

О ЛИНГВОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ В РОССИИ XVII — НАЧАЛА XVIII ВЕКА

П. И. Мельников-Давыдов

Борисоглебский государственный педагогический институт

Поступила в редакцию 1 июня 2008 г.

Аннотация: статья посвящена проблемам становления русского литературного языка в XVII—XVIII вв. Показано, как в результате основных социально-политических, культурных и религиозных процессов того времени происходит развитие русского языка, а именно проявляются особенности употребления метафоры и метонимии, уточняется само понятие «текст», впервые появляется его стилистическая дифференциация.

Ключевые слова: история русского языка, языковая ситуация, самоидентификация русской культуры, понятие текста, функциональные стили русского языка.

Abstract: the paper discusses the major political, sociocultural and religious tendencies in Russia in the XVII — early XVIII centuries which brought about some significant changes in the Russian mentality and, consequently, in the Russian language. It is claimed that the period can be characterized by a shift in the interpretation of the term «text» and by the appearance of some new functional styles.

Key words: history of the Russian language, national mentality, language situation, language and culture, text, stylistic differentiation of the Russian language.

В результате смены культурно-исторической парадигмы в русском языковом сознании в XVII в. происходит *десакрализация* церковно-славянского языка под напором демократизации книжно-письменных форм речи. Это приводит к функциональному расслоению традиционного текста и возникновению новых «языков-стилей», обслуживающих различные области культурной жизни начавшего европеизироваться русского общества. На фоне диалога Запада и Востока столкнулись разные религиозные точки зрения на христианские символы: католический, протестантский и православный (старообрядческий). Триада культовых акцентов нужна была кристаллизующемуся русскому сознанию как средство понимания себя в европейском (и, следовательно, в мировом) пространстве: «Ни один народ не отваживался на такое решительное, совершенное, строгое отрицание своей национальности, и потому ни один народ не может иметь такого общего, всемирно-исторического значения, как русский» [1, т. 2, с. 68—69].

В результате польско-шведской интервенции возникла ситуация «Смуты», приведшая к активизации народного самосознания, с одной стороны, и к определенной культурной дезориентации — с другой. Поэтому к середине XVII в. Россия оказалась в очень сложной ситуации, в которой переплелись религиозные, политические, культурные и экономические проблемы.

«Оценки явлений и событий, которыми так богата русская история 2-й половины XVII и начала следующего века, можно разделить на два типа: “славянофильские” и “западнические”. Согласно представлениям славянофилов, в это время произошел разрыв культурной преемственности, губительный для дальнейшего хода русской истории. Западники, соглашаясь с тем, что произошел разрыв, оценивают его положительно, полагая, что Россия, особенно благодаря реформам Петра Великого, вышла из Средиземноморья и вошла в общеевропейское русло экономического и культурного развития» [2, с. 195].

Смута повлекла за собой активизацию религиозных поисков. Так возникло движение боголюбцев [2, с. 198—206], приведшее к церковному «расколу» в результате возвышения патриарха Никона. Он «усвоил формулу “священство выше царства”, мечтая поставить власть патриарха выше власти царя...Этим он нарушил издревле присущую как Византии, так и Руси симфонию государства и церкви...» [2, с. 205]. В результате деятельности Никона и его последователей патриархальное православие подверглось реформированию по католическому образцу: «Патриаршество получило рефлекс папизма» [3, с. 248]. И это привело к возникновению старообрядческого движения во главе с протопопом Аввакумом, которое выступило категорически против никоновской sprawy, ориентировавшей русскую православную культуру на католицизм.

© Мельников-Давыдов П. И., 2009

«Острота этих разногласий определялась историософским конфликтом... т.е. разным пониманием исторических судеб России; лингвистические и филологические разногласия были формой выражения историософского размежевания в русском обществе, государстве и церкви, которое и было истинной причиной раскола» [2, с. 211].

