

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«ТВЕРСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

*На правах рукописи*



БОРОДИНА Екатерина Юрьевна

СЛАВЯНИЗМЫ В ЯЗЫКЕ ПОЭЗИИ П.А. ВЯЗЕМСКОГО

Специальность 10.02.01 – русский язык

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата филологических наук

Научный руководитель –  
доктор филологических наук, профессор  
Волков Валерий Вячеславович

Тверь – 2019

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СЛАВЯНИЗМОВ В ПОЭЗИИ П.А. ВЯЗЕМСКОГО.....	16
1.1. О методологических подходах к изучению языка поэзии.....	16
П.А. Вяземского .....	16
1.2. Понятие сакрально-религиозной (христианской) составляющей семантики славянизмов .....	22
1.3. О понятийно-терминологическом аппарате изучения славянизмов .....	25
1.3.1. Церковнославянский язык как сакральное средство богообщения. Понятия и термины <i>славянизм</i> и <i>церковнославянизм</i> .....	25
1.3.2. Церковнославяно-русская полисемия как отражение секулярной и сакрально-религиозной функций русского языка.....	29
1.3.3. О способах понятийно-терминологической фиксации места славянизмов с сакрально-религиозной семантикой в русской речевой практике.....	33
1.4. Социокультурные факторы, обуславливающие особенности функционирования славянизмов в поэзии Вяземского.....	41
1.5. Семантика славянизмов как основание интерпретации религиозных мотивов.....	47
Выводы по главе 1.....	52
ГЛАВА 2. СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТИПЫ И ФУНКЦИИ СЛАВЯНИЗМОВ В ПОЭЗИИ П.А. ВЯЗЕМСКОГО .....	55
2.1. Секулярные славянизмы, христианские религионимы, церковнославянизмы и церковнославяно-русские полисеманты: вопрос о семантико-дискурсивной специфике .....	55
2.1.1. О секулярных славянизмах – стилистических синонимах общеупотребительных слов .....	63
2.1.2. Собственно церковнославянизмы и христианские религионимы....	65

2.2. Проблема выявления собственно церковнославянизмов и церковнославяно-русских полисемантов в идиолексиконе Вяземского: некоторые процедуры и результаты.....	70
2.2.1. Лексикографические пометы «церк.-слав.», «церк.» и «поэт.» как критерии выявления славянизмов .....	72
2.2.2. Лексикографическая помета «арх.» как критерий выявления славянизмов.....	76
2.2.3. Фиксация в словарях церковнославянского языка как критерий выявления славянизмов .....	81
2.3. Славянизмы как сакрально-секулярная основа картины мира, «поэтической философии» Вяземского .....	87
2.3.1. Вопрос о семантической систематизации славянизмов (церковнославяно-русских полисемантов).....	87
2.3.2. Высокочастотные морфосемантические гнезда как специфический объект исследования (на примере гнезда с корнем <i>благ-</i> ) .....	91
2.4. «Культурная память» славянизмов в сакрально-секулярной картине мира, «поэтической философии» Вяземского.....	96
Выводы по главе 2.....	106
ГЛАВА 3. ЦЕРКОВНОСЛАВЯНО-РУССКИЕ ПОЛИСЕМАНТЫ КАК МАРКЕРЫ РЕЛИГИОЗНЫХ МОТИВОВ.....	109
3.1. Поэтическая концепция времени в зеркале церковнославяно-русских полисемантов .....	109
3.1.1. Двойственность авторского «я» П.А. Вяземского и дуальность поэтического времени .....	109
3.1.2. Церковнославяно-русский полисемант <i>век</i> .....	112
3.1.3. Славянизм <i>книга</i> и библеизм <i>книга жизни</i> .....	118
3.2. Церковнославяно-русские полисеманты как лингвоментальное средство христианского осмысления человеческой жизни.....	123
3.2.1. Жизнь как <i>подвиг</i> и <i>подвиг бытия</i> .....	123
3.2.2. Церковнославяно-русский полисемант <i>жатва</i> .....	128

3.3. Славянизмы как маркеры танатологических мотивов в поздней лирике П.А. Вяземского .....	136
3.4. Опыт интерпретации целого текста. Поэтический некролог «Памяти Авраама Сергеевича Норова» как отображение православного миросозерцания .....	151
Выводы по главе 3 .....	162
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	165
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	169
Словарные издания .....	185
Источники .....	188
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	189
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Систематизированный перечень лексем с пометой «арх.», фиксированных в «Словаре поэтического языка П.А. Вяземского» .....	190
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Систематизированный перечень лексем, фиксированных в «Словаре поэтического языка П.А. Вяземского» и наличествующих в авторитетных словарях церковнославянского языка (церковнославяно-русские полисеманты) .....	198

## ВВЕДЕНИЕ

Данная работа посвящена изучению христианской семантики славянизмов в поэзии П.А. Вяземского; исследование проводится в историко-семасиологическом и лингвокультурологическом аспектах, на стыке лингвокультурологии с историей русского литературного языка XIX века, лингвоперсонологией, филологической герменевтикой и лингвопоэтикой как теорией и практикой анализа и интерпретации художественного текста на лингвистической основе.

Семантические функции славянизмов в данной работе понимаются как выражение сакрально-религиозных (христианских) и секулярных (мирских, «светских») значений и контекстуальных смыслов. Изучение функций славянизмов выводит на проблему их семантико-стилистической «культурной памяти» (Е.С. Яковлева), соотношения христианской и секулярной составляющих поэтического идиолекта и имплицитной им личностной картины мира – «поэтической философии», «художественного вероисповедания» (А.В. Моторин) поэта.

Использование славянизмов как носителей христианских содержаний, даже в стихотворениях сугубо мирских, «светских», – органичная особенность русской поэзии, в том числе П.А. Вяземского (1792–1878), начинавшего как старший товарищ и друг А.С. Пушкина и пережившего не только его, но даже и Ф.И. Тютчева (1803–1873). Однако говорить об «органичном православии русской поэзии», как делают некоторые, на наш взгляд, излишне категорично настроенные исследователи (например: [Саблина 1999]), можно лишь при условии существенных оговорок и уточнений.

Церковно-религиозная основа русского языка и культуры «просвечивает» сквозь секулярные оболочки, – но в контаминации с мирской, что на уровне лексики отзывается в явлении церковнославяно-русской полисемии как разновидности «семантического синкретизма»,

«одновременной реализации нескольких лексических значений в высказывании» [Шацкая 2010: 19]. В XIX веке христианские значения славянизмов были явлением актуальным (с церковнославянским языком были знакомы все православные, включая самых «вольнодумных»); отсюда необходимость многоаспектного подхода – антропоцентрического в сочетании с социокультурным и теолингвистическим.

Специальные исследования языка поэзии Вяземского немногочисленны; в научной литературе отмечается богатство и разнообразие словаря в целом, прихотливое сочетание разнообразных стилистических пластов («одновременное сочетание низкой лексики и бытовой образности с серьезностью философического содержания» [Лотман 1996: 509]), мировоззренческая многоаспектность [Лазарев 2017], взаимосвязь с концептами русской ментальности [Митрофанова 2006], богатство изобразительно-выразительных средств [Алексеев 2013], в том числе каламбуры, фразеология, окказионализмы [Васильев, Жаткин 2016], «фигуры комического» [Патроева 2009].

Поэзия Вяземского в контексте проблемы «Православие и русская литература» остается малоизученной. Некоторое исключение составляет заключительный этап творчества, особенно танатологические мотивы, неразрывно связанные с христианским мироощущением [Володина 2012], «последний возраст» [Прохорова 2015], мотивы смерти и старости [Прохорова 2018] «метафизика жизни и смерти» [Овчинников 2012].

Сакрально-религиозные (христианские) функции славянизмов в поэтическом идиолекте Вяземского в их соотнесенности с секулярными функциями, насколько нам известно, специально не изучались. Традиционные аспекты исследования славянизмов, нашедшие отражение в самой разнообразной филологической литературе, включая школьные учебники, – генетический, исторический, функционально-стилистический. Своеобразие данной работы – дополнение этого перечня

лингвокультурологическим, социокультурным и теолингвистическим подходами.

Отсюда необходимость уточнить, в каком значении в данной работе используется термин и понятие «славянизм».

Мы принимаем классическое определение славянизмов, предложенное Г.О. Винокуром: «Всё то, что в каждую данную эпоху для говорящих и пишущих есть специальная принадлежность церковнославянского языка своего времени и в этом качестве способно функционировать как наделенный определенными стилистическими свойствами церковнославянский вариант общеупотребительного средства речи, и есть славянизм в стилистическом смысле слова» [Винокур 1959: 447–448].

Следуя Г.О. Винокуру, уточняем: славянизмы – не обязательно слова старославянского происхождения (генетический критерий), но те славянские по истокам слова, которые связаны с семантико-стилистическими и дискурсивными функциями церковнославянизмов, с христианской традицией. Следовательно, в лингвокультурологической проекции славянизмы целесообразно понимать как репрезентанты христианских феноменов «ценностно-смыслового пространства языка» [Алефиренко 2010]; критерий атрибуции языковой единицы как славянизма – семантико-дискурсивная церковнославянская выделенность.

**Актуальность** исследования определяется следующим:

- 1) необходимостью развития антропоцентрической парадигмы в лингвистике в целях сочетания с социокультурной парадигмой;
- 2) возрастающим интересом науки к «духовному реализму» в истории русской словесности, взаимосвязи художественной литературы и христианства;
- 3) востребованностью научных изысканий, нацеленных на восстановление христианских прочтений семантики славянизмов, которые были характерны для досоветского периода отечественной истории;
- 4) отсутствием основательных исследований, специально посвященных церковнославяно-

русским полисемантам в языке поэзии XIX века, в частности, в идиолекте Вяземского как одной из знаковых фигур истории русской литературы.

**Объект** исследования – славянизмы в поэзии Вяземского.

**Предмет** исследования – функционирование в поэзии Вяземского славянизмов, выступающих как носители христианских значений и смыслов, и церковнославяно-русских (сакрально-секулярных) полисемантов в их общеязыковых и индивидуально-поэтических значениях и смыслах.

**Гипотеза** исследования состоит в предположении, что поэтическое творчество Вяземского на всем его протяжении (от раннего «арзамасского» периода до исповедальных мотивов 1860–1870-х годов) в художественно-мировоззренческом и языковом отношении носит двойственный характер: с одной стороны, секулярно-светский (мирской), с другой стороны, сакрально-религиозный (христианский); эта двойственность проявляется на всех уровнях семантической организации произведений: от лингвоментального уровня личностной картины мира, «поэтической философии» – через частные мотивные и концептуальные структуры – до уровня лексической семантики, в пересечениях церковнославянского и мирского, языкового (узуального) и речевого (контекстуального, индивидуального).

**Цель** исследования – выявить массив славянизмов с сакрально-религиозной (христианской) семантикой в поэзии Вяземского, соотнести их внутритекстовые семантические функции с социокультурно обусловленными особенностями авторской картины мира, «поэтической философии».

В соответствии с поставленной целью при проведении исследования ставятся следующие **задачи**:

1) определить необходимые методологические подходы к исследованию славянизмов в поэзии Вяземского, включая собственно лингвистические и смежные с ними социокультурный, историко-биографический, аксиологический и др.;

2) развить понятие «церковнославяно-русская полисемия» на основе представления о христианской «культурной памяти» славянизмов, результирующей в их сакрально-секулярную бифункциональность;

3) найти критерии и процедуры выявления славянизмов с явной или скрытой (контекстно зависимой) сакрально-религиозной христианской семантикой или ее компонентами, установить количественный и качественный состав массива славянизмов в поэзии Вяземского;

4) построить естественную классификацию славянизмов, органичную для характеристики особенностей их функционирования в поэзии Вяземского;

5) произвести отбор и анализ репрезентативных поэтических произведений Вяземского, включающих славянизмы с сакрально-религиозной христианской семантикой;

6) установить особенности личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского, обусловленные взаимодействием секулярно-светского (мирского) и сакрально-религиозного (христианского) аспектов семантики используемых в его поэтических произведениях славянизмов.

**Теоретическую и методологическую базу** исследования составили следующие научные положения и работы:

– по истории русского литературного языка XVIII–XIX вв., в том числе о месте Вяземского в ней (В.В. Виноградов, Н.А. Мещерский, Б.А. Успенский, В.М. Живов, А.А. Алексеев, П.А. Семенов и др.), о роли церковнославянского языка в становлении современного русского литературного языка и его месте в русской речевой практике (М.В. Ломоносов, Г.О. Винокур, И.В. Бугаева, Ж.К. Киынова, И.А. Королева, А.Ю. Мусорин, В.И. Супрун, М.С. Шишков, В.В. Шмелькова и др.);

– о лексических славянизмах и церковнославянизмах, их языковых особенностях и функциях в русской речи (В.В. Виноградов, Е.С. Копорская, Е.С. Яковлева Т.И. Вендина, О.А. Седакова, R. Auty, G. Nandris и др.), о функциях славянизмов в художественных произведениях XVIII–XIX вв.,

начиная с классических работ В.В. Виноградова и Г.О. Винокура – до наших дней (Н.И. Толстой, О.В. Лихачева, Д.Г. Демидов, О.А. Матвеева, М.Г. Шарихина, В.А. Мишланов, А.А. Плахова и др.);

– по теории художественного текста, фиксирующие необходимость комплексного подхода, учета различных научных парадигм: жанрово-тематической, функционально-стилевой, индивидуально-авторской, референциальной, «смысловой», социокультурной (Г.О. Винокур, Л.Г. Бабенко, Н.С. Валгина, Г.Ф. Ковалёв, В.А. Миловидов, В.В. Волков, Ю.Н. Земская, М.Ф. Шацкая, В.В. Глебкин и др.);

– по лингвокультурологии, теолингвистике, филологической герменевтике и лингвоперсонологии как учению о «языковой личности» (Н.Ф. Алефиренко, С.В. Иванова и З.З. Чанышева, В.И. Постовалова, Ю.Н. Караулов, Н.Ф. Крюкова, С.Р. Абрамов, Л.В. Левшун, Н.В. Патроева и др.).

Использовались также историко-биографические, историко-литературные и теоретико-литературные исследования, дающие представление о жизненном пути Вяземского, о своеобразии его литературного творчества (М.И. Гиллельсон, В.В. Бондаренко, О.И. Митрофанова, И.Е. Прохорова, О.Н. Александрова-Осокина, А.Р. Боковня, Г.Ю. Букина, Н.В. Володина, О.А. Жукова и др.), о христианских мотивах в творчестве русских писателей, «духовном реализме» в русской литературе (А.М. Любомудров, М.М. Дунаев, И.А. Есаулов, И.А. Айзикова и др.).

**Методы исследования.** Использовались метод сплошной выборки, общенаучный индуктивно-дедуктивный метод, позволяющий осмыслить и обобщить теоретический и конкретно-исследовательский материал, филологические методы: лексико-семантический, лингвостилистический, контекстный анализ, метод морфосемантической классификации, элементы этимологического комментария, лингвоперсонологического и культурно-

исторического анализа и интерпретации, а также элементарные лексико-статистические количественные оценки.

**Материал исследования** составляют, во-первых, полученные методом сплошной выборки встречающиеся в поэтических произведениях Вяземского славянизмы с явной или скрытой (контекстно зависимой) сакрально-религиозной христианской семантикой или ее компонентами, во-вторых, фрагменты поэтических произведений Вяземского и цельные поэтические произведения, включающие славянизмы с христианской семантикой.

Конечный материал исследования, полученный нами в результате сплошной выборки из поэтического идиолексикона Вяземского, составил 2856 славянизмов с явной или скрытой (контекстно зависимой) сакрально-религиозной христианской семантикой или ее компонентами и репрезентативные контексты их использования в поэзии Вяземского.

**Научная новизна работы** заключается в том, что впервые в составе поэтического идиолексикона П.А. Вяземского выявлен массив церковнославяно-русских полисемантов, впервые на основе лексико-статистических данных установлено, что поэтическое творчество Вяземского на всем его протяжении (с начала 1810-х до конца 1870-х годов) в художественно-мировоззренческом и языковом отношении носит двойственный характер: с одной стороны, секулярно-светский (мирской), с другой стороны, сакрально-религиозный (христианский). На материале поэтического творчества П.А. Вяземского проведено комплексное (историко-семасиологическое, лингвокультурологическое семантико-стилистическое и лингвопоэтическое) исследование функционирования славянизмов с совмещенной сакрально-религиозной и секулярной семантикой (церковнославяно-русских полисемантов) в поэтическом тексте, установлено своеобразие авторской поэтической картины мира, заключающееся в двойственности авторского «я» и сакрально-секулярной дуальности поэтического времени.

В результате проведенного исследования сформулированы и **выносятся на защиту следующие положения.**

1. Методологические основания исследования славянизмов в поэзии П.А. Вяземского выходят за пределы антропоцентрического лингвистического подхода в социокультурный, включают как собственно лингвистические аспекты (историко-семасиологический, лексикологический, лингвокультурологический), так и более широкие – социокультурный, историко-биографический, аксиологический.

2. Понятие церковнославяно-русской полисемии применительно к изучению функционирования славянизмов с христианской семантикой в поэзии П.А. Вяземского основывается на представлении о семантико-дискурсивной сакрально-секулярной бифункциональности славянизмов.

3. Семантическая классификация славянизмов, релевантная для осмысления христианской составляющей поэтической картины мира П.А. Вяземского, включает три группы: 1) секулярные славянизмы, входящие в лексику общего употребления и выполняющие преимущественно стилистические функции; 2) собственно церковнославянизмы (включая христианские религионимы), составляющие богословско-терминологическую основу церковного дискурса; 3) церковнославяно-русские полисеманты – межстилевые лексемы, выступающие как носители и сакрально-религиозных, и секулярных значений. В церковнославяно-русских полисемантах ближайшим образом отражается двойственный характер ментальности российской интеллектуальной элиты XIX века, они несут основные семантические нагрузки в рамках христианской составляющей личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского.

4. Из числа бытующих в русистике критериев выявления славянизмов и церковнославянизмов (генетический, семантический, стилистический, дискурсивный) применительно к изучению христианской составляющей поэтического языка Вяземского целесообразно опираться на семантико-дискурсивный, исходя из традиционных представлений о славянизмах как

явных либо неявных репрезентантах христианских феноменов русского языкового сознания. Решение задачи выявления церковнославянизмов и церковнославяно-русских полисемантов в идиолексиконе Вяземского целесообразно производить по формализованной процедуре, присваивая термину *славянизм* операциональный смысл «вокабула (заглавное слово словарной статьи), наличествующая хотя бы в одном из авторитетных словарей церковнославянского языка».

5. Лексико-статистические данные свидетельствуют, что поэтическое творчество Вяземского на всем его протяжении (с начала 1810-х до конца 1870-х годов) в языковом отношении носит двойственный характер: с одной стороны, секулярно-светский (мирской), с другой стороны, сакрально-религиозный (христианский). Отмечается тенденция к увеличению количества славянизмов с сакрально-религиозной семантикой от первого к третьему периодам творчества; данная тенденция соотносится с увеличением количества стихотворений исповедального характера, с мотивами подведения итогов жизненного и творческого пути.

6. Особенности личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского, обусловленные взаимодействием секулярного и христианского аспектов семантики славянизмов, наиболее наглядно проявляются в мотивных комплексах, отображающих двойственность авторского «я» и сакрально-секулярную дуальность поэтического времени, а также в танатологических мотивах поздней лирики.

**Теоретическая значимость** работы определяется тем, что полученные результаты уточняют, дополняют и углубляют известные положения о содержании и объеме понятия «славянизм», о семантико-стилистических функциях славянизмов в художественной речи; исследование вносит вклад в разработку методики лингвокультурологического и лингвопоэтического анализа художественного текста на основе выявления сакрально-религиозных значений церковнославяно-русских полисемантов в их взаимодействии с секулярными значениями и контекстуальными смыслами и

методики описания образа человека в русской языковой картине мира. Теоретические результаты исследования могут быть использованы при анализе процессов десакрализации (секуляризации) и ресакрализации славянизмов в русском языке, взаимодействия церковнославянского и кодифицированного литературного языка в речевой практике.

**Практическая значимость** исследования обусловлена тем, что его результаты могут дополнить материал вузовских курсов истории русского литературного языка и истории русской литературы, лексикологии и лексикографии, лингвокультурологии, теории поэтической речи, могут использоваться в заданиях по лингвистическому анализу художественного текста и в исследовательской работе, в частности, при планировании и выполнении курсовых, дипломных и магистерских проектов.

**Апробация работы.** Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры русского языка Тверского государственного университета. Основные положения исследования излагались в рамках следующих научных конференций: XI Международная научно-практическая конференция «Культурология, искусствоведение и филология: современные взгляды и научные исследования» (Москва, 2018), XVI Международная научно-практическая конференция «Научный форум: Филология, искусствоведение и культурология» (Москва, 2018), V Международная научно-практическая конференция «Проблемы и тенденции социокультурного пространства России: история и современность» (Брянск, 2018), IV Международная научно-практическая конференция «Социально-экономические, гуманитарные науки и юриспруденция: вопросы теории и практики» (Новосибирск, 2018), Международная научно-практическая конференция «Новые технологии в социально-гуманитарных науках и образовании: современное состояние, проблемы, перспективы развития» (Белгород, 2018), V Всероссийская научно-практическая конференция «Проблемы гуманитарных наук и образования в современном мире» (Республика Башкортостан, г. Сибай, 2019).

По теме диссертации опубликовано 14 работ общим объемом 6,28 п. л., четыре из которых – в изданиях, включенных в перечень рецензируемых научных журналов, рекомендованных ВАК Минобрнауки России.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы и двух приложений, содержащих полученный автором конкретный исследовательский материал.

# ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СЛАВЯНИЗМОВ В ПОЭЗИИ П.А. ВЯЗЕМСКОГО

## 1.1. О методологических подходах к изучению языка поэзии

### П.А. Вяземского

Поэтическое творчество П.А. Вяземского (1792–1878) уникально в истории русской литературы одновременно в нескольких отношениях, из чего следует, что при выборе методологических оснований и конкретно-исследовательских методов изучения его поэтического языка необходимо руководствоваться комплексным подходом, «подстраивать» понятийно-терминологический аппарат под специфику материала.

Во-первых, творчество Вяземского охватывает огромный временной промежуток – семьдесят лет, с избытком весь «золотой век» русской литературы, с 10-х до конца 70-х годов XIX столетия, на протяжении которого «языковой вкус эпохи» (выражение В.Г. Костомарова [Костомаров 1999]) изменялся, а вместе с эпохой и личным возрастом претерпевали изменения как мировоззрение и творчество Вяземского, так и его поэтический язык. С известной долей условности принято различать три периода творческой деятельности Вяземского: 1) до смерти А.С. Пушкина (1810–1837); 2) до конца правления Николая I (1838–1855); 3) заключительный период (1856–1878).

Во-вторых, творчество Вяземского уникально по жанрово-тематическому многообразию, а следовательно, и по особенностям словоупотребления, по функциональному назначению слов различных классов и групп в текстах различных типов. В его обширном поэтическом наследии, по сводным данным, около 1100 текстов [ВЖ]). Это сатирические эпиграммы и дружеские послания, сатиры, басни и элегии, гражданская, пейзажная и любовная лирика и мн. др.

В-третьих, поэтический язык Вяземского необыкновенно богат и разнообразен, что соотносится как с разносторонностью его собственно литературных интересов, так и со спецификой его жизненного пути, неразрывно связанного с государственной службой, которая начинается участием в подготовке Конституции («Государственной уставной грамоты Российской империи») при Александре I в качестве переводчика, далее служба в Министерстве финансов, затем на посту товарища министра народного просвещения, начальника Главного управления цензуры. Еще в расцвете лет, задолго до глубокой старости, – действительный член Академии Российской и Императорской Академии наук, камергер, тайный советник и т. д.

Начинал свой творческий путь Вяземский с модного в те годы либерального вольномыслия поклонником Жуковского и французской «легкой поэзии». Однако небесполезно иметь в виду, что он, как сирота, одновременно и воспитанник своего официального опекуна Н.М. Карамзина – не только реформатора русского языка в сторону его демократизации, но и официального придворного историографа, а следовательно, убежденного «государственника», человека с глубокой культурой политического мышления, патриота своей страны, безусловного сторонника самодержавия (разумеется, в его «просвещенной» форме), необходимости защиты интересов Российской империи и развития национальных традиций в культуре – при разумном обогащении их европейскими влияниями.

Вяземский, как наследник этой традиции, – носитель русского менталитета, государственный муж и одновременно светский, европейски образованный человек с необычайно широкой эрудицией. Лингвистическое свидетельство разносторонности его личности – лексическое богатство.

Основываясь на этих исходных соображениях, считаем целесообразным в целях исследования языка поэзии Вяземского разграничивать два блока методологических оснований, а именно: собственно лингвистические и «общефилологические», находящиеся на

пересечении с данными смежных гуманитарных наук (истории, религиоведения / богословия, политологии и др.).

### **Собственно лингвистические аспекты исследования.**

По данным авторской лексикографии, в поэзии А.С. Пушкина, языковое богатство которой не вызывает сомнений, «встречается почти 13 тысяч лексем; в поэзии Вяземского – свыше 14,5 тысяч лексем; совокупный объем стихотворного наследия писателей приблизительно одинаков» [Васильев, Жаткин 2016: 27]. Лексикон Вяземского охватывает все значимые слои русской лексики, что делает его творчество, подобно творчеству Пушкина, своеобразной «лингвистической энциклопедией» эпохи, о чем убедительно свидетельствует фундаментальный «Словарь поэтического языка П.А. Вяземского» [ВЖ]. Из приведенных данных, отражающих богатство словаря Вяземского, явствует необходимость исследования его языка не в целом, «интегрально», а «аспектно», когда «точка отсчета», базовый материал – отдельные типы и семантические классы языковых единиц.

С нашей точки зрения, особого внимания в поэтическом идиолекте Вяземского заслуживают славянизмы, бывшие «камнем преткновения» в споре шишковистов и карамзинистов. Избегая крайностей «старого слога», карамзинисты, в том числе Вяземский, используют славянизмы в строго функционально мотивированных целях, что делает специальное изучение этих целей особенно актуальным в нынешних условиях духовно-религиозного возрождения и обусловленного им постоянно растущего интереса к церковно-религиозному дискурсу и церковнославянскому языку.

Славянизмы у Вяземского связаны с самыми разными социальными сферами – от государственной и церковной до обиходно-бытовой, что обуславливает необходимость центрировать внимание на их наиболее общей семантической особенности, а именно – сакрально-секулярной полисемичности.

Стратегия центрирования исследовательского внимания на сакрально-секулярной полисемичности славянизмов как одном из «лингвистических ключей» к своеобразию творчества Вяземского обуславливает конкретный методологический спектр дальнейших аспектов.

Лексико-семантический анализ, нацеленный на констатацию узуальных значений и индивидуально-авторских контекстно-обусловленных смыслов, необходимо включает историко-семасиологическую составляющую (историческая лексикология с преимущественным вниманием к семантическому развитию, то есть историческая семасиология).

Лексико-стилистический и функционально-стилистический анализ, выполняющийся с учетом жанрово-тематических особенностей отдельных произведений Вяземского, необходимо связан с установкой на выявление индивидуально-специфических особенностей его стиля (идиостиля).

Лингвокультурологический анализ, основывающийся на представлении, что лингвокультурный концепт – одно из центральных понятий лингвокультурологии как учения о «культуре в языке» и «языке в культуре» [Волков, Гладилина 2013: 109–120], нацеленный на выявление значимых компонентов личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского.

#### **«Общелингвистические» и «общегуманитарные» аспекты исследования.**

Книга П.А. Вяземского «Фон-Визин» (кстати, первое научное исследование жизни и творчества Д.И. Фонвизина) открывается общим размышлением о «значении истории литературы вообще»: «История литературы народа должна быть вместе историей и его общежития. Только в соединении с нею может она иметь для нас нравственное достоинство и поучительную занимательность. Если на литературе, рассматриваемой вами, не отражаются мнения, страсти, оттенки, самые предрассудки современного общества; если общество, предстоящее наблюдению вашему, чуждо господству и влиянию современной литературы, то можете заключить

безошибочно, что в эпохе, изучаемой вами, нет литературы истинной, живой, которая не без причины названа выражением общества» [ПСС. Т. 5: 1].

В обширном творческом наследии Вяземского, в том числе в его поэтическом творчестве, составляющем непосредственный предмет нашего исследовательского интереса, «мнения, страсти, оттенки, самые предрассудки» современного ему общества отразились в полной мере. Из двух полярных сторон самосознания образованной части общества тех лет – и в целом российского самосознания Нового времени, – сторон, связанных соответственно с сугубо «светской», секулярной культурой, питаемой токами европейского Просвещения, и традиционной церковно-религиозной, питаемой Православием, – из этих двух сторон последовательному филологическому описанию и интерпретации подвергалась преимущественно лишь мирская, «светская» часть, притом что, как свидетельствует религиозная составляющая художественного дискурса, возможна и иная стратегия исследования как истории русской литературы в целом (имеем в виду выявление в ней традиций «духовного реализма» (см., например: [Волков, Волкова 2017]), так и творчества Вяземского в частности (см., например: [Моторин 2002]).

Вопрос об отношении носителей русского языка и русской культуры к славянизмам как в XIX веке, так и в последующие периоды отечественной истории выходит за пределы собственно истории русского литературного языка как лингвистической дисциплины, а многогранность поэтического наследия Вяземского дает богатый материал не только для собственно лингвистических наблюдений и для характеристики особенностей языковой личности именно Вяземского, но и для изучения вопроса о соотношении церковно-религиозного (сакрального) и «светского» (секулярного) в языке и культуре изучаемого периода, что обуславливает широкий методологический спектр дальнейших аспектов.

*Социокультурный аспект* предполагает учет особенностей среды и рода деятельности, *историко-биографический* и *характерологический* –

взаимосвязь содержания произведений и особенностей его языкового воплощения с особенностями личности, *аксиологический* – с системой ценностей, составляющих имплицативную основу произведений, *теоретико-литературный* – со своеобразием художественного метода и жанрово-тематической природой произведений.

Существенно отметить, что собственно лингвистические и смежные с ними «общефилологические» и «общегуманитарные» аспекты изучения языка Вяземского складываются не в некую «арифметическую сумму» разных подходов, но образуют органическую цельность. Связность различных методологических подходов обуславливается своеобразием предмета исследования – славянизмов в поэзии Вяземского, а именно: специфической сакрально-секулярной семантикой славянизмов.

«Методологическое обобщение» отдельных аспектов исследования – филологическая герменевтика, с тем уточнением, что под филологической герменевтикой мы понимаем не только теорию и практику интерпретации содержания текста / произведения на основе филологических технологий, но и более широко – как «искусство понимания цельного жизненного опыта человека» [Моторина 2009: 118], что особенно существенно в случае задачи реконструкции личностной картины мира, «поэтической философии» в специфическом социокультурном контексте. При этом «...история литературного языка оказывается своего рода фундаментом для исследования культуры...» [Бухаркин 1999: 92].

В качестве итога подчеркнем следующее. В поэтическом творчестве и в поэтическом языке Вяземского отразилась многовековая значимость для русской культуры оппозиции «европейское – самобытное / исконное», тесно связанная с антиномией сакрального и секулярного в общеевропейской ситуации начиная с Нового времени. Эти явления наиболее явственно сказываются в функционировании славянизмов. «Скрытая теплота» (Л.Н. Толстой) православной духовности, «культурной памяти» о христианских истоках российской цивилизации, лингвистически

опредмечиваемая славянизмами, скрывается под секулярной оболочкой их новых значений, смыслов и стилистических красок.

## **1.2. Понятие сакрально-религиозной (христианской) составляющей семантики славянизмов**

Б.А. Успенский, характеризуя функции славянизмов в творчестве А.С. Пушкина, в качестве принципиально значимого момента отмечает, что «выбор церковнославянского или русского выражения» у Пушкина, в отличие от его предшественников, определяется не жанрово-стилистическими факторами, а принципиально иначе. Этот выбор не мотивирован «ни семантически, ни стилистически: выбор языковых средств зависит у Пушкина не от описываемого объекта (темы), а от позиции описывающего субъекта, т.е. от точки зрения, с которой производится описание. <...> Славянизмы становятся у Пушкина знаками той или иной культурно-идеологической позиции, которая определяет перспективу повествования» [Успенский 1994: 173–174].

Данная оценка в полной мере оказывается приложимой и к поэзии Вяземского, с тем уточнением, что своеобразие «культурно-идеологической позиции» в этом случае фундируется разграничением сакрально-религиозной (христианской) и секулярной функций славянизмов.

Церковно-религиозная (сакрально-религиозная) основа русской литературно-художественной традиции, даже, казалось бы, в сугубо мирской, «светской» ее ветви нередко «просвечивает» сквозь секулярные оболочки (подробное рассмотрение этого вопроса – в шеститомном пособии профессора Московской Духовной академии М.М. Дунаева (1945–2008) «Православие и русская литература», суммированном в объемном издании под названием «Вера в горниле сомнений» [Дунаев 2003]), – но часто в трансформированном виде.

П.А. Вяземский, по моде образованных слоев общества того времени, возраставший преимущественно на европейской культуре, на протяжении своей долгой жизни, охватывающей практически весь XIX век, оказывался во многих и разных «культурно-мировоззренческих оболочках», сквозь которые по мере его духовного возмужания постепенно – к старости все явственнее – проступали основы собственно русского менталитета в антиномичной соединенности со светски-европейской образованностью, созревали черты коренной православной душевно-духовной устроенности.

Существо, принципиальная новизна христианства, по сравнению со всеми другими мировыми религиями и философскими системами, по емкому разъяснению священника, богослова и публициста А. Меня (1935–1990), в том, что «...это новое было не столько в доктрине, сколько в прорыве иной жизни в эту нашу обыденную жизнь» [Мень 1992: 11]. Применительно к славянизмам в поэзии Вяземского как предмету нашего исследования это значит, что славянизмы, в общем плане, – живое языковое свидетельство «иной жизни» в русском языке и в связанной с этим языком культуре, более конкретно, применительно к поэзии Вяземского, – проявление христианских основ его православного мирозерцания и творчества.

Славянизмы на протяжении многих веков выступают как языковое свидетельство о сакральном. Начавшаяся с Петровской эпохи активная десакрализация, семантическая и стилистическая секуляризация славянизмов, уход многих из них из сферы общелитературного употребления не привела к полной утрате всех славянизмов как носителей христианского основания культуры.

«Общее место» русской религиозно-философской мысли, настолько очевидное, что, как правило, не высказывается вслух, – о неустранимости религиозного компонента из человеческого существования, ср. редкое по прямолинейности суждение философа и богослова С.Н. Булгакова (1871–1944): «Религия – какова бы она ни была – по самой идее своей проникает всю деятельную жизнь сознательного человека» [Булгаков 1992: 321].

Поскольку вся русская культура и история неразрывно связаны с Православием, то взаимопроникновение церковнославянской и русской языковых стихий никак не могло привести к полной «секуляризации» религиозной основы церковнославянизмов, исконное и неизбывное назначение которых – выражение сакрально-религиозных значений и смыслов.

Эпиграфом ко всей данной работе могли бы служить строки из стихотворения Вяземского «Англичанке» (1855): «Язык есть исповедь народа: / В нем слышится его природа, / Его душа и быт родной» [Вяземский 1986: 337].

Ключевые слова этих строк – *исповедь*, *душа* и *быт* – в контексте данного исследования целесообразно соотнести с сакрально-религиозной и секулярной (мирской, «светской») составляющими языкового сознания русского народа и поэтического сознания Вяземского: сущ. *душа* отсылает прежде всего к сакрально-религиозным представлениям о «жизненном начале в человеке и в любом живом существе» [Седакова 2008: 116], *быт* – воспринимается как обиходное «бытьё, житьё, род жизни, обычай и обыкновение» [Даль. Т. 1: 148], *исповедь* – в соединении «внешнего» («откровенное и чистосердечное изложение чего-либо» [НБТС: 401]) и «внутреннего», потаенного самоотчета, самооткровения о себе самом сначала для себя самого, а затем – пред людьми и Богом. В словоупотреблении *исповедь* здесь у Вяземского явно проступает контекстуальный смысл «невольное, неосознаваемое свидетельство о глубинах внутреннего существа народа, несомое его языком».

### **1.3. О понятийно-терминологическом аппарате изучения славянизмов**

#### **1.3.1. Церковнославянский язык как сакральное средство богообщения.**

##### **Понятия и термины *славянизм* и *церковнославянизм***

В филологической среде периодически возникают дискуссии: церковнославянская лексика в ее специфических сакрально-религиозных значениях – живая или мертвая, то есть реально используемая в разнообразных коммуникативных целях или нужная лишь иногда как некий «стилистический изыск», а чаще достояние лишь книжной старины и упорно держащегося за старину церковного обихода? И сам церковнославянский язык – живой или мертвый?

Достаточно редкий для научной среды случай, когда ответ на эти вопросы зависит не от собственно научной аргументации, а от близости – отдаленности вопрошающего от Православия и Церкви.

Для верующего церковнославянский язык – безусловно живой, потому что это средство реального богообщения, а часто и язык, на котором основывается многое во внутренней речи, в повседневном общении, в самой языковой личности человека. Церковнославянский для неверующего – некая устарелая, мертвая экзотика. Существо вопроса, таким образом, не в лексике и не в языке, а в типах сознания – религиозном и секулярном.

Для православного религиозного сознания церковнославянский язык – носитель всех тех функций, которые выполняет любой другой живой язык: это когнитивная, коммуникативная, эмоционально-экспрессивная как основные, вмещающие множество частных (эпистемологическая и экспрессивная, мыслеоформительная и номинативная, референциальная и лингвокультурная, волюнтаривная и конативная функции и т. д., состав и величина списка зависят лишь от эрудиции и фантазии филолога [Волков 2013: 9]). Каждой функции можно сопоставить типовые коммуникативные ситуации и конкретные речевые акты, связанные с использованием

церковнославянизмов и церковнославянского языка. Следовательно, этот язык – живой (более подробную разработку этой темы см., например, в работе: [Лихачева 2015]).

Секулярное сознание (из лат. *saecularis* ‘мирской, светский’ – от *saeculum* ‘род, поколение, средний человеческий век’) замыкается в своих собственных рамках и бежит сферы сакрального (из лат. *sacer, sacrum* ‘посвященный, предназначенный; священный, святой; магический, таинственный’), то есть объективно священного. Поскольку сакральное (священное) для этого типа сознания не существует, то для него оказываются закрытыми и особые значения и смыслы церковнославянизмов.

Это крайние точки. Избегая разработки вопроса в плоскости, связанной с критикой ограниченности секулярного сознания, религиозно просвещенные авторы обычно сосредотачивают внимание на феномене живого взаимодействия церковнославянской и секулярной русской языковой стихии. Это взаимодействие не было и не является сейчас лишь достоянием прошлого.

Выдающийся отечественный филолог, академик АН СССР Н.И. Толстой (1923–1996) в предисловии к первому изданному в новейшей истории нашей страны учебнику церковнославянского языка (1996) писал: «Для многих писателей и поэтов, да и просто ревнителей благолепия русского языка, церковнославянский был не только источником вдохновения и образцом гармонической завершенности, стилистической строгости, но и стражем, как это полагал еще Ломоносов, чистоты и правильности пути развития русского (“российского”) языка. Утратил ли эту роль церковнославянский и в наше время? Я полагаю, что не утратил, что именно эту функциональную сторону древнего языка, языка, *не отрешенного от современности*, следует осознавать и воспринимать и в наше время» [Толстой 2006: 4].

Смысл фрагмента, который Н.И. Толстой выделил курсивом, с тем чтобы подчеркнуть, что церковнославянский язык не был «отрешен от

современности» даже в годы официального атеизма, можно пояснить так: христианство всегда «современно», потому что несет одну и ту же истину о Боге, мире и человеке, в каких бы исторических условиях он ни находился; эта истина – вне времени, меняются лишь детали путей, которыми люди движутся к ее пониманию, к живым «беседам с Господом» [Супрун 1998: 4].

В советский период отечественной истории терминографические словарные толкования терминов, связанных с понятием «славянизм», основывались на представлении, что церковнославянский язык – «мертвый», что налицо лишь следствия влияния старославянского на русский.

Некоторые примеры.

«Словарь-справочник лингвистических терминов. Пособие для учителей» [Розенталь, Теленкова 1976]. Здесь (в содержательном отношении – просто, лаконично, стилистически выверенно и по отношению к школьной программе практически исчерпывающе) в строгих терминологических толкованиях и развернутых разъяснениях суммированы все основные сведения о русском языке, которыми должны были овладеть советские школьники.

**«Церковнославянизм.** То же, что славянизм во 2-м значении» [там же: 525].

Статья «Церковнославянский язык» отсутствует. Интерпретируем этот факт как «значимое отсутствие», то есть как косвенное утверждение, что такое явление (церковнославянский язык) – во всяком случае, для советских учителей русского языка и советских школьников – как бы «не существует».

Далее следуем по словарным толкованиям, последовательно переходя от одного к другому по дефинирующим ключевым словам (процедура, родственная методу ступенчатой идентификации в компонентном анализе).

**«Славянизм. 1.** То же, что старославянизм. **2.** Производное слово, образованное в книжном древнерусском языке на базе старославянского слова или по его модели (церковнославянизм). **3.** Словообразовательный элемент, восходящий к старославянскому источнику. *Волгоград,*

*предреволюционный, хладобойня* (неполногласные сочетания в морфемах)» [там же: 393].

Обратим особое внимание: в толкованиях всех значений – термин *старославянский язык*; этот язык отождествлялся с «древнеболгарским» (см. далее); в толковании второго значения использован термин *книжный древнерусский язык*; во всей статье – ни слова о церковнославянском.

**Старославянизм:** «Слово, заимствованное из старославянского языка» (и характеризующееся фонетическими, морфологическими (словообразовательными) и/или семантическими приметами, свидетельствующими о его происхождении) [там же: 463–464].

Старославянский язык, в свою очередь, трактуется так.

«**Старославянский язык.** Древнеболгарский язык, на который во второй половине IX века Константином и Мефодием и их учениками были сделаны переводы греческих богослужебных книг. Первоначально он распространялся церковно-книжным путем среди южных и западных славян, а после крещения Руси (988 г.) стал широко распространяться тем же путем и среди восточных славян. Будучи вначале только языком богослужения, он проник в дальнейшем и в нецерковные письменные стили, а затем и в устную русскую речь» [там же: 464–465].

В академическом 17-томном толковом «Словаре современного русского литературного языка» (1948–1965) читаем: «**Церковнославянский...** Относящийся к богослужебной письменности восточных и южных славян. ◇ Церковнославянский язык. Поздний старославянский язык (XI–XVII вв.), имевший у восточных и южных славян свои разновидности» [ССРЛЯ. Т. 17: 668].

Как видим, церковнославянский язык интерпретируется как «поздний старославянский».

«**Церковнославянизм...** Слово, звуковое сочетание, грамматическая форма или выражение, унаследованные из церковнославянского языка» [там же].

Обратим внимание в цитированном толковании на причастие *унаследованные*, которое отсылает к представлениям о том, что церковнославянский язык – мёртв.

### 1.3.2. Церковнославяно-русская полисемия как отражение секулярной и сакрально-религиозной функций русского языка

Основная функция церковнославянского языка – религиозная, функция средства богообщения, что ведет к проблеме сакральности. Строго говоря, специально сакральных языков «не бывает», поскольку сакрален не язык сам по себе (язык – лишь одно из семиотических средств, то есть средство передачи информации, но не сама информация), а те особые значения и смыслы, которые средствами естественного языка опредмечиваются и передаются.

Церковнославянский язык специально предназначен для выражения сакральных содержаний, так что в целостном семантическом пространстве сакрального церковнославянского и секулярный русский находятся в отношениях пересечения.

Это обстоятельство лежит в основе теории церковнославяно-русской диглоссии (сущ. *диглоссия* по внутренней этимологической форме буквально – *дваязычие*: из гр. прист. *di-* ‘двойной’ + *glōssa* ‘язык как орган тела > язык как говор, речь’ + суф. *-ij(a)*), существо которой применительно к общенациональному русскому языку в рамках данной работы интерпретируется как **церковнославяно-русская полисемия** лексем, выражающих как секулярные, так и сакрально-религиозные содержания, связанные с церковнославянским языком как живым явлением сакрально-религиозной составляющей языкового сознания.

Это утверждение нуждается в некоторых пояснениях, связанных с особенностями толкования понятия «диглоссия».

Разъяснение понятия «ДИГЛОССИЯ» в лингвистическом энциклопедическом словаре:

«ДИГЛОССИЯ... одновременное существование в обществе двух языков или двух форм одного языка, применяемых в разных функциональных сферах. В отличие от билингвизма и *многоязычия* диглоссия как социолингвистический феномен <...> предполагает обязательную сознательную оценку говорящими <...> по шкале “высокий – низкий” (“торжественный – обыденный”). Компонентами диглоссии могут быть разные языки (напр., французский и русский в дворянском обществе России 18 в.) <...> разные стили языка (напр., книжный – разговорный в теории трех “штилей” М.В. Ломоносова)» [Языкознание 1998: 136].

В цитируемой словарной статье – два примера «диглоссии» из нашей истории: первый пример (французский и русский языки) относится к дворянам, свободно владевшим французским языком, второй пример отсылает к теории «трех штилей» Ломоносова.

В цитированной словарной статье (фрагмент: «...разные стили языка (напр., книжный – разговорный в теории трех “штилей” М.В. Ломоносова)» за вводным словом «например» названы два стиля («книжный – разговорный»), – а как же тогда с названием: «теория *трех* “штилей”»)?

Процитируем первоисточник – фрагмент из ломоносовского «Предисловия о пользе книг церковных в российском языке»:

«Как материи, которые словом человеческим изображаются, различествуют по мере разной своей важности, так и российский язык чрез употребление книг церковных по приличности имеет разные степени: высокий, посредственный и низкий. Сие происходит от трех родов речений российского языка.

К первому причитаются, которые у древних славян и ныне у россиян общеупотребительны, например: *бог, слава, рука, ныне, почитаю*.

Ко второму принадлежат, кои хотя обще употребляются мало, а особливо в разговорах, однако всем грамотным людям вразумительны,

например: *отверзаю, господень, насажденный, взываю*. Неупотребительные и весьма обетшальные отсюда выключаются, как: *обаваю, рясны, овогда, свене* и сим подобные.

К третьему роду относятся, которых нет в остатках славенского языка, то есть в церковных книгах, например: *говорю, ручей, который, пока, лишь*. Выключаются отсюда презренные слова, которых ни в каком штиле употребить непристойно, как только в подлых комедиях.

От рассудительного употребления и разбору сих трех родов речений рождаются три штиля: высокий, посредственный и низкий.

Первый составляется из речений славенороссийских, то есть употребительных в обоих наречиях, и из славенских, россиянам вразумительных и не весьма обетшалых. Сим штилем составляться должны героические поэмы, оды, прозаичные речи о важных материях, которым они от обыкновенной простоты к важному великолепию возвышаются. Сим штилем преимуществует российский язык перед многими нынешними европейскими, пользуясь языком славенским из книг церковных.

Средний штиль состоять должен из речений, больше в российском языке употребительных, куда можно принять некоторые речения славенские, в высоком штиле употребительные, однако с великою осторожностью, чтобы слог не казался надутым» [Ломоносов 1952: 588–589].

В большинстве учебников и пособий по истории русского литературного языка цитируется или пересказывается этот знаменитый ломоносовский фрагмент. Однако смысл названия всей работы («Предисловие о пользе книг церковных в российском языке») нуждается в специальном внимании.

Если «предисловие» именно о пользе «книг церковных» (в контексте цитированного фрагмента и всей работы Ломоносова: о пользе слов «церковных», то есть «славенских», старо- и церковнославянских), – то, следовательно, пафос всей работы следует прочитывать как необходимость использовать в «российском языке» самые разнообразные «речения», в том

числе и «церковные» – как носители особых высоких смыслов, пригодных для размышлений «о важных материях». Из числа «важных материй», разумеется, никак нельзя исключать размышления религиозного характера.

Церковнославянский язык, составляющий ядро церковно-религиозного стиля как средства языкового опредмечивания реальностей православного религиозного сознания, в секулярной проекции целесообразно соотносить с «подъязыками», фундамирующими другие стили. Так, научный стиль не может существовать без частных терминологических систем – подъязыков математики и физики, биологии и геологии, лингвистики и психологии и т. д. Подчеркнем: это особые подъязыки, для овладения которыми требуется специальное обучение – начиная со школы, во многих случаях – с начальной школы. В этом ряду оказывается и церковнославянский язык – как один из «подъязыков» современной культуры, его специфика лишь в том, что он является средством языкового опредмечивания реальностей не секулярного научного знания и сознания, но знания и сознания религиозного, православного

Ж.К. Киынова, посвятившая основательную монографию рассмотрению культурно-цивилизационной роли славянизмов, говорит об особой «семантической памяти» славянизмов, которые часто реализуют «два значения: “духовное”, религиозное и “светское”, “мирское”, при этом “духовное” воспринимается современным носителем языка как узкоспециальное – “церковное”» [Киынова 2014: 93]. Славянизмы – живой языковой мост не только между разными культурно-историческими эпохами, но и – в синхронии языка – между сакрально-религиозным и «мирским» типами сознания. Сознательное или неосознанное использование славянизмов всегда вносит в общение элемент сакральности. «Употребление библейского слова проецирует идеи святости, сакральности на все, что имеет отношение к Библии и религиозному культу. Это открывает возможности для воздействия на носителей языка через обращение к авторитету Библии и библейского слова» [Киынова 2012: 59], причем в самых разных сферах

общения и типах дискурса – от обиходного до публицистического и политического.

Таким образом, сакральное – это «священное», но не эзотерическое, не тайное и малодоступное – напротив, в случае Православия – такое «тайное», которое открыто для всех. Церковнославянский язык – хранитель и храм православного сознания, живое средство богообщения.

### **1.3.3. О способах понятийно-терминологической фиксации места славянизмов с сакрально-религиозной семантикой в русской речевой практике**

С самого начала становления лингвистической русистики как самостоятельной области знания, начиная с М.В. Ломоносова, с его знаменитого «Предисловия о пользе книг церковных в российском языке», вопрос о соотношении собственно русских и церковнославянских элементов был едва ли не самым главным, без которого не обходился ни один учебник русского языка, особенно его истории и стилистики.

В статье «К истории лексики русского литературного языка», впервые опубликованной в 1927 году, В.В. Виноградов писал: «В общих характеристиках этапов развития литературного языка самый процесс его эволюции рисуется как вытеснение первоначальной церковно-книжной стихии разговорно-речевыми лексемами. При всей упрощенности этой исторической схемы, которая к тому же страдает смешением разных жанров литературно-книжной речи с говорами разговорно-интеллигентского языка, в ней существенно сознание (хотя и не определенное), что миграция церковнославянизмов – центральная проблема истории русской литературной речи» [Виноградов 1977: 12].

В целом принимая приведенную формулировку задачи, обратим внимание на ее специфически советскую иносказательность.

С лексико-семантической точки зрения, применительно к проблематике освоения общенародным русским языком славянизмов (церковнославянизмов) понятие «церковно-книжная стихия» целесообразно «перевыразить» как *сакрально-религиозная, христианская «стихия»*, а оппозицию «книжное – разговорное» отобразить в формулировке *церковное (христианское, сакрально-религиозное) – секулярное («светское», мирское)*.

Обратим особое внимание: использованное В.В. Виноградовым сущ. *миграция* ‘перемещение из одного места в другое’ фактически выступает как эвфемизм сущ. *секуляризация*: прямое прочтение значения сущ. *миграция* ‘перемещение из одного места в другое’ предполагает наличие двух якобы принципиально разных «мест» – с одной стороны, сакрально-религиозной сферы, связанной с церковнославянским языком, с другой стороны, секулярной (мирской, «светской»), связанной со всеми остальными, не специально православными областями жизни общества. При такой постановке вопрос о месте церковнославянизмов в русском литературном языке решался в логике тех значений, которые несут слова *обогащать / обогащение*: «сделать богаче, разнообразнее по составу, содержанию» [НБТС: 677].

Как следствие, церковнославянизмы либо славянизмы со скрытой сакрально-религиозной семантикой в рамках той части лингвистической русистики, которая ориентирована на секулярные парадигмы языкознания, ассоциирующиеся в последние годы с понятием «антропоцентризм», рассматриваются не в особом статусе языковых средств опредмечивания сакрально-религиозных содержаний, но лишь как носители тех частных стилистических функций, которые отражаются в словарных пометах типа «высокое», «книжное», «церковное», «архаическое».

Иначе в советской атеистической филологии быть не могло по двум основным причинам. Во-первых, «душевный» человек, герменевтический «горизонт ожидания» которого ограничен антропо- и/или

социоцентрическими представлениями, адекватно воспринимать и интерпретировать тексты духовного содержания не может [Левшун 2013]. «Душевный человек не принимает того, что́ от Духа Божия, потому что он почитает это безумием... <...> Но духовный судит о всем...» (1 Кор 2: 14–15). Следовательно, необходима специфическая «настроенность духа» реципиента. Во-вторых, нужна методологическая база и накопленный опыт мирских исследований материала с теоцентрической компонентой, – однако, по оценкам специалистов, «семиотика *сакрального* остается для филологии лакуной, поскольку детальному рассмотрению семиотический аспект сакральности не подвергался вовсе» [Абрамов 2006: 1]. Решение этой задачи как необходимо связанной с филологической герменевтикой «предполагает учет грамматических, психологических, социологических, когнитивных и других опор» [Крюкова 2010: 50], причем в ряду «других опор» оказываются и богословские – те, которые связаны с семантикой славянизмов в их сакрально-религиозных значениях и смыслах.

С рубежа XX–XXI веков, ознаменовавшегося духовно-религиозным возрождением России, вопрос о сакрально-религиозной составляющей русского национального самосознания и русской культуры становится все более острым, а следовательно, все более актуальным оказывается и вопрос о месте церковнославянизмов и славянизмов с сакрально-религиозной семантикой в русском литературном языке и в речевой практике. Поскольку сакрально-религиозная составляющая не просто пронизывает всю культуру, является ее не только исторической, но и постоянной «питательной основой», то эта составляющая в речевой практике выступает как составная часть семантики не только собственно славянизмов (церковнославянизмов), но и тех русских слов, которые в различных дискурсивных средах выступают как *церковнославяно-русские полисеманты* (возможно, как *церковнославяно-русские омонимы*, но от решения вопроса о том, трактовать данное явление как полисемию или омонимию, мы в рамках данной работы устранимся, принимая термин *полисеманты* и сознавая, что

во многом он носит рабочий характер). Это лексемы с общим праславянским истоком, в плане выражения ничем друг от друга не отличающиеся, но в плане содержания несущие как секулярные, так и сакрально-религиозные значения и смыслы. Поскольку секулярные значения связаны с существенно более широким спектром речевых практик, то они оказываются в «светлой зоне сознания» носителей языка, тогда как сакрально-религиозные скрыты в глубине «культурной памяти» слова.

«Культурная память» слова проявляется в ситуациях, «когда затемненный для современного сознания первоначальный смысл влияет на словоупотребление, неявно мотивирует его» [Яковлева 1998: 43], проявляется в нем. «Культурная память» слова – феномен живой речевой деятельности, вписанный в актуальные лингвоконцептуальные структуры языкового сознания, прежде всего глубинные, а потому является «достоянием индивида» [Залевская 2005], как и секулярная (в типичном случае более очевидная и актуальная) семантика. Н.Б. Мечковская подчеркивает: «Роль языка по отношению к духовной культуре общества сопоставима с ролью словаря по отношению ко всему разнообразию текстов, которые можно написать с использованием этого словаря. Один и тот же язык может быть средством выражения полярных идеологий, разноречивых философских концепций, бесчисленных вариантов житейской мудрости» [Мечковская 1998: 36]. Применительно к вопросу о славянизмах добавим: славянизмы могут использоваться и в секулярных значениях и смыслах, и в сакрально-религиозных, причем второй случай совсем не обязательно связан со специфической церковной средой, – это может быть обиходное общение, публицистика, художественная (в том числе поэтическая) речь и т. д.

Таким образом, следует различать, с одной стороны, церковнославянизмы, опознаваемые именно как церковнославянизмы – слова со специфической функционально-стилистической и эмоционально-стилистической окраской (как, например, *сретение*, *распятие*, *успение*), с другой стороны – церковнославяно-русские полисеманты или

церковнославяно-русские омонимы (как, например, *благодать*, *мытарство*, *прелесть*). Применительно ко второй категории в случаях, когда имеются в виду именно церковнославянские, сакрально-религиозные значения и смыслы, целесообразно пользоваться специфицирующим термином *семантические славянизмы*.

Общее для обеих категорий, то есть для собственно славянизмов (церковнославянизмов) и семантических славянизмов, родовое именование – *славянизмы*, в семантике которого необходимо различать два прочтения: максимально широкое – «слово, выражение старославянского или церковнославянского происхождения, вошедшее в русский язык» [НБТС: 1206–1207], и ограничительное, суженное – носители специфической сакрально-религиозной (а именно – христианской, православной) семантики. Обе категории славянизмов – феномен живой, но по дискурсивным средам распределенный неравномерно. Для понятийно-терминологической фиксации того факта, что национальный русский язык обслуживает, с одной стороны, сакрально-религиозную, с другой стороны, секулярные сферы жизни общества, в гуманитарной (преимущественно лингвистической) литературе используются различные понятийно-терминологические средства.

*Диглоссия* – устоявшийся в русистике термин, использующийся для фиксирования этой ситуации. Ставшая хрестоматийной характеристика диглоссии, предложенная Б.А. Успенским в целях отображения церковнославяно-русского взаимодействия: «Диглоссия представляет собой такой способ сосуществования двух языковых систем в рамках одного языкового коллектива, когда функции этих двух систем находятся в дополнительном распределении, соответствуя функциям одного языка в обычной (недиглоссийной) ситуации. <...> В наиболее явном случае книжный язык выступает не только как литературный (письменный) язык, но и как язык сакральный (культовый), что обуславливает как специфический престиж этого языка, так и особенно тщательно соблюдаемую дистанцию

между книжной и разговорной речью; именно так и обстоит дело в России» [Успенский 1994: 5].

Обратим внимание: в цитированной характеристике «язык сакральный» отождествляется с «культовым», что неточно отражает реальности взаимодействия сакрально-религиозной и секулярной сфер языкового сознания и речевой практики. Сакральное, не ограничиваясь пределами «культа», наличествует как органичный компонент в самых разных дискурсивных средах, в том числе далеко отстоящих от церковной ограды.

М.И. Шапир, критикуя теорию Б.А. Успенского за внутреннюю противоречивость, справедливо отмечал «непрерывность лингвокультурного ‘пространства’», «диффузию церковнославянских и русских форм» [Шапир 1989: 296]. Принимая эти положения и развивая их в представление о церковнославяно-русской полисемии славянизмов, считаем целесообразным отметить, что в современной русистике бытует ряд терминов, выступающих как альтернативные понятию «диглоссия», нацеленные на фиксацию феномена сакрально-секулярной двуплановости русского языкового сознания и речевой практики.

*Православный социолект и православный религиолект* – фундирующиеся социолингвистикой термины, основывающиеся на представлении об отнесенности церковнославянской (= православной) речевой стихии к ограниченному кругу ситуаций социального взаимодействия и, соответственно, к ограниченному кругу лиц, выступающих как носители соответствующей системы языковых / речевых средств.

Социолингвистическое прочтение понятия «религиолект»: «Под **религиолектом** понимается относительно устойчивая, социально маркированная подсистема национального языка, обслуживающая речевые потребности ограниченной социальной группы верующих людей, отражающая теоцентрическую картину мира и характеризующаяся

фонетическими, лексическими, словообразовательными и грамматическими особенностями» [Бугаева 2010: 13–14]. Думается, опорный компонент данного определения «ограниченная социальная группа верующих людей» едва ли может быть сколько-нибудь строго очерчен в денотативно-референциальном отношении, поскольку «верующие люди» чрезвычайно различаются по степени своей близости-отдаленности к / от церковной жизни, равно как и по внешней проявленности своих религиозных взглядов и чувств.

Социолингвистическое прочтение понятия «православный социолект»: «В наиболее полном виде православный социолект представлен в речи монахов, священнослужителей и мирян так называемого “прицерковного круга”, учащихся православных учебных заведений. Ядерная зона – речь монахов, живущих в замкнутом пространстве с ограниченными возможностями общения с мирянами, а тем более с неверующими» [Бугаева 2008: 14]. Применительно к «ядерной зоне» характеристика понятия «православный социолект» представляется справедливой, однако поскольку круг православных верующих в социологическом отношении неопределенно широк, то и вопросы о круге его носителей, о степени выраженности специфических языковых / речевых элементов в речи лиц, входящих в данный круг, представляются трудноразрешимыми.

Рассматривая вопрос о конфессионально специфической части «православного социолекта», И.В. Бугаева отмечает: «Четкие границы лексикона социолекта определить сложно. Ядро составляют русские слова-термины (*постричься, обедня, обращение, отдавание*), церковнославянизмы (*агнец, лик*), грецизмы (*агиография, елей*), гебраизмы (*аллилуйя, аминь, осанна*), латинизмы (*секта, семинария, алтарь*). Периферию представляют многочисленные общеупотребительные слова, которые в речи людей данной обособленной группы приобретают новое значение (*правило, часы*), развивают дополнительные переносные значения (*служба, послушание, падение*), меняют коннотативное значение (*прелесть, очарование, смирение,*

*тварь*). Развиваются внутри социолектные антонимические пары: *облачение архиерея – разоблачение архиерея* [там же: 15]. Вопрос о субъектах соответствующих словоупотреблений остается открытым.

Несмотря на эвристическую полезность, использование понятия «православный социолект» в исследовательской практике наталкивается на серьезное методологическое препятствие: понятие «православный социолект», интерпретируемое как «язык / речь православных верующих», противопоставляет «верующих» – всей остальной части общества. Такое противопоставление едва ли корректно, поскольку, если разделять общество по оси «религиозная вера – неверие», то следует признать, что пространство между крайними точками на этой оси – континуально, включает множество «промежуточных звеньев». «Абсолютная вера», равно как и «абсолютное безверие» – скорее «теоретические возможности», чем реальность.

Так понятие «православный социолект» оказывается перед лицом проблемы религиозной составляющей сознания / существования человека и общества и ее языкового / речевого опредмечивания. Отсюда более общая характеристика научной ситуации: «Необходимость выхода современной филологической русистики из тенет антропоцентризма на междисциплинарные просторы, смежные с богословием и христианскими духовными практиками, ныне становится все более очевидной, в том числе для академической науки...» [Волков, Волкова 2018: 18]. Это связано с активно формирующейся парадигмой теолингвистики (см. обзорную работу: [Постовалова 2013]).

Сложность понятийно-терминологической фиксации особенностей взаимодействия церковнославянских и собственно русских элементов определяется уникальностью ситуации: церковнославянские по происхождению лексемы опредмечивают как сакрально-религиозные, так и секулярные явления человеческого сознания, которые находятся в отношениях взаимопроникновения. При этом сакрально-религиозная семантика нередко «спрятана» в секулярную семантическую оболочку,

воспринимается и понимается, извлекается из внутреннего лексикона и используется в речи лишь при условии соответствующей «настроенности сознания» – в ситуациях как пассивной, так и активной речевой деятельности.

#### **1.4. Социокультурные факторы, обуславливающие особенности функционирования славянизмов в поэзии Вяземского**

У Вяземского, как практически у всей по менталитету русской, но европейски образованной аристократии тех лет, по сути, две родины – два, условно говоря, «культурных отечества» и два родных языка. Европейская образованность и французский язык как средство повседневного общения в своей социальной среде. Разного рода европейские, преимущественно французские идейные и языковые влияния. «Салонно-литературные стили высшего общества на основе смешения русского языка с французским» [Виноградов 1982: 164] – вот та дискурсивная среда, в которую преимущественно погружен Вяземский в первый период своей жизни и творчества.

Но и в русском языке как родном тоже оказывается «два отечества» – мирская (секулярная) и церковно-религиозная (сакральная) стихии. Церковнославянизмы в их специфических значениях живут в «культурном бессознательном» [Есаулов 2011] России наряду с западными влияниями и несмотря на них. В наши дни актуальна задача возрождения «культурной памяти» – через «возрождение понимания» семантики славянизмов как «еще один принцип понимания художественного текста» [Есаулов 2011: 11], наряду с таким традиционным для филологической науки принципом, как исторический (понимание в контексте времени создания).

В работах по истории русского литературного языка, вышедших в советское время, преимущественное внимание обращалось на явления

секуляризации славянизмов, – не на факты их использования в традиционных сакрально-религиозных значениях и смыслах. Необходимо современное прочтение Вяземского – через предшествующую, предлежащую его времени традицию, то есть, по выражению М.М. Бахтина, необходимо прочтение в рамках «*большого времени*», поскольку «произведение не может жить в будущих веках, если оно не вобрало в себя как-то и прошлых веков»; в процессе своей «посмертной жизни» великие произведения «обогащаются новыми значениями, новыми смыслами; эти произведения как бы перерастают то, чем они были в эпоху своего создания» [Бахтин 1986: 350].

Первый период творчества Вяземского – «золотой век» русской поэзии. Доминантные черты этой эпохи как наследницы и продолжательницы века Просвещения, с гуманистическим секулярным азартом дистанцировавшегося от религиозных дискурсов, удачно сформулировал В.В. Бондаренко: «Бодрой, молодой и талантливой эпохе было недосуг смотреть на небо и тем более в глубь себя – она мерила человека дружбой, дарованием и просвещенностью. О душе тогда говорили много и красиво, но часто ли заглядывали в нее?..» [Бондаренко 2014: 221].

Ментальная составляющая, как обуславливающая основа данного умонастроения и «душестроения», а также особенностей словоупотребления, по формулировке А.В. Сухарева, – заключается в «...*ментальности русской элиты*, т. е. ментальности, потенциально приписывающей себе право отвечать за судьбу страны и способность ее изменять. <...> ...носители элитного сознания начиная с XVII в. были подвержены влиянию западноевропейских ценностей даже в быту (О.В. Ключевский) и имели соответствующие представления об образовании, критериях ума и глупости, целях развития общества и пр., что присуще и современной интеллигенции» [Сухарев 2017: 225–226].

В контексте истории русского литературного языка рубеж XVIII–XIX веков и первая треть XIX века – период его становления в современном виде,

– становления, практически завершившегося в творчестве Пушкина, за которым последовало лишь дальнейшее развитие.

Эволюцию поэтического языка Вяземского представляется возможным осмыслять как «растянутую во времени» эволюцию языка Пушкина, а следовательно, и в целом как отражение магистральной линии становления современного русского литературного языка, ср. заключение В.В. Виноградова о Пушкине: «Итак, начав свой литературный путь борьбой с церковно-книжной традицией <...> Пушкин затем не только оправдал историческую роль церковнославянизмов, но признал их жизненное значение для последующего развития литературы. Выступив на литературное поприще как “француз”, как европеец, Пушкин скоро понял идеологическую узость и художественный “провинциализм” стилей русских европейцев. <...> Проблема синтеза национальной и европейской стихии привела поэта к разработке “сокровищ живого слова”. В национально-бытовом дворянском просторечии, не зараженном “французской болезнью”, и в простонародном языке, к которому примыкали и “мутные, но кипящие источники” народной поэзии и памятники древнерусской письменности, Пушкин увидел структурную основу русского национально-литературного языка. Синтез этих трех основных языковых категорий – церковнославянской, европейской и национально-русской – по мысли Пушкина должен был опираться на представление о языке “хорошего общества” (т. е. о языке буржуазно-дворянской интеллигенции) как об идеальной норме литературного выражения» [Виноградов 1935: 454]. Черты этой «идеальной нормы литературного выражения» хорошо просматриваются в поэтическом идиолекте Вяземского.

Первая треть XIX века – период активного становления русского литературного языка, ориентированного в первую очередь на секулярные дискурсы в оппозиции церковно-религиозному. Наиболее очевидные признаки «нового стиля» – освобождение от избыточной «славянщины» (церковнославянских слов и выражений), активные заимствования из

французского и демократизация языка за счет использования народно-разговорных слов и выражений. Эти языковые особенности в мировоззренческом отношении перекликались с ориентацией на западную культуру, с политическим вольнодумством и религиозным вольномыслием, которое в период советского государственного атеизма интерпретировалось даже как «богоборчество».

Члены литературного кружка «Арзамас», включая Пушкина и Вяземского, – это звезды «золотого века» русской поэзии, сторонники карамзинского направления в литературе и «нового стиля» в языке. По отношению к их поэтическим идиолектам бытует представление: «Вопрос о церковнославянском наследии в новом литературном языке был снят, таким образом, ходом развития образования, вставшего на путь обмирщвления с середины XVIII в.» [Алексеев 2013: 358]. Это мнение ассоциируется с якобы имевшим у «арзамасцев» тотальный характер исключением традиционной христианской составляющей поэтической семантики, с использованием славянизмов в сугубо секулярных значениях, а в лингвоментальном отношении – с якобы полной безрелигиозностью, доходящей до атеизма.

Указанная крайность оценок, обусловленных спецификой советского периода отечественной истории, в современных условиях нуждается в существенной корректировке, существо которой, на наш взгляд, сводится к следующему.

«Обмирщение», секуляризация языка – задача, которая в принципе не может быть решена быстро. Это не заставить бояр сбрить бороды и переодеться в европейское платье: два-три десятилетия – и готово, новые бытовые привычки у социальных верхов сформировались. В основе секуляризации языка – мировоззренческие, а затем и вместе с ними лингвоментальные, социокультурные, индивидуально-личностные трансформации, лишь после этого – изменение узуса дискурсивных практик. В этом контексте, как справедливо отмечают специалисты уже постсоветского периода нашей истории, «...новый язык должен был,

обслуживая светскую словесность, служить в конечном счете задачам секуляризации <...> жесткой, разрывающей с традициями церковной культуры, или более мягкой, предполагающей постепенность и сохранение глубоких и интимных связей Церкви и отошедшей от нее обмирщенной литературы» [Бухаркин 1999: 96].

Русский литературный язык пошел, как известно, по карамзинскому пути «жесткой» секуляризации. Однако она не носила и не могла носить сугубо радикального характера. Коль скоро «православный компонент», по оценкам современных исследователей (см., например: [Мишланов 2014; Шишков 2007]), занимает существенное место в лингвокультурном пространстве даже современного русского языка, несмотря на десятилетия государственных атеистических гонений, то тем более это справедливо для начала XIX века, когда «некрещеных» и невоцерковленных русских, включая самых европеизированных, просто не было. Как показывают современные исследования, православный дискурс занимал значительное место в творчестве, например, В.А. Жуковского [Айзикова 2008], близкого друга Вяземского на протяжении многих десятилетий, а записные книжки Вяземского в советское время были изданы лишь до 1848 года [Вяземский 1963], – то есть до того момента, с которого в его записных книжках появляется множество сакрально-религиозных тем, в том числе связанных с паломничеством по святым местам в 1850 году. Другой вопрос, что сакрально-религиозный публичный и художественный дискурс, основывающийся на церковнославянизмах, маргинализировался, оказывался за пределами не только «салонно-литературных стилей высшего общества» (В.В. Виноградов), но по большей части и за пределами магистральных линий литературного процесса.

Таким образом, обмирщение содержания печатных произведений, обиходного общения и секуляризацию языка, в том числе применительно к разным периодам творчества Вяземского, не следует интерпретировать как полный уход из русской ментальности религиозной составляющей.

«Общее место» современной филологической русистики – факт «компромисса» «книжной и разговорной языковой стихии» [Успенский 1994: 140], то есть стихии «старой», базирующейся на церковнославянской книжности, и «новой», ориентирующейся на «салонно-литературный» язык социальных верхов, эволюционирующей под влиянием европейской культуры и французского языка. В лингвоментальном отношении у «арзамасцев», в том числе у Вяземского, доминантной оказывалась «салонно-литературная» стихия, но вовсе не как единственная.

Отношение Вяземского к христианству в первой трети его творческой жизни, на наш взгляд, удачно сформулировано в обобщении И.Е. Прохоровой: «В целом мироощущение Вяземского этих лет – мироощущение человека рационалистического склада, впитывавшего и продуцировавшего в гораздо большей мере либерально-просветительские идеи, чем религиозно-церковные. <...> В постоянных сомнениях Вяземского относительно истинности и жизненности христианских догматов, в первую очередь, конечно, проявляется определенная закономерность духовных исканий мыслящего человека первой четверти XIX века. Но проглядывает в них, особенно в ранней молодости, и дань тогдашней моде на вольнодумство, а иногда и своего рода юношеская бравада, даже эпатаж» [Прохорова 2005: 135–136].

В утверждении, что П.А. Вяземский (1792–1878) – поэт «пушкинской поры» (варианты: «пушкинского круга», «пушкинской плеяды»), как бы выносятся за скобки, во-первых, что Вяземский существенно старше Пушкина и в начале творческого пути был по отношению к нему старшим товарищем, во-вторых, что на время жизни Пушкина приходится лишь первый период творчества Вяземского. После кончины Пушкина у Вяземского – еще два периода творческой жизни.

## 1.5. Семантика славянизмов как основание интерпретации религиозных мотивов

«Но немощен ветер слов и не вмещает глубинную суть человека...» – писал А. де Сент-Экзюпери в книге «Цитадель» [Сент-Экзюпери 2008: 453]. Однако слова словам рознь: одни ближе к «глубинной сути», другие дальше. Славянизмы с сакрально-религиозной семантикой явно «ближе» внутреннему «я» человека, чем секуляризмы, поскольку предназначены именно для выражения тех его ключевых особенностей, которые свидетельствуют о связи с Творцом, Промыслителем.

Чтобы адекватно авторскому замыслу воспринимать, понимать и интерпретировать религиозную лирику, необходимы и фоновые знания, и специальная словарно-семантическая подготовка, и «религиозная чуткость», способность «вжиться» в состояние человека, ищущего богообщения. В основе такого «вживания» – внимание к семантике ключевых слов, выступающих в роли «семантических доминант» поэтического текста [Волков, Волкова 2014], – к их языковым значениям и индивидуально-авторским контекстуальным смыслам.

Как показывает педагогический опыт, чтения с опорой на общеязыковую секулярную лексическую семантику и лингвостилистические особенности языковых единиц в случае религиозной лирики недостаточно, – необходимы если не богословские, то, как минимум, историко-этимологические и лингвокультурные комментарии, основывающиеся на актуализации церковнославянской семантической традиции.

Поясним сказанное на примере славянизмов у А.С. Пушкина.

Пушкинский «Пророк» (1826) – общеизвестное стихотворение из школьной программы, традиционно изучаемое в рамках «темы поэта и поэзии»: «Духовной жаждою томим... <...> И он мне грудь рассек мечом, / И сердце трепетное вынул... <...> Как труп в пустыне я лежал, / И бога глас ко мне воззвал: / “Восстань, пророк, и виждь, и внемли, / Исполнишь волею

моей, / И, обходя моря и земли, / Глаголом жги сердца людей”» [Пушкин. Т. 2: 82–83]. Стандартизованная, хорошо знакомая всем учившимся в советской школе трактовка основной «идеи» этого стихотворения: говоря «пророк», Пушкин, разумеется, имел в виду не библейского персонажа, а современного Поэта с его пророческим даром и призванием «глаголом жечь сердца людей». Впрочем, даже такая нарочито секуляризованная трактовка не была основной: Библию могли не упоминать вовсе, «пустыня мрачная» интерпретировалась как «мрачное время николаевской реакции».

Советские атеистические годы остались в прошлом, однако о «Пророке» в типичном случае школьники по-прежнему скажут: «Сюжет из Библии, но вообще-то Пушкин имел в виду свое собственное поэтическое служение».

Спросим: неужели Пушкин – никоим образом не атеист (хотя, естественно, по моде тех лет, «вольнодумец»), человек глубокой христианской культуры (см., например: [Франк 1987]), – мог столь самонадеянно уподоблять мирского, «светского» поэта, пусть даже и охваченного буйным гражданским порывом, – библейскому пророку? А тем более – самого себя? По нашему убеждению, не мог. Христианское сознание своей скромной земной миссии не могло позволить.

Что же тогда пушкинский «Пророк» по жанру, по эмоционально одушевленной идее (пафосу)? В жанровом отношении – парафраз, переложение библейской сакральной поэзии на секулярный язык мирской лирики, а именно – религиозной лирики, связанной с методом «духовного реализма», основывающемся на христианском мировосприятии [Любомудров, 2003, 2008; Есаулов 2011; Волков, Волкова 2017; Волков, Гладилина, Скаковская 2017; и др.].

С пафосом сложнее. Воспевание поэтического труда? Но в тексте стихотворения нет ни малейшего намека на деятельность мирского поэта. «Глаголом жгли сердца людей» изначально именно библейские пророки, причем «глаголом» – словом Божиим, а не своим собственным,

человеческим. Библейский пророк был лишь органом, посредником между Богом и людьми.

Для дальнейшей разработки намеченного прочтения пафоса пушкинского «Пророка» необходимо выяснить, как понималось / могло / может / должно пониматься значение существительного *пророк* в контексте библейской истории, а значит, и пушкинского стихотворения. Словарь В.И. Даля: «**Пророк**... кому дан свыше дар провиденья, или прямой дар бессознательного, но верного прорицания; озаренный Богом провозвестник, кому дано откровение будущего...» [Даль. Т. 3: 505]. Пафос пушкинского текста в точности соответствует этому толкованию.

Другой пример из Пушкина. Стихотворение 1836 года «Отцы пустынножиители...», завершающееся поэтическим переложением великопостной молитвы св. Ефрема Сирина, который некоторое время «...вел в горах подвижнический образ жизни... оставил много толкований на Священное Писание <...> а также умиленные молитвы и песнопения...» [Полный православный... Т. 1: 875]. Иными словами, св. Ефрем Сирин, молитва которого вдохновила Пушкина на создание поэтического шедевра, некоторое время был *пустыннолюбивым* – склонным «к пустынной жизни, к уединению» [ПЦС: 525], а его наследие ставит его в ряд святых Отцов Церкви – «богословов IV–VI вв., разработавших христианскую догматику и канонический строй церкви, причисленных к лику святых» [Скляревская 2008: 266].

Начало стихотворения: «Отцы пустынножиители и жены непорочны, / Чтоб сердцем возлетать во области заочны, / Чтоб укреплять его средь дольних бурь и битв, / Сложили множество божественных молитв...» [Пушкин. Т. 2: 382]. Практически каждое ключевое слово – семантический славянизм, носитель церковнославянской религиозной семантики.

*Отцы пустынножиители... Пустынножиительствовали, то есть подвизались в пустыни* («**Пустыня, пустынь**... уединенная обитель, одинокое жилье, келья, лачуга отшельника, одинокого богомольца, уклонившегося от сует»

[Даль. Т. 3: 542]), не только мужчины, но и женщины-отшельницы, как, например, св. Мария Египетская (V–VI вв.) и другие, по выражению Пушкина, *жены непорочны* (церк.-слав. *жена* – не обязательно «супруга», но и просто «женщина» [ПЦС: 181]; *непорочен* – «неукоризненный, не заслуживающий осуждения, вполне добрый» [там же: 348]).

В составе словосочетания *области заочны* прил. *заочный* – не собственно церковнославянизм, а словоупотребление с устаревшим значением, мотивированным актуализованной внутренней словообразовательной формой (по Далю, «заглазный, происходящий за глазами, не в очах, не в виду кого, не в бытность его» [Даль. Т. 1: 611]), в данном случае носитель контекстуального смысла «находящийся за пределами видимого мира, связанный с миром Небесным, Божественным».

*Сердцем возлетать...* Существительное *сердце* здесь в специфическом церковнославянском значении «душа человеческая» [ПЦС: 592], в более подробной разработке у Даля – «представитель любви, воли, страсти, нравственного, духовного начала, противоположно умственному, разуму, мозгу» [Даль. Т. 4: 174].

Дальнейшая интерпретация пушкинского текста с опорой на ключевые славянизмы должна учитывать, что и «обычные», не связанные непосредственно с религиозным мироощущением слова также приобретают сакрально-религиозные смысловые окраски. Это касается и глагола *укреплять* (сердце), и специфически аскетических ассоциативных смыслов слов *бури* и *битвы*, которые отсылают к представлениям прежде всего о бурях и борениях духа, и т. д.

Религиозная лирика Вяземского в лексико-семантическом и мировоззренческом отношении сродни пушкинской. Однако та часть поэтического наследия Вяземского, которая отображает сакрально-религиозную христианскую составляющую его картины мира, его «поэтической философии», по большей части не прочитана, не оценена по достоинству. Для адекватного ее восприятия и интерпретации необходимы

усилия, аналогичные тем, о которых выше шла речь применительно к творчеству Пушкина.

Пример. Не публиковавшееся в советские годы стихотворение «Чертог Твой вижу, Спасе мой...» (1858): «Чертог Твой вижу, Спасе мой, / Он блещет славою Твоею, – / Но я войти в него не смею, / Но я одежды не имею, / Дабы предстать мне пред Тобой. // О, Светодавче, просвети / Ты рубище души убогой, / Я нищим шел земной дорогой: / Любовью и щедротой многой / Меня к слугам своим причти» [ПСС. Т. 11: 271].

Ключевое слово, характеризующее *чертог* Божий, – *слава*. Применительно к Господу *слава* – это, по толкованию Словаря Академии Российской, бывшего в общем употреблении в пушкинскую и послепушкинскую эпоху, разумеется, не только и не столько «обще признаваемая, придаваемая честь, похвала; уважение» (преимущественно секулярное значение), сколько «великолепие, величество, блистательность», «берется также за блаженство небесное, райское» [САР. Т. 5: 512–513] (сакрально-религиозные значения). В более категоричной современной формулировке этот второй слой значений: «**Слава**... Божественное сияние; изображение его на иконах» [Скляревская 2008: 361]. Отсюда и смысловая переключка («семантический ассонанс») существительного *слава* и *Светодавец* как одного из Божественных имен. Дальнейших разъяснений требует уже сакрально-религиозная составляющая существительного *свет*, которую можно реконструировать только при условии учета многочисленных церковнославянских сложений типа *светлозрачный*, *светлоносец*, *светлообразный*, *светлосиянный*, *световодитель*, *светодержец* и др.

Таким образом, полноценное восприятие, понимание и интерпретация религиозной лирики возможно лишь при условии соотнесения секулярных и сакрально-религиозных значений и смыслов ключевых лексем, используемых русскими поэтами как носителями православного мирозерцания.

## Выводы по главе 1

Резюмируя сказанное выше, делаем следующие выводы.

Поэтический идиолект Вяземского, равно как и историю русского литературного языка XIX века в целом, следует рассматривать с учетом двоякого характера социокультурных и лингвоментальных процессов в образованной части российского общества этого периода. С одной стороны, европейская образованность, французский язык как средство общения в своей социальной среде, разного рода европейские идейные влияния. С другой стороны, безусловный патриотизм значительной части российской элиты, укоренное в многовековой традиции христианское мироощущение – при вольномыслии, порой внешнем, демонстративном.

Вяземский – носитель русского менталитета, неразрывно связанного с глубинным христианским мироощущением, государственный муж и одновременно светский, европейски образованный человек с необычайно широкой эрудицией. Отсюда двойственность его лирического «я» и семантико-дискурсивная двупланность его поэтического идиолекта, в котором противоречиво и неразрывно соединяются мирская (секулярная) и сакрально-религиозная (христианская) стихии.

В семантике термина *славянизм* необходимо различать два прочтения: максимально широкое – «слово, выражение старославянского или церковнославянского происхождения, вошедшее в русский язык» [НБТС: 1206–1207], и ограничительное, суженное – *церковнославянизм*, то есть носитель сакрально-религиозной (а именно – христианской, православной) семантики.

Славянизмы в подавляющем большинстве выступают носителями как секулярной (мирской), так и сакрально-религиозной (церковнославянской) семантики – явной или скрытой, контекстно зависимой, что результирует в сакрально-секулярную (церковнославяно-русскую) полисемию славянизмов.

Славянизмы в поэзии Вяземского рассматриваются в данной работе как «лексические свидетельства» христианского измерения личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского, «показания» которых колеблются между крайними точками «мирское (светское, секулярное)» и «сакрально-религиозное, христианское», при доминировании христианской составляющей в актуализующих религиозных контекстах и ее нейтрализации в контекстах секулярных.

Славянизмы в их специфических церковнославянских значениях и смыслах живут в многовековой культурной традиции, в «культурном бессознательном» (И.А. Есаулов) России на протяжении многих веков наряду с западными влияниями и несмотря на них. В наши дни актуальна задача возрождения «культурной памяти» (Е.С. Яковлева) славянизмов как христианского семантического основания адекватного восприятия, понимания и интерпретации текстов с теоцентрической компонентой, наряду с таким традиционным для филологической науки принципом, как исторический (понимание в контексте времени создания).

В понятийно-терминологическом отношении существенно различать, с одной стороны, церковнославянизмы, опознаваемые именно как церковнославянизмы – слова со специфической сакрально-религиозной семантикой, стилистической и дискурсивной окраской (как *сретение*, *распятие*, *успение*), с другой стороны – церковнославяно-русские полисеманты (например, *благодать*, *мытарство*, *прелесть*). Применительно ко второй категории в случаях, когда имеются в виду именно церковнославянские, сакрально-религиозные значения и смыслы, возможно использование специфицирующего термина *семантические славянизмы*.

Реализация главной цели данной работы – выявить сакрально-религиозные семантические функции славянизмов в поэзии Вяземского, соотнести их с социокультурно обусловленными особенностями его личностной картины мира, его «поэтической философии» – требует многоаспектного подхода к материалу. Методологические основания

исследования славянизмов в поэзии Вяземского выходят за пределы антропоцентрического лингвистического подхода в социокультурный, включают как собственно лингвистические аспекты (историко-семасиологический, лексикологический, лингвокультурологический), так и более широкие – социокультурный, историко-биографический, аксиологический.

Двупланность поэтического идиолекта и художественной картины мира Вяземского требует компактной терминологической номинации. В работе для этой цели используется понятие и термин *церковнославяно-русская полисемия*. В основе этого понятия лежит представление о христианской «культурной памяти» славянизмов, результирующей в их сакрально-секулярную бифункциональность, совмещение сакрально-религиозных (христианских) и секулярных значений в пределах одного текста.

Адекватная интерпретация религиозных мотивов поэзии Вяземского, как и русской поэзии XIX века в целом, возможна лишь с учетом тех сакрально-религиозных значений и смыслов славянизмов, которые были актуальны для авторов и читателей того времени, когда все люди православного вероисповедания были знакомы с церковнославянским языком. Славянизмы в их специфически христианской семантике во многих случаях выступают как ключевые слова стихотворений, не только составляющих массив собственно религиозной лирики, но и произведений мирской, «светской» направленности.

## **ГЛАВА 2. СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТИПЫ И ФУНКЦИИ СЛАВЯНИЗМОВ В ПОЭЗИИ П.А. ВЯЗЕМСКОГО**

### **2.1. Секулярные славянизмы, христианские религионимы, церковнославянизмы и церковнославяно-русские полисеманты: вопрос о семантико-дискурсивной специфике**

Вплоть до XX века с церковнославянским языком были хорошо знакомы все знающие русскую грамоту. Более того. «Сфера употребления возникшего в XVIII веке нового литературного языка вплоть до 20-х годов XX века была ограниченной. <...> Вплоть до начала XX века обучение детей грамоте чаще начиналось с церковнославянского языка, а не с русского» [Кравецкий, Плетнева 2001: 25–26]. Славянизмы как носители явных или скрытых христианских смыслов настолько прочно вошли в ткань русского языка и мышления народа, переплелись с исконно и собственно русскими, что с точностью отграничить, «отделить», «выявить» славянизмы среди других лексем представляется задачей неразрешимой. Частичное решение возможно лишь при условии направленности исследовательского внимания на «наиболее очевидные» явления. Субъективность, неполнота, возможная некорректность выбора при этом неизбежны. Однако вне такого выбора невозможно и решение задачи установить содержание и соотношение сакрально-религиозного (христианского) и секулярного компонентов языкового сознания, в нашем случае – личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского.

Вопрос о массиве славянизмов в идиолекте Вяземского – это вопрос об их количестве и составе (естественной классификации), иными словами: 1) сколько всего славянизмов и какие именно выявляются в поэтических произведениях Вяземского, 2) в какие классы или группы они естественным образом соединяются?

Данные вопросы применительно к идиолексикону Вяземского следует решать на основе общих подходов к задаче выявления специфики и конструирования систематики славянизмов в русском языке.

Вопрос о месте славянизмов в русском языке (равно и в языке отдельного писателя) чрезвычайно объемён, ему посвящена практически необозримая научная литература, однако считать его решённым пока не представляется возможным. Ядро этого вопроса сводится к фундаментальной проблеме соотношения сакрально-религиозного (христианского) и мирского («светского») в человеческом сознании, в системе языка и в различных речевых практиках, а следовательно, к вопросу о церковнославянизмах в их соотношении с общей массой славянизмов, исконно и собственно русских лексем, что выводит далее на проблему семантико-стилистической специфики секулярных (секуляризованных) славянизмов и церковнославяно-русской полисемии, а также к частному вопросу о соотношении христианских религионимов и славянизмов.

Следуя своим многочисленным предшественникам, начиная с М.В. Ломоносова [Ломоносов 1952], Г.О. Винокур (1896–1947) в классической работе «О славянизмах в современном русском литературном языке» (1947) отмечал: «...самое понятие “славянизм” может иметь два разных значения: одно – генетическое, другое – стилистическое. В генетическом смысле наименование славянизма приложимо ко всем тем явлениям современной русской речи, которые имеют не русское, а церковнославянское происхождение. <...> Совсем другое дело славянизм в стилистическом смысле. Это есть славянизм не по происхождению, а по употреблению. С первых же дней его существования в русском письменном языке стало обнаруживаться присутствие двух начал: народного русского и церковнославянского книжного» [Винокур 1959: 443–444].

Генетический, стилистический и дискурсивный (употребление) критерии выделения и разграничения славянизмов и церковнославянизмов искони составляют ядро вопроса; при этом на периферии исследовательского

внимания оказывается критерий семантический. «...Понятие о церковнославянизмах в истории русского литературного языка не раскрыто полностью» [Виноградов 1977: 13], – писал еще в 1927 году В.В. Виноградов в статье «К истории лексики русского литературного языка». Количество церковнославянизмов, отмечал он далее, выделяемое на основе фонетического сопоставления морфем с опорой на сравнительную грамматику славянских языков, «ничтожно сравнительно с общей массой церковно-книжных лексем, бытовавших в письменной и разговорной интеллигентской речи» [там же]. Иными словами, генетический критерий оказывается недостаточно мощным по сравнению с дискурсивным (критерий сферы использования в определенном значении / смысле, то есть **семантико-дискурсивный** критерий). По В.В. Виноградову, основной показатель «церковнославяности» лексем, наряду с такими далеко не всегда надежными приметам, как фонетические и морфематические, – это **их бытование в церковно-религиозном речевом обиходе**, то есть «в том круге церковных книг, который был в обращении» [там же: 25]; добавим: бытование – в специфических церковно-религиозных значениях и/или смыслах.

В постсоветской русистике особое внимание обращается на семантическую оппозицию «сакральное (христианское) – секулярное» («духовное – мирское (светское)») и отмечается, что даже в случае секуляризованных славянизмов феномен «культурной памяти» об их церковном происхождении подспудно сохраняется.

Так, Е.С. Яковлева применительно к истории развития русского языка делает такое терминологическое замечание: «“Церковнославянизм” понимается нами расширительно, скорее, как синоним “книжного” слова (в противоположность “бытовому”, “разговорному”) – с акцентом на функциональном, а не на генетическом аспекте значения. В сущности, то, что <...> именуется церковнославянским, с полным основанием могло бы называться древнерусским (или старорусским) литературным языком...»

[Яковлева 1998: 45]. Используемый Е.С. Яковлевой аргумент в пользу названия книжного древнерусского (или старорусского) языка церковнославянским – в том, что эталоном всей древнерусской книжности было Священное Писание [Живов 1996: 61]. Обоснование целесообразности такого терминологического отождествления: «...при сопоставлении старорусского и современного русского литературных языков оно помогает высветить оппозицию “духовное” / “светское”, которая <...> оказывает существенное влияние на процессы семантических преобразований в ряду церковнославянской – книжной, литературной – лексики» [Яковлева 1998: 45].

Существенно подчеркнуть: общая тенденция эволюционного развития славянизмов, понимаемых как слова, тесно связанные с церковно-религиозной традицией, в истории русского литературного языка заключается в их десакрализации и секуляризации. Однако в частных идиолектах, в том числе в поэтическом идиолекте Вяземского, многие секуляризирующиеся славянизмы сохраняют христианскую «культурную память», выступают как церковнославяно-русские полисеманты.

В.В. Виноградов еще в 1935 году, в первом в отечественной науке фундаментальном исследовании языка А.С. Пушкина, отметил безусловную необходимость учета в исследовании славянизмов (церковнославянизмов) факторов социально-исторического характера: «Само понятие церковнославянизма в русском литературном языке – исторически и социологически изменчиво. Оно определяется теми соотношениями, которые устанавливаются в ту или иную эпоху между языком и идеологией господствующих классов и языком религиозного культа. И в пределах разных социальных групп дворянства церковно-книжная культура и генетически связанные с ней формы языка, мифологии и идеологии в начале XIX века имели неодинаковый объем и, следовательно, не вполне однородное содержание, не вполне тождественную структуру» [Виноградов 1935: 78].

Делая поправку, что церковнославянизмы – это не только и не столько «язык религиозного культа», сколько средство языкового опредмечивания реальностей религиозной составляющей культуры в целом и религиозной составляющей сознания отдельного человека, и применяя это общее положение к творчеству Вяземского, следует добавить: «неодинаковый объем и, следовательно, не вполне однородное содержание» характерны также для разных сторон его жизни и творчества, что связано с двойственностью мирозерцания и с неизбежными вариациями мировоззренческих взглядов и внутренней бессознательной позиции, которая – с разной мерой осознанности – находит выражение в поэтическом творчестве.

По условиям идеологии советских лет в теоретической разработке понятия «славянизм» и в исследовательской практике нельзя было акцентировать и специально изучать тот семантический аспект славянизмов, который связан с церковно-религиозной составляющей, то есть с тем, что многие славянизмы даже в секулярных дискурсах выступают не просто как архаичные книжные элементы со стилистически ограниченным употреблением, но как живые *церковнославянизмы*, средства выражения реальностей религиозного сознания. Акцентировалась, изучалась и интерпретировалась *стилистическая* сторона славянизмов – в отвлечении от явной или неявной сакрально-религиозной основы их семантики.

Советская эпоха ушла в прошлое, и в настоящее время термины *славянизм* и *церковнославянизм* целесообразно разграничивать как общее (родовое) и частное (видовое) именованья, а именно: 1) трактовать *славянизмы* как инославянские, в более узком прочтении – старославянские / церковнославянские по происхождению лексемы, выступающие в секулярных и/или явных или неявных сакрально-религиозных значениях и стилистических окрасках, 2) церковнославянизмы, соответственно, – трактовать как старославянские / церковнославянские по происхождению

лексемы, выступающие не в секулярных, а в сакрально-религиозных значениях и стилистических окрасках.

Обе категории славянизмов – феномен живой, но по дискурсивным средам и частным идиолектам распределенный неравномерно. Национальный русский язык обслуживает, с одной стороны, секулярные сферы человеческого сознания, с другой стороны, сакрально-религиозную. Эти сферы находятся в отношениях частичного наложения, что создает «зону пересечения» в массиве славянизмов: один и тот же славянизм может полисемично выступать носителем как секулярных, так и сакрально-религиозных значений и смыслов.

Славянизмы указанного первого рода выступают либо как полностью *секулярные (секуляризованные) славянизмы* – слова с секулярной семантикой, связанной с языковым опредмечиванием феноменов секулярного («светского», мирского) сознания, либо как частично секуляризованные славянизмы, сохраняющие христианскую «культурную память», проявляющуюся в их отдельных значениях или контекстуальных смыслах, – *церковнославяно-русские полисеманты*. Славянизмы указанного второго рода (церковнославянизмы) – это *славянизмы с сакрально-религиозной и/или церковной семантикой*, дискурсивно связанные с церковно-религиозным обиходом, то есть *собственно церковнославянизмы*.

Таким образом, в обобщенном виде классификация семантических типов славянизмов по критерию секулярности / сакральности включает три группы:

1. **Секуляризованные славянизмы** без явных сакрально-религиозных смыслов и коннотаций (типа *брег, град, днесь, дочь, зеркало*) используются в качестве средств стилизации (устаревшие и книжные лексемы, «поэтизмы»).

2. **Собственно церковнославянизмы** – славянизмы с явной сакрально-религиозной христианской семантикой и православной дискурсивной отнесенностью, опознаваемые по семантико-дискурсивным особенностям

именно как церковнославянизмы – слова со специфической функционально-стилистической и эмоционально-стилистической окраской (типа *сретенье, успение, восприемник*). В отношениях наложения с собственно церковнославянизмами находится массив христианских **религионимов**, включающий лексику как славянского, так и неславянского происхождения, прежде всего грецизмы (типа *евангелие, келья, пресвитер*).

3. **Церковнославяно-русские полисеманты** – славянизмы с неявными сакрально-религиозными смыслами и коннотациями (типа *благодать, мытарство, прелесть*) – выступают как сакрально-секулярные лексемы, совмещают сакрально-религиозные (христианские) и полисемически связанные с ними секулярные значения.

Применительно к третьему типу славянизмов (церковнославяно-русские полисеманты) в случаях, когда имеются в виду именно сакрально-религиозные значения и смыслы, в целях акцентировки этого обстоятельства целесообразно пользоваться специфицирующим термином *семантические славянизмы*; более пространный термин – *семантические церковнославянизмы*, то есть «слова, представленные в плане выражения и в национальных славянских языках, однако имеющие в церковнославянском иное значение» [Мусорин 2010: 117].

Обобщенно-схематически классификация представлена на рис. 1.

Таким образом, понятие «церковнославянизмы» представлено в качестве родового в названиях двух типов славянизмов, с которыми соотносятся его «узкое» и «широкое» прочтения.

Церковнославянизмы в «узком» прочтении – вторая группа (церковная лексика, узкая семантико-дискурсивная закреплённость), церковнославянизмы в «широком» прочтении – вторая и третья группы вместе (лексика православия), неопределенно обширная семантико-дискурсивная сфера бытования.



Рис. 1. Семантические типы славянизмов

Указанные три группы в контексте задач данного исследования представляют различную степень интереса.

1. **Секулярные славянизмы** – традиционный объект наблюдений в стилистике и поэтике, которые отражены в огромной научной и учебной литературе; центрирование внимания на них в нашем случае не ведет к сколько-нибудь новым результатам, а следовательно, является нецелесообразным.

2. **Собственно церковнославянизмы** и христианские религионимы составляют основу церковного дискурса и, следовательно, особую область лингвистического исследования идиолекта Вяземского, которая находится в отношениях пересечения с задачами историко-литературного и историко-биографического характера, в силу чего на славянизмах данного типа мы специально внимание не сосредотачиваем.

3. **Церковнославяно-русские полисеманты**, в которых ближайшим образом отражается двойственный характер ментальности российской интеллектуальной элиты XIX века, несут существенные семантические нагрузки в рамках личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского и, будучи изученными недостаточно, нуждаются в углубленном рассмотрении.

### 2.1.1. О секулярных славянизмах – стилистических синонимах общеупотребительных слов

Использование секулярных славянизмов с характерными старославянскими и, соответственно, церковнославянскими фонетическими и/или морфологическими приметами характерно для русской словесности в целом и не является отличительной особенностью поэзии Вяземского. Текстовые явления такого рода изучаются в рамках школьной программы по русскому языку и литературе, ср. показательное разъяснение современной авторитетной энциклопедии для детей: «...слова, ведущие происхождение от старой книжной культуры (старославянского, а иногда и древнерусского происхождения). В научной литературе их объединяют общим названием *стилистические старославянизмы*. Эти слова отличаются от современных аналогов “внешним видом” (сравните: *длань – рука, позор – зрелище, врата – ворота*), очевидной книжностью и возвышенной, торжественной эмоциональной окраской» [Энциклопедия для детей 2001: 526].

В конкретных контекстах словоупотребления секулярных славянизмов могут нести некоторые глубинные смыслы, существенные для личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского. Ограничимся отдельными примерами, не вскрывая внутренние смыслы контекстов, поскольку они, во-первых, очевидны, во-вторых, выходят за пределы нашего специального интереса к славянизмам как носителям христианской семантики.

*Вран* (= рус. *ворон*): «Кладбищем зрелся лес; кладбищем зрелся луг. / Пугалище дриад, приют крикливых вранов, / Ветвями голыми махая, древний дуб / Чернел в лесу пустом, как обнаженный труп...» («Первый снег», 1819 [Вяземский 1986: 130]).

*Врата* (= рус. *ворота*). О людях, мучающихся страхом перед жизнью: «Нельзя глядеть на них без смеха, / Но грусти этот смех сродни; / В вратах

добра, в вратах успеха, – / Как пугала, торчат они» («У страха глаза велики») [ПСС. Т. 11: 293–294].

*Днесь* (= рус. *теперь, сегодня*). О символе Российской Империи – «орле двуглавом»: «Пускай почует днесь он в грозной тишине, / Приосенив тебя своим крылом обширным!» («Куда летишь? К каким пристанешь берегам...»), 1819 [Вяземский 1986: 124]).

*Дщерь* (= рус. *дочь*): «Так! Древности постиг теперь / Я баснословную святыню: / О волны! Красоты богиню / Я признаю за вашу дочь!» («Море», 1826 [там же: 201]).

*Зерцало* (= рус. *зеркало*). О книжных страницах: «...То грусть меня берет при мысли, что нахально / Перо их чистое зеркало затемнит...» («На книгу с белыми листами...»), 1844 [там же: 279]).

Это обычные для русской поэзии XIX века традиционные поэтизмы (как собственно русские *легкокрылые мечты, мимолетное виденье*, – «поэтические слова и выражения» [Ахманова 1969: 343]), только со специфической славянской огласовкой, в стилистическом и лексикографическом отношении маркируемые как «книжное», «высокое», «поэтическое» и т. п.

Секулярные славянизмы – стилистические синонимы общеупотребительных русских лексем – широко используются в целях стилизации, в роли поэтизмов-метафор, как, например сущ. *десница* в поэтическом обращении «К Тиртею славян» (1813), адресованном В.А. Жуковскому как «певцу во стане русских воинов» во время войны с Наполеоном, где *отмстительная десница* [Вяземский 1986: 65] – это метафора полководческого дара М.И. Кутузова; в расширительном прочтении метафорического смысла – повергшая Наполеона «твердая Севера десница» («Польской. Песнь на взятие Парижа», 1814) [ПСС. Т. 3: 47].

Секуляризованные семантико-стилистические славянизмы могут выступать как примета поэтики отдельного произведения, как, например, в

исповедальном стихотворении 1845 года «Уж не за мной ли дело стало?» [Вяземский 1986: 279] (курсив в цитированном фрагменте мой. – Е.Б.):

Уж не за мной ли дело стало?

Не мне ль пробьет отбой? И с жизненной *бразды*

Не мне ль придется снести шалаш мой и *орало*

И *хладным* сном заснуть до утренней звезды?

Явления такого рода – с преимущественным вниманием к церковнославяно-русским полисемантам – составляют предмет специального рассмотрения в третьей главе данной работы.

### **2.1.2. Собственно церковнославянизмы и христианские религионимы**

Собственно церковнославянизмы и христианские религионимы – относительно самостоятельные, но пересекающиеся, частично накладывающиеся друг на друга лексические множества, в совокупности составляющие **лексику православия**. «Термин *религионим*, – разъясняет В.В. Волков, – используется филологами как в узком значении “именование какой-либо религиозной конфессии” (*христианство, ислам, иудаизм* и т. п.), так и в широком – “совокупность лексем, отображающих фрагмент языковой картины мира, связанный с религией”, то есть как терминологическое отображение понятия “религиозная лексика”, как именование соответствующей лексикографической фасеты, фиксируемой профильными словарями» [Волков 2018: 83].

Специфическую часть христианской религиозной лексики составляет церковная лексика (специально о соотношении данных понятий см., например: [Смирнова 2014]), составляющая особый объект лексикографического описания: 1) богословско-энциклопедического (например: [Полный православный богословский энциклопедический словарь 1992]), 2) толково-энциклопедического, как в «Словаре православной церковной культуры» [Скляревская 2008], в рамках которого

лексика православия «представлена и описана не только как принадлежность замкнутой (церковной) сферы употребления, но, главным образом, как составная часть *современного* русского языка» [там же: 6], 3) филологического, как в идеографическом «Русском семантическом словаре», где систематизирована и истолкована базовая лексика тематического поля «Вера. Религия. Церковные праздники и обряды, а также праздники, обычаи и обряды, связанные с церковью. Волшебство, заклинания» [Русский семантический словарь 2003: 314–336].

Значительная часть религионимов, в православной проекции понимаемых как церковная лексика, – это выходящие за пределы предмета нашего исследования собственные имена (у Вяземского: *Христос, Дева Пресвятая, Иерусалим, Лазарь* и др.), в генетическом отношении – церковнославянизмы-грецизмы (у Вяземского: *евангелие, псалтырь, херувим, келья, кивот* (правильно *киот*), *пресвитер* и др.).

Специальное исследование христианских религионимов в поэзии Вяземского, включая собственные имена и религионимы-грецизмы, для литературоведов и историков культуры представляет существенную характерологическую и историко-биографическую ценность, поскольку позволяет вскрыть глубинные взаимоотношения поэта, с одной стороны, с православием как религией, с другой стороны, с Церковью (с заглавной буквы) как «христианским сообществом, возглавляемым Господом Иисусом Христом» [Скляревская 2008: 406] и церковью (со строчной буквы) как религиозной организацией. В рамках нашей темы христианские религионимы представляют ограниченный интерес как носители сведений о личностной картине мира, о «поэтической философии» Вяземского, о тех компонентах его мировоззренческой позиции, которые связаны с верой и христианством.

В данной работе обратим внимание только на одно: христианские религионимы свободно используются Вяземским для характеристики различных обстоятельств жизни – его собственной и его лирических

персонажей, то есть составляют ту часть активного словаря поэта, которая используется как лингвоментальное средство осмысления текущих событий жизни.

Так, сущ. *катехизис* (из др.-гр. *katechesis* 'поучение, наставление' < гл. *katecheo* 'оглашать; наставлять, учить'; краткое изложение основных истин вероучения) используется Вяземским в целях противопоставления своего книжного пути богопостижения – книжному: «Свой катехизис сплошь прилежно изуча, / Вы бога знаете по книгам и преданьям, / А я узнал его по собственным страданьям...» («Свой катехизис сплошь прилежно изуча...», 1872?) [Вяземский 1935: 362].

Специфический интерес представляют словоупотребления грецизма *икона* («Живописное изображение (обычно на доске) Иисуса Христа, Св. Троицы, Богоматери или святых <...> как предмет религиозного культа...» [Скляревская 2008: 163]), в частности потому, что только одно из шести стихотворений Вяземского, где сущ. *икона* употреблено, публиковалось в советское время (проявление «фигуры умолчания» религиозности Вяземского).

О Марии, героине поэмы Пушкина «Бахчисарайский фонтан»: «Ее молитва пред иконой, / Чтобы от гибели и зла / Небес царица обороной / И ограждением ей была...» («Бахчисарай (Ночью при иллюминации)», 1967) [Вяземский 1935: 354].

О «красной девице-душе», молящейся о сбережении на войне жизни ее «друга»: «...В терему своем она / День и ночь с змеей-тоской, / Пред иконою святой / Утоления печали, / Думу думает одну...» («Дунайские песни», 1854) [ПСС. Т. 11: 112].

О «русском ратнике»: «Пред тобой, моя икона, / Положу я три поклона, / И молитву сотворя, / Брошусь в бурю боевую / За алтарь, за Русь Святую / И за Белого царя» («Песнь русского ратника», 1853) [там же: 40].

О простых прихожанах: «И стар и млад творя поклоны, / Спешит свечу свою зажечь; / И блещут местные иконы, / Облитые сияньем свеч» («Сельская церковь», 1856) [там же: 235].

О себе самом, пришедшем к «Дому Господа»: «Храня в душе моей отцов простую веру, / Я следовать люблю народному примеру / И лепту и мою спешу в тот сбор принести. / Скажу: и моего тут меду капля есть... / Скажу: и моего тут будет капля масла, / Чтоб пред иконою лампада ввек не гасла» («На церковное строение», 1856) [Там же: 232].

О воспоминаниях: «Так в храме, где молитв окончены обряды, / Перед иконами горят еще лампы...» («16 апреля 1866 г.») [ПСС. Т. 12: 253].

Словоупотребления славянизма-религионима *образ* в значении, синонимичном грецизму-религиониму *икона*, также показательны как «фигура умолчания» религиозности Вяземского (восемь словоупотреблений, все в составе текстов, в советское время не публиковавшихся).

О себе, о своем предстоянии пред образами: «...Свечу поставлю я пред образом прекрасной...» («Е.Н. Ушаковой», 1827) [ПСС. Т. 3: 448]; «Молюсь, молчу, душа благоухает, / Как светлая лампада в час ночной, / В безмолвной тьме таинственно сгорает / Пред образом мадонны молодой!» («Ответ», 1834) [ПСС. Т. 4: 191]; «Так упраздненный жрец в день праздничный, средь храма, / Слабеющей рукой не жжет уж фимиама / Пред светлым образом богини красоты...» («Волшебная обитель», 1848) [там же: 318].

О православной Москве: «Как местный образ подымая, / Здесь совершали крестный ход / Отцы – потомкам завещая / Обычай свой из рода в род» («Очерки Москвы», 1858) [ПСС. Т. 11: 274]; «В углах на темных перекрестках / Здесь видишь много образов...» («Александре Ильинишне Карамзиной», 1864) [ПСС. Т. 12: 74].

Обращение молящихся за рыбака в бурном море: «“И спасенные мольбами / Нашей Девы Пресвятой, / Ожерельем и цветами / Мы украсим образ твой”» («Рыбак», 1853) [ПСС. Т. 11: 97].

В обращении к императрице: «Дочь Церкви, Церкви Ты питомицей послушной / На празднества ее, обряды, образа, / Глядишь Ты, как глядят с любовью простодушной, / Меньших из чад ее, духовные глаза» («Ее Императорскому Величеству Государыне Императрице Марии Александровне», 1856) [там же: 246].

О молящихся за воинов: «К образу Девы Святой / Ставят усердно лампаду, / Молят, да Промысл благой / В душу пошлет им отраду» («Меран», 1864) [ПСС. Т. 12: 119].

Заслуживают специального внимания целые морфосемантические группировки религионимов, например: *церковь, церковный; православие, православный; исповедь, исповедник, исповедный* и др., – в том числе в сопоставлении с корневыми гнездами церковнославяно-русских полисемантов (см. далее параграфы 2.2.3, 2.3.2).

Переходные явления во «внутренней семантической истории славянизмов» [Жопорская 1988: 2], движения «от славянизмов-религионимов (церковной лексики) – к полисемантам – далее секулярным (секуляризованным) славянизмам» многочисленны, и в силу «переходности», «промежуточности» такие «переходные» славянизмы нередко выступают в роли сакрально-секулярных концептуальных метафор-контаминатов.

Показательный пример – сущ. *восприемник* и *восприемница*.

**Восприемник.** Единственное словоупотребление Вяземского – в «Литературной исповеди» (1854?). Исходное церковнославянское значение – «крестный отец (мать); кум (кума)» [ПЦС: 96], в гражданском словаре 1847 года словарная статья без каких-либо дискурсивных помет: «Воспринимающий от купели при крещении; крестный отец» [СЦСРЯ. Т. 1: 164]. В современном словаре также без дискурсивных помет, с текстуальным указанием на ограниченную сферу употребления: «В христианском обряде крещения: лицо, принимающее ребёнка на руки из купели» [НБТС: 152]. У Вяземского – о литературных авторитетах (Жуковский, Батюшков, Боратынский, Пушкин), выступающих в его глазах

как строгие «восприемники» его поэтических произведений, его «детей»: «...И восприемникам большой семьи моей / Не смел бы поднести я многих из детей...» [Вяземский 1986: 335].

*Восприемница* – в аналогичном значении. Единственное словоупотребление – в патетически-проникновенном некрологе Николаю I «18 февраля. 17 апреля. 1855», воспевающим таинственное духовное единение России и ее Царя (у Вяземского – с заглавной буквы): «Наш славный Кремль Тебе был славной колыбелью, / А восприемницей вся Русская Земля...» [ПСС. Т. 11: 206].

Думается, в явлениях такого рода налицо концептуальная метафора как живая контаминация сакрально-религиозного и секулярного, когда исходные сакральные значения выступают как типичное для секулярного использования славянизмов средство «ценностного осмысления мира» [Киынова 2013: 82].

## **2.2. Проблема выявления собственно церковнославянизмов и церковнославяно-русских полисемантов в идиолексиконе Вяземского: некоторые процедуры и результаты**

Каким образом можно выделить из лексикона Вяземского, с одной стороны, собственно церковнославянизмы, составляющие органичную часть церковной лексики (помимо религионимов, принадлежность которых церковной лексике очевидна в силу доминантной христианской семантики), с другой стороны, церковнославяно-русские полисеманты – лексемы, исторически связанные с церковнославянской сферой, однако выходящие / вышедшие за ее пределы, находящиеся в положении динамической секуляризации – при сохранении семантических связей со своим православным истоком?

Основные известные в русистике критерии выявления славянизмов и церковнославянизмов – генетический, семантический, стилистический и

дискурсивный (сфера употребления). Генетический критерий ориентирует на фонетические и морфемно-словообразовательные приметы, которые, как правило, выводят на либо уже полностью освоенную, либо стилистически маркированную секулярную лексику, типа исторически однокоренных *враг*, *владеть* и устар. рус. *ворог*, *володеть*, слов с соотносительными приставками *избрать*, *низвергать* – рус. *выбрать*, *свергать* и т. п. Семантический и стилистический критерии, будучи лишены «непосредственной зрительной очевидности», предполагают обращение к специальным источникам информации и фактически основываются на вопросе о дискурсивной принадлежности той или иной лексемы.

Наиболее существенным, таким образом, оказывается дискурсивный критерий, с уточнением: это критерий сферы бытования в определенном значении, то есть **семантико-дискурсивный** критерий. Предполагается, что использование этого критерия в каждом конкретном исследовательском случае опирается на какие-либо авторитетные удостоверения. По словам В.В. Виноградова, вопрос о «семантической церковнославянской окраске <...> лучше и легче всего <...> решается тогда, когда есть непосредственные свидетельства современников (грамматиков, литераторов)» [Виноградов 1977: 23].

«Свидетельства современников» применительно к задаче выявления славянизмов в общем массиве идиолексикона Вяземского в операциональной проекции предстают в двойном виде: во-первых, это фиксация лексем в словарях церковнославянского языка, во-вторых, наличие специфицирующих помет (стилистических и/или дискурсивных) в общих толковых словарях. Однако церковнославянские словари страдают неполнотой; в общих (секулярных) толковых словарях лексемы, сопряженные со сферой православия, фиксируются без пометы «славянизм» (эта помета не используется), а соотносительные пометы типа «устар.», «церк.» или «арх.» используются редко, страдают понятийной нечеткостью.

Таким образом, оба типа словарных источников предоставляют исследователю весьма ограниченные возможности. Наиболее полный и авторитетный словарь прот. Г. Дьяченко [ПЦС] (репринт издания 1900 г.) нуждается в доработке, прежде всего с точки зрения полноты и релевантности словника. Мы, однако, опираемся на материалы данного словаря как на наиболее приемлемый источник, по необходимости учитывая данные других церковнославянских словарных изданий (в частности: [ЦС; Свирелин 2016 (исходное издание 1916 г.); Седакова 2008; и др.]), привлекая данные авторитетных толковых словарей русского языка, как современных (в частности: [ССРЛЯ; МАС; НБТС]), так и совпадающих или ненамного отстоящих во времени от земной жизни Вяземского (в частности: [САР; СЦСРЯ; Даль]).

### **2.2.1. Лексикографические пометы «церк.-слав.», «церк.» и «поэт.» как критерии выявления славянизмов**

Обращение к лексикографическим пометам, используемым в существующих словарях русского языка (казалось бы, наиболее простой и очевидный способ выявления славянизмов) оказывается малопродуктивным.

Филологи Свято-Тихоновского гуманитарного университета в ходе работы над составлением Лингвоэнциклопедического словаря русской христианской лексики [Добрушина 2012; Литвинцева 2016, 2018; и др.] специально изучили вопрос о лексикографических пометах, непосредственно или потенциально связанных с церковнославянизмами. По их данным, с которыми соотносятся и наши наблюдения, помета «славянизм» в академических словарях современного русского языка не представлена. «Картина распределения в словарях таких помет, как *церк.*, *церк.-сл.*, *устар.*, *книжн.* и подобных, говорит о неоднородности отнесения тех или иных лексических единиц соответственно к группам церковнославянизмов, книжной лексики, церковной лексики, устаревшей лексики» [Литвинцева

2018: 12]. Лексика церковнославянского происхождения и семантически близкая ей «в современных толковых словарях либо считается устаревшей / устаревающей, либо (как в случае с *единородный*) не имеет адекватных стилистических помет, тогда как такие лексемы, как *агнец, благоговение, благоволение, душеполезный, единородный, скорбеть*, должны иметь стилистическую помету *церковнославянизм* по причине своего происхождения, семантики и стилистической выделенности в неспециализированных русских текстах в сочетании с высокой частотностью в богослужебных текстах русской православной церкви...» [Литвинцева 2016: 41–42]. Иначе говоря, слова с церковнославянскими компонентами семантики (семантические славянизмы) как в современных, так и в предшествующих толковых словарях русского языка в большинстве случаев специально не помечены. Причина – в чрезвычайной сложности разграничения церковнославянской сакральной и общей секулярной семантики, которые находятся в отношениях взаимопереплетения.

Отсюда недостаточность, неопределенность или отсутствие каких-либо сведений (или косвенных указаний) о принадлежности тех или иных лексем к числу славянизмов в толковых словарях русского языка в целом и в авторской лексикографии в частности.

Рассмотрим возможность атрибуции отдельных лексем как славянизмов на материале помет «церк.-слав.», «церк.» и «поэт.», сделанных в «Словаре поэтического языка П.А. Вяземского» [ВЖ] на основе помет в общей русской лексикографии, поскольку данные пометы могут рассматриваться как показатели принадлежности помеченных таким образом лексем к числу славянизмов. Данные помет [ВЖ] соотнесём с материалами словарей церковнославянского языка [ПЦС; Свирелин 2016; ЦС].

Пометы «церк.-слав.» и «церк.» – наиболее непосредственно связанные с задачами нашего исследования – в указанном словаре использованы лишь 21 раз и 4 раза соответственно. Практически все использованные в [ВЖ] пометы соотносятся с данными церковнославянских словарей.

Помета «церк.-слав.» (21 лексема): *аз, благоверный, бо, внити, горящий, живой / живый, звездослов, звездословие, исчести, недоведомый, отженити, праг, светодавец, свышний, святой, седмица / седмица, скудель, сосуд, тяжати, уцедряти, яко*. Прил. *свышний* в церковнославянских словарях, а также в САР и СЦСРЯ не фиксировано.

Помета «церк.» (4 лексемы): *лжеапостол, лжеучитель, утреневати, христоробивый*. Сущ. *лжеучитель* в церковнославянских словарях и в САР не фиксировано, в СЦСРЯ фиксировано без помет в значении «преподающий учение, противное истине» [СЦСРЯ. Т. 2: 232].

Помета «поэт.» в указанном словаре использована 38 раз (без учета пометы «поэт. вольность»): *выйграть, одервенелый, отголоск, пепл* ‘пепел’, *преплыть съединить, стречь* ‘стеречь’). С данными церковнославянских словарей соотносится 15 лексем: *блато, ветр, возлетать, возлететь, возрастить, воспоминать, дольний / дольный, пеня* ‘укор’, *перун, престать, рамена, ратоборец, ратоборство, рещи* ‘говорить, сказать’, *се* ‘вот’; не соотносится с такими данными – 23 лексемы: *аквилон, безглагольный, возлеять, вослед, вспомнить* и др.

Всего в поэзии Вяземского фиксировано 295 словоупотреблений лексем с пометами «церк.-слав.» и «церк.», 150 словоупотреблений лексем с пометой «поэт.». Данные о распределении словоупотреблений по типам лексем и периодам творчества приведены в табл. 1.

Полученные данные позволяют утверждать следующее.

1. Обращение к словарным пометам «церк.-слав.», «церк.» и «поэт.» в [ВЖ] с последующей проверкой лексем по церковнославянским словарям с целью выявления славянизмов как лексем с сакрально-религиозной семантикой (или ее компонентами) дает незначительный перечень славянизмов, который, во-первых, по количеству явно не соответствует реальности, во-вторых, по содержанию не дает существенного материала для реконструкции тех особенностей личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского, которые связаны с христианством.

**Словоупотребления лексем с пометами  
«церк.-слав.», «церк.» и «поэт.»  
(по периодам творчества)**

Типы лексем	Периоды творчества					
	I (1810–1837)		II (1838–1855)		III (1856–1878)	
	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
Лексемы с пометами «церк.-слав.» и «церк.»	92	–	88	–	115	–
Лексемы с пометой «поэт.»						
С сакральной семантикой	40	49,4 %	15	45,5 %	17	47,2 %
С секулярной семантикой	41	50,6 %	18	54,5 %	19	52,8 %
Всего словоупотреблений	81	100 %	33	100 %	36	100 %

2. По статистическим данным, в лексиконе Вяземского подвыборки по трем этапам творчества «распределяются в пропорции: 40 %, 19 %, 41 % – т. е. первый и третий периоды творчества поэта почти эквивалентны, а второй уступает им приблизительно в два раза...» [ВЖ: 31]. Учитывая статистическое равенство подвыборок начального и заключительного этапов, можно утверждать, что количество словарно маркированных, «узуальных» поэтизмов в поэзии Вяземского по периодам последовательно сокращается, в соответствии с общей тенденцией к росту «стилистической строгости» его поэтической речи; количество словоупотреблений церковной лексики возрастает.

## 2.2.2. Лексикографическая помета «арх.» как критерий выявления славянизмов

Помета «арх.» в словаре [ВЖ] используется как синоним более частотной в лексикографической практике пометы «устар.», смысл которой сводится к тому, что «слово вышло или выходит из живого употребления, но еще хорошо известно в современном литературном языке, а также по классическим литературным произведениям 19 – начала 20 вв.» [Ожегов, Шведова 1998: 8]. Помету «арх.» не следует прочитывать только как «архаизм», но именно как «устарелое», ею помечены архаизированные лексемы и словоформы, включая историзмы и различные виды архаизмов: лексические (с секулярной и сакральной семантикой, то есть не соотносящиеся либо соотносящиеся с данными словарей церковнославянского языка), фонетико-орфографические, морфологические и морфемно-словообразовательные.

Обращение к лексикографическим материалам, связанным с пометой «арх.», представляется целесообразным в силу того, что позволяет установить, является ли в поэзии Вяземского употребление лексических архаизмов с сакрально-религиозными компонентами семантики более или менее «архаичным» по сравнению с другими архаизированными языковыми единицами – фонетико-орфографическими и др.

В лексиконе Вяземского нами выделены следующие группы архаизмов – лексем, сопровождающихся в [ВЖ] пометой «арх.»:

1) лексические архаизмы с сакральной христианской семантикой или ее компонентами (то есть лексемы, соотносящиеся с данными словарей церковнославянского языка), а именно: историзмы и лексические архаизмы, относящиеся к семантико-дискурсивной сфере православия (христианские славянизмы-архаизмы), ср.: *адовый, алчба, архистратиг, бедство, беззаконник, беспокровный* и др.;

2) лексические архаизмы с секулярной семантикой (то есть лексем, не соотносящиеся с данными словарей церковнославянского языка), а именно: историзмы и лексические архаизмы – семантические, стилистические или семантико-стилистические синонимы современных лексем с аналогичным значением, ср.: *аквилон*, *аматер*, *аристократство*, *балладник*, *балясы*, *бедовый* и др.;

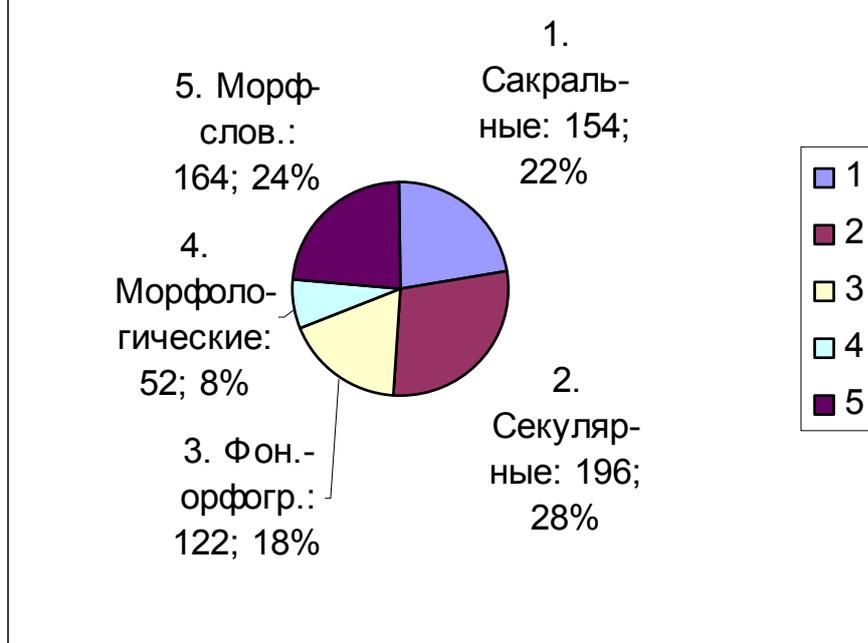
3) фонетические и орфографические архаизмы, в том числе слитные и отдельные написания смешиваемых предложно-падежных сочетаний, наречных выражений и наречий, типа *невпопад* / *не в попад*, ср.: *олтарь* ‘алтарь’ *баласт* ‘балласт’, *банкрут*, *безыменный* ‘безымянный’, *булевар* ‘бульвар’, *вертено* и др.;

4) морфологические архаизмы, ср.: *алой* ‘алоэ’, *архива* ‘архив’, *баснь* ‘басня’, *боле* ‘более’, *валовый* ‘валовой’ и др.;

5) морфемно-словообразовательные архаизмы, которые выступают как абсолютные либо стилистические (не семантические или семантико-стилистические, которые относятся к группе лексических архаизмов) синонимы современных лексем, отличаясь от них лишь морфным составом и/или словообразовательной структурой, ср.: слова, различающиеся суффиксальными алломорфами *-иј-/ј-* (*здоровие*), префиксальными алломофами типа *в-/во-*, *с-/со-*, *вос-/вс-* (*вспылать*), разнообразные словообразовательные варианты, типа *азиатцы*, *азийский*, *багрить* ‘обагрять’, *беззаботливый*, *вельможеский*, *венгерцы* ‘венгры’ и др.

Полный упорядоченный по названным пяти группам перечень лексем, фиксированных в «Словаре поэтического языка П.А. Вяземского» [ВЖ] с пометой «арх.», представлен в Приложении 1, статистические данные о соотношении различных видов архаизмов отражены на рис. 2.

*Рис. 2. Распределение архаизмов в идиолексиконе П.А.Вяземского*



Приведенные данные, отражающие место лексических архаизмов с сакрально-религиозными компонентами семантики в общем массиве архаизмов, позволяют утверждать следующее.

Лексические архаизмы в целом составляют 50 % от общего числа архаизированных заголовочных единиц словаря поэтического языка Вяземского, причем различие в количестве лексических архаизмов с сакральной и секулярной семантикой сравнительно невелико (154 и 196 единиц, 22 % и 28 % от общего числа архаизмов соответственно).

Эти два обстоятельства следует интерпретировать как проявление равномерности процессов архаизации: во-первых, на различных уровнях языковой системы в целом (фонетико-орфографическом, морфемно-словообразовательном, морфологическом и лексико-семантическом), во-вторых, в пределах лексического уровня, разделяемого по параметру «сакральное – секулярное».

Таким образом, лексические архаизмы с сакральной христианской семантикой, лексические архаизмы с секулярной семантикой и

архаизированные языковые единицы других уровней архаизируются равномерно; явной статистической, а следовательно, и семантико-дискурсивной «выделенности» архаизмов с сакральной христианской семантикой в идиолексиконе Вяземского не наблюдается.

Вопрос о том, каким образом изменяется либо существенно не изменяется словоупотребление архаизированных элементов различных групп в разные периоды творчества, решается на основе статистических данных о словоупотреблениях архаизмов в поэзии Вяземского.

Данные о распределении словоупотреблений архаизмов различных типов по периодам творчества приведены в табл. 2.

Таблица 2

**Словоупотребления лексем с пометой «арх.»  
(по периодам творчества)**

Типы и количество архаизмов	Периоды творчества					
	I (1810–1837)		II (1838–1855)		III (1856–1878)	
	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
Лексические архаизмы с сакральной семантикой (154)	395	29,3 %	176	31,2 %	291	28,2 %
Лексические архаизмы с секулярной семантикой (196)	158	11,7 %	62	11,0 %	126	12,2 %
Фонетико-орфографические (122)	406	30,2 %	161	28,5 %	298	28,9 %
Морфологические (52)	231	17,2 %	106	18,8 %	188	18,2 %
Морфемно-словообразовательные (164)	156	11,6 %	60	10,6 %	129	12,5 %
Всего словоупотреблений	1346	100 %	565	100 %	1032	100 %

Полученные данные дают основания сделать следующие выводы.

1. Словоупотребление архаизмов различных групп в динамике по периодам творчества Вяземского последовательно понемногу сокращается в соответствии с общей тенденцией к росту «стилистической строгости» его поэтической речи (количество словоупотреблений 2-го периода творчества в целях сопоставимости следует рассматривать с умножающим коэффициентом  $\times 2$ ). Динамика словоупотреблений лексических архаизмов с сакральной семантикой в этом отношении не отличается от динамики словоупотреблений других архаизированных единиц.

2. Славянизмы – лексические архаизмы с сакральной христианской семантикой во многих случаях могут рассматриваться как архаизмы лишь с секулярной точки зрения, фундирующей государственным атеизмом советских лет. С точки зрения религиозного христианского сознания, многие из них не архаизмы (лексемы, вышедшие из числа активной лексики), а «живые» явления иной, не секулярной семантико-дискурсивной сферы, а именно – сферы религиозной (христианской), ср. интуитивно очевидную актуальность для современного христианского сознания таких лексем, как *архистратиг, беззаконник, велемудрый, вертоград, возмочь* и т. д. Однако для аргументированной оценки того, насколько для современного христианского сознания актуальны славянизмы, в секулярных словарях маркируемые как архаизмы, необходимо специальное социолингвистическое исследование, что выходит за пределы задач данной работы.

3. Выявление славянизмов на основе современной словарной пометы «арх.» не является достаточно продуктивным. Выявленный перечень славянизмов с сакральной семантикой (то есть лексем, соотносящихся с данными словарей церковнославянского языка), в современном лексикологическом прочтении трактующихся как архаизмы и маркируемых пометой «арх.», по количеству (154 лексемы) явно не соответствует реальности.

### 2.2.3. Фиксация в словарях церковнославянского языка как критерий выявления славянизмов

Как показано в предыдущих параграфах 2.2.1 и 2.2.2, обращение в целях выявления славянизмов к словарным пометам «церк.-слав.», «церк.», «поэт.» и «арх.» дает весьма скромные результаты, не отражающие реальное количество и место славянизмов в идиолексиконе Вяземского. В данном параграфе рассматривается другой путь поиска славянизмов – прямое обращение к словарям церковнославянского языка. Представленность какой-либо лексемы из лексикона Вяземского в церковнославянских словарях трактуется нами как свидетельство наличия у этой лексемы явной или скрытой (контекстно зависимой) сакрально-религиозной христианской семантики или ее компонентов.

При таком подходе на второй план перемещается не только генетический, но и стилистический критерий выявления славянизмов, центральным оказывается критерий семантико-дискурсивный. Термин *славянизм* приобретает операциональный смысл «вокабула (заглавное слово словарной статьи), наличествующая хотя бы в одном из авторитетных словарей церковнославянского языка».

В перечне славянизмов оказываются лексемы, наличествующие, с одной стороны, в идиолексиконе Вяземского, с другой стороны, фиксированные хотя бы в одном из словарей церковнославянского языка. В выборку включаются слова только основных знаменательных частей речи. Предлоги, союзы, частицы, а также числительные, местоимения и междометия не включаются как несущественные для реконструкции христианской составляющей личностной картины мира Вяземского.

Выявленные славянизмы в целях обозримости сгруппированы в корневые синхронно-диахронические морфосемантические гнезда (в отличие от словообразовательных гнезд, без последовательного упорядочения по отношениям словообразовательной мотивации) – микромножества слов с

одним и тем же свободным либо связанным корнем, который с позиций синхронии словообразования может быть очевидным либо неочевидным, например: 1) морфосемантическое гнездо со свободным корнем, с позиций синхронии очевидным: *бегство, беглец, прибегают, прибежище, убежать, убежище* (свободный корень *бег-*); 2) морфосемантическое гнездо со связанным корнем *-я- // -ня- // -им- // -ним- // -ем-*, с позиций синхронии неочевидным: *внимать, внять, внятный, воспрять, восприемник, восприемница, обнимать, объятие, объять, поднимать, поднять, подъять, понять, прять, принимать, снять*. Группировка славянизмов в гнезда осуществлялась нами с учетом как диахронии (использовались материалы этимологических словарей, в частности: [ИЭС; Фасмер 1986–1987; Цыганенко 1989]), так и синхронии русского словообразования [Тихонов 1984]. Условие объединения лексем в гнезда – не только этимологическое и/или синхронное корневое родство, но и возможность установления семантических связей между единицами (критерий семантической морфемно-словообразовательной связности слов гнезда).

Общее количество найденных в идиолексиконе Вяземского корневых морфосемантических гнезд – 523, количество лексем в гнездах – 2196, минимальный объем гнезда – две лексем (например: *ад, адовый; яство, туняедец*), максимальный – 44 (гнездо с корнем *благ-*: *благо, благой, благость, благостный, благостыня, блаженный, блаженство* и др.; специально это гнездо рассматривается далее). Полный перечень найденных корневых морфосемантических гнезд представлен в Приложении 2.

За пределами корневых морфосемантических гнезд оказываются одиночные славянизмы, то есть славянизмы, не имеющие в рамках идиолексикона Вяземского однокоренных, ср.: *аз ‘я’, азбука, акафист, алкать, алтарь <...> янтарь, ярем, ярлык, ясень, яхонт*. Общее количество найденных в идиолексиконе Вяземского одиночных славянизмов – 660. Полный перечень найденных одиночных славянизмов представлен в Приложении 2.

Подавляющее большинство выявленных славянизмов в дискурсивном отношении принадлежит и сакрально-религиозной, и секулярной сферам бытования, несет как сакрально-религиозную, так и секулярную семантику.

С известной долей условности (в силу отсутствия специальных исследований) к числу собственно церковнославянизмов, с высокой вероятностью принадлежащих именно и только / преимущественно церковной лексике, можно отнести ряд одиночных лексем из числа найденных, а именно: *аз 'я', акафист, алтарь, апокриф, архиерейский, архистратиг, вавилонский, вериги, вертеп, вертоград, демон, елей, змий, игумен, идол, иерей, инок, катехизис, келья, кивот, клир, ковчег, копие, куца, лампада, митрополит, обряд, одр, паломник, паперть, патер, пономарь, преисподняя, пресвитер, псалтырь, распятие, расстрига, риза, ряса, саван, серафим, скрижаль, сретение, схимник, фарисейский, херувим, хоругвь* – всего 47 лексем.

Легко заметить, что даже по отношению к словам приведенного весьма немногочисленного списка нельзя утверждать, что они используются исключительно в церковной жизни, а в секулярных сферах бытования языка не используются (ср. из числа приведенных, к примеру, *демон, ковчег* или *куца*). Тем более затруднительно выделение собственно церковнославянизмов как исключительно «церковной лексики» в массиве корневых морфосемантических гнезд.

Теоретически возможные варианты семантико-дискурсивной интерпретации славянизмов найденного массива: 1) лексика православия; 2) секулярная лексика; 3) «промежуточный» вариант (полисеманты, то есть лексемы, в семантико-дискурсивном отношении характеризующиеся двояким использованием – как в сакрально-религиозных, так и в секулярных сферах, значениях и смыслах.

В дальнейшем изложении мы, избегая непродуктивного обсуждения вопроса о «преимущественной принадлежности» той или иной найденной нами в словарях церковнославянского языка лексемы сакрально-религиозной

или секулярной сфере бытования, именуем все их **церковнославяно-русскими полисемантами**, имея в виду как их двоякую семантическую специфику, так и двоякое дискурсивное бытование.

Иными словами, результат произведенной нами сплошной выборки – перечень **церковнославяно-русских полисемантов**, фиксированных в церковнославянских словарях и в то же время наличествующих в поэтическом идиолексиконе Вяземского (лексикографически «совпадающие» лексемы). Выявленные церковнославяно-русские полисеманты – это слова, в семантико-дискурсивном отношении **поливалентные**, по В.В. Виноградову, «лексикологически нейтральные», принадлежащие «одновременно и церковно-книжному, и разговорно-литературному языку» [Виноградов 1977: 25], типа *истина, обратить, падение, пастырь, помазанник* и подавляющее большинство других лексем из числа 2856 выявленных нами на основе критерия «лексикографического совпадения».

Явление церковнославяно-русской полисемии следует интерпретировать как проявление сакрально-религиозной и секулярной функций русского языка (параграфы 1.2–1.3 данной работы). Это не *диглоссия* как *двуязычие (билингвизм)*, которое в лингвистике и методике практически единодушно трактуется как «...владение двумя языками в зависимости от разных *условий* и *ситуаций общения*. Рассматривается как умение использовать два языка на индивидуальном и групповом уровнях» [Азимов, Щукин 2009: 56]. В случае двуязычия два разных языка в равной мере выполняют весь набор свойственных любому языку функций, но используются в разных ситуациях (сферах) общения, как, например, русский и французский в образованных слоях российского общества в XVIII–XIX веках, как русский и другие языки народов России в нашем многонациональном государстве на всем протяжении его истории. Церковнославяно-русская полисемия – это органичное слияние книжно-сакральной церковнославянской и секулярной русской языковых и речевых стихий в пределах одной лексемы (славянизма).

Результаты сплошного сопоставления идиолексикона Вяземского [ВЖ] с материалами авторитетных словарей церковнославянского языка, ведущие к выявлению церковнославяно-русских полисемантов, в статистическом обобщении представлены в табл. 3.

Таблица 3

**Словоупотребления лексем, фиксированных  
в «Словаре поэтического языка П.А. Вяземского» [ВЖ]  
и наличествующих в авторитетных словарях  
церковнославянского языка [ПЦС; ЦС; Свирелин 2016]  
(церковнославяно-русские полисеманты)**

Типы и количество лексем	Периоды творчества					
	I (1810–1837)		II (1838–1855)		III (1856–1878)	
	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
Церковнославяно-русские полисеманты в составе морфосемантических гнезд, всего 2196 лексем	17 918	84,5 %	9 338	86,4 %	19 484	87,4 %
Одиночные церковнославяно-русские полисеманты, не составляющие морфосемантических гнезд, всего 660 лексем	3 283	15,5 %	1 475	13,6 %	2 807	12,6 %
<b>Всего 2856 лексем</b>	<b>21 201</b>	<b>100 %</b>	<b>10 813</b>	<b>100 %</b>	<b>22 291</b>	<b>100 %</b>

Приведенные статистические данные, отражающие, во-первых, соотношение одиночных полисемантов и полисемантов в составе морфосемантических гнезд, во-вторых, статистическую динамику словоупотреблений церковнославяно-русских полисемантов по периодам творчества, а также общая оценка своеобразия их семантико-дискурсивных особенностей позволяют утверждать следующее.

Общее словоупотребление церковнославяно-русских полисемантов в динамике по периодам творчества Вяземского последовательно понемногу увеличивается (количество словоупотреблений 2-го периода творчества в целях сопоставимости следует рассматривать с умножающим коэффициентом  $\times 2$ ). Общее увеличение происходит за счет полисемантов в составе морфосемантических групп, поскольку количество словоупотреблений одиночных полисемантов несколько сокращается.

Все выявленные полисеманты фиксированы в церковнославянских словарях, что интерпретируется как свидетельство наличия у них явной или скрытой (контекстно зависимой) сакрально-религиозной христианской семантики или ее компонентов. Однако в силу семантико-дискурсивной поливалентности полисемантов утверждать, что полисеманты выступают в поэзии Вяземского как носители именно сакрально-религиозных смыслов, без специального исследования конкретных поэтических текстов некорректно. Для установления наличия либо отсутствия сакрально-религиозной христианской семантики или ее компонентов необходимо обращение к конкретным произведениям, конкретным контекстам употребления.

Применительно к каждому отдельному церковнославяно-русскому полисеманту необходим специальный анализ, что в рамках данной работы не представляется возможным. Словоупотребления ряда показательных для поэтического творчества Вяземского славянизмов – сакрально-секулярных полисемантов рассматриваются в параграфе 2.4 данной главы и в главе 3 данного исследования.

### **2.3. Славянизмы как сакрально-секулярная основа картины мира, «поэтической философии» Вяземского**

Полученный методом сплошной выборки достаточно пространный перечень славянизмов (предыдущий параграф 2.2.3) позволяет поставить задачу выявления христианских особенностей личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского. В основе этой задачи – поиск релевантной для материала классификации, смысл и назначение которой целесообразно интерпретировать как отображение христианской составляющей поэтической концептосферы Вяземского, последующие шаги связаны с лингвокультурной интерпретацией материала ключевых лексико-семантических полей славянизмов (церковнославяно-русских полисемантов).

#### **2.3.1. Вопрос о семантической систематизации славянизмов (церковнославяно-русских полисемантов)**

Задача обнаружения естественной классификации славянизмов может быть представлена в виде вопроса: какие гиперонимы использовать в качестве именовании отдельных классов или групп славянизмов?

Будем различать два варианта выбора гиперонимов – именовании отдельных классов или групп славянизмов: 1) гиперонимы – терминологические именовании профессионально-терминоведчески выстраиваемой сводной (синоптической) классификации; 2) гиперонимы – лексемы с обобщенной (дескрипторной) семантикой, представленные в рамках некоторого фрагмента изучаемой лексической подсистемы (в нашем случае – подсистемы славянизмов как составной части поэтического идиолексикона Вяземского). Первый подход используется в случае нацеленного на полноту академического лексикографирования (ср., например: [Русский семантический словарь 2003]), второй подход – в случае

реконструкции частных лексически явленных картин мира, в том числе индивидуально-авторских, как, например, в рамках изучения писательских концептосфер [Закурдаева 2003; Митрофанова 2005, 2006; и др.].

Как соотносятся названные два подхода с материалом и спецификой нашего исследования?

Первый подход соотносится с общелингвистической задачей систематизации религиозной лексики в целом. Показательный пример – разработанная филологами Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета лексикографическая систематика религиозной лексики в рамках составления Лингвоэнциклопедического словаря русской христианской лексики. Систематика основывается на выделении трех базовых лексических классов («Догматика и богословие», «Священное Писание, гимнография, патрология», «Литургия и церковные традиции и структуры»), в рамках которых далее выделяются группы с гипонимическими именованями: например, в подклассе «Таинства» выделяются тематические группы «Евхаристия», «Крещение», «Покаяние» и т. д. [Добрушина 2012: 106–108]. При безусловной значимости для лексикографической презентации картины мира христианства в целом результаты такой общей классифицирующей работы на основе религионимов для наших целей реконструкции особенностей поэтической картины мира частного человека – Вяземского сквозь «лингвистическую призму» славянизмов оказываются непригодными, поскольку на материал поэтического идиолексикона «не ложатся», отображают преимущественно институциональный мир христианской Церкви, а не внутренний мир, «склад души» отдельного христианина.

Второй подход, нацеленный на реконструкцию христианской картины мира через призму славянизмов, представлен в книге Т.И. Вендиной с «говорящим» названием «Средневековый человек в зеркале старославянского языка». «Мир идей и понятий» средневекового человека в этой работе характеризуется через систему гиперонимов, представленных не

терминологически выверенными классификаторами, фундирующимися богословием как наукой, но лексемами дескрипторного характера, группирующимися вокруг идеи сопричастности человека Богу как «конечному регулятивному принципу» [Вендина 2002: 183]: *добро, зло, благо, благочестие, богатство и бедность, великий и малый, вера, власть, воля, время, грех и добродетель, движение и покой, дух и душа, жизнь и смерть, закон, имущество, истина, красота, любовь и дружба, мудрость, подобие, польза, рай и ад, свет и тьма, сила, символика цвета, слово, совесть и стыд, спасение, справедливость, страдания и мучения, страх, судьба, сущность, терпение, труд, число, чудо* [там же: 183–274]. Лексема *Бог* при этом выступает как макроdesкриптор – именование всего семантического «поля идей и понятий», остальные дескрипторные лексеммы – как именованья частных лексико-семантических полей.

Перечень «идей и понятий», полученный Т.И. Вендиной, насколько можно судить по представленному в ее книге результату, построен на основе экспертной оценки, в грамматическом отношении репрезентирован именами существительными.

Поскольку перечень славянизмов, наличествующих в поэзии Вяземского (Приложение 2), получен нами по формальной процедуре (наличие – отсутствие соответствующих лексем в церковнославянских словарях), систематизирован по морфосемантическим гнездам, то представляется целесообразным в выборе дескрипторных лексем использовать формализованный подход, а именно – считать дескрипторными инициальные слова наиболее объемных морфосемантических гнезд.

Чтобы избежать субъективности в выборе лексем, трактуемых далее как дескрипторы ключевых для картины мира Вяземского лексико-семантических полей, введем статистическое ограничение по количеству слов в морфосемантическом гнезде.

При совокупном количестве слов в морфосемантическом гнезде  $N \geq 7$  получаем следующий перечень славянизмов (церковнославяно-русских

полисемантов), выступающих в качестве заголовочных единиц морфосемантических гнезд (74 лексемы – репрезентанты морфосемантических гнезд): *благо, бог / Бог, быть, ввергать, ведать, великий, вера, вести, вещать, владеть, внимать, возмутить, врата, высокий, глас, гнать, дать, двигать, делать, держать, добрый, душа, единица, жить, зрение, клонить, клясться, лесть, лик, любить, мера, мертвый, милый, мир ‘покой’, молить, мочь ‘могущество’, мудрый, мысль, нести, образ, открыть, падать, пасти, петь, подобать, положить, помнить, правый, праздный, раб, решать, речи ‘говорить’, род ‘поколения’, рука, свет ‘энергия’ / свет ‘мир’, святой, слово, собирать, создать, ставить, стоять, ступень, суд, тайна, твердый, творить, течь, тяжкий, указать, ухо, учить, ходить, царь, честь.*

Из 74 гнезд с количеством слов  $N \geq 7$  по количественному показателю далее выделяется ядро, включающее 27 гнезд с количеством слов  $N \geq 11$  (упорядочиваем по количеству слов в гнезде, указываемом в скобках):

благо (44)	мочь ‘могущество’ (13)
правый (24)	образ (13)
ходить (21)	ввергать (12)
святой (20)	делать (12)
зрение (19)	милый (12)
положить (18)	нести (12)
жить (17)	открыть (12)
свет ‘энергия’, свет ‘мир’ (17)	род ‘поколения’ (12)
творить (17)	бог/Бог (11)
внимать (16)	вера (11)
ставить (16)	дать (11)
речи ‘говорить’ (14)	петь (11)
стоять (14)	указать (11)
ведать (13)	

При сопоставлении полученного нами перечня дескрипторных лексем выявляется как сходство со списком Т.И. Вендиной (с учетом межчастеречной синонимии), так и специфические для картины мира Вяземского отличия; наиболее очевидными представляются следующие:

1) в обеих картинах мира значимость феноменов, связанных с ключевыми лексемами *бог / Бог, благо, вера, жить, свет, слово* (у Вяземского: *реши* 'говорить', *петь*), *справедливость* (у Вяземского: *правый*), движения и покоя, труда (у Вяземского: *ввергать, дать, делать, нести, открыть, положить, ставить, стоять, указать, ходить*);

2) неактуализованность у Вяземского лексем, связанных с ключевыми словами *зло, богатство и бедность, грех и добродетель, страдания и мучения*;

3) актуализованность у Вяземского (при слабой представленности, по Т.И. Вендиной, в средневековой картине мира, по данным старославянского языка) лексем, связанных с ментальными явлениями и творческой деятельностью (у Вяземского: *ведать, внимать, зрение, образ, творить*).

Приведенные результаты целесообразно рассматривать как самый общий вывод относительно специфических особенностей христианской составляющей картины мира Вяземского, в практической проекции – как перечень базовых объектов для дальнейшего лингвокультурного исследования славянизмов в поэзии Вяземского.

### **2.3.2. Высокочастотные морфосемантические гнезда как специфический объект исследования (на примере гнезда с корнем *благ-*)**

Морфосемантическое гнездо лексем с корнем *благ-* заслуживает специального внимания по следующим причинам: 1) данное гнездо является самым многочисленным среди всех морфосемантических гнезд

церковнославяно-русских полисемантов в поэзии Вяземского; 2) сакрально-религиозная христианская составляющая «культурной памяти» корня *благ-* не вызывает сомнений, явствуя уже из семантики непроизводного существительного *благо*; 3) рассмотрение данного гнезда позволяет увидеть, насколько недостаточны данные наличных словарей церковнославянского языка для полноценного выявления славянизмов.

Сразу отметим, что, с точки зрения словообразования, многие слова с корнем *благ-*, наличествующие в поэтическом идиолексиконе Вяземского и исчисляемые нами далее, являются синхронно непроизводными (*благовест*, *благовидный*, *благодарный* и др. [Тихонов. Т. 1: 101]). Однако, с точки зрения морфосемантики, независимо от синхронной производности либо непроизводности, значения корня *благ-* (в их соотнесенности с непроизводным сущ. *благо*) составляют семантическую основу всех однокоренных слов с данным корнем. А.А. Плахова, специально изучавшая вопрос о соотношении сакральной церковнославянской и секулярной семантики в словах с корнем *благ-*, своеобразие этой семантической основы характеризует следующим образом: «...в языковой картине мира современного человека отражается его прагматическое мировосприятие, и ценностные ориентиры направлены на *дольнее*, т.е. утилитарно-полезное, что и репрезентирует современный русский язык через слова с корнем *благ-*, тогда как все стремления человека-христианина ориентированы к *горнему* – к Богу, Который есть Высшая Ценность, Высшее Благо, что сохраняется и проявляется в семантике и функциональности слов с корнем *благ-* в церковнославянском языке» [Плахова 2009: 4–5].

В поэтических текстах Вяземского имеется 89 лексем с корнем *благ-*, в том числе 82 узусальные лексемы и 7 окказионализмов: *благообразец*, *глубоко-благодарный*, *кратко-благодарный*, *отрадно-благодатный*, *прохладно-благовонный*, *свежо-благоуханный*, *сладко-благодатный*. Окказионализмы, как индивидуально-авторские образования, в последующих выкладках нами не учитываются.

Из числа узуальных лексем 44 фиксированы в церковнославянских словарях, а также в САР с пометой «Сл.»: *благо, благоверный, благовест, благовестовать, благовестить, благовестник, благовестный, благовидный, благоволение, благоволить, благовоние, благовонный, благоговение, благоговеть, благодарение, благодарный, благодарствовать, благодатный, благодать, благодетель, благодаяти, благодушно, благой, благолепие, благонадежный, благообразный, благоприятный, благоразумие, благословение, благословенный, благословить, благословлять, благостный, благостыня, благость, благодворить, благоухание, благоухать, благочестивый, благочестие, блаженный, блаженство, блаженствовать, неблагодарный.*

Данный список церковнославянизмов из идиолексикона Вяземского дополним словообразовательными вариантами словарно фиксированных церковнославянских лексем: *благодарить (благодарствовать [ПЦС], благодарствити [ЦС]), благодарность (благодарство [ЦС]), благодаянье (благодетельство [ПЦС]), благодушье (благодушество [ПЦС]; в СЦСРЯ благодушье с пометой «церк.»), благообразность (благообразие [ПЦС]), благородство (благородствие [ПЦС]), благословиться (благословляться [ПЦС]), благотворительность (благотворение [ПЦС]), всеблагой (всеблаженный [ПЦС]; в СЦСРЯ всеблагой с пометой «церк.»)* – всего 9 лексем, семантически и словообразовательно наиболее близких словарно фиксированным церковнославянским.

Далее данный список дополним лексемами, которые в семантико-словообразовательном отношении образованы от явных церковнославянизмов, во-первых, непосредственно: *благовестительный (< благовеститель [ЦС]), благоговейный (< благоговение [ЦС]), благодетельный (< благодетель [ЦС]), благоприятель (< благоприяти [ЦС]), благопроповедник (< благопроповедать [ПЦС]), благоразумный (< благоразумие [ПЦС]), благодворный (< благодворить [ЦС]), благоуханный (< благоухать [ПЦС]);* во-вторых, опосредованно: *благодарно,*

*благодаря, благодатно, благотворно, неблагоприятно*, а также *благодушный*, по корреляции со словарно фиксированным церковнославянизмом *благодушно*, – всего 14 лексем.

Остается 15 лексем с корнем *благ-*, наличествующих в поэтическом идиолексиконе Вяземского, по отношению к которым лексикографические либо достаточно весомые семантико-словообразовательные свидетельства их церковнославянского характера не выявляются: *благоденствовать, благозвучный, благомыслящий, благонравный, благополучно, благополучный, благополучье, благопристойность, благородно, благородный, благосклонно, благосклонный, благочинье, блажь, неблагосклонный*.

По отношению к данным лексемам вполне справедливым представляется утверждать, что они принадлежат крайним пределам массива церковнославянизмов с корнем *благ-* и доминантной сакральной семантикой, выступают как секуляризмы.

Секулярный характер семантики данных лексем хорошо подтверждается уже данными академического словаря 1847 года, где представлены без каких-либо помет 14 из названных 15-ти (за исключением *неблагосклонный*), ср. (толкования цитируются по: [СЦСРЯ. Т. 1: 50–59]): *благоденствовать* – «наслаждаться благоденствием» (*благоденствие*, в свою очередь, – «благополучная, счастливая жизнь»), *благозвучный* – «издающий приятный звук», *благомыслящий* – «имеющий добрые мысли, намерения», *благонравный* – «имеющий хороший нрав», *благополучно* – «счастливо, успешно», *благополучный* – «сопровождаемый благополучием, счастьем, успехом», *благополучие* – «благосостояние, благоденствие», *благопристойность* – «качество благопристойного» (в свою очередь, *благопристойный* – «сообразный с пристойностью, приличный»), *благородно* – «свойственно благородному человеку», *благородный* – «3) великодушный, честный», *благосклонно* – «с благосклонностью, снисходительно, милостиво», *благосклонный* – «благорасположенный, снисходительный», *благочиние* – «добрый порядок, благоустройство».

Выпадает из рядов слов с корнем *благ-*, выступающих носителями как сакральной, так и секулярной аксиологически позитивной семантики, сущ. *блажь*, которое энантиосемически противостоит остальным словам данного гнезда; в САР (1789) *блажь* фиксировано с пометой «простонародное» в значении «нелепое дело, вздорные слова» [САР. Т. 1: 216], в СЦСРЯ (1847) – без помет в значениях «упрямство, своенравие», «вздор, нелепость» [СЦСРЯ. Т. 1: 60].

Всего в поэтических текстах Вяземского фиксировано 703 словоупотребления лексем с корнем *благ-*. Словоупотребления лексем с сакральной семантикой или ее компонентами (то есть словоупотребления 67 лексем из 82 узуальных, соотносящихся с данными словарей церковнославянского языка непосредственно или опосредованно – по семантико-словообразовательным связям) преобладают. Данные о распределении словоупотреблений по типам лексем и периодам творчества приведены в табл. 4.

Таблица 4

**Словоупотребления лексем с корнем *благ-*  
(по периодам творчества)**

Типы лексем	Периоды творчества					
	I (1810–1837)		II (1838–1855)		III (1856–1878)	
	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
С сакральной семантикой	203	90,2 %	119	96,0 %	331	93,5 %
С секулярной семантикой	22	9,8 %	5	4,0 %	23	6,5 %
Всего	225	100 %	124	100 %	354	100 %

Полученные данные позволяют утверждать следующее.

1. В идиолекте Вяземского те лексемы и словоупотребления лексем с корнем *благ-*, которые являются носителями сакрально-религиозной семантики или ее компонентов, преобладают (более 90 % от общего числа словоупотреблений во всех периодах творчества).

2. Отмечается временная тенденция к увеличению относительной частоты употребления тех лексем с корнем *благ-*, которые несут сакрально-религиозные значения и смыслы (203 и 331 словоупотребление в I и III периодах соответственно; количество словоупотреблений 2-го периода творчества в целях сопоставимости следует рассматривать с умножающим коэффициентом  $\times 2$ ).

#### **2.4. «Культурная память» славянизмов в сакрально-секулярной картине мира, «поэтической философии» Вяземского**

Общая проблема «культурной памяти» слова применительно к славянизмам (церковнославяно-русским полисемантам) предстает как проблема соотношения в их семантике христианской и секулярной составляющих.

«Лестница восхождения» в исследовании славянизмов, по обобщенной формулировке В.В. Виноградова: «...через морфологический инвентарь церковно-книжной речи, описанный и систематизированный, исследователь подходит к проблеме лексикона церковнославянизмов; но он не должен остановиться на этом поле мертвых костей: собрав их, историк языка воскрешает их жизнь в прошлом. И к этой вершине, с которой раскрывается ему всестороннее понятие о церковнославянизмах, ведет его семантика» [Виноградов 1977: 34]. В данной работе мы следуем этому указанию с важным для нас уточнением: «воскрешение их жизни» не в «прошлом вообще», а в поэзии Вяземского как представителя русской культуры своего времени. Смыслы многих славянизмов, особенно связанных с церковнославянскими истоками, современному читателю неясны или неизвестны. Следовательно, необходимы специальные усилия по их выявлению и адекватному прочтению.

Поскольку тема эта практически неисчерпаема, ограничимся лишь некоторыми показательными примерами.

*Глагол* и *глаголать* в секулярных словарях трактуются как в семантическом отношении полные синонимы сущ. *речь* и глагола *говорить*, стилистически маркированные как высокое и устаревшее, ср.: «**Глагол**... 1. *Высок*. Слово, речь. \* *Глаголом жги сердца людей* (Пушкин)», «**Глаголать**... *Устар*. Говорить (обычно высокопарно, торжественно). *Не говорит, а глаголет*» [НБТС: 206]. Аналогичное синонимизирующее толкование и в церковнославянском словаре: «**Глагол** = слово, речь, язык, наречие» [ПЭС: 123]. В цитированных словарных материалах не отмечено, что в случае церковнославянского употребления «в подразумеваемом» остается специфическое конситуативное ограничение: *глагол, глаголать* ассоциируются преимущественно со *словом* о священных предметах или с *речью* в ситуации богообщения, – как в стихотворении Пушкина «Пророк», о котором речь шла выше (параграф 1.5 данной работы).

Аналогично у Вяземского.

Единственное словоупотребление глагола *глаголить* (у Вяземского это 2-е спряжение) – в ранней редакции стихотворения «Брайтон» (1838) под названием «Бессонница», не вошедшей в текст прижизненного собрания сочинений [ПСС. Т. 4: 222], представленной лишь в современных комментариях. Контекст – поэтическое обращение к морю: «Так, ты не мертвая стихия! / В тебе таится жизни дух, / Но скудные слова земные / Молчат про таинства святыя, / О коих ты глаголишь вслух» [Вяземский 1986: 428]. Как видим, «глаголит» море – о чем-то священном, о «таинствах святых». Это устойчивый мотив темы моря у Вяземского, ср. аналогичное по смыслу словоупотребление сущ. *глагол* в стихотворении «Босфор» (1849): «Нет пространству границ! Мыслью падаешь ниц – / И мила эта даль, и страшна бесконечность! / И в единый символ, и в единый глагол / Совмещается нам скоротечность и вечность» [там же: 296].

Обличительный пафос стихотворения «Негодование» (1820) направлен в том числе против тех служителей церкви, кто использует врученное им Божье слово – *спасительный глагол* (подразумевается: *глагол* Божий) в корыстных целях: «Зрел промышляющих спасительным глаголом, / Ханжей, торгующих учением святым...» [там же: 145]).

О смерти Пушкина: «...Вещал глагол богов на севере угрюмом, / Что навсегда умолк любимый наш поэт, / Что скорбь постигла нас, что Пушкина уж нет» («На память», 1837 [там же: 262]).

О божественном искусстве, *гармоническом глаголе* Ференца Листа, в поэтическом обращении к нему, после гастрольного концерта гениального композитора и пианиста: «Теснишь души своей виденья / Ты в гармонический глагол... <...> И в этих звуках скоротечных, / На землю брошенных тобой, / Души бессмертной, таинств вечных / Есть отголосок неземной» («Листу», 1842 [там же: 275]).

*Благодать*<sub>1</sub> в христианском дискурсе понимается как нетварные божественные энергии, как «обилие и многообразие даров Святого Духа, дарованных нам Богом» [Свирелин 2016: 25], «особая Божественная милость, ниспосылаемая человеку для его спасения; Божия помощь и защита, даруемые каждому христианину в его повседневной жизни» [Скляревская 2008: 55]. В секулярном дискурсе *благодать*<sub>2</sub> – «о состоянии покоя, умиротворенности» или «о чем-либо очень хорошем, доставляющем наслаждение, радость и т. п. [НБТС: 81].

В словоупотреблениях Вяземского эти два значения, как правило, оказываются полисемантически связанными до неразличимости. Церковнославяно-русский полисемант *благодать* и производные от него *благодатный*, *благодатно* могут нести, на первый взгляд, сугубо секулярные значения, однако наряду с ними – в одном и том же контексте, – часто не в качестве сопутствующих, но основных реализуются и сакрально-религиозные смыслы. Как следствие, интерпретация семантического итога определяется направленностью восприятия читателя.

О ночном Петербурге: «Созерцанья и покоя / Благодатные часы! / Мирной ночи с днем без зноя / Чудом слитые красы!» («Петербургская ночь», 1840 [Вяземский 1986: 269]). Кажется бы, *благодатный* в данном контексте – только в секулярном значении «исполненный *благодати*<sub>2</sub>». Однако нет никаких препятствий к тому, чтобы мыслить состояния *созерцания и покоя* как божественный дар, – при актуализации значения «исполненный *благодати*<sub>1</sub>».

Аналогичная семантическая двупланность – в послании крепостному поэту-самоучке И.С. Сибирякову: «...Привыший от небес дворянства благодать...» («Сибирякову», 1819 [там же: 128]); об унынии и целительности труда: «Сопутник твой, сердечных ран целитель, / Труд, благодатный труд их муки усыпил» («Уныние», 1819 [там же: 134]); в пейзажной лирике – о красоте осенней природы: «Как солнце светится в волнах, на свежих нивах! / Как сердцу радостно раскрыться и дышать, / Любуясь кругом на Божью благодать» («Осень 1830 года», 1830 [ПСС. Т. 4: 96–97]); и др.

Акцентированно христианское прочтение (*благодать*<sub>1</sub>) обуславливается наличием четких контекстных актуализаторов, как, например, в монологе «русского ратника»: «Крест и меч России сила. / Древле предков ополчила / Ими Божья благодать. / Помним праотцев примеры. / Осеняясь хоругвью Веры, / Рвется в бой и внуков рать» («Песнь русского ратника», 1853) [ПСС. Т. 11: 41]; в ироническом противопоставлении земного и небесного: «Пред хором ангелов семья святая / Поет небесну благодать, / А здесь семья земная / По дудке нас своей заставит всех плясать» («Пред хором ангелов...», 1822 [Вяземский 1935: 420]).

*Искушать, искушение, искуситель* – полисеманты, по текстовым проявлениям аналогичные сущ. *благодать* и его производным в аспекте сакрально-секулярной двупланности. В православном дискурсе *искушение* ассоциируется с падшей природой человека, склоняющей поддаваться греху,

ср.: «Искуситель... испытатель, наблюдатель (Иез. 6, 27); диавол»; «Искусити = прельщать, соблазнять, обманывать, испытывать, дознавать» [ПЭС: 227]; «Искушение... испытание, соблазн» [Свирелин 2016: 121]. Словоупотребления данных полисемантов у Вяземского связаны с мотивом внутренней борьбы, противостояния греховным соблазнам, то есть *страстям* в христианском смысле этого слова.

О «желаниях» как *страстях* – как *искусителях*, обретающихся в самом человеческом сердце: «Как в беззащитную обитель / Вошедший нагло тать ночной, / Желанье, хитрый искуситель, / Довольно ты владело мной»; «Бесплодны будут заклинанья; / Отстань, не искушай меня; / В одном отсутствии желанья / Хочу провести остаток дня» («Желание», 1858) [Вяземский 1986: 355–356].

О собственном творчестве как «искушении» злословить в эпиграммах: «...Рожденный сердцем добр, я б всеми был любим, / Когда б не ты меня вводило в искушенья» («К перу моему», 1816) [там же: 92].

Похвала «душе молодой» баснописца И.И. Дмитриева, глубоко почитаемого Вяземским, «...Умевшей сохранить средь искушений света / Всю впечатлительность и свежесть чувств поэта...» («Дом Ивана Ивановича Дмитриева», 1860) [там же: 364].

Похвала приятелю по случаю его 50-летия: «И все прекрасное в тебе / От искушенья уцелело...» («Послание к графу Д.Н. Блудову», 1851) [ПСС. Т. 4: 369].

О народе: «...И грешный наш народ, хоть в искушеньях слаб, / Но помнит, что он сын Креста и Божий раб...» («Молитвенные думы», 1821) [ПСС. Т. 3: 255].

Обращение к «красавице», которая «себя лишь любит в мире»: «Нас не введи во искушенья, / И от лукавого избавь, / Свое даруя лицемерье, / Душе насущный хлеб доставь» («Оправдание Тургенева. По поводу его мнения о некоторой особе», 1831) [ПСС. Т. 4: 132].

*Страх*<sub>1</sub> в православном дискурсе понимается как *страх Божий* – «благоговение перед Богом, желание быть достойным Божественной любви» [Скляревская 2008: 374]. В секулярном дискурсе *страх*<sub>2</sub> – «состояние сильной тревоги, беспокойства, душевного смятения перед какой-л. опасностью, бедой и т. п.» [НБТС: 1277].

Иронично-насмешливое стихотворение «У страха глаза велики» (1858) противопоставляет житейский страх страху Божьему: «Есть люди, – и таких не мало, – / Вся жизнь их бесконечный страх, / Не Божий, мудрости начало, / А страх больной с бельмом в глазах» [ПСС. Т. 11: 292].

Базовыми носителями «культурной памяти» являются корневые морфемы, на семантике которых надстраиваются целостные значения лексем. Очевиднее всего взаимодействие сакральной и секулярной стихий, «привязанных» к одной корневой морфеме, просматривается в случае не полисемантов, где эти стихии оказываются совмещенными в пределах одной лексемы, а в случае церковнославяно-русских паронимов, лексикологически противопоставленных по параметру «сакральное – секулярное».

*Гордость* и *гордыня* в церковнославянском выступают и толкуются в словарях как полные синонимы: «высокомерие, надмение» и «гордость, высокомерие» [ПЦС: 128] соответственно. В святоотеческой традиции гордость трактуется как главный грех, корень всех остальных, ср., например, разъяснение преп. Паисия Святогорца: «Зависть, осуждение, гнев, злопамятство и т. д. происходят от гордости. Гордость – это, так сказать, генеральный штаб всех страстей. <...> Гордость – постыдная и страшная вещь, ведь она Ангелов превратила в демонов! Она нас выгнала из рая на землю, а теперь с земли пытается отправить в ад» [Паисий Святогорец 2009: 55–56].

В секулярном дискурсе фиксируются паронимические отношения, ср. (по первым значениям): *гордость* – «чувство собственного достоинства, самоуважение», *гордыня* – «чрезмерно высокое мнение о себе и пренебрежение к другим; заносчивость, высокомерие» [Бельчиков,

Панюшева 2004: 112–113]. В нравственном отношении гордость трактуется в мелиоративном ключе, гордыня – в пейоративном.

Словоупотребления с корнем *горд-* (*гордый, гордость, гордыня, гордо, гордится*), ассоциирующиеся с *гордостью* в секулярно-мелиоративном прочтении, в поэзии Вяземского выступают либо как традиционные поэтизмы, на грани десемантизованности, сводимости к гиперонимической мелиоративной семе ‘очень, чрезвычайно хорошо’ (ср.: «Так резкий ветер, посол снегов, / Сразившись с лозой виноградной, / Красой и гордостью садов...» («К партизану-поэту», 1814) [Вяземский 1986: 76]; *гордые скалы* («На берегу Леманского озера», 1854) [ПСС. Т. 11: 149]), либо в качестве средств характеристики каких-либо лиц и обстоятельств, например: «Нос кверху вздернув гордо / И нюхая табак, / Столп государства твердый, / А просто – злой дурак!» («Спасителя рождением...», 1814) [Вяземский 1986: 69]; «Я праведно бы мог гордиться в упоенье...» («К друзьям» («Гонители моей невинной лени ...»), 1814) [там же: 72]; «...И лучшего пера не знаешь, / Как то, которым щеголяешь / И гордо с шляпы шевелишь?» («Д.В. Давыдову (1816 года)», 1816) [там же: 100]; аналогично: *краса и гордость садов* (о виноградной лозе), *гордится роза красой, гордый Тибр, улыбка гордая, гордый флаг* (российский), *гордый дуб, гордый ум* и др.

Словоупотребления с корнем *горд-*, ассоциирующиеся с *гордыней*, тенденции к обобщающе-мелиоративной десемантизации не обнаруживают. Показательно, что словоупотребления сущ. *гордыня* фиксируются, во-первых, в прямой соотнесенности с пейоративным прочтением *гордыни* в святоотеческой традиции, во-вторых, как следствие первого, в стихотворениях, преимущественно в советское время не публиковавшихся.

В общем христианском, нравственном прочтении в ранней лирике – похвала морским волнам: «В вас нет следов житейских бурь, / Следов безумства и гордыни...» («Море», 1826) [там же: 202]; обетование собственной скромности перед лицом «слепой богини» – Фортуны: «Меня не будут зреть / В прислужниках гордыни, / И не заманит сеть / Меня слепой

богини!» («К Батюшкову», 1816) [там же: 99]; в поздней лирике –: «Что люди, что успех их суетной гордыни, / Что слава их, когда с ней рядом ложь идет?» («На железной дороге, в день отъезда из деревни», 1866) [ПСС. Т. 12: 266].

Заслуживает особого внимания, что специфически христианская семантика сущ. *гордыня* используется Вяземским для осмысления геополитических процессов, связанных с недоброй европейской гордыней, в исторической конкретике – с войнами Наполеона, с революционными событиями 1848 года во Франции, с противостоянием России и Запада в годы Крымской войны.

«Старый гондольер» вспоминает о временах Наполеона: «И теша алчность и гордыню, – / Без страха вспомнить не могу – / Сан-Марка предали святыню / На расхищение врагу» («Старый гондольер», 1864) [ПСС. Т. 12: 86].

О событиях 1848 года: «Когда рука слепой гордыни, / Не зная граней, ни препон, / Срывает общества твердыни: / Преданья, правду и закон...» («Святая Русь», 1848) [ПСС. Т. 4: 311].

Стихотворение «Блюхер и Веллингтон» (1854) [ПСС. Т. 11: 134–135], написанное в связи с Крымской войной, противопоставляет союзнические отношения России и Британии под Ватерлоо (1815), ассоциирующиеся с именами российского и британского полководцев, с поведением Британии в Крымской войне. Это поведение Вяземский трактует как перебежку в стан врагов России, поспешность «покорством» склониться перед их «гордынею». Сущ. *гордыня* тем самым получает контекстуальный смысл «основание раболепства, предательства, измены».

Стихотворение «1854-й год» (1854) противопоставляет внутренние, нравственные позиции России и Запада в Крымской войне. Западная гордыня осмысляется как антагонист российского смирения перед волей Провидения, ср. о западных странах: «Пусть их мнутя своевольно / Корыстной личности рабы <...> И на весы твои, кичливый, / Отвергнув Провиденья власть, /

Кидают сны гордыни лживой / Самонадеянность и страсть!»; о России, руководимой «посланником Божиим»: «...Спокойная своим смиреньем, / Россия, в час сей роковой, / Тебя встречает с умилением, / С надеждой, верой и мольбой» [ПСС. Т. 11: 103–104].

Стихотворение «В Севастополе» (1867) отсылает к воспоминаниям о Крымской войне. Сущ. *гордыня* здесь используется двояким образом: 1) по отношению к России – в контексте призыва к смирению пред скорбными событиями прошлого: «Здесь есть святыня, русская святыня / Великих жертв, великой скорби край, / Но торжеством вещественным, гордыня, / Пред скорбью сей себя не величай»; 2) по отношению к врагам России – в трактовке гордыни как основания коварства и «насильства»: «Насильством враг венчал свою гордыню...» [ПСС. Т. 12: 352].

Сущ. *страсть*, с одной стороны (*страсть<sub>1</sub>*), в церковнославянской традиции выступает как носитель сакрально-религиозной семантики, ср.: «сильное желание чего-либо запрещенного» [ПЦС: 671], «в отношении к телу – болезнь, недуг, страдание, а в отношении к душе – необузданное влечение ко греху, сладострастие» [Свирелин 2016: 312], оценочная окраска (если речь идет о мирском человеке) – религиозно-пейоративная; с другой стороны (*страсть<sub>2</sub>*), во внехристианских контекстах уже в XIX веке доминантные значения носят секулярный характер, ср. *страсть* у В.И. Даля: «(*страдать*) страданье, муки, маета, мученье, телесная боль, душевная скорбь, тоска... душевный порыв к чему, нравственная жажда, жаданье, алчба, безотчетное влеченье, необузданное, неразумное хотенье» [Даль. Т. 4: 336]; аналогично в совр. рус.: «сильное чувство, с трудом управляемое рассудком» [НБТС: 1277], оценочная окраска – секулярно-нейтральная (во всяком случае, без коннотации неодобрения).

Особое место в религиозном дискурсе занимают представления о *страстях Христовых* – страданиях, которые Иисус претерпел ради нашего спасения. Эти представления составляют предмет богословия, находятся вне пределов «мирской» филологии.

В лирике Вяземского лексема *страсть* выступает в контекстах, которые, с одной стороны, содержат авторскую характеристику состояния себя самого (лирического или исповедального героя), с другой стороны, состояния других – отдельных людей, социальной среды, значимых явлений действительности и т. д., в общем случае – состояния Другого.

Оценочные окраски (религиозно-пейоративная либо секулярно-нейтральная) как автохарактеристик, так и характеристик Другого определяются актуализуемыми во внутрипроизведенческих контекстах значениями полисеманта *страсть* (мн. *страсти*).

Обычный для секулярного дискурса пример внехристианского контекста (*страсть*<sub>2</sub>): «...Когда уединенье, / Покой и размышленье / Смирят души смятенье / И усыпят страстей / Коварное волненье!»; «Всегда была ты страстью / Души моей младой...» («К подруге», 1815 [Вяземский 1986: 85]); «И в дом твой не ввели / Фортуны с вереницей / Затейливых страстей» («К Батюшкову», 1816 [там же: 96]).

Показательный пример сакрально-религиозного употребления из раннего периода – иронически-обобщенная оценка общей греховности человеческой природы, в точности соответствующая христианскому пониманию последствий грехопадения, результатом которого стала обязанность человека «в поте лица», в тяжком непрерывном труде проводить свои дни (*страсть*<sub>1</sub>): «Бедствий меньше бы терпели, / Если б люди, страстны к злу, / Были верны в ночь постели, / Верны днем, как я, столу» («Стол и постеля», 1817 [там же: 105]).

Аналогичные по семантике и окраске сакрально-религиозные словоупотребления наличествуют равно и в заключительном периоде творчества, в том числе относительно разных исторических деятелей.

О Наполеоне: «...Владыка гением и раб своих страстей...» («Santa Elena», 1863 или 1864 [там же: 378]). О перенесении праха Наполеона в Париж: «И, вновь воспламенясь к вождю посмертной страстью, / Тень, имя,

звук его облек державной властью!» («Santa Elena», 1863 или 1864 [там же: 379]).

О Вольтере как «сфинксе»: «Дитя осьмнадцатого века, / Его страстей он жертвой был: / И презирал он человека, / И человечество любил» («Сфинкс, не разгаданный до гроба...», 1868 [там же: 398]).

О взяточниках: «Конечно, к деньгам страсть есть признак ненавистный...» («На взяточников гром всё с каждым днем сильнее...», 1875 [там же: 409]).

Таким образом, не только секулярно-нейтральные словоупотребления (*страсть<sub>2</sub>*), но и религиозно-пейоративные (*страсть<sub>1</sub>*) последовательно наблюдаются на всем протяжении долгого творческого пути поэта: от раннего «арзамасского» этапа, несмотря на сложившийся стереотип Вяземского этого периода как убежденного европейски ориентированного карамзиниста, вплоть до исповедальных мотивов 1860–1870-х годов.

## Выводы по главе 2

Представленные в данной главе конкретные результаты исследования позволяют сделать следующие выводы.

Славянизмы, понимаемые как лексемы, исторически связанные со старославянским, затем церковнославянским языком, выделяются в массиве лексики русского языка на ряде взаимосвязанных оснований – генетических, семантических, стилистических и дискурсивных. Эти основания в случае разных исследовательских задач и разных практических целей различным образом иерархизируются. Если, например, для сравнительно-исторических исследований доминантным является генетический критерий выявления славянизмов (происхождение), а для функциональной стилистики – стилистический (эмоционально-стилистическая и дискурсивная окраска), то для исследований, нацеленных на выявление своеобразия художественной

картины мира, доминантным является критерий семантический (какого рода феномены славянизмы именуют).

Семантическая классификация славянизмов, релевантная для осмысления христианской составляющей поэтической картины мира П.А. Вяземского, включает три группы: 1) секулярные славянизмы, входящие в лексику общего употребления и выполняющие преимущественно стилистические функции; 2) собственно церковнославянизмы (включая христианские религионимы), составляющие богословско-терминологическую основу церковного дискурса; 3) церковнославяно-русские полисеманты – межстилевые лексемы, выступающие как носители и сакрально-религиозных, и секулярных значений. В церковнославяно-русских полисемантах ближайшим образом отражается двойственный характер ментальности российской интеллектуальной элиты XIX века, они несут основные семантические нагрузки в рамках христианской составляющей личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского.

Из числа бытующих в русистике критериев выявления славянизмов и церковнославянизмов (генетический, семантический, стилистический, дискурсивный) применительно к изучению христианской составляющей поэтического языка целесообразно опираться на семантико-дискурсивный, исходя из традиционных представлений о славянизмах как явных либо неявных репрезентантах христианских феноменов языкового сознания. Решение задачи выявления церковнославянизмов и церковнославяно-русских полисемантов в идиолексиконе Вяземского целесообразно производить по формализованной процедуре, присваивая термину *славянизм* операциональный смысл «вокабула (заглавное слово словарной статьи), наличествующая хотя бы в одном из авторитетных словарей церковнославянского языка».

Лексико-статистические данные свидетельствуют, что поэтическое творчество Вяземского на всем его протяжении (с начала 1810-х до конца 1870-х годов) в языковом отношении носит двойственный характер: с одной

стороны, секулярно-светский (мирской), с другой стороны, сакрально-религиозный (христианский). Отмечается тенденция к увеличению количества славянизмов с сакрально-религиозной семантикой от первого к третьему периодам творчества; данная тенденция соотносится с увеличением количества стихотворений исповедального характера, с мотивами подведения итогов жизненного и творческого пути.

## **ГЛАВА 3. ЦЕРКОВНОСЛАВЯНО-РУССКИЕ ПОЛИСЕМАНТЫ КАК МАРКЕРЫ РЕЛИГИОЗНЫХ МОТИВОВ**

### **3.1. Поэтическая концепция времени в зеркале церковнославяно- русских полисемантов**

#### **3.1.1. Двойственность авторского «я» П.А. Вяземского и дуальность поэтического времени**

Двойственность поэтического «я» Вяземского, с современной точки зрения, сомнений уже не вызывает. Расхожее представление о Вяземском, господствовавшее на протяжении практически полутора столетий, концентрированно выразил В.Д. Набоков в «Комментариях к “Евгению Онегину”» (первая глава «Онегина», как известно, открывается эпиграфом из «кн. Вяземского» «И жить торопится, и чувствовать спешит»): «...малозначительный поэт <...> это был виртуоз слова, тонкий стилист-прозаик, блистательный (хотя отнюдь не всегда заслуживающий доверия) мемуарист, критик и острослов. <...> Князь был воспитанником Карамзина, крестником Разума, певцом Романтизма и ирландцем по матери» [Набоков 1998: 101]. Броские ярлыки в финале цитированной характеристики, думается, мотивированы явным нежеланием автора всмотреться в существо личности и творчества Вяземского, которое к этим словесным ярлыкам имеет весьма отдаленное отношение.

«Острослов...». Действительно, поэзия Вяземского ассоциировалась прежде всего с эпиграммами, которые, как пишет современный биограф Вяземского В.В. Бондаренко, «...очень быстро, буквально за пять лет, создали Вяземскому репутацию “остроумнейшего русского писателя”, присяжного сатирика, “министра полиции” (Воейков) русской поэзии. Эта репутация закрепилась за ним на несколько десятилетий. “Будь мне наставником в насмешливой науке...” – просил Вяземского Пушкин в 1821

году, и это значило, что авторитет князя как “язвительного поэта, остряка замысловатого” для него непререкаем...» [Бондаренко 2014: 55].

Более глубокое прочтение личности и творчества Вяземского – вплоть до рубежа XX–XXI веков – было скорее исключением, чем правилом. Н.В. Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями» дал до сих пор не превзойденную по тонкости и точности обобщенную характеристику творчества Вяземского, в том числе особенностей его индивидуального художественного стиля: «В нем собралось обилие необыкновенное всех качеств: ум, остроумие, наглядка, наблюдательность, неожиданность выводов, чувство, веселость и даже грусть; каждое стихотворение его – пестрый фараон всего вместе. <...> ...отсутствие большого и полного труда есть болезнь князя Вяземского, и это слышится в самих его стихотворениях. В них заметно отсутствие внутреннего гармонического согласования в частях, слышен разлад: слово не сочеталось со словом, стих со стихом, возле крепкого и твердого стиха, какого нет ни у одного поэта, помещается другой, ничем на него не похожий; то вдруг защежит он чем-то вырванным живьем из самого сердца, то вдруг оттолкнет от себя звуком, почти чуждым сердцу, раздавшимся совершенно не в такт с предметом; слышна несобранность в себя, не полная жизнь своими силами; слышится на дне всего что-то придавленное и угнетенное» [Гоголь 1992: 245–246].

Если воспользоваться термином *ментальность*, то, пожалуй, не будет чрезмерным сказать, что в этой гоголевской характеристике творчество Вяземского предстает как яркое выражение ключевых особенностей русского менталитета в целом, в глубине которого – действительно, есть «что-то придавленное и угнетенное», «несобранность в себя».

Что же там, в глубине, «на дне»? Современное прочтение творчества Вяземского выявляет православие как глубинную основу его личности и творчества, о чем убедительно пишут не только мирские исследователи (например: [Моторин 2002]), но и церковнослужители (например: [Шабанов 2019]). *Печаль* богооставленности – по своей собственной вине, – так можно

определить глубинную православную доминанту лирики Вяземского, в тех многообразных прочтениях смысла этого слова, которые находим в Словаре В.И. Даля, связывавшего это существительное с *печься* и *печалиться*, *печаловаться* в значениях «заботиться, радеть; принимая к сердцу, делать, что можешь, на пользу кого или чего; хлопотать, усердствовать, ревновать», а далее – собственно *печаль* в значениях «забота, гребта, пѣча, усердные и сердечные хлопоты о чем, рвение на чью пользу, застой, заступничество» [Даль. Т. 3: 107].

Церковнославяно-русские полисеманты, включающие семантический компонент 'время', могут выступать как маркеры глубинных лингвоментальных смыслов не только отдельного стихотворения, составляющего (относительно) целостный художественный мир, но и лирики Вяземского в целом. Задача в этом втором случае заключается в выявлении особенностей временной организации глубинных семантических структур не отдельного произведения, но личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского в ее основах, складывающихся как синтез секулярных и сакрально-религиозных мотивов и представлений. Следовательно, в центре внимания оказываются не отдельные произведения или их совокупности (авторские или «рассыпанные» циклы, устойчивые мотивы и т. п.), но явно не сформулированная «поэтическая философия», художественное мирозерцание.

Авторское «я», предстающее как лирический герой / героини, двоится, причем, в отличие от, например, творчества В.С. Высоцкого [Волкова 2006], различные стороны лирического «я» Вяземского – это именно отображения, проекции авторского «я», а не «маски», выводящие лирику на грань эпики.

Двойственность художественного сознания в случае лирики Вяземского не связана с расщеплением «концепции целого» («лично ориентированной художественной философии» [Волков 2013: 48]) на отдельных персонажей – поэтических «масок», – двойственность оказывается органичным свойством целостного лирического «я» автора. Секулярно-

сакральной двойственности лирического «я» соответствует и многообразие (двуплановость) «поэтической философии времени», способа «восприятия / переживания времени», без детализирующей привязки к конкретным историческим периодам, биографическим событиям, датам и т. п.

Существо различия секулярного и сакрально-религиозного восприятия / переживания времени явствует из специфики церковнославяно-русской полисемии лексем с временным значением, то есть таких лексем / словоупотреблений, которые, в диахроническом отношении будучи славянизмами, в синхронии выступают, с одной стороны, как носители сугубо секулярной (мирской, «светской») семантики, как элементы секулярной формы национального языка, с другой стороны, как носители сакрально-религиозной (христианской, православной) семантики, как элементы сакрально-религиозной (церковнославянской) формы национального языка.

### 3.1.2. Церковнославяно-русский полисемант *век*

Ключевой славянизм с временным значением, полисемичный в рамках церковнославяно-русского (сакрально-секулярного) взаимодействия, – это русское существительное *век* и церк.-слав. **вѣкъ** (церк.-слав. написание – с буквой «ять»), что мы, разумеется, имеем в виду, однако по причинам технического характера в дальнейшем изложении специально графически не подчеркиваем).

В секулярном словоупотреблении, находящем последовательное отображение в толковых словарях кодифицированного литературного языка, *век* – это прежде всего определенная мера времени и, соответственно, фрагмент (период) истории / жизни, фиксируемый этой мерой, ср.: «**Век...** 1. Промежуток времени в сто лет; столетие. *Двадцатый век.* <...> 2. чего или с *опр.* Исторический период времени, характеризующийся чем-л. *Каменный*

*век*. <...> **3.** Жизнь, период существования кого-, чего-л. *Прожить вой век*. <...> **4.** Разг. Очень долгое время. *Не видеть кого-л. целый век*» [НБТС: 116]. