же). Глаголы *жить* и *дышать* могут употребляться в качестве однородных членов. Так, в повести «Джан» Айдым ошупывает спящих: «они привыкли *жить, дышали*, и никто из них не умер». Прекращение дыхания означает смерть, ср.: «...четвертый был не пролетарий, а какой-то скучный мужик, покоившийся на боку с *замолкшим дыханием*» (Котлован); «— А если *забудешь дышать?* — Тогда *помру*» (там же).

Дыхание осуществляется с участием воздуха. Это самая важная функция воздуха — не случайно она отмечается в толкованиях первого значения слова *воздух* в словарях. Слова *воздух, дыхание, дышать* и *дух* имеют общий корень, что свидетельствует о связи соответствующих понятий. Но воздух — это стихия, а дыхание — процесс. Дышим мы с помощью вдыхания и выдыхания воздуха. Вот как об этом писал Платон, подчеркивая посто-

яньство этого процесса, его круговорот: «...пространство груди и легких, откуда вышло дыхание, снова наполняется обступившим тело воздухом, который погружается в поры плоти и совершает свой круговорот; когда же этот воздух обращается вспять и идет сквозь тело наружу, он в свою очередь становится виновником кругового толчка, загоняющего дыхание в проходы рта и ноздрей» (Тимей 79с).

А. Платонов тоже подчеркивает физиологичность процесса дыхания. Воздух заходит в тело извне — это у писателя может быть отмечено употреблением вместо глаголов *вдохнуть* и *дышать* перифрастических оборотов со словом *воздух*, ср.: «Рот его отворился в изнеможении сна, и *жизненный тревожный воздух смоляной сосны входил в глубину тела землемера*» (Государственный житель); «...но жалищие удары орлиных крыльев и когти их <...> прерывали его крик, прежде чем он успевал *взять воздух себе внутрь*» (Джан). То, что мы дышим именно воздухом, представляется нам очевидным и не нуждающимся в эксплицитном выражении. У Платонова же встречаются выражения *дышать воздухом/из воздуха*, которые демонстрируют прием семантического дублирования, характерный для писателя, ср.: «Гопнер перевернул Дванова на землю, чтобы он *дышал из воздуха*, а не из земли» (Чевенгур); «Кара-Чорма лежал розовый и опухший и *дышал воздухом* с глубоким чувством, как будто питаюсь влагой во время жажды» (Джан).

Платоновым довольно часто подчеркивается связь дыхания со стихией внутреннего тепла в человека. Писатель отмечает, что человек дышит теплом или теплотой, ср.: «Дорожная нищенка <...> *дышала на него теплом* из своего рта» (Чевенгур); «Она *дышала на него теплотою* улыбающегося рта» (Счастливая Москва); «Они *дышали чистым теплом*» (Житейское дело). В признании связи двух стихий микрокосма Платонов, возможно, следует за Платоном, который в диалоге «Тимей» указал на прямую связь дыхания с наличествующим в человеке огнем: «...всякое живое существо обладает очень большим внутренним теплом в крови и в жилах, являющих собою как бы источник телесного огня <...> Между тем должно признать, что все горячее от природы стремится наружу, в соответствующее ему по природе место; поскольку же у него есть лишь два выхода, один из которых ведет наружу сквозь тело, а другой через рот и ноздри, то стоит горячему устремиться в какой-либо один выход, как оно круговым толчком гонит воздух в другой, причем вдавленный [воздух] попадает в огонь и разогревается, а вышедший — охлаждается» (79de).

Мифопоэтические представления о душе основываются на признании важности дыхания для жизни. Это отразилось в этимологических связях слов *душа* и *дышать* в русском языке. Аналогично в др.-греч. *ψυχω* — *ψυχή* 'дышать' — 'душа' (отсюда Психея — в греческой мифологии олицетворение души, дыхания); санскр. *āni-ti* — *ānitus* 'дышать' — 'душа'. В лат. одним из обозначений воздуха было *anima*, другим значением которого было 'душа' [15, 121, 127–128]). На материале экзотических языков эта же семантическая связь показана Э. Б. Тайлором [20, 215]. У Платонова в явном виде связь души и дыхания видна из употребления «душа дышит» (Джан)¹.

Связь души и дыхания проявляется в особой отмеченности органов дыхания. Здесь в первую очередь выделяется горло. В Словаре В. И. Даля приводится одно из толкований слова *душа* (и синонимичного в этом значении слова *душка*) — «ямочка на шее, над грудной костью, над кадыком; тут, по мнению народа пребыванье души; <...> часть шеи против глотки и пониже; самая ямочка на горле» [8, стлб. 1257]. У ветхозаветных историков обозначением живого активного начала выступает слово *перез*, которое означает 'шея, горло; дыхание, душа' [4, 129].

У Платонова в целом ряде произведений встречаются указания на то, что душа находится в горле. В рассказе «Ямская слобода» о Филате говорится: «Воду он любил пить помногу, она почему-то хорошо действовала на душевный покой — свежесть и чистота. Душу же свою Филат ощущал, как бугорок в горле, и иногда гладил горло». В повести «Котлован» об умирающем мужике Платонов пишет: «Сердце мужика самостоятельно поднялось в душу, в горловую тесноту». В военном рассказе «Иван Великий» встречаем следующее употребление: «...Иван <...> схватил одного противника за душу, за горло под скулами»². В ро-

¹ А. Жолковский на материале рассказа Платонова «Фро» отметил связь духовного и дыхательного аспекта представлений о душе: «Комплекс „душа, дыхание, воздух“ проходит через весь рассказ, включая работу в шлаковой яме („дышать было тяжело, зато в душе Фроси стало лучше“; „женщины отдыхали и дышали воздухом“), обморок („сжалось дыхание“) и его трагифарсовое отражение в фиктивной телеграмме („...Фрося умирает при смерти осложнение дыхательных путей...“» [11, 337].

² Интересны также случаи особой, немотивированной отмеченности горла у Платонова, ср. «Тышка <...> нанес ближнему немцу удар в горло, так, что у неприятеля там заклокотало» (Рассказ о мертвом старике); «Около полуночи Воцев почувствовал в себе жизнь, как безмолвную надежду, тихо происходящую где-то ниже горла» (черновики к «Котловану»); «Воцев обнял профуполномоченного и поцеловал его в горло» (там же).

мане «Чевенгур» связь души и горла отмечена неоднократно в сцене расстрела буржуев. Раненый Завын-Дувайло просит: «Баба, обмотай мне *горло* свивальником! <...> У меня там все *душа течет!*» Пиюся, «вышибая» у раненого душу из горла, дважды простреливает «его *шею*». Чепурный проверяет, живы ли расстрелянные, пробуя «тыльной частью руки *горло* буржуев», и, чтобы смерть была окончательной, он и Пиюся каждому лежащему простреливают «сбоку *горло* — через железки». Правильность представления о том, что «*душа же в горле*», Чепурный усиливает своими рассуждениями о неслучайности казни через повешение: «Ты думаешь, почему кадеты нас *за горло* вешают? От того самого, чтобы *душу веревкой сжечь*: тогда умираешь действительно полностью!»³. Точно такая, как у Чепурного, мотивировка лежала в основе распространенного у древних народов обряда жертвоприношения через удушение или повешение, где отразились представления о важности дыхания как основного признака жизни, души [23, 220–227; 18, 148–149]. В скандинавской и западногерманской мифологии верховным богом является Один — Вотан, который известен также как Бог — вешатель, Владыка виселицы, Повешенный. Один является покровителем воинских инициаций и жертвоприношений (особенно в виде пронзания копьем и повешения). Он сам приносит себя в жертву самому себе, когда девять дней висит на мировом дереве Иггдрасиль, после чего возрождается. Сохранились предания о добровольном удушении в честь Одина самых знатных людей [23, 225–226; 17, 242]⁴.

³ Отметим другие показательные случаи. Через повешение кончает жизнь самоубийством Айна в повести «Ювенильное море». При этом Платонов делает акцент на шею, горло и гортань и особо отмечает прекращение дыхания: «на горле Айны» виден «темный запекшийся рубец *вокруг шеи* — след от бечевы, которая *перерезала гортань* и сожгла дыхание этой девушки». В военном рассказе «Неодушевленный враг» описывается намерение немца умертвить героя: «...он наложил свои худые руки на *мое горло* и *сжал мне дыхание*». Потом сам герой убивает врага (вполне вероятно, тоже душит его). В результате немец теряет душу, становится «неодушевленным».

⁴ Особую отчетливость жертвоприношения через повешение Церен выводит из лунарных мифов о повешенном на небесном дереве (Млечном Пути) умирающем и воскресающем божестве. С. Гроф связывает как ритуальное удушение (имеющее место, в частности, в обряде крещения и различных инициациях), так и распространенность самоубийств через повешение и массовое в XX веке уничтожение людей в газовых камерах с важностью опыта рождения человека, когда он проходит через смерть-удушение в родовом канале (отсюда же происходит связь удушения и сексуального удовлетворения) [6, 226–227, 291, 449, 452–453; 7, 183]. Г. Гачев сопрягает различные виды насильственного ли-

Связь с комплексом мифопоэтических представлений о душе как дыхании обнаруживают у Платонова примеры, где затрудненность дыхания, удушье связываются с присутствием в горле или груди зверька-грызуна. В рассказе «Река Потудань» Никите Фирсову «приснился страшный сон, что *его душит своею горячей шерстью маленькое, упитанное животное, вроде полевого зверька*, откормившегося чистой пшеницей. Это животное, взмокая потом от усилия и жадности, *залезло спящему в рот, в горло, стараясь пробраться цепкими лапками в самую середину его души, чтобы сжечь его дыхание*. Задохнувшись во сне, Фирсов хотел вскрикнуть, пощелкать, но зверек самостоятельно вырвался из него, слепой, жалкий, сам напуганный и дрожащий, и скрылся в темноте своей ночи». В черновиках к повести «Котлован» подобное ощущение испытывает Козлов. При этом животное названо конкретно — это крыса. «Козлов же хотя и спал пока, но карябал грудь ногтями <...> — *Крыса в груди грызется!*» Чиклин собирается убить эту крысу и просит Козлова зажать рот, чтобы она не выскочила.

Мифопоэтическому сознанию свойственно представлять болезни в виде существ, извне воздействующих на человека или же проникающего в него во время сна, питья, еды. В основном эти существа принадлежат нижнему, хтоническому миру (например, червь, жаба) [2, 73 и след.; 13, 286; 1, 226]. В русском языке слово *жаба* в устаревших употреблениях служит для называния болезней, связанных с затрудненностью дыхания в горле (ангина) и в груди (*грудная жаба* — стенокардия) [8, стлб. 1305; 19, 58]. Представления о зооморфных духах болезней отразились также в названиях болезней скота. Например, рус. диал. *мыш, мыша, мышак* 'опухоль у лошадей' связано с обозначением мыши, ср. также *норица* (от норки), *ящур* (от ящерицы) и т. д. [12, 223–224]. С другой стороны, в немецкой мифологии в виде хтонических животных — змей, мыши, ласки, а также в виде кошки — представляется сама душа, которая может исходить из открытых уст человека. Если зверек не успевает вернуться, то человек умирает [2, 299 и след.].

В тесной связи с представлением о душе как дыхании находится представление о душе как воздухе или ветре. В мифопоэтических представлениях душа может принимать вид воздушного стол-

пления жизни с представлением о различных стихиях микрокосма: «...есть казни, что мыслят о человеке как состоящем из земли (побивание камнями, зарывание живьем в землю, бросание со скалы); есть те, что мыслят о жизни в нем как воде (<...> утопление); *жизнь как воздух мыслится повешением; жизнь как огонь мыслится в аутодафе...*» (курсив наш. — М. Д.) [5, 107].

ба, дымка, пара. Греч. гомер. θυμός родственно др.-инд. *dhūma*, лат. *fumus*, прус. *dūmis* — 'дым' [14, 99]. Лат. *animus* произошло от греч. ἄνεμος, связанного с понятием ветра, воздуха [21, 414–415]. Греч. φυχω помимо 'дышать' означало также 'дуть', а ψυχή — 'воздух' [15, 127–128]. У Гомера в начале IX песни «Илиады» θυμός как 'дыхание, душа' сравнивается с дуновением ветра [14, 103–104]. Согласно библейским представлениям, бог создал человека, вдохнув в него душу. Выражение «Бог есть дух», если перевести греч. πνεῦμα в первоначальную форму, будет означать: *Бог есть ветер*, первичное существо дыхания [24, 188]. В др.-инд. мифологии бог ветра Ваку означает также жизненное дыхание, и сам возник из дыхания Пуруши [16, 241].

У Платонова представления о душе как о взятой извне — из воздуха или ветра, отражены с различной степенью отчетливости в ряде произведений. В явном виде они присутствуют в следующем отрывке из повести «Ювенильное море»: «Вермо играл на гармонии, а Кемаль плясал — с тем выражением, словно *хотел выветрить из себя всю надоевшую старую душу и взять другой воздух из дующего ветра*»⁵. В свете отмеченной тождественности души и воздуха-ветра должен быть проинтерпретирован и фрагмент из романа «Чевенгур», где говорится о взрослении Дванова. Он чувствует в своем теле пустоту, «сквозь которую тревожным *ветром* проходит неописанный и нерассказанный мир». Заполнение себя жизнью сравнивается с захватом в себя воздуха: «Саша почувствовал холод в себе, как от настоящего *ветра*, дующего в просторную тьму позади него, а впереди, откуда рождался ветер, было что-то прозрачное, легкое и огромное — *горы живого воздуха, который нужно превратить в свое дыхание и сердцебиение*. От этого предчувствия заранее захватывало грудь и пустота внутри тела еще более разжималась, готовая к захвату будущей жизни». В этом эпизоде описывается рождение у героя души, совпадающее с формированием представления о необходимости соединения собственного «я» с окружающим миром, жизнью. Тождество души и ветра позволяет понять и сцену из повести «Котлован», когда Чиклин и Воцев заходят в избу, где лежит без движения мужик, у которого «*душа ушла из всей плоти*» после того, как обобществили лошадь. Чиклин говорит о

⁵ Вариацией на указанную тему являются также следующие примеры: «*Встречный ветер вместе с дыханием выдувал горе из груди Перри*» (Епифанские шлюзы); «*Ты двинься куда-нибудь, в тебя ветер надышит думу, и ты узнаешь что-нибудь*» (Чевенгур).

мужике: «У него *душа — лошадь*», а потом советует: «Пусть он порожняком поживет, а его *ветер продует*». Эти слова Чиклина, как представляется, тоже связаны с представлением о том, что из ветра можно добыть душу, в данном случае новую.

После смерти человек распадается на отдельные стихии, становясь «песком, *ветром*, *водой*» (Македонский офицер). В финале рассказа «Афродита» выражена мысль о соединении дыхания уже, возможно, погибшей героини с воздухом макрокосма: «...здесь когда-то она *дышала* и *воздух родины еще содержит рассеянное тепло ее уст* и слабый запах ее исчезнувшего тела, — ведь в мире нет бесследного уничтожения». С. Г. Бочаров и А. Жолковский справедливо усматривают здесь ориентацию Платонова на финал рассказа И. Бунина «Легкое дыхание», где тоже отчетливо выражен комплекс «душа-воздух-ветер» [3, 19; 11, 381, особ. прим. 1].

Помимо горла, важным органом дыхания являются легкие и грудь, ср. у Платонова: «в нем [во сне] им оставалось краткое счастье существования и *медленное дыхание в груди*» (черновики к «Котловану»). В силу этого у писателя душа-дыхание может обнаруживать тенденцию к локализации в области груди, ср.: «подступила тесно и жарко к *пышной надутой душе* ее пламенная неукротимая сила» [при стандартном: *пышная грудь*] (Рассказ о многих интересных вещах). Но грудь одновременно служит местом нахождения сердца. Это влечет за собой представление о тесной связанности процессов дыхания и деятельности сердца: в теле человека «создается симфония дыхания, сердцебиения и размышления» (Эфирный тракт). Деятельность сердца невозможна без воздуха, ср.: «*сердце замучилось без воздуха и не могло трудиться*» (Котлован). В семантически стяженной форме функция дыхания может приписываться сердцу, ср. «...ее *слабое сердце опять дышит* и бьется, как молодое: оно *дышит* от любви к Уле, от жалости к ней и от радости» (Уля); «Она <...> почувствовала, что *сердце ее не дышит* и время ее прошло» (Дар жизни).

Если смерть означает уничтожение дыхания-души, то попытки предотвратить смерть или оживить умершего могут быть связаны со стремлением вдуть новую душу-дыхание в горло или грудь. В повести «Дар жизни» сын, чтобы его слабнущая, замерзающая мать согрелась, дышит ей «*в грудь*», но скоро засыпает. Последующая смерть матери воспринимается в связи с прекращением передачи дыхания-души от сына: «А мать знала, что он *дышал в нее мало* и скоро уснул до утра, до вечной разлуки». Подробную разработку эта тема получает в романе «Чевенгур» в эпизоде смер-

ти сына нищенки: мать, держащая умирающего ребенка на коленях, *«дышала на него теплом из своего рта, чтобы помочь ему своей силой»*. Чепурный, пытаясь оживить уже умершего ребенка и основываясь на представлении, что *«душа <...> в горле»*, воздействует на органы дыхания: *«он ласкал мальчику грудь, трогал горло под ушами, всасывал в себя воздух изо рта ребенка и ожидал жизни скончавшегося»*. Потом мать приносит *«на помощь лечению Чепурного» «горячей воды»*, но он не использует ее, а вливает *«в покорные уста ребенка четыре капли постного масла»*. Оживление ребенка для его участников должно продемонстрировать существование в Чевенгуре коммунизма — этой Новой Церкви и замены Царства Божьего (подробнее см. в работах: [9; 10]. Как представляется, эта сцена основана на творческой переработке А. Платоновым третьей главы Евангелия от Иоанна, где описывается разговор Иисуса с пришедшим к нему Никодимом. Иисус говорит, что Царство Божие может увидеть только родившийся свыше. Никодим выражает сомнение в возможности для человека родиться заново: *«Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?»* (Иоан. 3, 4). В ответ Иисус говорит о различии рождения от плоти и от духа: *«...истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Небесное»* (Иоан. 3, 5). Оживление (как бы предполагаемое второе рождение) мальчика строится в романе в соответствии с этими словами: ребенок должен воскреснуть от духа-дыхания, а также вливаемого в него масла, которое, с одной стороны, заменяет здесь воду, с другой — имеет отношение к таинству миропомазания, которое означает помазание Святым Духом. (Заметим, что количество капель равно четырем. Число это явно символическое — именно столько раз нужно прикоснуться к человеку, чтобы осенить его крестным знаменiem.) Рождение ребенка от воды и духа не состоялось. В контексте романа это означает, что в Чевенгуре нет коммунизма (об этом сразу говорит Копенкин) и, следовательно, Чевенгур не может рассматриваться как Новая Церковь и замена Царствия Божия. Безуспешность попытки второго рождения от воды и духа-дыхания усилена в анализируемой сцене описанием соответствующих стихий макрокосма. Когда Чепурный воздействует на органы дыхания ребенка, Копенкин смотрит на двор и отмечает, что там начинается меняться погода: *«ветер шумел в бурьяне»*. Когда Чепурный обращается к маслу (воде), природа отвечает водной стихией: *«На крышу сенец закапал быстрый, успокаивающий дождь, но внезапный ветер, размахнувшись над степью, унес его с собой в дальнюю темноту, — и опять на дворе стало тихо, лишь запахло*

сыростью и глиной». Итак, вместо исчезнувших дождя (воды) и ветра (духа) остается только сырая земля, — то, чем становится человек после смерти. Исчезновение ветра переключается здесь со словами Иисуса: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит...» (Иоан. 3, 8). Заметим еще раз, что в греческом варианте Евангелия слово *πνεῦμα* предполагает двоякое понимание. В немецком переводе Библии соответствующее место выглядит так: «Ветер дует, где хочет» [24, 191].

С инверсией представления о животворящем духе-воздухе мы встречаемся в рассказе «Мусорный ветер», где Лихтенбергу грозит опасность умереть *«задохнувшись мусорным ветром, в сухом удушье сомнения»*, заснуть *«от горячего мутного ветра»*. Здесь стихия разрушительного ветра совмещается со стихией огня при полном отсутствии влаги и дождя. В этом рассказе исторические интуиции Платонова облекаются в образную форму апокалиптического видения.

Проведенный нами анализ говорит о распространенности и большой смысловой нагруженности у Платонова представлений о связи души и дыхания. Другие воззрения писателя на человеческую душу уже были рассмотрены нами в ряде работ и составят содержание последующих.