В результате коренных социально-политических изменений в этот период русское общество становится открытым для проникновения иностранных умонастроений. И первой католической «колонной» стали иезуиты. У них «фанатизм религиозный переходил в фанатизм политический... С одного конца Европы до другого веял отравленный дух католицизма» [3, с. 217]. Это принципиально определило природу религиозного раскола: «Егда же соблудиша римстии людие и весь Запад над церковию, нарекоша имя ей костел, понеже стоит на костях апостола Петра: оттоле же восприяша и крест с колоткою, Петров, а Христов отринуша прочь» [4, с. 82]. С этого момента, по мнению Аввакума Петрова, и началось заблуждение русской церкви, подпавшей под влияние никонианского «цезаропапизма», проникшего на Русь вместе с «костелом римским»: «Главное свойство католицизма как учения заключается в насильственном сочетании двух начал, церковного и философского: первое является в положительном содержании религии, основанной на авторитете церкви; второе — в отвлеченной мысли, стремящейся доказать это соединение и развить его логически». В результате этого «догматы теряют первоначальный характер свободного откровения и низводятся на степень правильных выводов. Церковь, как будто потеряв веру в себя, ищет высшей опоры и призывает на помощь философское начало» [3, с. 32]. Так возникает вторичная теоретическая рефлексия на традиционный текст, которая и способствует отслоению собственно философской проблематики. В итоге традиционные символы вытягиваются в рационализированные отношения, которые стремятся к обобщению и выделению собственно *понятия*, оформившего впоследствии научный стиль мышления как функциональную разновидность языка.

Так «имперское понимание идеи третьего Рима со стороны официальных властей обратило их взоры к ученому славянскому языку, который был принесен в Москву из Киева» [2, с. 206], и способствовало обострению *национальных религиозных чувств*, нашедших выражение в разночтении книг церковных. «В католицизме предстает нам идея единства, но эта идея, понятая отвлеченно и заключенная в символ, не проникает христианского человечества»

[3, с. 20] и становится основанием раздора, а впоследствии и проникновения протестантизма. «Таким образом, за великою тенью Никона затаился призрак папизма» [3, с. 211], который впоследствии стимулировал появление фигуры Петра Великого и *секуляризацию* русской культуры. Она выразилась в этот период в двух тенденциях, проступивших на фоне стороообрядческого движения:

1) европеизация православия по католическому образцу породила никонианство, а впоследствии — латинизацию русской книжно-письменной культуры;

2) европеизация православия по протестантскому образцу, открывшая путь в литературный язык западноевропейских заимствований.

Обе тенденции способствовали культурному диалогу с европейскими формами христианства, стимулирующими обострение православных чувств и проявление ментальных черт. Так выразилась потребность в национальных чувствах, столь необходимых для национальной *самоидентификации* на уровне культа и культуры. Но в результате этих изменений мы фактически стали очевидцами рождения новой культуры — *русской*.

Петр I, «прорубая окно в Европу», даже не предполагал, что сделает его настолько открытым: «Само название новой столицы — Санкт-Петербург — означает, что это город святого Петра, городом св. Петра всегда в европейской культуре считался Рим, ибо в Риме апостол Петр основал свою епископскую кафедру, ставшую впоследствии центром вселенского христианства. Присваивая это название новой столице, Петр как бы хотел сказать, что это будет новая столица мира» [5, с. 262]. Самоидентифицирующееся русское сознание должно было ассимилировать и католицизм, и протестантизм. С петровских преобразований этот синтез и начался: был дан толчок строительству новой системы. «Всякая система имеет притязание на всеобщность» [3, с. 33]. Слагаемая новая система также должна была претендовать на вселенский масштаб. Русская православная церковь вступает, таким образом, в качественно иной культурный диалог с западноевропейскими системами — диалог через слово и посредством слова. Сталкиваются Л о г о с и *двуликий Р а ц и о*. Диалогизация церковной культуры углубляется и становится основанием для самоидентификации в формах литературного языка, столь важной для осознания национального *менталитета*.

