

О МЕСТЕ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА В РУССКОМ
ЛИНГВОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Валерий А. Мишланов¹

*Пермский национальный исследовательский университет
Пермь, Россия*

Ключевые слова: старославянский язык, диглоссия, семиосфера Библии, история русского литературного языка, церковно-религиозный стиль, язык богослужения.

Аннотация. В статье поднимаются проблемы изучения взаимодействия в русском лингвокультурном пространстве церковнославянского и русского языков. Обосновываются тезисы о том, что средневековая церковнославянско-русская диглоссия сохраняется в современном русском литературном языке, что церковно-религиозный стиль русского языка образует своего рода переходное пространство между книжными стилями русского языка (лексическую и синтаксическую основу которых составляют генетически церковнославянские языковые средства) и собственно церковнославянским (богослужебным) языком.

Keywords: The Old Church Slavonic language, diglossia, semiosphere of Bible, history of the Russian literary language, church-religious style, the liturgical language.

Annotation: The article raised the problem of studying the interaction between the Church Slavonic and Russian languages in the Russian linguistic and cultural space. The thesis of the article is that the medieval Church Slavonic-Russian diglossia is stored in the modern Russian literary language, and that the church-religious style of the Russian language forms a kind of transitional space between literary styles of the Russian language (lexical and syntactic base of which is based on genetically Church Slavonic language means) and the actual Church Slavonic (liturgical) language.

¹ © Мишланов, В.А., 2014.

В последнее время в церковно-религиозных, научных, педагогических кругах вновь весьма активно стал обсуждаться вопрос о церковнославянском языке: о его роли в истории нашей духовной культуры, о его месте в культурном пространстве современной России, о его дальнейших судьбах.

Вопрос, между прочим, стоит весьма определенно и остро: должно ли богослужение в русской православной церкви перейти на современный русский язык? Иначе говоря, должны ли мы отказаться от той духовной сокровищницы, которая заложена была Первоучителями славянскими, сохранялась бережно и приумножалась в течение одиннадцати с половиной столетий, которая волею исторических судеб стала органической частью нашего национального языка, его духовной основой, определяющей не только смысловой космос языка, но и эстетическое своеобразие и нравственную силу нашей словесности?

Скажу сразу: я убежденный сторонник сохранения традиций богослужения. Дело, конечно, не в том, что это традиция. Совсем не всякая традиция заслуживает того, чтобы следовать ей безоговорочно и во все времена. Известно, что в других христианских конфессиях богослужение давно уже ведется на национальных языках, однако в нашем лингвокультурном пространстве, шире – в пространстве православного славянства, дело обстоит принципиально по-другому.

Старославянский язык, возникший, как известно, в последней трети XI в. в результате переводческой деятельности св. Кирилла и Мефодия (а точнее, созданный ими), утвердился у нас в качестве литературного языка с принятием христианства, т.е. в конце X в. Лишь в самом начале русской книжной письменности старославянский язык воспринимался, возможно, как язык со стороны, хоть и близкородственный, но не вполне свой. Очень скоро, однако, он применился к русской (восточнославянской) духовной культуре, так сказать, обрусел, причем не столько в том смысле, что принял русские черты, русские языковые элементы и проникся русским духом (что, действительно, имело место в истории древнецерковнославянского языка), сколько в том отношении, что старославянские слова и синтаксические конструкции органично были усвоены русским языковым сознанием и совсем не воспринимались уже как нерусские. «В древней Руси не возникло отчуждения книжного языка от народного. Древнерусские переводчики и писатели свободно сочетали литературные славянские слова с русскими. Кальки греческих фраз не ломали восточнославянской семантики...» (Виноградов, 1978: 20).

Если для большинства католиков латынь была осознаваемо чужим (иностранным) языком, то церковнославянский язык (а его чаще называют у нас просто славянским) ни в Древней Руси, только принявшей христианство, ни в старорусский период (во время так называемого второго южнославянского влияния), ни в XVII – XVIII вв., когда произошла секуляризация языка книжной письменности и обособление церковнославянского языка в литургической сфере, ни в более позднее время – словом, никогда у нас этот язык не воспринимался не только как иностранный, но даже как инославянский (как воспринимаются, например, польский или болгарский языки). Ныне лишь немногие образованные люди (филологи или представители духовенства) знают об инославянской (южнославянской) основе церковнославянского языка.

Особенность сложившейся в Древней Руси церковнославяно-русской диглоссии заключается, таким образом, в том, что она была для языкового сознания неявной (Успенский, 1994: 6). Это коренным образом повлияло на наше лингвокультурное пространство, на судьбы нашего национального языка, словесности и духовной культуры в целом.