ЛИТЕРАТУРА

1. Т. А. Агапкина, В. В. Усачева. Болезнь человека // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1.
2. А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. М., 1994, т. III.
3. С. Бочаров. «Вещество существования» (Выражение в прозе) // Андрей Платонов: Мир творчества. М., 1994.
4. И. П. Вейнберг. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993.
5. Г. Гачев. Русский Эрос. М., 1994.
6. С. Гроф. За пределами мозга. М., 1993.
7. С. Гроф. Путешествие в поисках себя. М., 1994.
8. В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. М., 1994, т. I.
9. М. А. Дмитриовская. Антропологическая доминанта в этике и гносеологии А. Платонова (конец 20-х — середина 30-х гг.) // «Страна

- философов» Андрея Платонова: Проблемы творчества. М., 1995, вып. 2.
10. М. А. Дмитриовская. Проблемы человеческого сознания в романе А. Платонова «Чевенгур» // Творчество Андрея Платонова: Исследования и материалы. СПб., 1995.
11. А. Жолковский. Душа, даль и технология чуда (Пять прочтений «Фро») // Андрей Платонов: Мир творчества. М., 1994.
12. А. Ф. Журавлев. Болезни скота // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1.
13. Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
14. Вяч. Вс. Иванов. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Структура текста. М., 1980.
15. А. В. Лебедев. ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑ (О денотате термина ψυχή в космологических фрагментах Гераклита 66–67 Mch) // Структура текста. М., 1980.
16. М. Б. Мейлах. Воздух // Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1991, т. 1.
17. Е. М. Мелетинский. Один // Мифы народов мира: В 2-х т. М., 1992, т. 2.
18. Е. С. Новик. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
19. Словарь современного русского литературного языка: В 20 томах. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1994, т. V–VI.
20. Э. Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1989.
21. С. А. Токарев. Душа // Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1991, т. 1.
22. П. А. Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1990, т. 1.
23. Э. Церен. Лунный бог. М., 1976.
24. К. Г. Юнг. Отношения между Я и бессознательным // К. Г. Юнг. Психология бессознательного. М., 1994.

М. Ю. Михеев

ПОРТРЕТ ЧЕЛОВЕКА У АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА

«Среду профессиональных литераторов избегает. Непрочные и не очень дружеские отношения поддерживает с небольшим кругом писателей. Тем не менее среди писателей популярен и очень высоко оценивается как мастер...»

(из «Справки» сотрудника
секретно-политического отд. ОГПУ
о Платонове)

Собственно описания лица, в обычном, принятом для литературного произведения смысле, у Платонова как будто вообще не встретишь. Вместо этого почти каждый герой у него это или человек «со среднерусским лицом» (Ч) или — «с неточным широким лицом, похожим на сельскую местность» (СМ), или его лицо — «никакое», «не запоминающееся», даже с чертами, «стершимися о революцию»¹. Так, например, Чепурный (герой романа «Чевенгур») выглядит как «монголец на лицо» (и сам себя, и все его называют «чевенгурским японцем»), кроме того, он описывается как человек «маленького роста» и «со слабым носом на лице». И Копенкин — под стать ему — «малого роста, худой и с глазами без внимательности в них».

Платонов как будто настаивает на той точке зрения, что внешность не важна, и хочет показать вовсе не ее, а что-то другое, внутреннее и внеположенное по отношению к ней. Хотя, казалось бы, что же еще описывать, кроме внешности, при том специфическом, максимально «незаинтересованном» взгляде, которым автор пользуется для ведения повествования в особой позиции повествователя как «евнуха души человека»? — об этом см.: [6, 34–72]. Таким образом, на лицах всех без исключения платоновских героев проступает какое-то прототипическое сходство, некий — человек вообще. Здесь не важно, кто именно перед нами — Воцев ли («Котлован») или Александр Дванов («Чевенгур»), Самбикин или Сарториус («Счастливая Москва»), дочь владельца кафельного

¹ Здесь и далее при ссылке на произведения Платонова используются следующие сокращения: «Чевенгур» — (Ч), «Котлован» — (К), «Счастливая Москва» — (СМ), «Река Потудань» — (РП). Внутри цитат все выделения, а также комментарии, помещенные между цитатами в квадратных скобках, принадлежат автору статьи.

завода Юлия, учительница Соня Мандрова или Москва Ивановна Честнова.

При чтении Платонова почему-то сразу встают перед глазами полотна Павла Филонова и лица его героев — типизированные, усредненные, сделанные из единого материала (который будто только и важен сам по себе, безотносительно к конкретной личности). (О близости Платонова к Филонову уже писали, ср.: [7, 204], а также [2].) Лица у героев того и другого художников — измученные, изуродованные, исковерканные, «истраченные жизнью», изуродованные, с оставшимися на них следами пережитого горя. Однако они бесконечно дороги их создателям.

Как замечено в [8, 113–115] по поводу персонажей «Котлована», никакого описания внешности героев не дается: они представлены только через их мысли. Но даже и в этих мыслях нет ничего, что могло бы отличить одного человека от другого! Л. Карасев настаивает на том, что у Платонова описываются «не обычные — внешние, а особые, так сказать, «внутренние» люди: их лица повернуты внутрь голов, а снаружи видна лишь изнанка этих лиц»... [4, 152].

Ну, а кроме того, в лице каждого платоновского персонажа проступает автопортрет. Как будто красок хронически не хватает, и почти всякий раз герой (наскоро или ради какой-то непонятной экономии) просто срисован автором с самого себя.

Все, что говорится о внешности одного героя (например, о бывшем красноармейце Никите Фирсове в «Реке Потудани»), применимо практически к любому другому, и почти всегда это — самописание автора.

«Это был человек лет двадцати пяти от роду, со скромным, как бы *постоянно опечаленным* лицом...».

Вот Дванов (из «Чевенгура») во время партийного собрания присматривается к Гопнеру — «пожилому и сухожильному человеку, почти целиком *съеденному* сорокалетней работой; его нос, скуля и ушные мочки так *туго обтянулись кожей*, что человека, смотревшего на Гопнера, забирал нервный зуд. <...> Долгая работа жадно съедала и съела тело Гопнера — осталось то, что в могиле долго лежит: кость да волос; жизнь его, *утрачивая всякие вожделения*, подсушенная утюгом труда, сжалась в одно сосредоточенное сознание, которое засветило глаза Гопнера поздною страстью голого ума».

А вот Дванов смотрит на спящего Гопнера:

«...Дыхание его было так слабо и жалко во сне, что Дванов подошел к нему и *боялся*, как бы не кончилась жизнь в челове-

ке. <...> Видно было, насколько *хрупок, беззащитен и доверчив* этот человек, а все-таки его тоже, наверное, кто-нибудь бил, мучил, обманывал, и ненавидел; а он и так *еле жив* и его дыхание во сне почти замирает. Никто не смотрит на спящих людей, но *только у них бывают настоящие любимые лица*; наяву же лицо у человека искажается памятью, чувством и нуждой².

На мой взгляд, тут Платонов загадывает нам какую-то загадку, ведь им намеренно оставлена неопределенность. Что хотел сказать автор:

— то ли, что во сне лица становятся по-настоящему *любящими*,

— то ли, и в самом деле, что они по-настоящему *любимы*?

Т. е., (а) что только спящих и следовало бы, по-настоящему, любить (только их мы в состоянии любить)? Или же (б) что только во сне они, спящие, и любят нас по-настоящему? Собственно, тут загвоздка в том, как истолковать (или чему подчинить) слово «настоящие». В зависимости от этого возникают следующие прочтения:

а) «только у спящих бывают <такие> лица, <которые мы в состоянии> по-настоящему любить» / или: «<которые только и достойны нашей настоящей любви>» или же:

б) «только у спящих бывают лица, <любящие нас по-настоящему, т. е. незаинтересованно>, наяву же лицо искажается лишними чувствами, нуждой» и т. д.

В пользу последнего прочтения, трансформированного по сравнению с «буквой» того, что сказано в тексте, говорит как бы навязываемый нам параллелизм «спящие — настоящие — любящие».

Если сравнивать все эти описания лиц героев с тем, каким видели самого Платонова современники, то «автопортретность» становится очевидной — см. [1]².

Герои Платонова, да и сам повествователь, часто тайком разглядывают спящих, словно ожидая какого-то откровения, но вместо одухотворенных лиц на них, по большей части, глядят просто незнакомые или даже — мертвые лица (ведь сон близок к смерти):

«Прушевский еще раз подошел к стене барака, согнувшись, поглядывал по ту сторону на ближнего спящего, чтобы *заметить* на нем что-нибудь *неизвестное в жизни*; но там мало было видно, потому что в ночной лампе иссякал керосин, и слышалось одно медленное, западающее дыхание» (К).

² См. в особенности воспоминания Явича, Миндлина, Сучкова, Таратуты, Липкина, Губера в этой книге.

А вот Дванов на собрании рассматривает Чепурного, еще не зная ни его самого, ни про его главное достояние — город Чевенгур, окончательно вступивший (под его руководством) в коммунизм.

«Партийные люди *не походили друг на друга* — в каждом лице было что-то самодельное, словно человек добыл себя откуда-то своими одинокими силами. Из тысячи можно *отличить* такое лицо — откровенное, *омраченное* постоянным напряжением и немного недоверчивое. Белые в свое время безошибочно угадывали таких *особенных самодельных* людей и уничтожали их с тем болезненным неистовством, с каким нормальные дети бьют уродов и животных: с испугом и сладострастным наслаждением» (Ч).

Здесь Платонов, конечно же, навязывает нам идеологическую конструкцию: почему же уничтожали уродов именно «белые»? Точно так же и красные уничтожали тех, кто, с их точки зрения, был «уродом». И «белые» били, конечно, выроdkов. Значит, Платонов использовал просто удобный идеологический штамп? Но ведь более интересно Платонову всегда было именно странное, отличающееся от нормы. Он отступает со своего пути? Хотя, с другой стороны, отождествление «белые = нормальные дети», может быть, наталкивает на побочную мысль: «красные = ненормальные».

Характерным для Платонова является мотив «отличительности» лица — парадоксально уживающийся с ранее отмеченной принципиальной неважностью, безразличием к любым внешним деталям, а также мотив «самодельности» человека. Уместно привести здесь следующие описания доходящего почти до болезненности внутреннего переживания самого автора (из записной книжки Платонова):

«Когда я вижу в трамвае человека, похожего на меня, я выхожу вон».

«Я не смотрюсь никогда в зеркало, и у меня нет фотографий».

«Если я замечу, что человек говорит *те же самые слова*, что и я, или у него интонация в голосе *похожа* на мою, у меня начинается тошнота» [5].

Сопоставим это со следующим отрывком из «Чевенгура», где Софья Александровна, «женщина-аристократка» (как определяет ее для себя Симон Сербинов) показывает ему фотографию Дванова. Здесь, напротив, подчеркивается неотличительность лица. Ведь портреты платоновских героев как бы и должны быть именно незапоминающимися. Сам автор намеренно устроивает так, чтобы мы не могли отличить их друг от друга (все они как бы на одно лицо):

«Софья Александровна глядела на фотографию. Там был изображен человек лет двадцати пяти с *запавшими, словно мертвыми глазами*, похожими на усталых сторожей; остальное же лицо его, отвернувшись, *уже нельзя было запомнить*. Сербинову показалось, что этот человек думает две мысли сразу и в обеих не находит утешения, поэтому такое лицо не имеет остановки в покое и *не запоминается*».

— Он не интересный, — заметила равнодушная Сербинова Софья Александровна. — Зато с ним так легко водиться! Он чувствует свою веру, и другие от него успокаиваются. Если бы таких было много на свете, женщины редко выходили бы замуж» (Ч).

Но замечательно, что даже по такому скупо очерченному, крайне нехарактерному, да и увиденному всего лишь один раз (в гостях у новой знакомой) изображению на фотографии — позднее, оказавшись уже в Чевенгуре, Сербинов сразу же узнает Сашу Дванова! Здесь неотличительность внешности соседствует с принципиальными различиями в сути.

Казалось бы, как же так? С одной стороны, в словесных портретах героев — полное «усреднение» и неразличение лиц, а применительно к себе или к любому сколько-нибудь дорогому, «сокровенному» для него герою вдруг такая повышенная требовательность, такое нежелание ни на кого даже быть похожим?

По-моему, изложенные выше идеи очевидно дополняют друг друга. Платонов верен себе: внешний облик не важен ему именно потому, что слишком беден для передачи внутренних отличий, например, отличий «меня» от «другого». Описание, к примеру, красоты женской головки, глаз или ножек является слишком «дешевым» для Платонова приемом, он сознательно не хочет «вписываться» с его помощью в литературный контекст, не хочет позволить себе и играть этим на чувствах и переживаниях читателя. Как будто всякая «литературно апробированная», гарантированная правильность, выверенность и дотошность в описании внешности претит ему и для него «постыдна» (за исключением только описания некрасивостей — для них он как раз делает исключение). Платонов считает достойным ремесла писателя описывать только внутреннюю суть явления — ту предельную синтетическую реальность, которую нельзя увидеть обычным зрением. Для этого и нужны его дикий и символические переосмысления.

Итак, двойственность описания, ведущегося как бы с прямо противоположных точек зрения, скрывает область повышенного интереса Платонова — внешность ему совсем не важна, как можно было бы подумать, и он отказывается от нее не просто для

того, чтобы выделиться новым приемом, а именно из-за особой стыдливости, своеобразного «воздержания», неприятия заштампованного и лживого, с его точки зрения, языка описания человека как стандартного объекта и приема литературы. В этом, как почти во всех заветных мыслях, Платонов доходит до крайностей и парадоксов. Красота человеческого тела «снимается» через уродство.

Проявление чувств у героев Платонова носит характер парадокса: когда видится одно, на самом деле это означает совсем другое:

«Гопнер с серьезной заботой посмотрел на Дванова — он редко улыбался и в моменты сочувствия делался еще более угрюмым: он боялся потерять того, кому сочувствует, и этот его ужас был виден как угрюмость» (Ч).

Мотив «сокращенности», изуродованности человеческого тела, очень важный для Платонова, вплетается в противопоставление бодрствования (как жизни сознания), с одной стороны, и сна (как жизни чувства, царства стихии), с другой. Тут и оказывается, что только во сне у людей «настоящие любимые лица», а то, что предстает при свете дня (что «остается» от настоящего человека) — неистинное. Последнее воплощается, в физическом плане — в образе калеки, или человеческого обрубка, уроды, недочеловека, (инвалид Жачев или тоскующий, жалкий «почерневший, обгорелый» медведь-молотобоец в «Котловане», горбун Кондаев в «Чевентуре» или Альберт Лихтенберг в «Мусорном ветре», который варит суп из собственной ноги! и многие другие на страницах Платонова).

Если идти дальше, эта же идея воплощается и в том изуродованном, самого себя насилующем языке, на котором говорят все без исключения платоновские персонажи (и вынужден говорить, за редкими исключениями, сам платоновский повествователь). При этом истерзанное, изуродованное тело — как бы стыдливая подмена для телесного и чувственного в человеке, «слишком роскошного» в жизни, а самооскопленный, юродствующий, подчеркнуто некрасивый язык — это уже платоновская сублимация ментального плана. (Словно истина страдает оттого, что будет выражена красиво.) Такие сублимации, согласно Платонову, должны, в идеале, свести человека к «человеку разумному» — как к голому интеллекту, содрав с него «наружную кожу».

Платоновское описание внешности человека — какое-то мямлящее и будто проговаривающее что-то стыдливой скороговоркой, — как и сами тела его героев — уменьшенные, «усушенные», сокращенные, максимально «стушевавшиеся». Вот в «Реке Потудань» возвратившийся с войны Никита видит в окне своего отца:

«Старый, худой человек был сейчас в подштанниках, от долгой носки и стирки они сели и сузились, поэтому приходились ему только до колен. <...> Потом он побежал, *небольшой и тощий, как мальчик*, кругом через сени и двор — отворять запертую калитку» (РП).

В крайних случаях, конечно, внешность героя может описываться, но только — как нечто странное, отталкивающее, выдающееся из нормы и неправильное, во всяком случае, не привлекающее к себе:

«...В теле Луя действительно не было единства строя и организованности — была какая-то *неувязка* членов и конечностей, которые выросли изнутри его с *распущенностью* ветвей и вязкой крепостью древесины» (Ч).

Еще один шаг, и такое описание будет близко кафкианскому ужасу перед собственным телом. Вот запись в дневнике Сербинова (это персонаж, наиболее близкий к «безразличному наблюдателю, евнуху души» в «Чевенгуре»):

«Человек — это не смысл, а тело, полное *страстных сухожилий, ущелий с кровью, холмов, отверстий, наслаждений и забвения*»... (Ч).

Таким образом, настоящие портретные черты в описании героев и появляются именно тогда, когда описываются деформации, уродства, когда внутренняя ущербность в человеке высвечивается наружу (в этом можно видеть «гоголевское» наследие или, во всяком случае, то, в чем упрекали Гоголя Розанов, Белый, Переверзев, Синявский и другие исследователи его творчества):

«...У калеки не было ног — одной совсем, а вместо другой находилась деревянная приставка; держался изувеченный опорой костылей и подсобным напряжением деревянного *отростка* правой отсеченной ноги» (К).

[Здесь деревянный протез представлен как отросток ноги!]

«Молодого человека [Прошку Дванова] Копенкин сразу признал за хищника — черные непрозрачные глаза, на лице виден старый экономический ум, а среди лица имелся отверзтый, *ощущающий и постыдный* нос — у честных коммунистов нос лаптем и глаза от доверчивости серые и более родственные».

Этот отрывок явно перекликается с описанием Саши Дванова, увиденного глазами лесничего (или «лесного надзирателя», как он назван у Платонова). Лесничий поначалу пугается приехавшего гостя, однако потом успокаивается:

«Но *общее* лицо Дванова и его часто *останавливающиеся* глаза успокаивали надзирателя» (Ч).

Причастие в этом отрывке остается с незаполненной валентностью: на чем же «останавливающимися» были глаза Дванова? (Впрочем, «часто останавливающиеся» глаза можно воспринимать как сочетание, отсылающее к антонимичному «бегающий взгляд» — у глаз его брата, Прокофия).

Язык, которым говорят все платоновские герои, язык их сознания — это намеренно безобразная смесь канцелярского жаргона, советских безграмотных лозунгов и каких-то чрезмерных и «чрезвычайных» выражений. И все это приправлено яркими, раздражающими ухо и глаз, почти медицинскими деталями, которые никогда не были стандартным объектом литературы (за исключением, разве что, Рабле и футуристов):

«[Сербинов] чувствовал слабый запах пота из подмышек Софьи Александровны и хотел обсасывать ртом те жесткие волосы, испорченные потом» (Ч).

Даже в «любовной» сцене герой (и наблюдающий за ним повествователь) изъясняются с помощью этого искусственного, вымороченного языка. А вот Сербинов в первый раз видит Софью Александровну, в трамвае:

«На женщине было одето хорошее летнее пальто и шерстяное чистое платье, одежда покрывала неизвестную уютную жизнь ее тела — вероятно, рабочего тела, ибо женщина *не имела ожиревших пышных форм*, — она была даже изящна и совсем лишена обычной *сластолюбивой* привлекательности» (Ч).

[Здесь отстраненность позиции автора, пожалуй, близка к отстранению «сказа» у Зощенко, хотя Платонов, как правило, не пользуется «сказом».]

Крайним выражением установки на антиэстетичность описания человека может быть то, что герой Платонова иногда на глазах как бы начинает распадаться — вспомним «разлагающийся ум» Симона Сербинова или вот:

«Громадный, опухший от ветра и горя голый человек... постоянно забывал помнить про себя и свои заботы: то ли он утомился, или же умирал по мелким частям на ходу жизни» (К).

Настоящий, красивый и уже неподдельный платоновский язык звучит только в редкие минуты, будто в забытии, в состоянии сна кого-то из героев. (Или это сам автор в забытии, обмолвливается «истинным» словом?) Это уже язык бессознательного или подсознания. Как сказал сам Платонов, «обыкновенно слесарь *хорошо разговаривает*, когда напьется» (Ч).

Из-за той же платоновской «стыдливости», проявляющейся в отталкивании от литературных канонов, часто происходит перене-

сение внутреннего состояния героя на более внешнее и, так сказать, более «объективное» описание природы (в отличие от человека, природе у Платонова «не зазорно» и обладать душой):

«Чепурный рассеянно пробрался в камыш и нарвал *бледного, ночного немощного света* цветов» (Ч).

«Степь стала невидимой, и горела только точка огня в кирпичном доме, как единственная защита от врага и сомнений. Жеев пошел туда по *умолкшей, ослабевшей от тьмы траве* и увидел на завалинке бессонного Чепурного» (Ч).

«[Гопнер с Двановым] сели на порог дома. Из зала было распахнуто окно для воздуха, и все слова слышались оттуда. Лишь ночь ничего не *произносила*, она бережно несла свои *цветущие звезды* над пустыми и темными местами земли» (Ч).

С лицом человеческим у Платонова делается вообще что-то невообразимое. Любящий просто не способен описать (и, значит, собственно говоря, не может увидеть, разглядеть, запомнить) лицо любимого. Черты лица вытеснены из сознания, они неважны, их как будто нет — так же, как нет для платоновского героя черт собственного лица.

Так смотрит на себя муж Фроси (из рассказа «Фро»):

«[Федор] собой не интересовался и не верил в значение своего лица».

Так же и Копенкин, когда ищет Дванова в деревне, не может описать встреченной повитухе, как выглядит его товарищ:

«— Ты вот что, баба: нынче сюда один малый без шапки прискакал — жена его никак не разродится, — он тебя, должно, ищет, а ты пробежи-ка по хатам да поспроси, он здесь где-нибудь. Потом мне придешь скажешь! Слыжала?!

— Худощавенький такой? В сатинетовой рубашке? — узнавала повитуха.

Копенкин вспоминал-вспоминал и не мог сказать. Все люди для него имели лишь два лица: свои и чужие. Свои имели глаза голубые, а чужие — чаще всего черные и карие, офицерские и бандитские; *далее Копенкин не вглядывался*.

— Он! — согласился Копенкин. — В сатинетовой рубашке и в штанах» (Ч).

Чтобы как-то описать, охарактеризовать собеседника или просто для того, чтобы сосредоточиться, обратить на него внимание («учесть» его внешность), платоновский персонаж должен произвести над собой определенное насилие, т. е. в любом случае, как бы должен проявить неискренность. Вот «неизвестный старичок», которого встречает Чиклин:

«— А ты-то сам кто же будешь? — спросил старик, складывая для *внимательного выражения* свое *чтоущее лицо*» (К).

Таким образом, получается, что в обычном состоянии лицо само собой должно принимать естественное — «невнимательное» — выражение и при общении его необходимо «настроить», привести в особое «неестественное» состояние. Не то ли это невнимание (к себе и своей выгоде), которое, в пределе, только в состоянии сна и дает нам «настоящие любимые лица», как сказано в «Чевенгуре»?

Отказ от характеризующих черт в описании внешности имеет также близкое отношение к двоению платоновских персонажей, к постоянно подчеркиваемой их «не слишком большой привязанности» к реальности — к часто повторяющемуся ощущению ими себя в мире как посторонних, потерянных и «чужих»:

«Александр Дванов не слишком глубоко любил самого себя, чтобы добиваться для своей личной жизни коммунизма, но он шел вперед со всеми, потому что все шли и страшно было остаться одному, он хотел быть с людьми, потому что у него не было отца и своего семейства. <...> Дванов любил отца, Копенкина, Чепурного и многих прочих за то, что они все подобно его отцу погибли от нетерпения жизни, а он останется один среди чужих» (Ч).

Мотивы затерянности в мире, утраты целого (целости и цельности), лишенности «общего смысла» — пожалуй, одна из самых устойчивых постоянных в платоновском творчестве. Его главные герои то и дело выпадают из потока жизни, из «всеобщего существования» (Воцев), все время пытаются осознать себя, взглянуть на себя чужими глазами, отстраниться, раздвоиться [3, 39–52]. Это их врожденная, так сказать, «душевная евнухоидность»:

«Дванов ложился спать с сожалением, ему казалось, что он прожил сегодняшний день зря, он соствился про себя этой внезапно наступившей скуки жизни. Вчера ему было лучше, хотя вчера приехала из деревни Соня, взяла в узелок остаток своих вещей на старой квартире и ушла неизвестно куда. Саше она постучала в окно, попрощалась рукой, а он вышел наружу, но ее уже нигде не было видно. И вчера Саша до вечера думал о ней и тем существовал, а нынче он забыл, чем ему надо жить, и не мог спать» (Ч).

«Он до теплотворности мог ощутить чужую отдаленную жизнь, а самого себя воображал с трудом. О себе он только думал, а постороннее чувствовал с впечатлительностью личной жизни и не видел, чтобы у кого-нибудь это было иначе» (Ч).

Отказ от традиционных средств словесного изображения человеческого лица, но постоянное подчеркивание «самодельности» и уникальности человека, с явным предпочтением, отдаваемым эстетике «некрасивого», в отличие от эстетизации красоты, стремление живописать «внутреннего, сокровенного» человека, отвлекаясь или даже отталкиваясь от внешнего — все эти средства лежат в русле платоновских постоянных поисков собственного языка для выражения невыразимого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрей Платонов. Воспоминания современников. Материалы к биографии. М., 1994.
2. Е. Н. Гаврилова. Андрей Платонов и Павел Филонов // Литературная учеба, М., 1990, № 1.
3. М. Дмитриовская. Проблема человеческого сознания в романе А. Платонова «Чевенгур» // Творчество Андрея Платонова. Исследования и материалы. Библиография. СПб., 1995.
4. Л. Карасев. Лики смеха // Человек, 1993, № 5.
5. А. Платонов. Деревянное растение. М., 1990.
6. В. Подорога. Евнух души. Позиции чтения и мир Платонова // Параллели (Россия — Восток — Запад). Вып. 2, М., 1991.
7. Е. Толстая — Сегал. Литературный материал в прозе А. Платонова // «Возьми на радость». To Honour Jeanne von de Eng-Liedmeier. Amsterdam, 1980.
8. A. Teskey. Platonov and Fyodorov: the influence of Christian philosophy on a Soviet writer. Melksham, 1982.

В. П. Григорьев

МАЯКОВСКИЙ В ЗЕРКАЛЕ СУДЬБЫ ХЛЕБНИКОВА

И луч тройного бога смерти
По зеркалу судьбы
Влеснул — по Ленскому и Пушкину,
и брату в небесах.
Певец железа — он умер от железа.

В последние годы почти каждое упоминание в литературе о связи Маяковский — Хлебников сопровождается ссылкой на «задачу специального исследования» этой связи, т. е. отношений двух поэтов друг к другу. В особо полном исследовании тема «Хлебников и Маяковский» нуждается, и это понятно, из-за огромных, многолетних и разнообразных перекосов в ее трактовках. Лишь попутно некоторые из таких перекосов упоминались и корректировались в ряде публикаций 80–90-х гг. Но слишком долго Хлебников был идеологически терпим лишь как специфический спарринг-партнер при «благом» Маяковском.

Неудивительно, что, «разоблачая главаря», Ю. Карабчиевский заодно задал перцу и его «шестерке»: по инерции помножил на ноль творчество Хлебникова. В свое время даже Б. Лазаревский более дифференцированно судил об этих малопривлекательных ему людях в своем дневнике (август 1915 г.): «Хлебников, конечно, дегенерат, но симпатичнее Маяковского» [ОР ИРЛИ, ф. 145, № 9, л. 362 об.].

Молодого Якобсона сначала «поразила» «Игра в аду», чуть позже «потрясли» тексты Хлебникова в «Пощечине общественному вкусу» и лишь затем, в 1913 г., «опеломил» Хлебников первого «Садка судей» и «Студии импрессионистов», т. е. еще 1910 г. Перед этим «наибольшим мировым поэтом нынешнего века» он испытал «восхищение, не поддающееся никаким сравнениям»¹. И отношения Хлебникова с Маяковским назвал «очень сложными», а их как личностей — «очень разными» [30, 45].

Статья написана при финансовой поддержке РГНФ — грант № 95-06-17344 «Словарь языка русской поэзии XX века „Самовитое слово“».

¹ Перевод слова *будетлянин* как англ. futurist, используемый в книге Б. Янгфельда [30, 14–15, 18, 21], едва ли корректен, ср.: [31]. Вопрос о том, был ли Якобсон *будетлянином* (а не «всего лишь» *футуристом*), впрочем, не возник и в связи с недавним юбилеем, см.: [13].

В литературе эти отношения определялись двумя ориентирами — некрологом, написанным Маяковским [14, т. 12], и статьей Н. И. Харджиева «Маяковский и Хлебников» [32; 21]. Успокоительно звучали и слова Асеева о «почти благоговейном» отношении Маяковского к Хлебникову [4, 280]. Основная работа Якобсона (1921) [29], статьи Мандельштама (1922–23)², Тынянова (1924–28) [19; 20] и Берковского (1942–46) [6] отношений не проясняли. Не прояснил их и Винокур, скорее критик, чем апологет Хлебникова [7; 8]; едва ли не всякий раз при обсуждении идиостилиевых оппозиций между Будетлянином и Маяковским Винокур, явно склоняясь на сторону последнего, оставлял без анализа отношения их «душ» — реальных «биографических личностей»³.

Н. И. Харджиев тоже обходил многое в этих отношениях, делая упор на «периодах, когда одна поэтическая система оказывала непосредственное воздействие на другую» [32, 2326; 21, 126]. Но сегодня невозможно не пытаться осмыслить в их системе, например, такие факты московской весны 1922 г. и других лет:

1. Дружеское обращение к «Вове» 2 февраля 1922 г. в стихотворении «Ну, тащися, Сивка...»: «А? Вова! / В звезды стучится! / Друг! Дай пожму твое благородное копытце!» — было вскоре в рукописи зачеркнуто [26, 173 и 656]⁴. Это отражало крах надежд автора на друга и его благородство, а также полный разрыв отношений с ним.

2. Горько звучит восклицание «Товарищи!» в стихотворении «Кручёных!» (видимо, апрель-май 1922 г.) [23, 31]. Его концовка, обращенная и к Маяковскому и Асееву, отсылает нас к развернутому «плачу» Хлебникова — стихотворению «Всем». В нем «всем знакомый круг лиц», т. е. Маяковский и его окружение, противопоставит «личикам зарезанных стихов» автора, черты которых он находил у «товарищей»: «Ах, жемчуга с любимых мною лиц / Узнать на уличной торговке! / Зачем я выронил эту связку страниц? / Зачем я был чудак неловкий?»⁵.

² Это статьи «О природе слова», «Заметки о поэзии», «Выпад», «Литературная Москва», «Буря и натиск». Имена Хлебникова и Маяковского в них Мандельштам чаще разъединяет. Когда же и объединяет их футуризмом, то все-таки обнаруживает между ними некоторый творческий (но не этический) контраст.

³ Комментарии М. И. Шапира и Т. Г. Винокур в изданиях [7, 8] также не выводят читателя на эти отношения.

⁴ То, что тексты стихотворения в изд. [24, т. 3, 299; 22, 2] существенно различны, пришлось оставить без комментария.

⁵ Конкретно упоминались: «Как<->то<->с, кактус [рифма у Маяковского], осени хорунжие <,> / Линь, лань, лунь,...? [метафора и паронимия у Асеева]».

Между тем еще в феврале стихотворение «Не палить!», напечатанное, благодаря Маяковскому, в «Известиях» (без заглавия; март), поэт завершал, безусловно веря в бывшее товарищество: «Кто со мною — в полет? / А со мной — мои други!». Вера и надежда звучат и в стихотворении «Признание», обращенном к Маяковскому и напоминающем о его полемическом докладе «Пришедший Сам» (1913) и тогда же возникшей «нежности нашей»⁶.

Но в «бурсацком» стихотворении «Кто?» (март — начало апреля?) еще не избытую, похоже, нежность автора к автору «Облака в штанах» колеблют детали: «слоновий затылок», «свешенная губа» и «железный подбородок» Маяковского — «вождя толп». Заглавие же и само по себе едва ли не аллюзивно, и напомнит о себе строкой текста: «Кто он?». Далее следует яркая концовка, отстраняющая «друга» еще больше: «Бывало, своим голосом играя, как улыбкой, / Он зажигает спичку остро / О голенище глупости»⁷.

3. Неясно, почему Маяковский так и не вернул Хлебникову его рукописи, которые были переданы автором именно ему и вот уже в течение трех лет, с весны 1919 г., находились в распоряжении издательства ИМО и МЛК (а Маяковский был фактическим руководителем ИМО, с 1919 г. он — действительный член МЛК). Почему не озаботился их возвращением или хоть доступом к ним автору. Тот недоумевал, страдая от бестактности «милых и дорогих друзей на Мясницкой» [25, 386], наконец, возмущенный такой бесперемонностью, стал подозревать самое худшее.

Так в конце «Зангези» недавно еще полуневинные *свешенная губа* и *железный подбородок* оборачиваются (пусть не в прямой речи автора, но у «двоих», читающих вслух газету (!) — рупор общественного мнения в связи с этим конфликтом) явно отвратительным и целым множеством бывших друзей, зеркально повторяющих образ Маяковского (очевидно, имелись в виду и Брики):

Многоточие в конце перечня надо связать и с «Вопросом в пространство»: «Где «Перун и Изана <м> и <,» / «Есир», «Каменная баба», / «Семь крылатых» <,» / «13 в воздухе» <,» / «Распятие» / и другие <1914–1919 гг.>...?» [28, 33]. (Иную транскрипцию см.: [33, 69, 71]. В книге Вроона много других важных для нашей темы материалов.) «Вопрос» задан Маяковскому (см. ниже). После смерти Хлебникова разыскана лишь часть рукописей из названных в «Вопросе». Что скрывается за словом «другие» и за многоточием, неясно.

⁶ Последнее несколько настораживает: к чему говорить о взаимной нежности взрослых друзей, раз ее ничто не омрачает? Но такую догадку нетрудно опровергнуть и нелегко защитить.

⁷ Впрочем, Маяковский пока еще свой «парень» с «нежными и добрыми громадными неловкими ушами», «веселыми глазами» и «слабыми, добрыми губами». Но «свесив губу, как слово *так!*», этот парень «прёт вперед и вперед, и вперед!»...

автор был вправе полагать, что недоступные ему рукописи уничтожены «злостными /Негодьями с большим подбородком / И слепающей и чавкающей парой губ» [25, 504; 33, 1–26].

4. Обратимся к воспоминаниям А. Н. Андриевского. Их автор, пожалуй, не был такой «близкий друг» Хлебникова, как о нем пишет Р. Вроон [33, 18], но человек, несомненно заслуживающий внимания как преданный Будетлянину его собеседник (по Харьковку, затем в Баку и теперь в Москве), вспоминает⁸, как Хлебников в конце апреля пригласил его навестить своих «хороших друзей». На этой встрече присутствовал и Маяковский, который «был неузнаваем. Он смущался по каждому поводу, стал говорить иногда еле слышно и совсем замолкал каждый раз, взглянув в сторону Хлебникова» [1]. Согласно мемуаристу, еще в 1920 г. он слышал от Хлебникова такую фразу: «Да разве Маяковский тогда [т. е. в годы «Пощечины» и «Облака»] был такой, как теперь?».

5. Как ни оценивать такие свидетельства, не удовлетворяет освещение конфликта 1922 г. у В. А. Катаняна [11, 550], утверждающего: (1) это В. П. Митурич «приложил все усилия», чтобы отдалить Хлебникова от «самых давних друзей» и посорить с ними; (2) после же свидетельств Винокура, Якобсона и Силлова, подтвердивших, что весной 1922 г. рукописи находились не у Маяковского, а в МЛК, якобы сам вопрос о «присвоении рукописей Хлебникова», заметим это, «был исчерпан».

Мало сказать, что вообще-то мы знаем Хлебникова как человека, по своей природе скорее отходчивого, чем злопамятного, скорее очень отзывчивого на искренние проявления дружбы, чем склонного пренебрегать ими. С другой стороны, как вспоминают М. Н. и Д. Д. Бурлюки (прибегая к метафоре), его «никто не мог причесать» [РГАЛИ, ф. 552, № 1: Д. Д. Бурлюк. Фрагменты из воспоминаний футуриста, л. 82; ср. л. 17], т. е. в данном случае настолько «поссорить». Еще существеннее такое воспоминание Якобсона — в 1919 г. редактора готовившегося к печати издания сочинений Хлебникова:

«Никогда не забуду, как во время работы над хлебниковскими поэмами на столе лежал открытый лист рукописи с отрывком «Из улицы улья /Пули как пчелы. / Шатаются стулья <...>». Володя это прочел и сказал: «Вот если бы я умел писать, как Витя...»

Я ему раз это напомнил, и напомнил жестоко. Я на него очень сердился, что он не издавал Хлебникова, когда мог и когда полу-

⁸ В публикацию части воспоминаний А. Н. Андриевского [2] этот рассказ не вошел.

чили деньги на это — и не только не издавал, но написал: «Живым бумагу!» [30, 45]⁹.

Даже Есенин, участник шутовского «посвящения» Хлебникова в Председатели земного шара весной 1920 г. в Харькове, получив и после этого явного издевательства рукопись поэмы «Ночь в окопе», сумел ее напечатать в 1921 г. в Москве в издательстве «Имажинисты». Маяковский свои обещания Хлебникову так и не выполнил. Потому ли, что по-настоящему не захотел? В автобиографии «Я сам» (1922, 1928) он вспоминал, что в начале 10-х гг. «тихая гениальность» Велимира была для него «совершенно затемнена бурлящим Давидом» [14, т. 1, 21]. В начале 20-х он сам, очевидно, стал такой «затемняюще-бурлящей» фигурой.

6. «Жестоко» и сегодня напоминать о том, что в некрологе Маяковский писал: Хлебникова обычным «потребителям» поэзии «нельзя читать» [14, т. 12, с. 23, 28], — а в 1928 г. в статье «Вас не понимают рабочие и крестьяне» [14, т. 12, с. 165] еще усилил этот тезис: мол, академия хочет «угробить» стихи Хлебникова их изданием (имелась в виду работа над пионерским, при всех его слабостях, пятитомником, чьи читатели впервые увидели ряд лучших вещей поэта). Налицо высокомерная, «цензорская» нота; чуткий «Витя» не мог не ощутить ее и весной 1922 г., а возможно, и еще раньше.

Позиция Маяковского отдает и довольно вульгарным примитивизмом лефовского толка. Ценителя Хлебникова может возмутить толстокожесть «ученика» в его отношении к наследию любимого, судя по некрологу, «поэтического учителя». Исследователь недоумевает: как же неглубоко Маяковский понимал вклад Хлебникова в родную поэзию, в мировую культуру XX в. ¹⁰

7. В письме, отправленном из Санталова в Петроград Н. Н. Пунину 1 июня 1922 г., П. В. Митурич писал: «Велимир просил не обращаться [за помощью] к Маяковскому и компании» ¹¹. Это свидетельство должно быть осмыслено как действительное выражение обдуманной позиции поэта и спроецировано на образ

⁹ Точнее «Бумагу — живым!» — фраза из некролога Хлебникову. В. Янгфельдт тем не менее соглашается с позицией В. Катаняна [30, 143].

¹⁰ В. Е. Татлин и Н. Н. Пунин если не глубиной понимания или общим представлением о значении Хлебникова, то отражением в «зеркале» его посмертной судьбы превосходят «друга Вову». Из источников для такого сопоставления значимы широко известные теперь письмо Пунина Ахматовой (апрель 1942 г.): Хлебников — «самый чистый голос моего времени, по отношению к которому Маяковский что-то одностороннее, частный случай <...>» [18].

¹¹ Публ. И. Пуниной (спецвыпуск газеты «Волга». 17.09.1992).

«мышонка»-Маяковского с «радостно-жестокими глазами» (в повести «Ка», 1915) [26, 536, 701]¹² и на неопубликованные тексты Хлебникова.

Один из них — это закавыченная оценка того, как Бурлюк и Маяковский 9 декабря 1917 г. обедали в «Метрополе»: «Святой разбой» [РГАЛИ, ф. 527, оп. 1, ед. хр. 93, л. 26]¹³. Здесь не оправдание «леваков», а знак развития оппозиции «футуристы/будетляне». Пока привычна ее интегральная часть, но сомнительна та инерция, по которой «футуристов» приравнивают к «будетлянам»¹⁴. Открытое множество последних как бы отторгало от себя не выдержавших проверки на «принцип сочувствия» [28, 64–98]. Выдержавшие — Митурич, Татлин, Пунин..., — принадлежа авангарду, были очень условными «футуристами».

Не все подозрения Хлебникова оправдались: прямое присвоение кем-то рукописей не имело места. Но «был исчерпан» лишь юридический аспект «вопроса»; этическая же и творческая стороны «дела» еще не раскрыты. Предположение, что Хлебников одобрял «святой разбой», размывается стихотворным обращением (апрель-май 1922 г.) к беззастенчивому «торгашу» (ср. выше в п. 2 об «уличной торговке»): «Ах, пушки твоего шампанского / <В дни голода / Меня отпугнули. / Далёко я улел>» [РГАЛИ, ф. 527, оп. 1, ед. хр. 96, л. 2]¹⁵.

8. Обращение Хлебникова в знаменитом верлибре «Еще раз, еще раз...» ко всем «взявшим неверный угол сердца» к автору имело в виду и Маяковского. Этот текст прошел этап пространной версии, где собственной *звезде* четко противостоял *маяк* на шаткой корме вапшего судна»¹⁶ — единственный случай использования поэтом слова *маяк*. Контекст однозначно подводит читателя к восприятию этого слова как намек на Маяковского. Но ясно, что

¹² Ср. «весёлые глаза» Маяковского в стихотворении «Кто?»; «жестокость» глаз отмечена в то время, когда сам Будетлянин, по его воспоминаниям (январь 1922 г.) «добрыми глазами смотрел на друга», читавшего «Облако в штанах» [27, 142].

¹³ Видимо, ушли, не заплатив.

¹⁴ Тынянов пытался противостоять этому. «Отбитая» Шкловским его попытка осталась без продолжения.

¹⁵ В автографе несколько иное членение на строки. Детонативное тождество ситуаций «святого разбоя» и «шампанского в дни голода», может, и сомнительно из-за разницы во времени написания текстов. Но достаточно значимо этическое единство позиций автора в обоих случаях. Ср. еще помету около имени *Маяковский*, читаемую, с некоторым трудом, как Шабли-Р [1920, РГАЛИ, ед. хр. 9, л. 10].

¹⁶ Эта версия — стихотворение «Русские десять лет / Меня побивали камнями...» (публ. Р. В. Дуганова, спецвыпуск газеты «Волга», 17.09.1982.

такой конкретный намек плохо согласуется с пророческими, почти библейскими интонациями в предельно сжатой конечной версии верлибра (ее анализ см.: [9, 172–189]). И автор отказался от аллюзии, чтобы не мельчить общий смысл, не снижать пафос своего поэтического заветования, выдержать единый стиль жанра стихотворных «памятников», обновляя его столь суровым верлибром.

Отношение Хлебников-Маяковский завершил не инспирированный извне разлад, а долго назревавший, до предела отодвигаемый, в полной мере осмысленный Будетлянином и затем лично им осуществленный разрыв. Причиной были этические мотивы. «Горящий», по воспоминаниям А. А. Бруни-Соколовой [17, 99] Хлебников в 1922 г. видел высокий этический ориентир в образе «варяга сурового» Ф. Нансена. Реально противопоставить «мощному волевому напору» Маяковского, его стремлению «навязать свою волю и жизни, и законам искусства, и языку» [16, 223–224] он мог лишь соображения о «воле времени» и «устоях истины» [РГАЛИ, ф. 527, оп. 1, ед. хр. 77, л. 14 об.; 120, л. 4] да неологизм *нехотяти* с его отчетливой «нравственной оценкой» [12, 226 (в сноске; выделено А. Лейтесом)].

Для интерпретации отношений между поэтами в рамках концептов и слов класса *стыд, совесть, дух, душа, ум, воля* и т. п., необходимы и «полные собрания сочинений», и конкордансы к ним. Аппелляция к отдельным, даже самым значимым контекстам без возможности сравнения целостных идиолектов и идиостилий способна наметить проблему, но не в состоянии ее разрешить.

Так, например, почти исчерпывающее материал собрание неологизмов поэта (см. ценную работу Н. Н. Перцовой [15]) пока неизбежно многое теряет лишь из-за трудностей проекции, скажем, неологизмов гнезда «грезить» на все множество словоупотреблений с той же основой у поэта.

Так, хлесткое обращение «изобретателя» Хлебникова к «приобретателям» («Труба марсиан», 1916): «Памятниками и хвалебными статьями Вы стараетесь освятить радость совершенной кражи и умерить урчание совести, подозрительно находящейся в вашем червеобразном отростке», — следует рассматривать в его связях со всеми другими контекстами употребления и слова *совесть*, и иных элементов поля 'совесть' у обоих наших поэтов, а не только как, возможно, дополнительную поддержку той точки зрения, которая принята в настоящем сообщении ¹⁷.

¹⁷ Сама драма чем-то близка «Попрыгунье»: Дымов привозит вкусные вещи — их «съели два брюнета и толстый актер».

Так, замечательный скачок мысли Хлебникова от известного *Nabeas corpus act* к идее *Nabeas animam (act)* или соположение *ладомиров тела и желудков с ладомиром духа* [РГАЛИ, ф. 527, оп. 1, ед. хр. 82, л. 67; 75, л. 4 об.] сами по себе недостаточны для надежных суждений о взглядах поэта на «дух, душу и тело» (еще до любых сопоставлений с Маяковским) [10].

Владимир Облачный («Ляля на тигре», 1916), его «заязыковая личность», не отвечая требованиям «принципа сочувствия», остались вне «будетляинства» и «зангезийства». Но в «зеркале судьбы» Хлебникова отразился не только Маяковский. Когда-то поэт «обманулся у Невы» («Олег Трупов», 1915?) [24, т. 5, 49–50] — в надеждах на «Башню» Вяч. Иванова и «Аполлон». Теперь, приехав к «давним друзьям» в Москву, он еще сильнее обманулся у другой реки. Зато на этот раз Судьба преподнесла ему и беспримерный подарок (его он уже не успел осознать) — несколько бесед со старым знакомым, никаким не «другом» и, пока, «доумцем» Мандельштам. Так, кажется, можно интерпретировать рукописный набросок хлебниковского «разговора» «Заумец и доумец» [РГАЛИ, ф. 527, оп. 1, ед. хр. 117, л. 1 и 1 об.].

Автор — «заумец» выступает в нем и как Зангези-*Главздрасмысел*. Что касается Мандельштама, то и его статьи 1922–23 гг., и близкие к ним по времени «Грифельная ода» и «Напешший подкову», позже «Восьмистишия» и «Стихи о неизвестном солдате» говорят о нем как о настоящем и, пожалуй, даже единственном последователе — продолжателе идей Хлебникова, «ученике», по меньшей мере, завидном «сочувственнике» и «провиденциальном собеседнике»¹⁸. Глубокое отношение Хлебников — Мандельштам, возникшее как некоторая компенсация назревающего разрыва Будетлянина с Маяковским, развивалось в течение 15 лет, но до сих пор культурологически не осмыслено.

В заключение — об особом отношении Анненский — Хлебников. Первый «шел одновременно по стольким дорогам! Он нес в себе столько нового, что все новаторы оказывались ему сродни...» [5, 202–203]. Об «удивительной судьбе» Анненского писал Мандельштам. Ахматова же, вспоминая Л. К. Чуковская, назвала коллизии конца 1909 г. в «Аполлоне» «последней трагедией Анненского». Ее определила известная мистификация, которую разыграли Волошин и Е. Дмитриева [3, 662–663]. Анненский скоропостижно скончался 30 ноября 1909 г. ст. ст., через месяц по-

¹⁸ См. об этом в серии работ автора (1995–1997) о подступах к теме «Хлебников и Мандельштам»:

сле выхода первого номера «Аполлона» со стихами пресловутой Черубины, вместо «отложенных» Маяковским стихов Анненского (1), и неделю спустя после нелепой дуэли Гумилева с Волошиным (в связи с Дмитриевой).

Как бы то ни было, в истории нашей поэзии стал невозможным интереснейший «матч века»: Анненский и Хлебников, можно сказать, уже расставили на доске фигуры (и тропы) перед многообещающей «Игрой в отношения», не имевшие аналогов в играх и «играх» 10-х гг. «Последняя трагедия Анненского» стала и особо личной трагедией Хлебникова: его феноменальный «Зверинец» так и не появился в «Аполлоне» в феврале 1910 г., как было обещано. (Неужели Анненский не поддержал бы Вяч. Иванова и Кузмина, бывших за публикацию, — против Маяковского?)

Историю с поисками рукописей Хлебникова после его смерти Якобсон назвал «идиотской» [30, 45]. Как же оценить массовое полуэротическое помешательство в редакции «Аполлона»? «Последние трагедии» Хлебникова и Анненского сделали из этих двух поэтов новых «братьев в небесах» (см. эпиграф). Опять «луч тройного бога смерти» блеснул «по зеркалу судьбы», хотя и чуть иначе, да и в иной последовательности поэтов и сущности погибающего персонажа: сначала по Анненскому и лишь затем по (воскресающему!) Зангези и Хлебникова.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. Н. Андреевский. Воспоминания. Машинопись. 1980.
2. А. Н. Андреевский. Мои ночные беседы с Хлебниковым // Дружба народов. М., 1985, № 12, с. 228–243.
3. И. Анненский. Книги отражений. М., 1979.
4. Н. Асеев. Зачем и кому нужна поэзия. М., 1961.
5. А. Ахматова. Соч. в двух томах. М., 1986, т. 2, с. 202.
6. Н. Берковский. О русской литературе. Сб. статей. Л., 1985.
7. Г. О. Винокур. Филологические исследования. М., 1990.
8. Г. О. Винокур. О языке художественной литературы. М., 1991.
9. В. П. Григорьев. Грамматика идиостиля. В. Хлебников. М., 1983.
10. В. П. Григорьев, Л. И. Колодяжная, Е. М. Брейдо. Русская душа в поэзии XX века, компьютере и словаре «Самовитое слово» (в печати).
11. В. А. Катанян. Маяковский. Хроника жизни и деятельности. 5-е изд. М., 1985.
12. А. Лейтес. Хлебников — каким он был / Новый мир. М., 1973, № 1.

13. Материалы Международного конгресса «100 лет Р. О. Якобсону». М., 1996.
14. В. В. Маяковский. Полн. собр. соч. В 13-ти т. М., 1955–1961.
15. Н. Н. Перцова. Словарь неологизмов Велимира Хлебникова. Moskau-Wien, 1995.
16. В. Перцовский. Сквозь революцию как состояние души. Заметки о современной литературной истории // Новый мир. М., 1992, № 3, с. 216–227.
17. «Пророческая душа». В. Хлебников в воспоминаниях современников // Литературное обозрение. М., 1985, № 12, с. 93–104.
18. Н. Пунин. О Татлине. М., 1994.
19. Ю. Н. Тынянов. Проблемы стихотворного языка. Статьи. М., 1965.
20. Ю. Н. Тынянов. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.
21. Н. Харджиев, В. Тренин. Поэтическая культура Маяковского. М., 1970.
22. В. Хлебников. Доски судьбы. М., 1922.
23. В. Хлебников. Неизданные произведения. М., 1940.
24. В. Хлебников. Стихи. М., 1923.
25. В. Хлебников. Собр. произв. Том 1–5. Л., 1933.
26. В. Хлебников. Творения. М., 1986.
27. В. Хлебников. Утес из будущего: Проза, статьи. Элиста, 1988.
28. Ю. А. Шрейдер. Лекции по этике. М., 1994.
29. Р. Якобсон. Новейшая русская поэзия. набросок первый: Виктор Хлебников. Прага, 1921.
30. В. Янгфельдт. Якобсон-будетлянин // Сб. материалов. Stockholm, 1992.
31. J.-C. Lanne. Velimir Khlebnikov / poete futurien. Paris, 1983, Т. I–II.
32. To Honor Roman Jakobson. II. The Hague, 1967.
33. R. Vroon. Velimir Khlebnikov's *Krysa*: a commentary. Stanford, 1989.

Н. Н. Перцова, А. В. Рафаева

О СЛАВЯНСКИХ ДРЕВНОСТЯХ У ВЯЧ. ИВАНОВА И В. ХЛЕБНИКОВА

<...> Я — на дне своих зеркал <...>

Вяч. Иванов

Я видел хохоты зеркал,
Я слышу крик земного шара.

В. Хлебников

Личность Вячеслава Иванова была своего рода центром литературной жизни России начала века. При его посредстве культура прошлого — от античности до учения Владимира Соловьева — преломляется в русской поэзии XX века; достаточно вспомнить такие имена, как М. Кузмин, А. Белый, Н. Гумилев, М. Волошин.

Об отношениях Иванова и Хлебникова написано немало¹. Внешне они складывались следующим образом. Именно Иванову весной 1908 г. посылает свои стихотворные опыты казанский студент-естественник, летом того же года они встречаются в Судаче. Общение продолжается и по приезде Хлебникова в Петербург осенью 1908 г. Пик их близости относится, вероятно, к лету 1909 г., когда Иванов посвящает Хлебникову стихотворение «Подстерегатель», а Хлебников Иванову — «Зверинец»². Еще некоторое время Хлебников посещает собрания Иванова, бывает и на занятиях его Академии стиха, но постепенно поэты отдаляются друг от друга. В то же время некоторые темы, звучащие у Иванова (теория времени, реальное и мнимое существование), в течение многих лет остаются предметом раздумий Хлебникова. Допуская впоследствии резкие выпады в печати в адрес прежде высоко чтимых им А. Ремизова и Ф. Сологуба, Хлебников никогда публично не задает Иванова. Понимание между ними сохраняется и во время последних встреч после революции в Баку (свидетельства Л. В. Ивановой и М. С. Альтмана).

В настоящей работе мы попытаемся показать — в основном на примерах, относящихся к славянским древностям, — что, несмотря

Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда: проект № 96-04-06374. Рукописи Хлебникова любезно предоставлены РГАЛИ и РО РНБ.

¹ Из недавних публикаций укажем [2; 11; 19].

² Раннее детство Иванова прошло в переулке рядом с московским Зоологическим садом. «Сад зверей / Предстал обителью царей, / Пленных в сказочных палатах», — пишет он в поэме «Младенчество» (1913-1918), см. [9, 240].

на внешний уход от символистов в стан футуристов-будетлян, Хлебников по-своему продолжает и развивает традиции возглавляемого Ивановым направления — «реалистического символизма».

Теория реалистического символизма

Долгая жизнь Вячеслава Иванова образует удивительно правильный круг: молодость и старость проходят в основном в занятиях филологией за границей, зрелые годы, проведенные в России, посвящены поэзии. Статьи Иванова о теории символа, очень близкие современной семиотике, имеют самостоятельное значение и, быть может, сравнимы с достижениями Ч. Пирса. Теме символов и символизма посвящена, например, статья «Две стихии в современном символизме» [8, с. 247–308].

По Иванову, символ — это знак (или обозначение), значение которого не есть некая определенная идея: в разных сферах сознания символ приобретает разное значение, т. е. символ многосмыслен. Подобно солнечному лучу, символ прорезает все планы бытия и все сферы сознания, и в каждой из этих сфер его смысл образно и полно раскрывается в соответствующем мифе. Так, змея — многоплановый символ, связанный с мудростью, познанием, смертью, соблазном и т. д., оттого в разных мифах она представляет разные сущности. То, что связывает все значения этого символа, есть «великий космогонический миф, в котором каждый аспект змеино-го символа находит свое место в иерархии планов божественного всеединства».

Основанное на символах искусство — символизм — раскрывает в вещах символы как знамения иной действительности, тем самым «истинно символическое искусство прикасается к области религии, поскольку религия есть прежде всего чувствование связи всего сущего и смысла всяческой жизни». Если выявление этого освященного всей человеческой историей символа есть цель художника, он относится к направлению, называемому Ивановым реалистическим символизмом, если же символ — только средство самовыражения, то это идеалистический символизм. Первый подход ведет к соборности, второй — к «взаимному заражению людей одним субъективным переживанием»; первый знаменует вертикаль подъема от дольного к горнему, второй уводит куда-то в сторону по горизонтали. Реалистический символизм движется от символа к мифу: «созерцание символа раскрывает в символе миф». В мифе же нет личности его творца, а лишь непосредственная правда прозрения, необходимая там, где пока невозможно более

полное познание. Реалистический символизм — «откровение того, что художник видит, как реальное, в кристалле низшей реальности».

На этих предпосылках строится все творчество Иванова, ср. следующие замечания С. С. Аверинцева [1]: «символы у него действительно составляют систему в полном смысле этого слова, систему такой степени замкнутости, как ни у одного из русских символистов», а «система такого рода не может быть построена силами одного человека, без вступления в права наследования над огромным «тезаурусом» традиционной символики».

Как следует из ранних заметок, опубликованных только в недавнее время [6], Иванов считал, что каждая мысль требует «единого истинного выражения»:

Вещи в природе таковы, что на каждую из них можно смотреть с весьма многих сторон и что каждая из них указывает (implicite) на весьма другие вещи и явления. Чтобы действие выражения было равносильно мысли, им выраженной, вещи, им изображаемой, должно, чтобы оно обладало теми же свойствами многосторонности и глубины, как сама вещь или мысль, объективно взятая, как явление.

Поэтому, может быть, не слишком фантастично такое утверждение:

Бывают выражения, в которых, быть может бессознательно, выражающий употребляет или такие особенные образные подробности, или такие особенные слова, или такие особенные звуковы<е> соединения, которые вызывают в слушателе мысли и образы, прямо или сознательно не связанные с тем, что нужно выразить, но которые однако внутренне оказываются родственными с ним, расширяют и углубляют впечатления, придают сказанному как бы двойной скрытый смысл.

До угаданного единого выражения, в котором «непосредственно чувствуется его глубокая, как бы произвольная истинность», могут возвыситься отдельные личности — таковы для Иванова, прежде всего, Гомер, Данте, Гете, Тютчев. Однако яснее всего оно проступает в народном творчестве. «В нем певец позднейшего времени бессознательно повторяет многие детали и формулы, которые некогда имели определенный, глубокий смысл, впоследствии утраченный». Поэтому закономерен следующий вывод поэта (в статье «О веселом ремесле и умном веселии» [8]):

Искусство идет навстречу народной душе. Из символа рождается миф. Символ — древнее достояние народа. Старый миф естественно оказывается родичем нового мира. <...>

Какой хочет стать поэзия? Вселенскою, младенческою, мифотворческою. Ее путь ко всечеловечности вселенской — народность <...>

Через толщу современной речи, язык поэзии — наш язык — должен прорасти и уже прорастает из подпочвенных корней народного слова, чтобы загудеть голосистым лесом всеславянского слова.

«Всеславянское слово»

«Читая эти стихи, я помнил о «всеславянском языке», побеги которого должны прорасти толщи современного, русского. Вот почему именно ваше мнение о стихах мне дорого и важно и именно к вам я решаюсь обратиться», — писал Хлебников в сопроводительной записке к своим ранним стихам, отправленным Иванову в марте 1908 г.³

Эти стихи Хлебникова очевидным образом перекликаются и с мыслями Иванова, и с образным строем его стихов. Так, одно из них — «Облакины плыли и рыдали...» (*облакины* — низшие божества южных славян) — напоминает *облачных див* стихотворения Иванова «На небе», а по своей символике связано и с другим его стихотворением, «Дриады»: «Живые облаки неузнанных божеств / Средь обезбоженной природы! / Над сонмом без венков, над миром без торжеств / Листвы пророчественной своды / Вы немо зыблете, о скинии божеств! <...>». В другом стихотворении Хлебникова — «Охотник скрытых долей, я в бор бытий вошел...» — можно видеть реминисценцию начала «Божественной комедии» Данте и преломления его в стихотворении Иванова «La selva oscura» с эпиграфом из Данте.

Внутренний диалог с Ивановым замечен и в других ранних произведениях Хлебникова. Возьмем стихотворение Иванова «Жарбог», описывающее гибель Трои: «Прочь от треножника влача, / Молчать вещунью не принудишь, / И, жало памяти топча, / Огней под пеплом не избудешь. <...> Свершилось: Феникс, ты горишь! / И тцетно, легкий, из пожара / Умчать в прохладу выси мнишь / Перо, занявшееся яро. / С тобой Жарбог шестикрылат; / И чем воздушней воскрыленье, / Тем будет огненной возврат, / И долу молнийно стремленье, / И неудержней в распаленье / Твой возродительный распад». Хлебников, воспользовавшись этим ивановским неологизмом, переносит действие своего стихотворения «Жарбог! Жарбог!» (и ряда тематически близких стихотворений) во вневременные и внепространственные сферы, приближая своего *жарбога* (*жариря, жаруна, жародея*) к олицетворенным «неведомым» силам славянской мифологии. Своеобразный отклик на стихотворение Иванова «Вечеровое коло»: «В заревой багрянице выходила жница, / Багрянец отряхнула, возмахнула серпом, / Золот серп уро-

³ См. [18, 353]. «Читая» — описка, сделанная от волнения, Хлебников имел в виду «сочиняя» или что-нибудь в этом роде.

нила / («Гори, заряница!»), / Серп вода схоронила / На дне скупом <...>» — стихотворение Хлебникова «Зеленое коло»:

И в<е>ща в час,
Когда лучи светлы,
Под гнетом яростной метлы
Летела.
«Не знаю, песнь каких немизн,
Но знаю четко — я не жизнь», —
Пропела.
О взметенные развейности
Тихоструйности свирельной,
О взведенные небдейности,
Тихоструйностинь⁴.

Иногда откликом на развернутый образ Иванова становится отдельный неологизм Хлебникова. Так, можно с достаточной долей уверенности предположить, что хлебниковские неологизмы *желаниешерстный* и *желаниегривый* восходят к стихотворению Вячеслава Иванова «Ропот», где есть следующие строки: «Твоя душа глухонемая / В дремучие поникла сны, / Где бродят, заросли ломая, / Желаний темных табуны».

Если говорить о неологизмах как одной из составляющих ивановского «всеславянского слова», то сам Иванов обращался к ним не слишком часто (так, в тех текстах, которые мог знать к 1908–1909 гг. Хлебников, их чуть более 600), да и сами эти неологизмы достаточно однообразны и вряд ли захватывают «подпочвенные корни народного слова». Трудно не согласиться с Ивановым, что «слово само по себе уже энергия», однако ивановские эпитеты порой кажутся чуть ли не переводами с древнегреческого: *аметисто-во-прозрачный*, *бегло-облачный*, *беззвучно-плещущий*, *беловейный*, *белосумрачный*, *беспечно-доверчивый*, *блажественно-пустой*, *бледно-отсветный*, *бледно-рдеющий*, *варварски-благородный* и т. п. Хлебников заимствует и сам принцип введения в поэзию новых слов, и непосредственно некоторые ивановские слова: *солнцеокий*, *тихокрылый*, *стожалый*, *многоустый*, уже упоминавшийся *жарбог*. Однако кропотливая работа Хлебникова по созданию новых слов, охватывающая все способы русского словообразования и демонстрирующая словообразовательные богатства русского языка

⁴ РО РНБ, ф. 1087, № 5. Неологизм *е<е>ща* написан над зачеркнутым словом *ведьма*. Другой вариант прочтения этого стихотворения см. в публикации [17, 296].

и возможности передачи с их помощью еле уловимых оттенков смысла⁵, дает неожиданный и сильный эффект, не укладывающийся в рамки сложившейся поэтики символизма. И учитель, и ученик ощущают неудовлетворенность друг другом.

Слегка прикрытый шутливостью отеческий совет не забывать о чувстве меры звучит в стихотворении Иванова «Подстерегатель» («Нет, робкий мой подстерегатель, / Лазутчик милый! Я не бес, / Не искуситель — испытатель, / Оселок, циркуль, лот, отвес»).

Уже в 1908 г. критические ноты проскальзывают и в черновиках Хлебникова: так, наряду с упомянутым выше стихотворным откликом Хлебникова на ивановское «Вечерное коло», среди его заметок встречаем и ироническую запись:

«Зеленое коло»

Общество украшения Крыма мифом [60: 106 об.]⁶.

А осенью 1909 г. в поэме «Передо мной варился вар» (при жизни Хлебникова не публиковавшейся) Хлебников сатирически описывает один из ивановских вечеров, хозяин которого представлен как «божественный повар».

«Божественный повар»

Для того, чтобы понять причину неудовлетворенности Хлебникова, вновь обратимся к его рабочим тетрадам [63: 26]⁷:

и гроза из слов и истины
и ночи ресницами над днем
И жизнь в <когтях> смерти
и был
мы пареять = пырят<ь> перо, Перу<н> пырок,
и звоновый [дворец] ларец из паре<нрзб.> перо
опасность!
и камель у уст уронена <нрзб.>
и когда повар зашел утром в курятню он нашел

⁵ Подробнее см. в книге [12].

⁶ Ниже приводятся цитаты из двух рукописей Хлебникова, хранящихся в РГАЛИ: ф. 527, оп. 1, ед. хр. 60 и 63. Первая из них относится к 1907–1908 гг., вторая, как можно заключить по некоторым косвенным данным, — к концу 1908 — первой половине 1909 г., а правка в ней — к 1911 г. При цитировании этих рукописей указывается номер единицы хранения и, через двоеточие, номер листа.

⁷ Середина страницы залита чернилами, поэтому часть текста прочитать не удалось.

там несколько заснувших миров.
 смертлявая
 Госпожа «Я!» с мертвецами за плечиками
 и мертвобо<губ>ый любачь.
 и дождь истинно<е>ма.
 Зевок и мозгоногие бродят озаряя стенанием поля
 кони и мосто<нрзб.> к ним равнодушны
 и звонолуч и звучравы ветвистые
 и [конемуж] конеюноша и конебог рассказывает
 разводя руками, и ему слушают.
 и зевязь. и севец мо<лння>ми гневен.
 и волками цветатая поляна.
 и мироноши согбенные унылоликие.

Уже начало текста, возможно, связано с атмосферой ивановской «башни»⁸. Далее возникает образ повара («и когда повар зашел утром в курятню<, > он нашел там несколько заснувших миров») — вместе с образом из поэмы «Передо мной варился вар» это убеждает нас в его важности для Хлебникова. По-видимому, четкость, системность, «прозрачность» стихов Иванова («тезаурус» традиционной символики, по выражению С. С. Аверинцева) — чем дальше, тем больше — начинает казаться Хлебникову надуманной. В записях лекций Иванова в Академии стиха, сделанных М. М. Замятиной [4], есть фрагмент, достаточно точно передающий его мысли в форме, лишенной ивановского изящества, и потому звучащий несколько пародийно:

Пушкин не символист, а даже мифотворец — например, поэма о Медном Всаднике, — следовательно, он символист. Но Пушкин мифотворец не потому, что он написал «Русалку». В «Русалке» он дал только переложение мифа, а в «Медном Всаднике» он сам творит миф. Символ имеет живую реальную жизнь.

Подобная регламентированность, задающая незыблемые приоритеты творчества (миф выше символа, символ выше перело-

⁸ Есть здесь, вероятно, и отзвуки стихотворения высоко чтимого Ивановым Ф. Тютчева:

Не остывшая от зною,
 Ночь июльская блистала...
 И над тусклою землею
 Небо, полное грозюю,
 Все в зарницах трепетало...
 словно тяжкие ресницы
 Подымались над землею,
 И сквозь беглые зарницы
 Чьи-то грозные зеницы
 Загорались порою...

жения), вероятно, казалась Хлебникову недопустимым расчленением — и отсюда образ повара на курятне, где вместо кур обитают миры. Как представляется, его не удовлетворяет не столько сама система символов Иванова, сколько строгие ограничения, накладываемые на способ ее подачи: по вертикали «дольнее vs. горнее». Вместо этого Хлебников предлагает метод, называемый им «дифференциально-аналитическим»⁹.

«Дифференциально-аналитический» метод

Это название отсылает к математическому анализу. В дифференциальном исчислении существует понятие предела, для нахождения которого используется метод последовательных приближений, позволяющий подходить к недостижимому пределу на бесконечно-малые расстояния. Хлебников пытается перенести этот метод в литературу.

Приведем примеры из области включения в художественный текст сказочных образов. У Иванова в стихотворении может встретиться отдельный фольклорный образ: жар-птица (стихотворение «Фейерверк»), царевна-рыба (стихотворение 2 из цикла «Бессоницы») и т. п.¹⁰ У Хлебникова, наряду с этим, находим целые пучки таких образов, фольклорных и авторских, ср. начало «Искушения грешника» [16, 19]:

...И были многия и многия: и были враны с голосом: «смерть!» и крыльями ночей, и правдоцветиковый папоротник, и врематая избушка, и лицо старушонки в кичке вечности, и злой пес на цепи дней, с языком мысли, и тропа, по которой бегают сутки и на которой отпечатлелись следы дня, вечера и утра, и небокорое древо, большое жуками-пилильщиками, и юное озеро и глазасторгие козлы, и мордастоногие дива, и девоорлы с грустиями вместо крылий и на любви вместо босови <...>

Тот же прием используется у Хлебникова и в переложениях сказок. Так, в приводимом ниже примере из рукописи Хлебников

⁹ Это наименование встречается в письме В. Каменскому от 10 января 1909 г. [18, 354–355]. Комментируя это понятие, Р. В. Дуганов [5] вводит наряду с ним понятие «интегрально-синтетического» метода и противопоставляет хлебниковские произведения по тому, которым из двух методов они написаны. Как представляется, идея синтетичности заложена уже в самом «дифференциально-аналитическом» методе. Этот метод Хлебникова несколько напоминает манеру, в какой написаны «симфонии» А. Белого [3] или роман «Навыи чары» Ф. Сологуба [14]; ср. первую фразу этого романа: «Беру кусок жизни, грубой и бедной, и творю из него сладостную легенду, ибо я — поэт».

¹⁰ Ср. при этом следующее замечание Иванова [10, 558]: «Не темы фольклора представляются нам ценными, но возврат души и ее новое, пусть еще робкое и случайное прикосновение к „темным корням бытия“».

обращается к сюжету «Сказки о рыбаке и рыбке», однако его интересует только сам факт вербального общения с рыбкой (т. е. характерное для мифа единство всего сущего), а не содержание этих разговоров:

Людовитое бешенное море, небомир земучий. Ах! други, плещет и вечно плещет и [ресницевзорно] нищетовзорно [волнами людянное] волнавое пенним<ое> море.

И летает Ястлюд и клюет, уносит ветки пенистого моря [с воли] людучих [и уносит к себе]. И взористели воли [взористых-взористых] взористых-взоручих смеются и плещут и [велика мятоба волн под тенью его крыл] велико скакание и смеяние волн под падающей тенью крыл.

И вот [рад<остными>] ясными днями [чешуйная] чешуятая [рыба] рыбаца чешуистель [плещет] сверкает боками и говорит [человечьим] звонким языком и вопиает: «Кто здесь!».

— Кто здесь! — ответствую яликий. Тогда смолкает бесшумно и уплывает вглубь. И взористели взорами девы-море, пенячее море, и немистели смотрели [63: 15]¹¹.

Итак, как представляется, Хлебников отрицает не столько существование системы символов, сколько «вертикаль» как способ подачи символов, которой он противопоставляет многомерность, позволяющую передавать новые смыслы¹². У позднего Хлебникова жанр свободного монтажа тематически и стилистически разнородных пластов текста называется «сверхповестью». В самих же пластах просматривается символическая перспектива.

Иначе говоря, основное отличие художественного видения Иванова и Хлебникова состоит в отношении к постижению истины. И Иванов, и Хлебников пытаются запечатлеть ускользающую истину. И Иванов, и Хлебников считают фольклор и древний миф ее отсветом. Однако, если Иванов допускает возможность единого совершенного словесного выражения истины, то Хлебников считает истину недостижимым пределом и стремится путем перебора и соположения приблизиться к ней на «бесконечно-малое» расстояние¹³.

Именно поэтому строение текста у Иванова тяготеет к сонету, а у Хлебникова — к «сверхповести».

¹¹ У Хлебникова встречается и много других способов обращения к сказке, подробнее см. в статье [13].

¹² Ср. следующие заметки Хлебникова: «два смысла — плоскость» [63: 14 об.]; «Двусмыслие как начало двупротяженности слов. Пеня-юноша. Если же сам<о> двус<мыслие> пер<едает> смыс<л>, то трех<протяженности>» [63: 15].

¹³ Это различие близко к введенному Ф. Уилрайтом противопоставлению эпифоры (задание сходства более известного с менее известным) и диафоры (движение через те или иные элементы реального или воображаемого опыта по новому пути, так что новое значение возникает в результате самого соположения) [15].

ЛИТЕРАТУРА

1. С. С. Аверинцев. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст. 1989. М., 1989, с. 42–57.
2. М. С. Альтман. Разговоры с Вячеславом Ивановым / Сост. и подготовка текста В. А. Дымшица и Ю. К. Лаппо-Данилевского. СПб., 1996.
3. А. Велый. I. Северная симфония (1-ая, героическая). II. Симфония (2-ая, драматическая) // А. Велый. Собрание сочинений. М, 1917, т. IV.
4. М. Л. Гаспаров. Лекции Вяч. Иванова о стихе в Поэтической академии // Вяч. Иванов. Материалы и публикации / Сост. Н. В. Котрелева // Новое литературное обозрение, 1994, № 10, с. 89–105.
5. Р. В. Дуганов. Велимир Хлебников. Природа творчества. М., 1990.
6. Вяч. Иванов. <О типическом> / Публ. М. К. Гидини // Новое литературное обозрение, 1994, № 10, с. 21–26.
7. Вяч. Иванов. Материалы и публикации / Сост. Н. В. Котрелева // Новое литературное обозрение, № 10, 1994, с. 21–26.
8. Вяч. Иванов. По звездам. Статьи и афоризмы. СПб., 1909.
9. Вяч. Иванов. Собрание сочинений / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1971, т. I.
10. Вяч. Иванов. Собрание сочинений / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1974, т. II.
11. А. Е. Парнис. Вячеслав Иванов и Хлебников // De visu 0'92. М., 1992, с. 39–41.
12. Н. Н. Перцова. Словарь неологизмов Велимира Хлебникова // Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 40, 1995.
13. Н. Н. Перцова, А. В. Рафаева. «Звучаль славянина»: сказочные мотивы в ранних произведениях В. Хлебникова // Вестник Общества Велимира Хлебникова. 1. М., 1996, с. 123–130.
14. Ф. Сологуб. Творимая легенда. Роман. Часть первая. Капли крови // Ф. Сологуб. Собрание сочинений. СПб., 1914, т. 18.
15. Ф. Уилрайт. Метафора и реальность // Теория метафоры / Под ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М., 1990, с. 82–109.
16. В. Хлебников. Собрание произведений / Под ред. Н. Л. Степанова. Л., 1930, т. IV.
17. В. Хлебников. Из рукописей В. В. Хлебникова в Национальной библиотеке // Давид Бурлюк. Фрагменты из воспоминаний футуриста. Письма. Стихотворения / Публикация, предисловие и примечания Н. А. Зубковой. СПб., 1994, с. 287–324.
18. В. Хлебников. Неизданные произведения / Под ред. Н. Харджиева и Т. Грица. М., 1940.
19. А. Шишкин. Велимир Хлебников на «Вашне» Вяч. Иванова // Новое литературное обозрение, 1996, № 17, с. 141–167.

В. В. Башкеева

ВОЗРАСТНЫЕ ПАРАДИГМЫ В РУССКОМ ХУДОЖЕСТВЕННОМ МЫШЛЕНИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА

Старая идея XVIII века о четырех возрастах человеческой жизни все еще привлекала сочувственное внимание русского эстетического сознания конца XVIII — первой трети XIX в. По крайней мере несколько фактов свидетельствуют об этом: издание в 1822 г. трактата графа И. Л. де Сегюра «Четыре возраста жизни» и публикация отрывка «Четыре возраста человеческих» из поэмы Делиля «Воображение» в альманахе «Полярная звезда» на 1824 г.¹

Переводной поэтический и эссеистический материалы содержат безусловно близкие характеристики возрастов человеческой жизни. В общем плане они касаются внешних, телесных примет, но основное внимание уделяется особенностям психо-интеллектуальной жизни. Младенчество рассматривается как пора естественности, беспечности; юность привлекает пылкостью чувств, необузданностью воображения; зрелый возраст как главный, ведущий возраст — это время величия, царство разума, свершения великих деяний. Интересно отметить, что французское революционное законодательство возраст зрелости человека связывает с созревaniem разума в 21 год². Старость трактуется авторами различно: она грозна у Делиля и оказывается временем пожинания жизненных плодов, временем правосудия у Сегюра.

В полном виде четырехчленная формула практически не встречается в поэзии. Как правило, один компонент выпадает, и коррелятом данной формулы оказывается такая, в которой по крайней мере три составляющих. Это могут быть детство, юность, зрелость:

Нет! Нет! Не возвратить погибших наслаждений!

Младенчество мое! Где ты?

Где юность резвая, век милых заблуждений,

И вы, крылатая мечты?

¹ См. также автобиографическую повесть Фонвизина «Чистосердечное признание» // Собрание образцовых русских сочинений и переводов в стихах. М., 1817, ч. 6.

² См.: Вестник Европы, 1802, № 3, с. 76.

Огонь юности во мне со *зрелостью* в раздоре,
И я не властен их смирить.

(М. Дмитриев. «Прошедшее»)

(Курсив мой. — В. В.)

Или в «Арфе», у Державина, находящегося в возрасте *зрелости*:

О колыбель моих первоначальных дней,
Невинности моей и юности обитель...

Возможен вариант «юность-зрелость-старость»:

В цвете пылких, *юных* лет
Я нежной страстью услаждался <...>
Любил я пышность в летах *зрелых*,
Богатством, роскошью блистал <...>
Простился в *старости* с мечтою
И назвал пышность суетою.

(Н. Карамзин. «Опытная Соломонова
мудрость, или Мысли, выбранные из
Экклезиаста»)

Кроме градуирования и количества величин, важна здесь идея неуклонного следования одного возраста за другим, когда они в природном порядке сменяют друг друга. Подобно тому, как сменяются времена суток (утро, день, вечер, ночь), сезоны года (весна, лето, осень, зима) сменяются неизбежно и закономерно. А. Ф. Воейков мыслил этими темами, когда обращался в послании «К Жуковскому»:

Соверши двенадцать подвигов:
Напиши четыре части дня,
Напиши четыре времени,
Напиши поэму славную.

Надо заметить, что аллегорическое мышление XVIII в., последовательно антропоморфизировав абстрактные понятия, природные и социальные явления, не столько расширило, сколько закрепило внутреннюю связь между различными проявлениями концепта «возраст» и природными явлениями. Закрепило достаточно строго, так, что упоминание одного из элементов этой цепочки вызывает представление о других. Можно говорить о цепочках: детство—утро—весна, юность—утро—весна, зрелость—день—лето(осень), старость—вечер—осень(зима).

Элемент «ночь» практически не встречается; возможно, потому, что ночь теснейшим образом связана со смертью. Самосберегающее

же, жизнеприемлющее мироощущение людей рубежа веков сопротивляется пагубе смерти и предпочитает не замечать ее.

Новая парадигма была значительно проще по составу — «молодость — старость» и сложнее по содержанию. Упрощение состава парадигмы возраста — явление, по-видимому, не случайное, а типичное, ведь в первой половине XVIII в. и ранее господствовала пятичленная формула: младенчество — отрочество — юношество — мужество — старость [3, 26].

Содержательно парадигма наполнялась по-разному. В одном случае это была редукция четырехчленной формулы, сохранившиеся элементы которой — молодость и старость — во многом сохранили традиционный семантический колорит, природный, физиологичный. Очевидно, этот случай отличен от тех, когда, по Ю. Н. Тынянову, суть новой конструкции заключается в новом использовании старых приемов [4, 259]. Здесь ощутим порыв к новым формам, к новым структурам, но он еще не повлек за собой содержательных метаморфоз. Правда, высвободившееся текстуальное и семантическое пространство позволяет расширить и уточнить смысл и объем старых понятий.

Равновесие начал исчезло, и на первый план выступила юность. Она трактуется как лучшая, но, к сожалению, переходящая пора в жизни индивидуума, и доминирует текстуально, тематически, эмоционально³. Неизменными становятся темы юности в различных ее модификациях: от тихой юности преданного музам ленивца-поэта до разгульной юности эпикурейцев, гусаров, иных прожигателей жизни. Герои неизменно наделяются такими эпитетами, как *молодой/младой/юный*, причем первые два более частотны и относятся к субъектам обоего пола. Эпитет *юная* касается героинь: *юная дева, юная красавица*. Излюбленными определениями становятся существительные, в явной или скрытой форме связанные с концептом возраст: *юноша/юноши, дева/девы*.

Вот, например, в каких сочетаниях встречаются названные эпитеты в лирике раннего Пушкина. *Юными/младыми/молодыми* оказываются в большей или меньшей степени, но симпатичные автору лица, мифологические персонажи, живые существа: *мечтатель, сын Феба, богов посланник, певец, Бахус, лю-*

³ Доминирование юности в поэзии связано во многом с особенностями социального бытия. Так, в таблице «обыкновенной жизни» члена английского парламента Г. Синклера приводятся данные о том, что из 94 человек до 30 лет доживали лишь 14 (см.: Вестник Европы, 1802, № 16, с. 304).

бовник, красавица, муза, дама, монашенка, подруги, грации, народы, — и абстрактные понятия: годы, возраст, дни, забавы, юность, мечта, ум, любовь, думы. Атрибуты юности чаще всего позитивны: юность золотая, прелестная, мятежная, она зажглась, исчезновение ее печалит.

Из способов обрисовки юности следует обратить внимание на антропоцентрические характеристики внешности, чувств, души — «выющиеся кудри», «румяные щечки»:

Пусть долее кудри вьются,
Все тот же румянец играет в щеках.

(В. И. Панаев. «К юности»)

Румянец, кстати, непременно акцентируется при изображении героинь сентиментальных повестей. Исследователь из Санкт-Петербурга Н. Д. Кочеткова, говоря о внешности сентиментальных героинь, пишет: «Элементами стереотипа становятся упоминания о распущенных по плечам волосах (чаще всего русых), румянце, алых устах» [1, с. 199]. Но это не модный румянец екатерининских времен, подчеркивающий витальную силу личности, а близкий натуре румянец естественности, чувствительности, стыдливости.

Из определений других рядов следует назвать природно-растительный комплекс понятий: уже упоминавшаяся весна со всеми ее приметами и общим ощущением радости бытия. Ассоциируется с юностью и эпикурейская философия с ее атрибутами: вино, любовь, беспечность, безумства, радость существования.

Что касается старости, то она, безусловно, менее привлекательна. Ряд авторов ограничивается лишь формальным упоминанием. Обстоятелен Пушкин, давший в «Руслане и Людмиле» в образе Наины хрестоматийно негативный облик старости:

Старушка, дряхлая, седая,
Глазами впалыми сверкая,
С горбом, с трясучей головой,
Печальной ветхости картина.
Скривив улыбкой страшный рот,
Могильным голосом урод
Бормочет мне любви признанья...

В отличие от эпитета *молодой* эпитет *старый* не имеет абсолютного синонима, заменяющего его во всех позициях. Но в некоторых из них, при изображении субъектов, например, *седой* тождественно определению *старый*. В лирике Пушкина *ста-*

рыми/седыми могут быть *бард, шалун, циник, волокита, любовник, музы; старик/старец/старцы* — *единственный, почтенный, славный, крылатый, угрюмый*.

Эпитет *седой* связан с живописным началом, ориентирован на зрительное восприятие. Литературно-живописное начало — это в упрощенном смысле свето-цветовые тенденции и настроение. В более глубоком понимании живописность связана со зрительной выразительностью, выдвинутостью изображаемого материала. Это может быть выразительность острых тем, темпераментно разворачивающихся сюжетов, необычных, ярких героев, крупных ощущений, антиномичных, нестандартных языковых конструкций.

Эпитет *седой* поэтому свидетельствует о таком качестве старости, как ее цвет; *седыми* оказываются *волосы, кудри, борода* ⁴. Цветовое начало определения *седой* особенно ощутимо в тех контекстах, в которых определение *старый* не встречается. Это контексты, связанные с изображением природы: *седой туман, валы, небосклон, бездна, тьма, озеро*. Седой в данном случае — и серый, и беловато-серый, и дымчато-черный цвет.

Новое содержательное наполнение парадигмы несет в себе дыхание революционной эпохи, ломки укладов и судеб. Его называют романтическим.

В данной модели конец жизни — старость или смерть — настолько ужасает личность, что существенным образом влияет на интонацию молодости, формирует поэтику ее изображения. Литературный герой, рождающийся на острие трагических противоречий сущности, несет в себе и противоречие двух — полярных! — возрастов. Устремленный к юности и по видимости живущий в ее палестинах, субстанциально он связан со старостью как вестником смерти. Юность соприкасается со смертью напрямую.

Не случайно в романтизме особое время. Между описываемыми событиями проходят годы (в поэме Козлова «Чернец» между смертью жены и ребенка героя и его малым воскрешением проходит 7 лет, срок немалый. Затем герой долгое время живет в монастыре, но все остается «страдальцем *молодым*». В другой поэме Козлова «Княгиня Наталья Борисовна Долгорукая» героиня и до ссылки, и после восьми лет пребывания там все характеризуется как «страдалица *молодая*»), но они практически не сказываются на особен-

⁴ Другая, важная примета старости — морщины. Не случайно в словопотреблении эпохи эти понятия рифмуются: *седины* — *морщины*.

ностях внутреннего мира, внешних приметах персонажей, природе авторских характеристик.

Время в его привычном, физическом, понимании как бы не существует для героя: годы могут проноситься как одно мгновение (мгновенность времени) либо мгновение счастья или страдания может длиться бесконечно долго (бесконечность мгновения).

Очевидно, это эмоциональное время, время страстей. Мерой его в таком случае становится душа героя, проживаемые им состояния. Второстепенный поэт эпохи Нелединский-Мелецкий в переводе оды Томаса «На Время» замечал:

Пространство смирано Урании рукою;
Но, время! Ты душой объемлешься одною.

Пространство и время необычной страсти, накладываясь на физическое пространство и время, в котором живут герои обыденности, создает двойную оптику.