Русский менталитет складывался в религиозной форме. «Существенный вопрос религии — определить отношение человека к Богу» [3, с. 37].

Поэтому необходимо было переосмыслить церковно-религиозный опыт: «В бытии церкви лежит ее разумное оправдание, и рассудок со своими вопросами, сомнениями и доказательствами не должен иметь в ней места», а «опровержение не есть дело церкви» [3, с. 34], ибо церковь есть живой организм «единства веры» в народе.

«Собор Пресвятой Троицы в Санкт-Петербурге, будучи символом полноты христианства, символически утверждал, что Россия есть последняя и окончательная полнота христианства в мире» [2, с. 262]. Полноты можно было достигнуть только в результате критического анализа европейских форм религии. И в этих условиях Ф. Прокопович смело вступает в полемику с католицизмом: «Мысль облечь церковное учение в форму системы была перенесена к нам с Запада и привилась вследствие борьбы с иезуитизмом...» [2, с. 42]. «Православная церковь не имеет системы и не должна иметь ее» [2, с. 149]. В этом ее безусловное преимущество. Другими словами, ее система — это *история* как цепь фактов, событий и дел. Не случайно Ф. Прокопович утверждает, что «дело — плод веры, а не последствие, иначе утрачивается органическая связь веры и любви» [2, с. 133]. Таким способом вводится Р а ц и о как ключевой *концепт* «чужой» культуры — католицизма. В результате третьего южнославянского влияния, икононской sprawy и сопоставления символов православной веры с католическими понятиями возникла возможность более точно и полно определить базовые ценности русского сознания.

«Консерватизм старообрядцев определяется их ориентацией на текст: древнейший перевод Св. Писания (на церковнославянский язык) служит для них, как и для многих предшествующих поколений славянских книжников, безусловным авторитетом в лингвистических вопросах» [6, с. 412]. В соотношении между образно-символическим толкованием Писания у Аввакума и рационально-логическим у Стефана Яворского обозначилось выделение *понятия* как речемыслительной категории: «Кто отвергает Предание, тот лишает себя возможности доказывать божественность Писания, его чистоту, целостность и правое понимание, — утверждает Стефан Яворский» [3, с. 45].

Б. А. Успенский называет следующие культурно-исторические предпосылки третьего южнославянского влияния:

- 1) грекофильство и украинофильство (византизм);
- 2) изоляционизм и универсализм;

3) справа церковных книг по юго-западнорусскому образцу:

«юго-западнорусское влияние сказывается на школьной (книжной) терминологии» [6, с. 421]. Это влияние ставит проблему *конвенциональности знака*: «Одно отношение, конвенциональное, характерно для представителей юго-западнорусской образованности, оно восходит в конечном счете к латино-польской барочной культуре. Другое отношение, неконвенциональное, характерно для носителей великорусской традиции. Одни и те же тексты могут функционировать в двух ключах и — в зависимости от культурной позиции читателя — восприниматься либо в буквальном, либо в переносном смысле. Это различие в понимании в целом ряде случаев приводит к культурным конфликтам и вызывает ожесточенную полемику» [6, с. 428]. Именно она и становится основанием для семантико-стилистического расслоения традиционного текста в зависимости от культурного восприятия — субстанционального и реляционистического [7, с. 20—22]. В результате этого начинает осознаваться текст новаторский, субъективный, но производный от сакрального, объективного: «В результате доведения до логического конца метонимических переносов появляется возможность отстраненного (объективного) взгляда на мир, т.е. через «призму» идеального внутреннего (интериоризированного) языка — текста [8, с. 54]. Так, уже Стефан Яворский «специально обосновывает необходимость понимания слов в переносном значении. Более того, он считает возможным подходить таким образом к тексту Св. Писания» [6, с. 429]. Итак, складывающаяся «новая концепция языкового знака связана с метафорическим употреблением» [6, с. 429].

Метафора в рассматриваемый период только начинает утверждаться в русском языковом сознании, и это объясняется тем, что «метафора и метонимия как способы речемыслительной деятельности и семантической деривации по-разному относятся к символу: метонимия работает на готовых традиционных символах, расширяя их, сужая и, в итоге, разрушая, а метафора порождает символы, наполняя «опустошенные» формы новым содержанием» [8, с. 54]. Именно это обстоятельство определяет лингвокультурную причину укоренения метафоры в русском языковом сознании как механизма интериоризации и экстерииоризации текста.

Между новообрядцами и старообрядцами в данном ключе завязывается интенсивная полемика, в том числе и лингвистическая. Аввакум Петров предлагает свою систему толкования и интерпретации сакрального текста, основанную

на метонимии [см. подробный анализ предисловия к его Житию в: 8, с. 121—132]. Фактически Аввакум выходит из «плоскости» семантики языкового знака и постулирует его употребление (т.е. стилистику). Это уже чувствует его сподвижник Епифаний [см. подробный анализ его Жития в: 8, с. 144—159]. Возражая никонианским справщикам, опиравшимся на знание грамматики, Аввакум писал: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите. Понеже ритор и философ не может быть христианин. Григорий Ниский пишет и Златоуст тому же согласует, еще глаголя, яко ни на прагъ церковныи риторъ и философъ достоинъ вшити. ...Да и вси святии нас научаютъ, яко риторство и философство — внешняя ..., свойственна огню негасимому» [4, стб. 547—548]. Такая резко отрицательная позиция старообрядцев по отношению к нововведениям обеспечивала не только конфронтацию разных точек зрения на традиционный текст, но и формирование двух систем мировосприятия и миропонимания — консервативной (изоляционистской) и рационалистической (западнической). Их противостояние непосредственно отразилось в функционально-стилистическом представлении языкового материала. Если Аввакум предлагал ориентировать толкование символов веры на просторечие и «вяканье», то Стефан Яворский явно риторизировал свои рассуждения в соответствии с законами красноречия. Для Яворского евангельский текст не есть истина («глаголы точию, а не самая истина»; истиной считается содержание этого текста, поэтому текст оказывается открытым для разных интерпретаций, а истина устанавливается лишь через правильную интерпретацию (это определяет значение филологической экзегезы для ренессансного мировоззрения)» [6, с. 429].

Итак, «в линейной последовательности текстовых модификаций *предтекст* — *текст* — *посттекст* оформляются «нижний» и «верхний» «этажи» — *подтекст* и *сверхтекст*, объединенные в единую динамическую систему одной осью — *языком*, как полной и завершенной внутренней системой знаков. Поэтому процесс метафорического текстопорождения приобретает следующий вид в функциональном разрезе: *предтекст* (традиционный текст как носитель упорядоченной лингвистической информации, приобретенной метонимическим способом, т.е. источник формул (шире — материала) для дальнейшего развития языка и мышления) — *интратекст* (внутренний текст — матрица как результат

интериоризации, происходящей в результате смены культурной парадигмы) — *текст* (внешний текст как результат экстериоризации, т.е. процесса порождения нового оригинального текста) — у него: *подтекст* (свернутая в семантико-стилистической структуре текста информация в виде намеков, аллюзий, цитаций, символов и других стилистических приемов и средств метонимического типа, имеющих выход на всю предкультуру) — *посттекст* («будущий», потенциальный текст, инициированный в предыдущем тексте в виде информационного напряжения между *подтекстом* и *сверхтекстом*, которое может дать предикативную ассимиляцию и метафорический «скачок», а *может* и *не дать*: в первом случае мы будем иметь дело с новаторским текстом (созданным творчески и несущим новую информацию), а во втором — с банальным, лишенным новизны, поэтому у текста, создаваемого метафорическим способом в новаторской культуре, есть еще узкое психолингвистическое понимание — *экс-тратекст* (как результат экстериоризации)» [8, с. 54—55].

Именно такая лингвокультурная ситуация вокруг «языка-текста» обусловила своеобразную его дифракцию на функциональные разновидности в бинарной стратегии, приведшую к современной стилистической стратификации литературного языка [9, с. 107]. «Экстериоризация невозможна без метафоры, как лингвистического механизма, начинающего работать в предтексте в результате столкновения в нем эксплицитного фона, мотивирующего подтекст, и имплицитного фона, мотивирующего сверхтекст. Причем в традиционной культуре текста таких мотивировочных цепей и связей нет, так как каждый последующий традиционный текст строится из формул-синтагм предшествующих ему текстов (а иногда из целых текстовых блоков, топосов, цитаций и др.). Такое построение текста в новаторской культуре рассматривается как эпигонство, плагиат и компиляция, которые порождают посредственный, банальный текст, лишенный первооткрывательских достоинств и не выполняющий важных функций ни в искусстве, ни в науке, ни в целом в культуре. Текст оценивается обществом, проходит разностороннюю культурную экспертизу и становится или не становится образцовым. Становясь образцовым, текст включается в социопсихолингвистические процессы, происходящие в обществе. К таким социопсихолингвистическим процедурам относятся процессы сакрализации, канонизации и кодификации текста в общественном сознании, которые уравнивают личностные и

общественную (коллективную) оценки текста. Так, сакрализация как социопсихолингвистическая процедура представляет собой ментальную оценку речемыслительных достоинств вновь наработанного в культуре текста и признание его как образцового. Вот почему так важна в новаторской культуре текста *метафора* как глубинный психолингвистический процесс преодоления традиционности, обыденности языка и знания и «прорыва» в творческом прозрении к еще не изведенному, невидимому миру скрытых сущностей (онтологических — логических — гносеологических), которые невозможно постигнуть ни внешним, ни «внутренним» оком» [8, с. 55—56].

Итак, сложившаяся во второй половине XVII — начале XVIII в. своеобразная лингвокультурная ситуация, являясь развитием языковой ситуации Древней Руси, принципиально способствовала коренному изменению отношения к тексту, с одной стороны, и функциональной дифференциации формирующегося русского литературного языка — с другой: «Синтез культов порождает новую культуру» [5, с. 263]. В результате этого и наблюдается формирование философского текста и стиля как специфической его функционально-стилистической разновидности.

Борисоглебский государственный педагогический институт

Мельнико-Давыдов П. И., кандидат филологических наук, доцент, докторант Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ)

bgpi@mail.ru

Тел.: 8-960-116-73-82

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков К. С. Полное собрание сочинений. — Т. 1: Сочинения исторические. — М., 1861; т. 2: О грамматике вообще. — М., 1875; т. 3: Опыт русской грамматики / К. С. Аксаков. — М., 1875.
2. Камчатнов А. М. История русского литературного языка (X — сер. XVIII вв.) / А. М. Камчатнов. — М., 1975.
3. Самарин Ю. Ф. Избранные произведения / Ю. Ф. Самарин. — М., 1996.
4. Аввакум (*протопоп*). Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие сочинения / (протопоп) Аввакум. — Архангельск, 1990.
5. Колесов В. В. Философия русского слова / В. В. Колесов. — СПб., 2002.
6. Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII вв.) / Б. А. Успенский. — 3-е изд. — М., 2002.
7. Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова / С. Матхаузерова. — Прага, 1976.
8. Мельников-Давыдов П. И. Историческая стилистика русского языка (художественный текст) / П. И. Мельников-Давыдов. — Борисоглебск, 2006.
9. Мельников-Давыдов П. И. О ментализации как лингвокультурном процессе в истории русского языка / П. И. Мельников-Давыдов // Актуальные проблемы развития гуманитарных наук. — Елец, 2005. — С. 53—58.

*Borisoglebsk State Pedagogical Institute
Melnikov-Davydov P. I., Candidate of Philology,
Associate Professor, Post-Doctoral Researcher at
Saint-Petersburg State University*

bgpi@mail.ru

Tel.: 8-960-116-73-82