Если исследовать историю русского литературного языка непредвзято, без «квасного» патриотизма, то надо признать правоту ученых, полагающих, что русский книжный язык (не разговорный!) в основе своей есть язык церковнославянский (по А.А. Шахматову, церковнославянский язык образует основу, «остов» русского литературного языка – 1941: 60–62) или (в менее радикальной формулировке) сформировался в результате органичного слияния двух языковых потоков: церковнославянского языка и собственно русского разговорного языка (Трубецкой, 1990; Виноградов, 1978; Успенский, 1994 и др.).

По Б.А. Успенскому, церковнославяно-русская диглоссия со временем переходит в церковнославяно-русское двуязычие (с конкуренцией разных языков), завершающееся органическим слиянием церковнославянской и собственно русской (народной) языковых стихий. «...Поскольку двуязычие, в отличие от диглоссии, представляет собой нестабильную языковую ситуацию, этот переход имеет радикальные последствия для истории русского литературного языка, а именно, распад двуязычия и становление литературного языка нового типа (ориентирующегося на разговорное употребление)» (Успенский, 1994: 8). Если же, однако, мы примем точку зрения А.А. Шахматова (о церковнославянской основе русского литературного языка), то вполне логичным будет вывод о том, что **ситуация неявной**

церковнославянско-русской диглоссии в известной мере сохраняется и в наши дни.

Вообще говоря, у нас имеется возможность вполне надежно обосновать ту или иную точку зрения (А.А. Шахматова, В.В. Виноградова или С.П. Обнорского), для чего необходимо, во-первых, выявить все церковнославянизмы в русской лексике и грамматике (аргументируя, конечно, мнение об их церковнославянском происхождении), а во-вторых, проанализировать репрезентативный массив текстов книжных жанров (научных, административных, деловых, публицистических, проповеднических, поэтических) с точки зрения происхождения языковых средств, выделив общеславянские, собственно русские (восточнославянские и великорусские), церковнославянские, и, наконец, иноязычные, заимствованные в XIX – XX вв. Решая вопрос о месте церковнославянского языка в русском литературном языке, мы должны вынести за скобки общеславянский компонент (его доля будет очень большой в разряде так называемой базовой лексики и служебных слов) и иноязычную (интернациональную) лексику, а затем сопоставить доли оставшегося собственно русского и церковнославянского компонента. Я думаю (почти уверен), что доля церковнославянизмов в лексике и синтаксисе в текстах книжных жанров будет существенно выше, чем доля собственно русских компонентов (даже включая незначительное число украинизмов и заимствований из белорусского языка).

Как показал Н.С. Трубецкой, из всех литературных славянских языков **только русский и болгарский литературные языки прямым преемством связаны с кирилло-мефодиевской книжной традицией** (Трубецкой, 1990/б: 133). И именно эта связь ставит русский язык на один уровень с богатейшими литературными языками, именно эта связь дает русскому языку то качество, без которого не могла бы появиться великая литература. «Примыкание к более древней греческой литературно-языковой традиции помогло превратить живой разговорный язык солунских славян в язык высшей духовной культуры, в язык литературный по существу» (Трубецкой, 1990/а: 127).

Почему старославянский язык сыграл такую выдающуюся роль в судьбах русского литературного языка? «Церковнославянская литературно-языковая традиция утвердилась и развилась в России не столько потому, что была *славянской*, сколько потому, что была *церковной*» (Трубецкой, 1990/б: 135).

Можно уточнить: названная традиция утвердилась потому, что опиралась на духовный опыт Святого Писания, изначально данный в

старославянском языковом воплощении. Не умаляя роли древнерусской литературы в истории нашей словесности и духовной культуры, подчеркну, что основным проводником влияния церковнославянского языка на русский литературный язык была именно славянская Библия. И в этом нет ничего исключительного. Л.Г. Мягкова, исследуя роль Библии короля Якова (King James Bible) в истории английского языка, цитирует американских и английских исследователей, сходящихся на том, что она стала «основой основ» английской культуры, приводя, в частности, следующее характерное высказывание: «Ни Шекспир, ни Байрон, никакая другая выдающаяся личность английской литературы не оказали такого широкого и глубокого влияния на формирование литературного и политического мира. Один писатель как-то предположил, что могло бы произойти, если бы Библия короля Якова вдруг исчезла: "Люди бы перестали понимать, о чем писали классики"» (Opfell, Olga S. Superiority of the Kings James Bible <http://www.geocities.com/av1611/king-james/av1611.html> – Мягкова, 2005: 312).

Особенность же национального русского языка заключается в том, что церковнославянский язык Библии не просто повлиял на него, но стал его органической частью, явился основой тех стилей и жанров, которые сопряжены с высокой духовностью.

Высказывается мнение, что, поскольку полный текст Библии на церковнославянском языке появился лишь в самом конце XV в. (когда была составлена Геннадиевская Библия), а на русский язык она была переведена лишь в XIX в., «Россия не успела пережить Библию, как это сделала Западная Европа в XVI – XIX вв.» (Раков, 2005: 9). На это стоит заметить, что Евангелие и Псалтырь (те книги, которые составляют идейную сердцевину Библии), и многие другие книги Святого Писания были переведены на старославянский уже Первоучителями (как следует из Жития Мефодия, в IX в. не были переведены на славянский лишь книги Маккавеев, и хотя многие из текстов кирилло-мефодиевского периода, не используемые в православном богослужении, были утрачены, основные библейские книги уже с древнейших времен стали нашим духовным достоянием).

Если бы богослужение на Руси с принятием христианства было на греческом языке, на русский язык Библия была переведена значительно раньше (думаю, не позднее конца XVII в.). России не нужен был русский текст Библии, так как, повторю, славянская Библия не была у нас иноязычной. Время непосредственного общения русских читателей с Библией нельзя отсчитывать с 1751 г. (т.е. с момента выхода в свет Елизаветинской Библии), как полагает В.М. Раков, а тем

более с 1876 г. (когда было завершено переложение Библии на русский язык), ибо задолго до этого десятки поколений грамотных русских людей «общались с Библией» на славянском языке.

Сошлюсь на один примечательный факт. О.Н. Кондратьева в защищенной несколько лет назад диссертации проанализировала особенности лексической сочетаемости в древнерусских летописях слов-концептов *душа*, *ум*, *сердце* и пришла, в частности, к выводу, что, по представлениям человека Древней Руси, «основным органом религиозной жизни выступает не *душа* [как, видимо, следовало ожидать], а *сердце*». На наш взгляд, в таком выводе нет ничего удивительного, ибо именно таковы представления о душе и сердце в «концептосфере» Евангелия. Ср.: $\dot{\text{E}} \text{ a}\dot{\text{i}}\dot{\text{i}}\dot{\text{o}}\dot{\text{i}}\dot{\text{n}}\dot{\text{e}}2 \text{ e}\dot{\text{z}}\dot{\text{e}}\dot{\text{i}}\dot{\text{u}} \text{ t } \dot{\text{i}}\dot{\text{e}}\dot{\text{d}}\dot{\text{u}}$
 $\dot{\text{c}}\dot{\text{a}}\dot{\text{e}}\dot{\text{i}} \dot{\text{i}}\dot{\text{o}}\text{-e}\dot{\text{f}}\dot{\text{a}}\dot{\text{e}}\dot{\text{u}}$, $\dot{\text{e}}\dot{\text{n}}\dot{\text{o}}\dot{\text{o}}\dot{\text{a}}\dot{\text{y}} \text{ e}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \text{ e}\dot{\text{z}} \text{ a}\dot{\text{e}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{d}}\dot{\text{y}}\text{: } \text{u}\dot{\text{z}}\dot{\text{e}}\dot{\text{d}}\dot{\text{a}}\dot{\text{e}}\dot{\text{p}}$, $\text{e}\dot{\text{a}}\dot{\text{y}} \text{ c}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}}\dot{\text{i}} \dot{\text{a}}\text{E}\dot{\text{a}}\dot{\text{u}}$
 $\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{d}}\dot{\text{u}}\dot{\text{o}}\dot{\text{e}} \text{ e}\dot{\text{f}}\dot{\text{d}}\dot{\text{u}} \dot{\text{a}}\dot{\text{u}} \text{ c}\dot{\text{a}}\dot{\text{e}}\dot{\text{i}} \dot{\text{i}}\text{E}$; $\dot{\text{i}}\dot{\text{e}}\dot{\text{f}}\dot{\text{u}}$ $\dot{\text{x}}\dot{\text{a}} \dot{\text{d}}\dot{\text{a}}\text{:}\dot{\text{a}}2\text{e}\dot{\text{B}}\dot{\text{o}}2 \dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \text{c}\dot{\text{e}}\dot{\text{p}}\dot{\text{a}}\dot{\text{e}}\dot{\text{o}}\dot{\text{e}} \dot{\text{a}}\dot{\text{a}}\dot{\text{d}} \dot{\text{n}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{a}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} 2$
 $\dot{\text{a}}\dot{\text{n}}\text{E}\dot{\text{i}} \dot{\text{u}} \dot{\text{n}}\dot{\text{a}}\dot{\text{d}}\dot{\text{a}}\dot{\text{o}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{u}} \dot{\text{o}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{e}}\dot{\text{i}} \dot{\text{u}}$, $\text{e}\dot{\text{z}}\dot{\text{a}}\dot{\text{n}}\dot{\text{a}}\dot{\text{p}} \dot{\text{a}}\dot{\text{o}}\dot{\text{u}}\dot{\text{a}}\dot{\text{p}} \dot{\text{o}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{a}}\dot{\text{p}}$, $\text{e}\dot{\text{z}}\dot{\text{a}}\dot{\text{n}}\text{E}\dot{\text{i}} \dot{\text{u}} \dot{\text{d}}\dot{\text{a}}\dot{\text{c}}\dot{\text{o}}\dot{\text{i}} \text{E}\dot{\text{i}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{u}}$
 $\dot{\text{o}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{e}}\dot{\text{i}} \dot{\text{u}}$. $\dot{\text{N}}\dot{\text{i}}\dot{\text{y}}2\dot{\text{e}}\dot{\text{f}}\dot{\text{d}}\dot{\text{u}} \dot{\text{i}}\dot{\text{a}}\dot{\text{d}}\dot{\text{a}}\dot{\text{a}}\dot{\text{y}} \text{ e}\dot{\text{z}}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}} \dot{\text{d}}\dot{\text{u}}\dot{\text{o}}\dot{\text{a}}\dot{\text{y}} \text{ c}\dot{\text{a}}\dot{\text{i}}\dot{\text{i}} \dot{\text{a}}\text{E}\dot{\text{a}}\dot{\text{u}}$ (Мтф XXII, 35–38).

Убедительным доказательством того, что Россия сумела «пережить Библию», освоить ее духовный опыт не меньше других стран христианского мира, служит и великая русская словесность, по сути своей, по духу своему православная (Дунаев, 2002: 3–9), и сам наш национальный литературный язык.

Чтобы понять, что приобрел русский язык только в виде церковнославянизмов (слов, непосредственно пришедших из Библии), достаточно, например, попытаться в пушкинском «Пророке» заменить их русизмами или представить, что из нашего языка вдруг исчезли такие слова, как *время*, *власть*, *совесть*, *совет*, *заветный*, *заповедь*, *просвещение*, *злободневный*, *враг*, *дьявол*, *яд*, *жажда*, *разве*, *едва*, *лицемер*, *крест*, *милосердие*, *жестокосердный* и тысячи других, или такие устойчивые выражения, как *глас вопиющего в пустыне*, *не хлебом единым*, *отрясти прах с ног своих*, *око за око*, *манна небесная*, *тьма египетская*, *соль земли*, *агнцы среди волков*, *блудный сын*, *бросить камнем*, *внести свою лепту* и сотни других.

Если бы русский литературный язык развивался по-другому, без сомнения, иными были бы и структура предложения (в частности, не было бы конструкций с полными причастиями и деепричастных оборотов, по-иному выглядели бы временные и относительные конструкции; см.: (Мишланов, 2004), и структура связного текста (Мишланов, 2005).

Выше вскользь было замечено, что Св. Кирилл создал для славян не только азбуку, но и сам книжный язык, язык духовной культуры.

Первоучители, приобщив славян к концептосфере и семиотике Библии, основали тем самым всю нашу систему духовного просвещения, создали особый код православной культуры, символической приметой которого и сейчас является кириллица. Не случайно, между прочим, в наше время на постсоветском пространстве усиливается борьба со славянской азбукой. Под видом межкультурного взаимодействия отстаивается «культурная глобализация», и главной мишенью становится кириллица. На Украине ныне всерьез обсуждается возможность замены кириллицы латинским алфавитом, что оправдано не более, чем борьба в XIX в. с русским церковнославянским влиянием, когда «кустари новейшей украинской словесности хватили пригоршнями польские слова, лишь бы вытеснить и искоренить речения церковнославянские из преобразуемого ими в самостийную молвь наречия...» (Иванов, 1990: 149).

В современной гуманитарной науке активно используется понятие *семиосферы*, введенное в научный оборот главным образом Ю.М.Лотманом (Лотман, 2000: 251–252). Пространство духовной культуры можно представить в виде множества взаимодействующих друг с другом знаковых систем. В центре этого пространства находится естественный язык – основное, но не единственное орудие коммуникации. Естественный язык сам по себе, без взаимодействия с иными знаковыми системами, годится лишь для информативного общения (в обиходной, деловой или научной коммуникации). Однако в духовной сфере коммуникация невозможна без взаимодействия языка с иными семиотическими системами, с иными кодами культуры. «Если по аналогии с биосферой (В.И. Вернадский) выделить семиосферу, то станет очевидно, что это семиотическое пространство не есть сумма отдельных языков, а представляет собой условие их существования и работы, в определенном отношении, предшествует им и постоянно взаимодействует с ними» (Лотман, 2000: 251).

Семиосферу можно определить как глобальную совокупность семиотических систем (языков) и созданных с их помощью текстов, которые, собственно, и составляют содержание духовной культуры человечества. Включение в понятие семиосферы языков отличает (и оправдывает) его от смежных понятий *интертекст* (совокупность прецедентных текстов) и *гипертекст* (организованное – посредством системы отсылок – множество текстов культуры).

Особые семиотические системы представлены в произведениях художественной литературы, в поэтических текстах, и конечно, в

«богодохновенных» текстах, среди которых важнейшую роль играет Священное Писание. Коммуникация в духовной сфере христианского мира немислима вне семиотики Библии, коммуникация в семиосфере православного мира невозможна вне влияния славянской Библии.

«С точки зрения семиотики..., язык и религия – это две самобытные знаковые системы, обладающие своим содержанием и своим способом передачи этого содержания. План содержания языка [концептосфера языка – *В.М.*] и план содержания религии [вероучение] – это два разных образа мира (две картины, две модели мира), поэтому в терминах семиотики язык и религия – это две моделирующие семиотические системы» (Мечковская, 1998: 3). Стоит добавить, что религия как комплекс вероучительных текстов, получивших особый семиотический статус (*богодохновенности*), является все же вторичной моделирующей системой, о чем, впрочем, в цитируемой работе чуть ниже пишет сама Н.Б. Мечковская: «Можно сказать, что язык – это универсальное средство, техника общения; религия – это универсальные смыслы, транслируемые в общении, заветные смыслы, самые важные для человека и общества» (там же: 4).

Священные писания приобретают в пространстве духовной культуры, или в семиосфере, особый семиотический статус: они воспринимаются как знаки, исполненные высшей духовности, мудрости и нравственного совершенства, поэтому имеющиеся в священных текстах языковые формы и смыслы становятся образцовыми и используются во всех книжных стилях национального языка. Библия в христианском мире, Коран и Сунна у мусульман явно или незримо присутствуют в семиосфере и в той или иной мере участвуют в семиозисе.

Понятие семиозиса, введенное Ч. Моррисом, также широко используется в современной семиотике, хотя и не всегда, на наш взгляд, в строго определенной трактовке. По Моррису, семиозис есть процесс функционирования чего-либо в качестве знака, процесс создания знака (Моррис, 2001: 47). Если мы используем языковые знаки (слова естественного языка) в их устойчивом (узальном) значении, т.е. воспроизводим их, создавая некий текст, то вряд ли это может быть определено как творение знака. Но текстопорождение есть всегда одновременно воспроизводство и производство, текст в целом становится новым (вторичным) знаком, соотнесенным с новым смыслом. Учитывая это, под семиозисом следует понимать использование языка для порождения текстов духовной культуры (поэтических, философских, публицистических), но не текстов с «прозрачной» референцией

(административных, деловых, обиходно-бытовых). Другими словами, семиозис – это использование языка в «метафизической» сфере, которое всегда есть о з н а ч и в а н и е посредством уже имеющихся языковых знаков (во взаимодействии со знаками иных семиотических кодов: мифологий, Священного писания, художественной литературы, кино, живописи и др.) некоторых у н и к а л ь н ы х с м ы с л о в .

При этом семиозис (процесс) не следует, как это иногда случается, отождествлять с семиотическим пространством (с семиосферой). Оба эти понятия дополняют, точнее, предполагают друг друга. Использование языка как первичной семиотической системы, по Лотману, невозможно без погружения в семиосферу (в иные ее зоны). «Одновременно во всем пространстве семиозиса – от социальных, возрастных и прочих жаргонов до моды – также происходит постоянное обновление кодов. Таким образом, любой отдельный язык оказывается погруженным в некоторое семиотическое пространство, и только в силу взаимодействия с этим пространством он способен функционировать» (Лотман, 2000: 251).

Семиотические особенности «богодохновенных» текстов, объясняющие их особую роль в формировании лингвокультурных пространств (семиосферы), заключаются в том, что, их генезис – это чрезвычайно длительный и сложный процесс (а до письменной фиксации эти тексты в течение многих веков существовали в устной традиции). Важно иметь в виду, что в древности тексты жили по иному, чем в наше время, правилам: их движение во времени и пространстве, многократное воспроизведение (переписывание, цитирование) – всякий раз в новых условиях, в новом контексте – неизбежно сопровождалось изменениями не только в смысловом плане, но и в их поверхностной структуре. Особенно значительны изменения текста в его устном бытии, но и письменные тексты претерпевали определенные трансформации – в результате невольных ошибок при переписывании либо сознательного редактирования. Изменения в поверхностной структуре текста вызывали новые семантические процессы.

Этими сдвигами могут быть объяснены некоторые «неясности» сакрального текста с тысячелетним генезисом. Но, думается, не только ими. Неясность сакрального (шире – поэтического) текста – одно из его природных свойств, а вовсе не свидетельство его ущербности. Подлинная поэзия не предполагает простоты и ясности, но, напротив, заключает в себе тайну, нечто такое, что не постигается рационально. Умберто Эко в «Заметках на полях романа *Имя розы*» пишет:

«Поэтическое качество я определяю как способность текста порождать различные прочтения, не исчерпываясь до дна» (Эко, 1989: 432).

Новые толкования – особенно если они исходят от церковных авторитетов, великих писателей, мыслителей – тоже начинают воспроизводиться. Нет сомнения, что современный читатель воспринимает Евангелие во многом иначе, чем, например, средневековый. В этом видится одно из проявлений бесконечной творческой силы языка, способного не только производить новые тексты, но и порождать при восприятии текста все новые интерпретации.

Еще раз подчеркнем, что, согласно положениям современной семиотики, текст, включенный в пространство культуры, – это не знак вещи (цепи событий), а знак знака. Тот же У. Эко, рассказывая об истории написания своего “семиотического детектива” (упомянутого уже романа), замечает: «Мне открылось то, что писатели знали всегда и всегда твердили нам: что во всех книгах говорится о других книгах, что всякая история пересказывает историю уже рассказанную».

(Не случайно еще в древности родилось искусство герменевтики и сложились различные методы экзегетики религиозных текстов – извлечения, выведения (так переводится с греч. слово *ἐξηγησις*) скрытых, подразумеваемых смыслов. В иудейской и христианской традиции использовалась четырехступенчатая экзегетика Библии, предполагающая интерпретацию текстов на четырех уровнях смысла: «буквальный смысл, тропологическое, или моральное (нравственное) толкование, аллегорическое или типологическое толкование, анагогическое толкование, связанное с реальностями духовного мира» (Десницкий, 2011: 99) (в иных терминах: буквальный, метафорический (аллегорический), тропологический, или нравственный (как результат этической трактовки аллегорий) и анагогический, или высший символический смысл).

Вернемся к основной теме этой статьи. В русском литературном языке обнаруживаются как минимум четыре уровня инноваций библейского происхождения (не исключено, между прочим, что в этом отражается какая-то связь с перечисленными выше ступенями экзегетики): формальный (поверхностный) уровень, который образуют языковые единицы, называемые старославянизмами, т.е. фонетические, орфографические (об этом, в частности, см.: Мишланов, 2009), морфонологические, лексические и грамматические явления церковнославянского происхождения; семантический уровень, т.е. заимствования новых значений и коннотаций (так называемые

семантические библеизмы); стилистический уровень (формирование книжных стилей русского языка); «этнолингвистический» (нравственно-эстетический) уровень (влияние на языковую картину мира, на мировоззрение восточнославянского этноса, синтез нового качества в языке и духовной культуре). Чтобы описать семантическое развитие многих слов и выражений русского языка, понять их глубинный смысл, необходимо учитывать их связи с семиотикой Библии. Это касается не только слов абстрактной семантики, относящихся к духовно-нравственной сфере (например: *предать, обольстить, искушать, милосердие, любовь, вера, страсть, зло, заповедь*), но и таких конкретных по первичным значениям лексем, как *камень, терние, песок, семя, сеятель, плод, путь, чаша, пустыня, небо, отец, око* и мн. другие.

Размышляя о роли Библии в нравственно-эстетической сфере, М.Волошин писал: «Для искусства нет ничего более благодарного и ответственного, чем евангельские темы. Каково бы ни было отношение к Евангелию как к книге человеческой или книге божественной, евангельский рассказ незыблемыми кристаллами лежит в душе каждого. Язык нашего морального чувства возник из Евангелия, и каждое евангельское имя, каждый евангельский эпизод, каждая евангельская притча стали гранями нашей души. Поэтому каждое евангельское слово – символ для нас, ибо символом мы называем то слово, которое служит ключом от целой области духа» (Волошин, 1989: 460).

Вся система функциональных стилей русского языка сложилась как таковая в условиях церковнославянско-русской диглоссии. Новые функциональные стили русского литературного языка в разном объеме содержат церковнославянские компоненты, и чем более высокую сферу общения обслуживает функциональный стиль, тем ближе он к церковнославянской основе.

В последнее время в системе функциональных стилей русского литературного языка, развивая идеи М.Н. Кожинной (Кожина, 1968: 160–175), стали выделять церковно-религиозный (проповеднический) стиль (см., например: Крылова, 2000; Крысин, 2004; Салимовский, Сулова, 2005). Этот стиль используется прежде всего в проповеднической сфере (не только в храме, но и в СМИ), а также, по видимому, в православной публицистике, в богословской литературе. Подчеркну, что проповеднический стиль – это стиль русского языка, а не церковнославянского, но в силу своего содержания тексты разных жанров церковно-религиозного стиля в такой мере насыщены церковнославянской (библейской) лексикой и фразеологией, так

близок их синтаксис к синтаксису библейских текстов, что создается впечатление отсутствия границы между собственно церковнославянским (богослужбным) и собственно русским языком.

В самом деле, на каком языке написан Пушкиным «Пророк»? На каком языке написана статья Вяч. Иванова «Наш язык»? Ср.: «*Велик и прекрасен дар, уготованный Провидением народу нашему в его языке. Достойны удивления богатство этого языка, его гибкость, величавость, благозвучие, его звуковая и ритмическая пластика, его прямая, многоместительная, меткая, мощная краткость и художественная выразительность, его свобода в сочетании и расположении слов... Но всего этого мало! Язык, стяжавший столь благодатный удел при самом рождении, был вторично облагодатствован в своем младенчестве таинственным крещением в животворящих струях языка церковно-славянского. Они частично претворили его плоть и духотворно преобразили его душу, его «внутреннюю форму». И вот он уже не просто дар Божий нам, но как бы дар Божий сугубо и вдвойне, – преисполненный и приумноженный. Церковно-славянская речь стала под перстами боговдохновенных ваятелей души славянской, Св. Кирилла и Мефодия, живым слепком "божественной эллинской речи", образ и подобие которой внедрили в свое изваяние приснопамятные Просветители» (Иванов, 1990: 145, 146).*

Между прочим, к церковно-религиозному следует отнести стиль, представленный в русском переводе Библии. Русский текст, появившийся в XIX веке, на самом деле остается едва ли не наполовину церковнославянским; конечно, формы аориста, имперфекта или описательных времен и наклонений последовательно заменены в переводе русскими формами, дательный самостоятельный – придаточными предложениями, устаревшие славянизмы (аѡлб, аѡаіа, ѡѡі и т.п.) – собственно русскими или общеславянскими лексемами, но огромное число старославянизмов, давно усвоенных русским языком, а также структура предложения и сверхфразового единства, даже порядок слов славянской Библии в русском тексте сохраняются.

Вполне логичным представляется вывод о том, что церковно-религиозный стиль русского языка находится на пограничье между собственно русским языком (его книжными стилями) и языком церковнославянским. Иначе говоря, церковнославянский язык надстраивается над системой стилей русского языка как высший функциональный стиль, как знаковая система, предназначенная для

общения в высших духовных сферах – для молитвы, для общения с Богом, для размышлений о Боге.

Так следует ли переводить литургическую поэзию на современный русский язык? На мой взгляд, это было бы равносильно пересказу поэтических текстов обиходной прозой.

Основной аргумент сторонников перевода богослужения на русский язык заключается в том, что славянская Библия современному читателю непонятна, как непонятна прихожанам и речь, звучащая в храме во время богослужения. Но причина этого не в языке, а в недостатках нашего образования. Знание церковного языка некогда было делом обычным, рядовым. И ныне проблема церковнославянского языка есть проблема педагогическая, просветительская. Д.С. Лихачев, отстаивая право русской церкви «на церковный глагол», пишет: «*Непонятность* богослужения связана отнюдь не только с языком: богослужение непонятно для тех, кто не знает основ православного учения, и человек, желающий понять содержание религиозной службы, желающий посещать церковь, должен в первую очередь понять именно учение Церкви. *Непонятность* же богослужения при его переводе на обиходный язык лишь усугубится, поскольку исчезнут те оттенки смысла, которые есть в церковно-славянском тексте, но не будут переданы в переводе: *Господи, помилуй* и *Господи, прости* – различны по своему значению. Когда человек старается понять смысл службы, он, может быть, впервые совершает духовную работу. Откуда же требование, чтобы Церковь шла на уступки обывателю? Не Церковь должна кланяться обывателю, а обыватель – Церкви» (Лихачев, 1997: 45).

Конечно, церковнославянский язык не может быть включен в обязательную школьную программу, да это и не нужно (хотя, замечу мимоходом, совершенно нелишне было бы в школьные учебники по русскому языку и словесности включать сведения о роли славянской Библии в истории нашего языка и духовной культуры). Но православный верующий, посещающий храм по зову сердца, должен иметь возможность слышать слово о Господе и читать о Нем на церковнославянском языке.

Изменения, возникшие в языке в последнее время (во второй половине XX в.) и происходящие на наших глазах не могут не тревожить. Остается верить, что пока есть в нашей речи «церковный глагол», он спасет наш язык и нашу культуру, ибо в русском (православном) лингвокультурном пространстве церковнославянский

язык всегда был противовесом и чужому, и своему скomorошьему и площадному.

«Если мы откажемся от языка, который великолепно знали и вводили в свои сочинения Ломоносов, Державин, Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Достоевский, Лесков, Толстой, Бунин и многие-многие другие, – утраты в нашем понимании русской культуры начала веков будут невосполнимы. Церковнославянский язык – постоянный источник для понимания русского языка. Сохранения его словарного запаса. Обостренного постижения эмоционального звучания русского слова. Это язык благородной культуры: в нем нет грязных слов, на нем нельзя говорить в грубом тоне, браниться. Это язык, который предполагает определенный уровень нравственной культуры. Церковнославянский язык, таким образом, имеет значение не только для понимания русской духовной культуры, но и большое образовательное и воспитательное значение. Отказ от употребления его в Церкви, изучения в школе приведет к дальнейшему падению культуры в России» (Лихачев, 1997 [электр. ресурс]).

Литература:

- Виноградов, В.В. История русского литературного языка. В: *Избранные труды*. Москва: Наука, 1978.
- Волошин, М.А. *Лики творчества*. Ленинград, 1989.
- Десницкий, А.С. *Введение в экзегетику*. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2011.
- Дунаев, М.М. *Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII-XX вв.* Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002.
- Иванов, Вяч. Ив. Наш язык. В: *Из глубины*: Сб. ст. о русской революции. Москва: МГУ, 1990. С. 145–150.
- Кожина, М.Н. *К основаниям функциональной стилистики*. Пермь, 1968.
- Кондратьева, О.Н. *Концепты внутреннего мира человека в русских летописях – на примере концептов души, сердце, ум*: Дис. ... канд. филол. наук. Кемерово, 2004.
- Крылова, О.А. Существует ли церковно-религиозный функциональный стиль в современном русском литературном языке? В: *Культурно-речевая ситуация в современной России*. Екатеринбург, 2000. С. 107–117.
- Крысин, Л.П. Религиозно-проповеднический стиль и его место в функционально-стилистической парадигме современного русского литературного языка В: Крысин Л.П. *Русское слово, свое и чужое: Исследование по современному русскому языку и социолингвистике*. Москва, 2004. С. 287–290.

- Лихачев, Д.С. Русский язык в богослужении и в богословской мысли В: *Русское возрождение*. 1997. № 69–70. С. 41–45. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/russkij-yazyk-v-bogosluzhenii> (дата доступа 28.09.2014).
- Лотман, Ю. М. *Семиосфера*. Санкт-Петербург: «Искусство – СПб», 2000.
- Мечковская, Н.Б. *Язык и религия*. Москва: Агентство «ФАИР», 1998.
- Мишланов, В.А. К вопросу о церковнославянском компоненте в синтаксисе русского литературного языка. В: *Библия и национальная культура*: Межвуз. сб. науч. статей и сообщений. Пермь: ПГУ, 2004. С. 293–297.
- Мишланов, В.А. Средства межфразовой связи в старославянском синтаксисе. В: *Библия и национальная культура*: Межвуз. сб. науч. статей. Пермь: ПГУ, 2005. С. 12–19.
- Мишланов, В.А. Церковнославянское и русское в русском правописании. В: *Кириллица – Латиница – Гражданица*: Коллективная монография. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2009. [Электронный ресурс]. С. 241–252. URL: <http://www.mion.novsu.ac.ru/gev/projects/cur/cur> (дата доступа 28.09.2014).
- Моррис, Ч.У. Из области основной семиотики. В: *Семиотика*: Антология / Сост. Ю.С. Степанов. Москва: Академический проект, 2001. С. 45–98.
- Мягкова, Л.Г. «От великих вещей остаются слова языка...». [Электронный ресурс]. URL: <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=54926> (дата доступа 28.09.2014). С. 312 – 315.
- Раков, В.М. *Библия и христианская традиция*. [Электронный ресурс]. URL: http://liter.perm.ru/ess_rak1.htm (дата доступа 28.09.2014). С. 5–9.
- Салимовский, В.А., Сулова, К.С. Экспликация догмата как жанра догматической проповеди. В: *Жанры речи*. Вып. 4. Саратов, 2005. С. 280–292.
- Трубецкой, Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре. В: ВЯ, 1990/а, № 2. С. 123–139.
- Трубецкой, Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре. В: ВЯ, 1990/б, № 3. С. 114–135.
- Успенский, Б.А. *Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв.)*. Москва: «Гнозис», 1994.
- Шахматов, А.А. *Очерк современного русского литературного языка*. Изд. 4-е. Москва: Учпедгиз, 1941.
- Эко, У. *Имя розы*. Москва: Книжная палата, 1989.