Юность в этой парадигме не сменяется следующим, природно обусловленным этапом — зрелостью, но, минув его, сюжетно завершается смертью. Характерно это для поэм Лермонтова. Интересно, что поэтика изображения мертвого, спящего (то есть частично мертвого) тела сильно занимала воображение поэта («Ночь I», «Ночь II», «Смерть»).

Не только характеристология романтического героя формируется «по указке» старости/смерти. В том, что отмечено Ю. В. Манном во внешности романтического героя: глаза/взгляд, чело, улыбка/смех, волосы, — следует особо выделить бледный цвет лица [2, 101]. Цвет лица — категория настолько значительная, что этому посвящается статья «Carnation» в энциклопедии французских просветителей⁵.

Изначально бледность как постоянная характеристика не несла в себе позитивного начала. Бледны Смерть («Где стол был яств, там гроб стоит; / Где пиршеств раздавались лики, / Надгробные там воют клики, / И бледна смерть на всех глядит». Державин; «Бледность лица и томный взор показывают человека, уже ступившего одною ногою во гроб», — замечено в «Записках» В. Броневского), Страх («И в поздний час ужасный бледный Страх / Не хмурится угрюмо в головах». Пушкин. Сон), Зависть («И бледной зависти предмет неколебимо...». Пушкин. «К Жуковскому»; «...что зависть от его сияния / свой бледный потупляет взор». Державин. Водопад).

⁵ См.: Благонамеренный. М., 1818, № 5, с. 230.

Затем семантика ее меняется. Бледность как стабильная («бледное чело») или переменная («побледнел») характеристика становится знаком обнаружения в герое высокого начала, знаком крупных, нечеловеческих по силе страстей. Румянец же оказывается приметой заурядного сознания.

Бледнеет мать-убийца у Шиллера: «И покров кончины / Бледный лик, где смерть видна, / Скрыл до половины». Бледнеет раненый в «Светлане и Мстиславе» Жуковского: «Он побледнел — поник — из раны / Кровь жарким брызнула ручьем». Бледнеет пушкинский Алеко, когда Земфира дерзко, не скрываясь, поет о старом муже.

Бледность, строго говоря, — это не цвет, а интенсивность цвета (ср. бледный—яркий). Поэтому определение *блеклый*, свидетельствующее о выцветании, аннигиляции цвета, близко к бледности: блеклые Парка, лица, мысли. Когда же в редких случаях появляется цветовой субститут, то это прилагательное — *желтый*:

Румяны щеки пожелтеют <...>

(А. С. Пушкин. «Усы»)

И в деве сердце замирало;

Она тосклива и желта.

(Ф. Глинка. «Дева Карельских лесов»)

Влияние поэтики смерти привело к тому, что тело героя становится аналогом гроба, могилы; сам он, еще живой, приравнен к тени, призраку:

...Все страсти молодые

В груди моей давно я схоронил.

...и в цвете лет уж я между живыми

тень хладная бесчувственных гробниц <...>

...И в длинной мантии своей

Между могил, как призрак, бродит

(И. Козлов. «Чернец»)

Без сил, к столбу прислонена,

Уж не тоскуя, не мечтая,

Сама в себе погребена

Она стоит полуживая.

... Она пошла к горе крутой

И скрылась вдруг в дали тенистой

Как некий призрак гробовой.

(И. Козлов. «Княгиня Наталья
Борисовна Долгорукая»)

Но кто, как тень, как привиденье,
Как полуночное явление,
Могил таинственный жилец,
На срок отпущенный мертвец, —
Кто там мелькает предо мною?

(И. Козлов. «Безумная»)

И наконец ментальные характеристики личности. Влияние старости сказалось в том, что в орбиту юности оказалось вовлеченным такое характерное для старости или зрелого возраста явление, мыследействие, как «память», «воспоминание»:

С тобой делить вино, мечтанья
И о былом вспоминать.

(А. А. Дельвиг. «А. С. Пушкину
из Малороссии»)

Являясь частью активного поэтического словаря эпохи, понятия «молодой — старый» постепенно клишируются. Особенно при вторичном и более частом использовании они становятся малоинформативными, семантически избыточными. Достаточно вспомнить поэмы Боратынского («Красой лица, красой души / Влистая Эда молодая...»; «Младая дева говорит...»; «Пред хижинкой своей одна / Сидела дева молодая...») или Пушкина («На аркане младого пленника влачил...»; «И долго пленник молодой лежал...»; «И пленника младого грудь / Тяжелой взволновалась думой...»).

Семантическая «разгруженность», текстуальная избыточность подготавливают таким образом новые изменения в составе и содержании возрастной парадигмы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Н. Д. Кочеткова. Литература русского сентиментализма: (Эстетические и художественные искания). СПб., 1994.
2. Ю. В. Манн. Поэтика русского романтизма. М., 1976.
3. Словарь русского языка XVIII в. Л., 1988, т. 4, с. 26.
4. Ю. Н. Тынянов. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.

РОГНЕДА В БЕЛОРУССКОЙ И РУССКОЙ ПОЭЗИИ

Имя в качестве универсалии языка и культуры выполняет кумулятивную функцию, в силу чего является сложным языковым знаком. То, что это особый языковой знак, было известно еще в древности: имя мыслилось как одна из составляющих человека, пронизывающая все его тело. Об особых культурогенных возможностях имени собственного как сложного языкового знака писали А. Ф. Лосев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский [10; 4; 26].

Установление контактов с другими языковыми коллективами, по мнению В. Н. Топорова, начинается с дешифровки имен собственных. «Каждая страна, — отмечал Н. Рерих, — у сердца своего бережет имена, ведущие её к Свету» [18, 151]. Особое место в ряду значимых белорусских имен занимает *Рогнеда*, всегда ассоциирующееся с непокорностью, с Родиной, Беларусью, ее непростой судьбой. Сема 'свободолюбие' проходит через многие произведения русских, белорусских авторов, однако, у разных авторов имя *Рогнеда* имеет различный культурный фон. В силу этого в имени *Рогнеда* гораздо важнее коннотации и ассоциации, чем номинация, т. е. тот культурный фон, который выходит на первый план, актуализируется. Имя *Рогнеда* связано с Полоцком — одним из наиболее значимых для белорусского культурного сознания городов. Мы не знаем основных дат жизни Рогнеды, даже года или места ее рождения.

Сохранилось лишь три летописных рассказа. Два из них — «Повесть временных лет» под 980 г.; Ипатьевская и Лаврентьевская летописи под 1128 г. — содержат эпизод сватанья к Рогнеде Владимира и Ярополка и последовавшие за этим события [9, 299–301]. В Тверской и Густынской летописях под 988 г. говорится о пострижении Рогнеды в монахини. Летопись сообщает только год её смерти — 1000.

По мнению многих исследователей, проанализировавших тексты летописей на историческом, хронологическом и лингвистическом уровнях, рассказ о женитьбе Владимира на Рогнеде представляет собой позднейшую вставку в летописное повествование под 980 г., в основе которого лежит народное сказание или пес-

ня. Такого мнения придерживались А. А. Шахматов, М. В. Довнар-Запольский, Б. М. Соколов, историки Н. И. Костомаров, Д. И. Иловайский, В. Е. Данилевич, М. П. Погодин и др., см. подробнее: [27, 173–175; 15; 6, 58–59; 7, 62; 21, 90–91; 20, 90–121]. А. А. Шахматов в своем исследовании о древнейших летописях пришел к выводу, что оба летописных рассказа под 980 г. и под 1128 г. восходят к отдельному сказанию, которое в полном виде вошло в летопись только в начале XIV века [27, 174]. Об этом свидетельствует и ряд текстуальных совпадений между записями 980 и 1128 гг., особо значимыми в них являются слова Рогнеды: «не хочу розути робичича, но Ярополка хочю», в которых такие интонационно-синтаксические средства, как эллипсис, обеспечивающийся смысловым и синтаксическим параллелизмом, экспрессивно выдвинутая форма глагола 1 лица с опущенным подлежащим передают испытываемое героиней чувство большого напряжения, волнения. Следует отметить, что устойчивая формула «не хочу розути робичича», выполняющая изобразительную функцию в летописи, закрепляется за образом Рогнеды как одна из его характерных примет. При этом можно утверждать, что летописная речевая характеристика Рогнеды, в которой появляется сема 'непокорность', повлияла на многих авторов при создании различных типов текстов о Рогнеде (эти слова берет в качестве эпиграфа к своей поэме «Гарыслава» Я. Купала, их приводят в своих произведениях К. Тарасов, О. Ипатова и др.). Характеризует Рогнеду и упоминаемое в Лаврентьевской летописи 1128 г. её второе имя — *Горислава*, о котором будет сказано особо.

А. А. Шахматов считал, что первоначальную версию сохранила Лаврентьевская летопись 1128 г., которая, несмотря на ряд текстуальных совпадений, имеет и существенные отличия от «Повести временных лет» (именно в Лаврентьевской летописи появляется образ Добрыни-свата). По-видимому, на Лаврентьевскую летопись в качестве исторического источника опирались в белорусской поэзии Я. Купала, а в русской — К. Ф. Рылеев, И. А. Аватамонов.

О популярности сказаний о Рогнеде в древней Руси свидетельствуют, как считают исследователи, Тверская и Густынская летописи под 988 г., где говорится о решительном отказе Рогнеды на предложение Владимира после того, как тот принял христианство, выйти замуж за кого-нибудь из его вельмож: <...> «азъ же, бывъ царицею, не хочу раба быти земному царю, ни князю, но увестися хочу Христови, въсприиму ангельский образ» [23, 112–113]. Летопись сообщает о пострижении Рогнеды в монашество и наречении её третьим именем, христианским — *Анастасия*, которое,

как полагает Б. М. Соколов, сохранено устным путем былинами о женитьбе Владимира [20, 99]. Таким образом, согласно летописям, Рогнеда стала первой на Руси христианкой. Через все тексты летописей проходит сема 'свободолюбие', которая нашла отражение и в языке «возможных миров».

Исследователи высказывают различные точки зрения на происхождение имен *Рогнеда*, *Рогволод*. Часть ученых считают их славянскими, к примеру, имена *Рогнеда* и *Рогволод* приводят М. Моршкин в «Славянском именослове, или собрании славянских личных имен в алфавитном порядке», С. Б. Веселовский в «Ономастиконе. Древнерусских именах, прозвищах и фамилиях». С другой стороны, в «Этимологическом словаре русского языка» М. Фасмера имя *Рогнеда* (*Рогньдъ*) подано как заимствованное из древнескандинавского — *Ragnheidr* [5; 13; 25, 490]. Посвятивший этой проблеме специальную работу Б. М. Соколов, отождествляет образ Рогнеды с типом девы-воительницы¹, связывая его с сюжетами из германского эпоса (в частности, со сказаниями о женитьбе Гунтера на Брюнхильде). Некоторые ученые полагают, что в летописи этот сюжет проник из германского народного эпоса.

Тем не менее, несмотря на такие противоречивые и скудные сведения, о Рогнеде написаны литературные произведения на белорусском, русском и украинском языках: поэма Я. Купалы «Гарыслава», дума К. Ф. Рылеева «Рогнеда», поэма И. А. Автамонова «Рогнеда», повесть К. Тарасова «Три жизни княгини Рогнеды», стихотворение Т. Шевченко «Цари» и мн. др. Эти произведения можно рассматривать только как предельно «возможные миры». На основании различных типов текстов в языке «возможных миров» был создан образ Рогнеды, к которому впервые в белорусской литературе в начале XX века обратился Я. Купала.

Нашей задачей было показать, что образ Родины, Беларуси Я. Купала предложил как национальную идею, связанную с именем *Рогнеда* (*Рогнеда* — *Маладая Беларусь*), а так как слово *маладая* в белорусском языке, как и во всех восточнославянских языках, равно значению 'невеста', то возникают ассоциации *Беларусь* — *невеста*, руки которой просят несколько женихов (по летописям к Рог-

¹ Образ девы-воительницы, ассоциирующийся с образом Рогнеды, как считают исследователи, проник в русскую литературу через Беларусь. Впервые этот образ ввел в русскую литературу М. Лермонтов в поэме «Литвинка» (1832), в которой понятие свободы связывается с Литвинкой и с Литвой. В литературоведении рассматриваются версии о зависимости / независимости этой поэмы от произведения А. Миккевича «Гражина», где речь идет также о деве-воительнице, литвинке родом из г. Лида (Беларусь), ставшей женой новгородского князя.

неде одновременно сватались Ярополк и Владимир). Такие ассоциации проходят через многие дореволюционные произведения Я. Купалы. При этом, одним из компонентов идеи является то, что судьба Беларуси была как бы predetermined судьбой полоцкой княжны и что Рогнеда своей гордостью и страданием искупила свободу. Таким образом, поэт проводит мысль, что свобода и слава приходят только через страдание. Важно, что несмотря на страдания и муки, возродилась династия полоцких князей, самых непокорных, по словам Н. Гоголя, всегда желавших совершенно отдельной независимости (цит. по книге С. Букчина [3, 133–134]). Существенно, что именно с Рогнедой связывают продолжение рода полоцких князей, расцвет Полоцкого княжества, давшего выдающихся просветителей, книжников — Ф. Скорину, Евфросинью Полоцкую, имена которых также являются особо значимыми для белорусского национального самосознания.

Идея, связанная с именем *Рогнеда*, жива до сих пор; как только возникает идея Белорусского национального возрождения, появляется имя *Рогнеда*. В 1995 году спектаклем «Страсти (Рогнеда)», автором которого является В. Н. Елизарьев, открылся сезон Минского театра оперы и балета. В 1996 г. он был признан в Париже лучшим спектаклем года.

С указанным именем настолько сильно связана идея свободы, независимости, что до перестройки его нельзя было включить ни в одно лингвострановедческое пособие. Не случайно имя *Рогнеда* было названо во время опроса, проведенного нами в Белорусском государственном университете среди студентов-филологов, как одно из самых значимых для белорусского национального самосознания. В свое время белорусский историк Д. Леонардов отметил, что гордый облик Рогнеды навечно остался в памяти народа как «исходное событие» его истории.

В то же время в русской художественной литературе это имя, как правило, рассматривается в контексте русской истории, и первый автор, который обратился к этому образу в его отношении к понятиям «власть» и «тирания», был К. Ф. Рылеев.

Несомненно, дума (повесть) «Рогнеда» К. Ф. Рылеева была навеяна белорусскими впечатлениями².

О том, что имя полоцкой княжны жило в сознании народа, свидетельствуют народные предания, легенды о Рогнеде, которые в XIX — начале XX века записывали белорусские фольк-

² С историей Рогнеды К. Ф. Рылеев познакомился во время войны 1812 г., в Полоцке, где стоял его полк.

лористы П. М. Шпилевский, Е. Р. Романов и др. По сей день в Беларуси существуют курганы, связанные с именем Рогнеды. Два притока реки Свислочь носят названия *Княгинька* и *Чарница*, которые также ассоциируются с образом Рогнеды.

К. Рылеев рассматривал белорусский язык как «наречие по-польски хлопское» и в оппозиции свой — чужой относил к своим все, что связано с униатством и православием. Поэтому белорусов, в том числе и Рогнеду, он относил к русской культуре, в то время как поляков — к чужим (см. об этом: [16, 16]).

Проанализированный материал свидетельствует, что текст Рылеева о Рогнеде явился «прецедентным» для многих русских авторов. Можно полагать, что образ Рогнеды в какой-то степени повлиял на образ Татьяны Лариной из «Евгения Онегина» Пушкина.

Рассмотрим подробнее думу К. Рылеева «Рогнеда». Дума написана четырехстопным ямбом; состоит из восьмистиший, составленных из двух четверостиший перекрестной рифмовки; в ней наблюдается чередование мужских и женских рифм.

Анализ языка, метра, ритма, способов рифмовки думы приводит к выводу о связи поэмы «Рогнеда» с языком, метром, строфикой «Евгения Онегина» Пушкина³.

Рылеев

Воздвигся Полоцк. Роголод
Приветливо и кротко *правил*
И, привязав к себе народ,
Власть князя полюбить *заставил*...

Пушкин

Мой дядя самых честных *правил*,
Когда не в шутку занемог,
Он уважать себя *заставил*
И лучше выдумать не мог...⁴

Дума К. Рылеева «Рогнеда» посвящена А. А. Воейковой, которая известна в литературе как прототип «Светланы» Жуковского. Таким образом, «Рогнеда» ассоциативно связывается с образом Светланы Жуковского, о чем свидетельствует ряд ключевых слов, образов думы (ср. анаграмму имени *Светлана* в поэме К. Рылеева в таких словах как *свет*, *светлица*, *светоч*, *луна*).

Можно отметить сходжения и переклички между образами Рогнеды и Татьяны в «Евгении Онегине», V глава которого также предполагает в виде подтекста «Светлану» Жуковского.

³ Обращает на себя внимание, что «Рогнеда» К. Рылеева и первые главы «Евгения Онегина» написаны приблизительно в одно и то же время.

⁴ Примеры из произведений А. С. Пушкина и К. Ф. Рылеева даны по изданиям [19; 17].

...Скажи: которая Татьяна?

— Да та, которая *грустна*
И молчалива, как *Светлана*

«Евгений Онегин» (V, III)

<...> И в сад идет она *грустит*...

«Евгений Онегин» (XVI, III)

<...> И вот она одна.

Все тихо. Светит ей луна.

«Евгений Онегин» (XXI, III)

И *утренней луны бледней*

И *трепетней гонимой лани*

«Евгений Онегин» (XXX, V)

И часто целый день *одна*

Сидела молча у окна

«Евгений Онегин» (XXV, II)

<...> Когда же будешь веселей,
Когда *грустит* ты перестанешь?

«Рогнеда»

Все было тихо... лишь поток,
Журча, роптал между кустами

«Рогнеда»

Как месяц *утренний бледна*

Рогнеда в горести глубокой

«Рогнеда»

Рогнеда в горести глубокой

Сидела с сыном у окна

«Рогнеда»

Таким образом, на вертикальном контексте образ Рогнеды соотносится с образами Светланы Жуковского и Татьяны Пушкина.

По общеизвестному положению Р. Барта [2, 432], особо значимым в художественном произведении является имя собственное персонажа, его социальные и символические коннотации. В поэме Рылеева к таким именам можно отнести имена *Рогнеда, Рогволод, Изяслав, Владимир, Боян*.

В поэме К. Рылеев использует различные способы актуализации имен собственных. Так, можно отметить тенденцию к употреблению особо важного, значительного имени собственного героя, либо устойчивого его наименования в начале следующей строки в конце метрического периода (прием, распространенный в «Евгении Онегине»): <...> *Как месяц утренний бледна, / Рогнеда в горести глубокой*; <...> *Об нем, как гром гремющий, слава... / Рогнеды вид покойней стал...* /; <...> *Княгиня! — он вещал, войдя: — / Гоня зверей в дубраве смежной, / Владимир посетит тебя... / Прибудет в терем свой прибрежный...*

В последнем примере отметим симметричное расположение особо значимого наименования Рогнеды и имени собственного в начале первых строк: *Княгиня — Владимир*. Существенно, что начальный стих строфы часто распадается внутри себя на самостоятельные замкнутые предложения таким образом, что имя собственное после глубокой паузы оказывается интонационно и семантически выделено: *Воздвигся Полоцк. Рогволод / Приветливо и кротко правил.../; <...> Сам Рогволод... Вдруг тяжкий стон <...>.*

Наконец, вряд ли случайным является совпадение метрической границы и имен собственных *Рогнеда*, *Рогволод*, *Изяслав*, поставленных в позицию переноса: *Воскреснет храбрый Рогволод / В делах и в чадах Изяслава / И пролетит из рода в род / Об нем, как гром гремящий слава //*, где семантические рифмы *Рогволод — народ*; *Рогволод — род* представляют собой поэтическую этимологию имени.

Рылеев предлагает и собственную этимологию имени *Рогнеда*, которое в поэме соотносится со словами *бледна*, *огнь*, *горесть*. Некоторые из этих слов непосредственно характеризуют героиню: <...> *Как месяц утренний, бледна / Рогнеда в горести глубокой (II); И пред собой Рогнеду зрит... / Ее глаза огнем пылают.*

Помещенное в начале стиха имя *Рогнеда* входит в синтаксическое единство синтагмы */ Как месяц утренний, бледна //* и в ритмическое единство строки */Рогнеда в горести глубокой /*, причем семантическая мотивировка имени *Рогнеда — горесть* является аллюзией на её второе имя — *Горислава*. Имя *Рогнеда* мотивируется также существительным *огнь* (показателен выбор стилистически более высокого варианта *огонь-огнь*): <...> *Рогнеды вид покойней стал; / <...> Но в них какой-то огнь сверкал <...>*, где *огнь* можно рассматривать как повторный фонемный комплекс, который становится своеобразной окказиональной корневой морфемой.

Огонь — чрезвычайно важный символ при характеристике образа Рогнеды. Известно, что огонь как дар неба, богов в языческих представлениях считался священным. С его зажжением издревле соединялась мысль о возрождающейся жизни, а с погашением — мысль о смерти. А. Н. Афанасьев отмечает, что огонь есть самая чистая светлая энергия, не терпящая... ничего греховного и злого [1, 14–22].

Лексема *огонь*, характеризующая Рогнеду, в контексте поэмы противопоставлена лексеме *мрак*, характеризующей Владимира и его дружину, что является реализацией более общей оппозиции свет—тьма. В ассоциативное поле 'свет' в поэме входят микрополя с ключевыми словами *огонь*, *солнце*, *луч*, *луна*, *пламень*, *страсть*, *любовь*, *свобода*, *мечты*, *светить*, *пылать*, *тьма — мрак*, *смерть*; *хлад*, *губитель*, *тиран*, *кровь*, *казнь*, *тризна*, *плаха*, *злодейство*, *лютый*, *преступный*.

Особо значимым в поэме является ассоциативное поле 'плакать', куда попадают глаголы *плакать*, *грустить*, *горевать*, *вздыхать*, *стосковаться*, *страдать*, *мучиться*, *выть* и отглагольные дериваты: *плач*, *стон* 2; *вопл* 2; *рыданье* 2, представ-

ляющие собой градационный ряд символического значения. Именно с помощью глаголов этого ассоциативного поля в поэме создается образ Рогнеды.

Глаголы ассоциативного поля 'плакать' входят в более обширное ассоциативное поле 'человеческое', противостоящее в поэме полю 'природное'. Как отмечают исследователи, «способность плакать и смеяться — глубоко человеческая. Первая дана человеку от природы, вторая приходит позже» (см. об этом: [12, 72–75]). Плач Рогнеды, который можно рассматривать как аллюзию на «Слово о полку Игореве», восходит к древнейшему жанру плачей и приобретает особую экспрессивность на фоне смеха Владимира и его дружины: <...> *Все веселятся... но грустит / Одна Рогнеда молодая* //; / <...> *Вдруг тяжкий стон / И вопль отчаянья Рогнеды / Перерывают гуслей звон / И радость шумную беседы...* //. Как считают исследователи, в языческих представлениях смеются демонические существа, принадлежащие к нижнему миру, часто смеются мучители, что соотносится с характеристикой Владимира на текстовом уровне: *тиран* — 3, *губитель* — 2 (слово *тиран*, как правило, попадает в сильную позицию переноса: <...> *С каким восторгом бы тебя, / Тиран, угасшего узрела* /.

Но дума К. Рылеева заканчивается прощением Рогнеды, в то время как ее дальнейшая судьба была очень важна для судеб Полоцкого княжества, ибо со ссылки непокорной Рогнеды в Заславль (под Минском) началось восстановление уничтоженной Владимиром династии полоцких князей.

Таким образом, в произведении К. Рылеева в имени *Рогнеда* можно выделить основные семы: 'свет', 'страсть', 'горечь', 'свободолюбие', 'мстительность'.

В белорусской поэзии имя *Рогнеда* в начале XX века первым начал осваивать Я. Купала.

Как уже отмечалось исследователями, на рубеже 1909–1910 гг. у поэта возникает замысел образа молодой Беларуси как «вечно молодой» (невесты), которая таит в своих генах образ полоцкой княжны Рогнеды и образ невесты Христовой — просветительницы Евфросиньи Полоцкой. Таким образом, можно предположить, что в основе текстов поэм Я. Купалы «Гарыслава» (1912); «Бандароўна» (1913); комедии «Паўлінка» (1913), близких не только тематически, но и хронологически, лежит один общий источник — история полоцкой княжны Рогнеды.

Исследователи указывают, что в содержательную структуру имени собственного, функционирующего в поэтическом тексте,

включаются все квалификации персонажа, даваемые ему автором. Такие квалификации представляют собой вторичную номинацию лица. В тексте поэмы «Гарыслава» имя *Рогнеда* сопровождается следующими номинациями: *красавица ненаглядная; княжна свободная; гардыня недаступная*. Характерно, что «*гардыня*» в данном контексте получает положительную оценку, так как противопоставлено не смирению, а покорности, рабству (ср. слова *Рогнеды* из «Повести временных лет», взятые Я. Купалой в качестве эпиграфа к поэме: «Не хочу разуті рабыніча, а за Ярополка іду»).

Семантически значимое соответствие *Рогнеда* — *Гардыня* на фонетическом уровне в тексте поэмы подчеркивается расположением начальных звуков по принципу метатезы РАГнеда — ГАРдыня, что можно рассматривать как раскрытие внутренней формы имени.

Так сложилось в жизни *Рогнеды*, что она имела три имени: *Рогнеда, Горислава, Анастасия*. С именем *Рогнеда* ассоциируется национальная идея свободы, страдания; имя *Горислава* углубляет эту коннотацию, и наименее известное третье имя *Рогнеды* — *Анастасия* несет наименьшие коннотации. В заглавие поэмы автор выносит второе имя — *Горислава*, посчитав, что оно более соответствует ее судьбе. Славянское имя *Рогнеды* *Рогволодовны* — *Горислава*, принадлежит к таким именам, которые, по мысли В. Н. Топорова могут быть реконструированы в качестве минимальных праславянских текстов [24, 3–10].

В имени *Горислава*, как и в других именах этого типа, акцент лежит на первом элементе, что может быть указанием на судьбу героини⁵. Вместе с тем горение, как отмечают исследователи, самый известный традиционный символ интенсивной жизни, страсти, вдохновения, уходящий корнями в глубокую древность и чрезвычайно важный в поэзии Я. Купалы. В контексте поэмы горение связано со страданием, с горечью, а само имя *Горислава* ассоциируется с Родиной, ее трудной судьбой. В то же время второй элемент этого имени — *слава* — также может служить источником различного рода ассоциаций. Славян-

⁵ Ср. интерпретацию имени *Горислава* у белорусского писателя К. Тарасова: «Сгорели слава рода и её бывшая слава...» [22, 42]. С другой стороны, как указывает Б. М. Соколов, народные побывальщины о женитбе князя Владимира дают свое объяснение, почему он прозвал *Рогнеду Гореславой*: «Узнал Илюшка матросов сын о том, что князь Владимир задумал жениться на дочери царя Философа и неодобрил его: «много горя принесет она», «если съ собой не возьмешь меня шипко будешь ты несчастной и неталанливой» [20, 101].

ские сложные имена с элементом *-слава*, по В. Н. Топорову, выступают как надежные историко-культурные индексы определенной эпохи, актуализирующие идею славы, власти, святости, силы. Существенно, что *-слава-* понималась идеально, а не материально, выступала как знак, символизирующий высшие качества носителя [11, 100–112].

Вместе с тем, имя *Горислава* могло ассоциироваться также с именами полоцких князей — *Брячислава*, *Всеслава* Васильковичей, *Предславы* — и расцениваться не только как индивидуальное, но и родовое название, знак, связывающий носителя со своим родом и местом рождения, поскольку продолжение рода полоцких князей, как уже отмечалось, связывалось с Рогнедой. Этот аспект, по-видимому, имел особое значение для Я. Купалы, о чем свидетельствует и частотность слова *слава* в других его произведениях. Так, в поэме «Бандароўна» *слава* употреблено пять раз, в связи с чем может быть отнесено к частотным словам поэмы.

Таким образом, имя *Горислава* оказывается связанным с глубинными мотивами в его творчестве. С другой стороны, такая перемена имени вызвана переходом в иное состояние (выход замуж) и связано со сменой социума, поскольку личное имя есть социальный знак, подчеркивающий социальное происхождение [14, 154–168]. Существенно, что это второе имя полоцкой княжны — *Горислава* — было дано обществом, что отмечено в тексте поэмы:

А пасля, што з гора горкага
Стала зваціся Гарыславаю...

[8, 65–67]

В силу этого имя *Горислава* по своей функции приближается к прозвищу (ср. аналогичное прозвище Олега Святославовича — *Гориславич*, данное ему автором «Слова о полку Игореве»). При таком неполном переименовании, когда сохраняется старое имя и к нему прибавляется только прозвище, происходит аккумуляция и агглюцинация имен... Тип остается прежний, только усложняется [4, 173–175].

В то же время в контексте поэмы имя *Горислава* получает окказиональную мотивацию — *Гарыслава* = *гардыняй праславілась*, где автор дает исторически устоявшуюся характеристику Рогнеды, о чем свидетельствует и глагол *праславілась*, мотивированный словом *слава*.

Таким образом, в поэме Я. Купалы в имени *Рогнеда* выделяются семьи: 'свободолюбие', 'непокорность', 'страдание', 'слава'.

Мы рассмотрели фрагмент диахронического национально-культурного текста имени *Рогнеда* в поэме Я. Купалы. На имплицитный слой этого текста указывают такие номинации главных героинь, как *князёўна*, *княгіня*, являющиеся одними из самых частотных слов в поэзии Я. Купалы. О том, что это имя является свернутым диахроническим национально-культурным текстом, свидетельствуют и сюжеты некоторых исторических поэм Я. Купалы, в частности, поэмы «*Магіла льва*», в которой сохранились реминисценции древнего сказания о Владимире и Рогнеде.

О том, что имя *Рогнеда* является свернутым диахроническим культурным текстом, свидетельствуют и художественные произведения современных белорусских писателей и поэтов о Рогнеде, а также другие национально-ориентированные тексты о Рогнеде.

Имя *Рогнеда* в белорусской культуре принадлежит к числу таких имен, в которых, по словам Н. К. Рериха, «выражена душа народа» [18, 150].

ЛИТЕРАТУРА

1. А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. II.
2. Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
3. С. Букчин. «...Народ издревле нам родной». Русские писатели и Белоруссия. Минск, 1984.
4. С. Н. Булгаков. Философия имени. Париж, 1953.
5. С. В. Веселовский. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974.
6. В. Е. Данилевич. Очерк истории Полоцкой земли. Киев, 1896.
7. Д. И. Иловайский. История России. М., 1876, т. 1.
8. Я. Купала. Гарыслава // Паэмы. Драматычныя творы. Мінск, 1989.
9. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. М., 1962, т. 1.
10. А. Ф. Лосев. Бытие — имя — космос. М., 1993.
11. Ю. М. Лотман. Об оппозиции «честь-слава» в светских текстах Киевского периода // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. Тарту, 1967, вып. 198.
12. Е. Михайлова, С. М. Прохорова. Вертикальные поля «смеяться» и «плакать» в идиостилиях Я. Купалы и С. Есенина // Национально-культурный компонент в тексте и в языке. Тез. докл. Междун. науч. конференции 5–7 октября. Ч. 1. Минск, 1994.

13. М. Моршкин. Славянский именослов, или Собрание славянских личных имен в алфавитном порядке. СПб., 1867.
14. В. А. Никонов. Личное имя — социальный знак // Советская этнография, 1967, № 5.
15. М. П. Погодин. Древняя русская история до монгольского ига. М., 1872, т. 1.
16. С. М. Прохорова. Национально-культурный компонент в тексте // Доклад на VIII Конгрессе МАПРЯЛ. Минск, 1994.
17. А. С. Пушкин. Сочинения в трех томах. Минск, 1986, т. 2.
18. Н. Рерих. Твердыня пламенная. Рига, 1991.
19. К. Ф. Рылеев. Рогнеда // Полоцкий летописец. Историко-литературный журнал. Полоцк, 1992, № 1.
20. Б. М. Соколов. Германо-русские отношения в области эпоса. Эпические сказания о женитьбе князя Владимира // Ученые записки Саратовского университета, 1923, т. 1, вып. 3.
21. С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. М., 1851, т. 1.
22. К. Тарасов. Три жизни княгини Рогнеды. Минск, 1994.
23. Тверская летопись // Полное собрание русских летописей. М., 1965, т. XV.
24. В. Н. Топоров. Праславянская культура в зеркале собственных имен // XI Международный съезд славистов. М., 1993.
25. М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1986, т. 3.
26. П. А. Флоренский. Имена // Опыты: Литературно-философский ежегодник. М., 1990.
27. А. А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

В. И. Постовалова

БОГ, АНГЕЛЬСКИЙ МИР, ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ А. Ф. ЛОСЕВА

Диалектика А. Ф. Лосева — дивная
икона реальности.

Прот. А. Геронимус

Диалектически тут все можно объ-
яснить. В жизни же это понимание
можно только выстрадать.

А. Ф. Лосев

1. Тема человека в мирозерцании А. Ф. Лосева

В раннем юношеском сочинении 1911 г. «Высший синтез как счастье и ведение» А. Ф. Лосев наметил основные контуры своей жизненной программы цельного знания как момента цельной жизни: «...мы достигнем счастья и ведения только тогда, когда примиряются главные области психической жизни человека: религия, философия, наука, искусство, нравственность», имеющие, по Лосеву, одинаковые цели — постижение трех «абсолютов» — Бога, мира и человека [6, 22-23]. Примирения этих областей Лосев искал на путях построения универсальной системы знания, разрабатываемой им в традиции христианско-православного неоплатонизма школы всеединства В. С. Соловьева. Ядро данной системы составляет концепция о тождественности абсолютной диалектики (разума) и абсолютной мифологии (веры), в которой предпринимается попытка диалектико-феноменологической экспликации и осмысления православного миропонимания и базирующегося на нем миропредставления (картины мира).

В философской системе А. Ф. Лосева антропология (учение о человеке) не имеет статуса автономного знания, а оказывается неразрывно связанной с другими важнейшими моментами этой системы — тринитологией и софиологией (учением о Пресвятой Троице и Софии), ангелологией, космологией и прежде всего с оноματοдоксией (имяславием) — духовно-опытным православным учением об Имени Божием и его почитании, понимаемым им как учение о реалистичности и онтологичности имени и слова вообще.

В универсальной системе Лосева вся реальность — Бог, мир и человек — описываются в единой системе понятий, в рамках единой динамической эссенциалистско-символично-персоналистической онтологии, с помощью единой методологии (уточненных неоплатонических методов триады, тетрактиды и пентады) и предстает в своей элементарной структуре как момент и результат конструктивного порождающего процесса самооткровения сущности — ее диалектического продвижения от апофатического истока к предельной энергийной явленности в имени через ряд промежуточных категорий-мифологем *числа, мифа, символа, личности*. Реальность в своем глубинном динамическом основании, по этой модели, выступает, таким образом, как двойной путь к Имени: 1) как путь самооткровения Сущности в своем Имени: абсолютная диалектика, или, что то же абсолютная мифология, по Лосеву, в своей окончательной формулировке есть «Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Св., Троица единосущная и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в своем Имени» [5, 245] и 2) как путь восхождения человека к Имени в опыте церковно-литургической и мистико-аскетической жизни: имя сущности — цель (телос) инобытия; Имя Божие — «предельная и бесконечная Цель, ведущая к себе и освящающая все, что к ней идет» [11, 28]. Реальность для Лосева — это «мир — как — имя».

2. Специфика философского образа реальности в системе А. Ф. Лосева

Специфика философского образа реальности у Лосева проистекает из основной установки его философии — соединения веры и разума в целях разумного оправдания веры и шире — разумного осмысления жизни, ее «диалектической разгадки». Философия, в его понимании, это встреча разума с Тайной, но не в «плоти и крови жизненного подвига, как это происходит в религиозной жизни, а в «творчески растущем понятии» [4, 103]. Полнота философии — в единстве мистики и диалектики, которое им интерпретируется как динамическое отождествление диалектики и мифологии. Описывая опыты своего философствования, он замечает: «...временами я сам не мог понять, погружен ли я в холодное электричество прокло-гегелевских утончений или в страстные видения ареопагито-шеллинговой мифологии» [9, 332].

По характеру творческого представления реальности конструктивно-порождающая философия А. Ф. Лосева с ее исключительным вниманием к категориям становления, фигурности, символа ближе всего к таким видам искусства, как музыка и скульптура. Христианско-православный неоплатонизм Лосева — это философия и мистика света — «перевод интуиций светотени в область чистой мысли» [4, 673], усматривание лика вещей реального жизненного опыта и конструирование их «смыслового» изваяния. Образы реальности у Лосева динамичны и пластичны одновременно. Это — «умные» изваяния, обретающие плоть жизни.

3. Философская модель А. Ф. Лосева в кратчайшем представлении

Диалектика, по Лосеву, есть «порождение Мифа. К Мифу же, т. е. к его осознанию, она и стремится» [4, 135]. Диалектико-категориальное конструирование Лосева имеет своим невидимым основанием и сокровенной целью православную картину мира.

Христианская мифология двусоставна. В ней отдельно дается триадическое деление в сфере Божества (*Пресвятая Троица*) и отдельно — «мифическая история» твари. Принцип двусоставности лежит и в основе философской модели Лосева, в которой отдельно производится конструктивное развертывание первосущности как диалектического аналога Божества и затем в свете соотношения с первосущностью осуществляется диалектическое развертывание первозданной инобытийной сущности как диалектического аналога творения («твари»).

В пределах первозданной («мифической») сущности Лосев различает три сферы, моделирующие все разнообразие «твари»:

1) сферу, которая воплощает чисто умную, интеллигентную стихию первосущности: умные силы, или ангельский мир;

2) сферу, осуществляющую и воплощающую материальную сторону сущности: видимый мир, космос, природа, неодушевленный мир, растения, животные;

3) сферу, отождествляющую две предыдущие: человек, который включает в себя и ангельское, небесное бытие, и земное бытие, или, выражаясь на языке антично-патристического учения, является микрокосмом.

4. Образ бога в религиозно-философской мысли А. Ф. Лосева

Я только и живу разумом. Разум выше всякой логики. Разум видит непосредственно, он созерцает ...разум неумолимо свидетельствует: Бог есть.

А. Ф. Лосев

Первое слово религиозной философии А. Ф. Лосева о Боге — апофатическое: «Бог не есть ни физическая материя, ни душа, ни дух, ни я, ни личность... Он не есть и ничто из того, что входит в эти области бытия. Он не есть ни свет, ни тьма, ни знание, ни мысль, ни чувство, ни сознание, ни вечность, ни любовь, ни благодать, ни совершенство» [8, 320]. Бог не определим ни через какие признаки и имена, и, строго говоря, Ему нельзя даже приписать признака существования, что Он есть Бог и что Он существует.

Одновременно с понятием апофатического определения Бога как непостижимого и безымянного Лосев, по традиции православного Богопознания и Богомыслия, следует катафатическому пути постижения Бога в Его энергиях. «Философия имени» Лосева заканчивается словом из гимна «К Богу», приписываемого Григорию Богослову или же Проклу, в которых эти два пути Богопознания и Богомыслия диалектически сопрягаются и Бог предстает человеку «безымянным» и «всеименным» одновременно:

Все в тебе пребывает одним и к тебе все стремится.

Ты — конец всего, и один, и все, и ничто ты.

Ты — не одно и не все; как тебя назову — всеименным,
Безымянным ли только?

(Перевод с греч. А. А. Тахо-Годи)

В абсолютной диалектике и абсолютной мифологии Лосева понятие Бога конструируется как определенная форма объединения понятий вечности, абсолютности, бесконечного предела, сознания (всеведения) и субъекта. Бог есть вне-мировое и до-мировое начало, самодовлеющая вечность. Он — Абсолютная Личность, всесовершенный сверхприродный Творец, Создатель природы, Промыслитель всей мировой истории и всей космической жизни. Бог свободен. Он ни от кого не зависит. Он утверждает Себя в Себе. Он милосерд. Он — Любовь.

Центральным моментом понимания Бога в православной традиции, по Лосеву, является представление Его как апофатической Сущности, равномерно проявляющейся в трех равночестных ипостасях. Понятие апофатической Сущности, одновременно ограничивающее свободу философской мысли и одновременно предоставляющее ей возможность говорить не только о Боге в Его явлении миру и об участии Его в жизни мира (осмыслении, оформлении, созидании действительности, ее спасении), но отчасти также и о Боге в самом Себе, о внутритроичных процессах, приоткрывающихся человеку.

В диалектической интерпретации Лосева, первая ипостась — Отец — предстает как абсолютное единое, одно. Это — изводящее, порождающее сверх-сущее начало, сверх-смысловое лоно.

Вторая ипостась — Сын — предстает как эйдос, слово, смысл, идея. Это — оформленное, осмысленное, словесное начало.

Третья ипостась — Дух святой, или Лицо Божества, отличающееся, по Лосеву, наибольшей конкретностью, реальностью, творчеством, благодатью, предстает для диалектической мысли как становление эйдоса, смысла. Это — творческое и динамическое самоутверждение эйдоса.

В абсолютной диалектике и абсолютной мифологии А. Ф. Лосева осмысление трех ипостасей осуществляется с помощью следующих трех диалектико-мифологических рядов, в которых равночестные ипостаси апофатической Сущности предстают в единстве чисто диалектических и содержательно-«мифологических» характеристик. В итоге первая ипостась по мере нарастания мифологического плана предстает как: Одно, Основа, Начало, Сверхинтеллигенция (Сердце), Рождающее и Нерожденное, Власть, Довление (Отец), Добро, Сила, Изволение, Знамение, Совет Превечный, Спасение (Сотериология).

Вторая ипостась соответственно предстает как: Сущее (бытие), Форма, Образ, Ум, Рожденное, Ведение, Мудрость (Сын), Истина, Свет, Догмат, Икона, Слава, Откровение, Эвхология (Молитва).

И наконец, третья ипостась предстает как: Становление, Действие, Выражение, Ощущение, Пневма, Исходящее (Утешитель), Любовь, Святость (дух Святой), Красота, Благодать, Обряд, Церковь, Миф, Священная История, Мистерия (Таинство).

В учении об абсолютной диалектике и абсолютной мифологии А. Ф. Лосев, по его словам, дерзает подойти к «великой диалектической тайне» христианского учения о троичности и диалек-

тическому постижению «тайных внутритроичных процессов». В одном из резюмирующих фрагментов этого учения он пишет: «...имя, открывающее и выражающее воле и Довление Власти (первая ипостась. — В. П.) и Мудрость Ведения (вторая ипостась. — В. П.), и Святость Любви (третья ипостась. — В. П.); есть не что иное, как Добро, Истина, Красота. Добро, Истина, Красота есть внешнее выражение Довления, Мудрости и Святости, подобно тому, как эти три есть внутренняя осуществленность и завершение тайных внутритроичных процессов Власти, Ведения и Любви» [5, 268].

Религиозная философия, претендующая на логическое выведение религиозного содержания («логическое мифотворчество»), — это всегда риск конструктивного выведения мифологом индивидуального сознания («персональной мифологии»), выступающих с позиции ортодоксального вероучения как «лжемифологемы». Для философов школы всеединства такой индивидуальной мифологемой, выводимой на путях неоплатонического конструирования реальности, была сама София, которая появляется в библейско-христианской традиции как «персонификация платонической концепции взаимоотношения Бога и мира» [12, 9].

В диалектико-мифологической интерпретации Лосева, София — это не Бог (хотя в ней нет ничего, кроме Бога) и вместе с тем это осуществленный и реально живущий Бог, четвертое начало (ипостась), но не однородное Трем Лицам. София — *полнота веков и память Божия, субстанция энергии, субстанциональная Премудрость Бога, пресветлое тело сущности, «как бы тело Божие», престол Божий, Храм Божий,местилище и носительница Бога, «приятельница нестерпимого»* [1, 252], первообраз всего телесного.

В «Абсолютной мифологии и абсолютной диалектике» Лосев говорит уже не о Софии, а о софийной сфере, «софийном теле» триединства Царства, Славы и Церкви, которое «окутывает» триединство со всех сторон и является «умным храмом» Пресвятой Троицы и «престолом» ее величия. А. Ф. Лосев пишет: «Царство Небесное, Слава Божия и Церковь Небесная есть общее софийное Тело, в котором в бесконечной степени полноты воплотилась и осуществилась вся смысловая стихия Троицы» [5, 286].

По признанию Лосева последних дней, тема Софии «уже давно стала историей» [3, 205], и, в его интерпретации, в христианском персонализме Нового Завета осуществленность мудрости мыслится в самом Боге в виде Духа Святого, а в человеческой области — «в виде Христа».

5. Ангельский мир в религиозной философии А. Ф. Лосева

...Истинно, истинно говорю вам: отныне
будете видеть небо отверстым и ангелов
Божиих восходящих и нисходящих к
Сыну Человеческому.

[Ин. 1.51]

Бог, по исходном тезису религиозной философии А. Ф. Лосева, вмещает в Себя все и, следовательно, должен являться во всем, во всей твари. В диалектико-мифологическом представлении Лосева, все, находящееся в диалектике и мифологии после первичной троичности, выступает в качестве подножия, престола, вместилища этой троичности. Наилучшим и наисовершеннейшим в инобытии (материи) носительством Бога служит Небесный мир (Небо) — место пребывания ангельских небесных сил. Хотя ангелов и именуют обычно бесплотными силами, в таком именовании содержится известный момент условности. Поскольку ангельский мир относится к сфере инобытия, какая-то телесность ему должна быть свойственна. Телесность ангельского мира, по Лосеву, — «умная». Ангелы — чисто умные, чисто смысловые потенции. В них «душа» и «тело» взаимопроизваны до самой последней глубины и суть «одно и единственное умное обстояние» [7, 257].

Ум, в диалектической интерпретации А. Ф. Лосева, есть самосоотнесенность (отнесенность себя к себе же). Поэтому символическими образами бытия ангельских сил явятся шар и сфера. Мир ангельских сил, по модели Лосева, облегает перво-центр бытия концентрическими кругами (сферами), располагающимися в соответствии с иерархией ангельских чинов. Ангелов в небесном мире — неисчислимое множество («тьма тем»), и ангельских чинов — бесконечное число.

Хотя ангелы субстанционально и независимы от всей прочей твари, функционально они с ней тесно связаны. Ангелы — естественное звено излучений, идущих от Божества через них к прочей твари. Облекая Божественную Перво-сущность со всех сторон, ангельский мир бесплотных сил заимствует от нее свет, сияя отсветом ее «световой бездны». Ярче всех сияет своим умным светом первая триада ангелов — Серафимы, Херувимы и Престолы, ближе всех располагающиеся по отношению к Перво-сущности. Природа ангелов «огненная». Лосев формулирует следующую закономерность из жизни ангельского мира: первая

умная триада в ангельском мире есть преимущественно «умный пламень» в отношении прочих чинов, равно как «все премирное ангельское чиновначалие есть умный пламень в отношении мира и мировых сущностей» [7, 244].

Ангельский мир — бесконечно обширное бытие, наполненное «одним только славословием Бога: Свят, Свят Господь Саваоф, исполни небо и земля славы Твоея» [7, 237]. Это непрестанное славословие Имени Божия, или умное отождествление с Богом, по Лосеву, есть самая последняя субстанция ангельских сил, без чего они не могли бы даже и существовать. Принятие всей полноты славословия как умного отождествления с Богом позволяет ангелам быть «вестниками» Божьих решений, «вестниками» воли Божией. Функция ангельских сил — осмысливать («охранять») тварь. Бесплотные силы как «идея» всего дальнейшего инобытия осмысливают и оформляют все инобытие (тварный мир), в котором не только человек, но и все существующее, даже самая мельчайшая пылинки, имеет своего Ангела-Хранителя.

Ангельский мир — царство умных сил — есть оформленное, устойчивое, самодовлеющее блаженство вечности. Поскольку чистый ум и смысл не могут пребывать в становлении (они — вне протекания), то при грехопадении ангел как сила умная может отпадать от Перво-сущности (в отличие от человека) только один раз и навсегда. В одно мгновение ангел становится или ангелом света или ангелом тьмы, «на всю вечность».

Ангельский образ, по Лосеву, человекоподобен. Как и человеку, ангелам свойственны органы чувств. Однако, поскольку ангелы принадлежат не физическому, а умному миру, их органы чувств имеют умный характер. Монашеский опыт свидетельствует о существовании особого умного зрения, умного слуха, умного обоняния, умного осязания, равно как и особого умного пламени, ощущаемого духовными чувствами подвижника при «умном делании» (сведении ума в сердце). Но что человеком достигается чрезвычайно редко, в результате многолетнего строжайшего аскетизма, то ангелам дается без всякого усилия и составляет самую их субстанциональную природу. Вот почему, замечает А. Ф. Лосев, монашество и зовется «ангельским чином» [7, 246].

6. Образ человека в религиозно-философской мысли А. Ф. Лосева

Между Богом и миром распята душа.
Не может вместить две бездны.

А. Ф. Лосев

Первое слово религиозной философии Лосева о человеке, как и ранее о Боге, — апофатическое: «В каждом человеке... мы чувствуем... этот скрытый и никогда не проявляемый до конца апофатический момент, который вечно оживляет этого человека, посылает из глубины его сущности... все новые и новые смысловые энергии» [1, 164].

Человек — микрокосм. Его тело и лицо — «зерцало всего бытия, откровение и выражение всех тайн, которые только возможны» [1, 183]. Человек безмерен. Он — вместилище Самого Бога. «Не весте, яко храм Божий есте», — цитирует А. Ф. Лосев апостола Павла [1. Кор. 16]. Человек, по традиционному святоотеческому учению, не Бог по своей сущности и не может стать таковым, но он может и призван стать богом по благодати. Излагая учение св. Григория Паламы о сущности и энергиях, Лосев пишет: «Человек — тварь, следовательно, он — не Бог по существу и не может стать таковым. Но человеку сообщима энергия Божия, которая есть Сам Бог. Следовательно, человек есть бог — уже по причастию, стало быть, и по благодати, а не по сущности, и — может, должен стать им, т. е. энергийно стать, неотличимо отождествиться с Ним по смыслу, имея единственное отличие от Него — по сущности, по субстанции, по факту, по бытию» [5, 867].

А. Ф. Лосев развивает традиционный христианский взгляд на происхождение человека, по которому Бог сотворил человека из «ничто», из небытия, по образу Своему и подобию. Для Лосева человек есть образ и подобие Божие, а образ Божий — это ум («нус», «идея»), энергийно явленный, и, как Божественная энергия, он есть Сам Бог: «...образ Божий, энергия, есть... всегда Сам Бог, независимо от того, понимается ли он объективно как проявление Божественного существа, или в функции устройства мира, или в функции энергии внутреннего самопросветления человека» [10, 49].

Основу лосевской антропологии составляет синергийно-ономатическая концепция происхождения человека и взаимоотношений его с Богом, миром и другими людьми. По ранней

диалектической интерпретации Лосева, весь мир, начиная от неодушевленного предмета до человека, есть соединение божественных энергий, божественного образа с «ничто» (на другом языке, соединение «идеи» и «меона») и представляет собой таким образом разные степени идеальных энергий Божества, разные степени Божественности. Мир, по данной интерпретации, есть «как бы лестница разных ступеней божественности» [11, 47]. Называя впоследствии умно-символическую энергию сущности словом в широком смысле, Лосев развивает учение о «словесной» природе мира и человека, в соответствии с которым весь мир, вся вселенная есть имя и слово, и все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос соответственно видится при этом уже как «лестница разной степени словесности» («Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение» [1, 166]) и весь мир — как «совокупность разных степеней жизненности и затверделости слова» [1, 173].

В основе понимания человека в концепции Лосева лежит представление о том, что человек есть тварная личность — личность «в условиях природы и материи». Человек как свободное личностное существо волен «спасаться» или же «погибать», ускорять или же замедлять темп всемирной истории» [2, 247]. Он свободен утверждать себя в Боге, обретая в нем источник жизни, смысла, истины, красоты и любви, или же утверждаться в инобытии. Высочайшая и величайшая из сообщаемых человеку Божественных энергий для его спасения — Имя Божие, наивысшая конкретность, выражающая встречу Божественной и человеческой энергий. По образу его в мире — как — имени существует, по Лосеву, всякое человеческое слово и имя.

Категория личности в философии Лосева, опирающейся на развиваемый в школе всеединства принцип «духовной телесности», определяется как субстанциональное единораздельное тождество души и тела в одном неделимом лике. Личность для Лосева конкретная осуществленность всего внутреннего — познания, воли, чувства, тот их «совершенно неразложимый и единичный носитель, который не есть ни одно из них, но который сразу воплощает их в некоем нерушимом и идеальном единстве» [5, 283].

А. Ф. Лосев философски развертывает святоотеческое понимание взаимоотношений духа, души и тела, по которому тело есть «известное состояние души», а душа — «известное состояние духа» [2, 117]. Тело, по концепции Лосева, неотъемлемая

стихия личности, носитель и осуществитель подлинного бытия (души, идеи, личности), единственная форма проявления духа в окружающих нас условиях. Оно — «духовно-выразительно, внутренне-физиономично, бытийственно-символично» [9, 352].

Личность как осуществленность самосознания и самочувствия человека неразрывно связана со словом: приходя в слове к самосознанию, человек впервые приходит к подлинному знанию себя и к подлинному знанию иного. Без слова и имени человек есть «вечный узник самого себя, по существу и принципиально антисоциален, необщителен, несоборен... неиндивидуален, не сущий... чисто животный организм» [1, 77]. С Именем и Словом человек — личность.

А. Ф. Лосев называл себя философом жизненных явлений бытия и хотел видеть в своей философии философию жизни, Родины и Жертвы, диалектику Любви и Святости, а такая философия невозможна без развитого учения о человеке. Подводя итог своим воззрениям в области философской антропологии, он говорил: «Человек — вечная проблема, которая вечно решается и которая никогда не будет решена... А зачем окончательное решение? Чтобы перестать стремиться?... Чтобы умереть для жизни?... Разве мало того, что уже правильная постановка проблемы есть начало разрешения этой проблемы?» [3, 30]. Такую правильную постановку проблемы человека он усматривал на путях религиозной философии христианско-православной ориентации, верность основным установкам которой он засвидетельствовал не только своей мыслью, но и своей жизнью.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. Ф. Лосев. Философия имени. М., 1927.
2. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. М., 1930.
3. А. Ф. Лосев. Страсть к диалектике. М., 1990.
4. А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
5. А. Ф. Лосев. Абсолютная диалектика — абсолютная мифология // А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
6. А. Ф. Лосев. Высший синтез как счастье и ведение // Студенческий меридиан. М., 1994.
7. А. Ф. Лосев. Перводанная сущность / А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. М., 1994
8. А. Ф. Лосев. Самое само // Там же.

-
9. А. Ф. Лосев. История эстетических учений // А. Ф. Лосев. Форма. Стил. Выражение. М., 1995.
 10. А. Ф. Лосев. Анализ религиозного сознания // А. Ф. Лосев. Имя: Сочинения и переводы. СПб., 1997.
 11. А. Ф. Лосев. Философия имени у Платона // Там же.
 12. С. С. Хоружий. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков. Сочинения в 2 т. М., 1993, т. 1.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (Н. Д. Арутюнова).....	3

ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК

Е. В. Урысон. <i>Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке</i>	11
С. Е. Никитина. <i>Сердце и душа фольклорного человека</i>	26
Е. Б. Яковенко. <i>Сердце, душа, дух в английской и немецкой языковых картинах мира (Опыт реконструкции концептов)</i>	39
Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина. <i>С любимыми не расставайтесь</i>	52
О. Ю. Богуславская. <i>Откуда ты знаешь, что она умная?</i>	64

ЧЕЛОВЕК В ЯЗЫКЕ И О ЯЗЫКЕ

В. Г. Гак. <i>Человек в языке</i>	73
Д. Вайс (Цюрих). <i>Человек, лицо, личность и особа: четыре неравных соперника</i>	81
Б. Нильсон (Стокгольм). <i>Человек и мужчина — о классах, индивидах и инстанциях. К постановке проблемы (на материале русского и шведского языков)</i>	99
И. Б. Левонтина. <i>Ното ригер</i>	105
Р. Бенакьо (Падуа). <i>Новый тип человеческих отношений: обращение на Вы в петровскую эпоху</i>	114
М. А. Кронгауз. <i>Обращения как способ моделирования коммуникативного пространства</i>	124
Л. Б. Лебедева. <i>Бессознательное в языковом стиле</i>	135
Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев. <i>Человек о языке (Метаязыковая рефлексия в лингвистических текстах)</i>	146
Е. Я. Шмелева, А. Д. Шмелев. <i>«Неисконная русская речь» в восприятии русских</i>	162

ЧЕЛОВЕК СЕМИОТИЧЕСКИЙ

Г. Е. Крейдлин. <i>Национальное и универсальное в семантике жеста</i>	170
А. Д. Шмелев. <i>Ното врिएпа: символические жесты и их отражение в языке</i>	186
Н. Р. Добрушина. <i>Была не была!... (О репликах-жестах отчаяния)</i> ...	194

ЧЕЛОВЕК: ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА

Т. Е. Янко. Человек и мир в коммуникативной структуре предложения	205
А. В. Циммерлинг. Субъект состояния и субъект оценки (Типы предикатов и эпистемическая шкала).....	221
Г. И. Кустова. Перцептивные события: участники, наблюдатели, локусы	229
И. Л. Исаакян (Рязань). Пространственные предлоги и альтернативные миры человека	239

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

К. Г. Красухин. Три историко-семантических этюда об индоевропейском человеке	244
Т. В. Топорова. Об антропоцентризме древнегерманского космогонического мифа.....	252
Т. А. Михайлова. Персонификация смерти в ирландской эпической и фольклорной традиции: <i>баниши</i>	261
О. А. Казакевич. Между гневом и страхом (Человек и его эмоции в фольклоре северных селькупов).....	272
И. Ф. Рагозина (Ростов-на-Дону). Страх и бесстрашие: ценности и модели поведения (на материале русских и французских сказок)	281
Тань Аошуан. Китайский концепт души, или история о забытой душе.....	295
К. В. Антонян. Понятие личности в китайских фразеологизмах (парадигматические связи лексемы <i>shen</i>)	303
Л. И. Харченко, Ю. А. Шашков (Санкт-Петербург). Облик человека в зеркале русского и испанского языков.....	312

ЧЕЛОВЕК В АВТОРСКОМ ТЕКСТЕ

Н. Д. Арутюнова. Понятия <i>стыда</i> и <i>совести</i> в текстах Достоевского....	320
М. А. Дмитриовская. Мифопоэтические представления о связи души и дыхания у А. Платонова	346
М. Ю. Михеев. Портрет человека у Андрея Платонова.....	356
В. П. Григорьев. Маяковский в зеркале судьбы Хлебникова.....	367
Н. Н. Перцова, А. В. Рафаева. О славянских древностях у Вяч. Иванова и В. Хлебникова	377
В. В. Башкеева (Улан-Уде). Возрастные парадигмы в русском художественном мышлении первой трети XIX века	387
Ю. А. Гурская. <i>Рогнеда</i> в белорусской и русской поэзии	395
В. И. Постовалова. Бог, ангельский мир, человек в религиозной философии А. Ф. Лосева.....	407

CONTENTS

Introduction (<i>N. D. Arutiunova</i>).....	3

MAN'S INNER STRUCTURE

<i>E. V. Uryson</i> . <i>Duch</i> ('spirit') and <i>dusha</i> ('soul'): a reconstruction of archaic Russian concepts	11
<i>S. E. Nikitina</i> . The person's heart and soul in Russian folk poetry.....	26
<i>E. B. Yakovenko</i> . Heart, soul and spirit in English and German	39
<i>Anna A. Zalizniak, I. B. Levontina</i> . Never part with your beloved	52
<i>O. Ju. Boguslavskaya</i> . How do you know that she is clever?.....	64

MAN IN LANGUAGE AND ABOUT LANGUAGE

<i>V. G. Gak</i> . Man in language	73
<i>D. Weiss</i> (Zurich). <i>Chelovek, lico, lichnost'</i> , and <i>osoba</i> (Russian words for 'person'): four unequal rivals	81
<i>B. Nilsson</i> (Stockholm). The man and the male — on classes, individuals and instances.....	99
<i>I. B. Levontina</i> . Homo piger	105
<i>R. Benacchio</i> (Padova). A new type of human relations: VY-address in Peter the Great's epoch	114
<i>M. A. Krongauz</i> . Modelling of the communicative space by means of allocutions.....	124
<i>L. B. Lebedeva</i> (Dubna). The unconscious in the language style	135
<i>T. V. Bulygina, A. D. Shmelev</i> . Folk linguistics (metalinguistic reflections in texts written by laymen)	146
<i>E. Ya. Shmeleva, A. D. Shmelev</i> . Non-native Russian viewed by native speakers.....	162

HOMO SEMIOTICUS

<i>G. E. Kreidlin</i> . The specific and the universal in human gestures.....	170
<i>A. D. Shmelev</i> . Homo spuens (symbolic acts and their reflection in language).....	186
<i>N. R. Dobrushina</i> . Some verbal gestures of resignation.....	194

THE PROBLEM OF THE SUBJECT

<i>T. E. Yanko</i> . A man and the world in the communicative structure of a sentence.....	205
<i>A. V. Zimmerling</i> . Subject of state and subject of evaluation	221
<i>G. I. Kustova</i> . Perceptual events: participants, observers, loci	229
<i>I. L. Isaakian</i> (Riazan'). Locative prepositions and alternative worlds.....	239

NATIONAL IMAGES OF MAN

<i>K. G. Krasukhin</i> . Three studies about Indo-European man.....	244
<i>T. V. Toporova</i> . On the anthropocentrism of the Old Germanic cosmogony.....	252
<i>T. A. Mikhailova</i> . The personification of death in Irish epic and folklore tradition	261
<i>O. A. Kazakevitch</i> . Between rage and fear (The Man and his Emotions in the folklore of the Northern Selkups).....	272
<i>I. F. Ragozina</i> (Rostov-na-Donu). Fear and courage in Russian and French tales.....	281
<i>Tan' Aoshuan</i> . The Chinese concept of soul, or the story of a forgotten soul	295
<i>K. V. Antonian</i> . Personality as viewed through Chinese idioms	303
<i>L. I. Kharchenkova, Ju. A. Shashkov</i> (St. Petersburg). Man's image in Russian and Spanish.....	312

HUMAN BEING IN THE TEXTS OF FICTION AND PHILOSOPHY

<i>N. D. Arutiunova</i> . The notions of shame and conscienceness in Dostoevsky's texts	320
<i>M. A. Dmitrovskaya</i> . Mythopoetical concepts of soul and breath in Platonov's prose	346
<i>M. Ju. Mikheev</i> . Platonov's portrayal of a man's portrait	356
<i>V. P. Grigorjev</i> . Majakovsky in the mirror of Khlebnikov's fate.....	367
<i>N. N. Pertsova, A. V. Rafeeva</i> . On Slavonic antiquities in the creation of V. Ivanov and V. Khlebnikov	377
<i>V. V. Bashkeeva</i> (Ulan-Ude). Age paradigms in Russian art of the beginning of 19th century.....	387
<i>Ju. A. Gurskaya</i> . <i>Rogneda</i> in Belorussian and Russian poetry	395
<i>V. I. Postovalova</i> . God, angels and man in A. F. Losev's religious philosophy	407

**По вопросам приобретения книг
издательства «Индрик» следует обращаться:**

**117334, Москва,
Ленинский проспект, д. 32 А,
Институт славяноведения РАН
(для издательства «Индрик»)**

Тел.: (095) 938-01-00

Тел./факс: 938-57-15

Научное издание

ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА
ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ И ЯЗЫКЕ

Утверждено к печати
Институтом языкознания РАН

Корректор *Р. Азеева*
Младший редактор *Н. Стахеева*
Редактор *И. Седакова*

Издательство «Индрик»

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×90 ¹/₁₆. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.
26,5 п. л. Тираж 800 экз. Заказ № 432
Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

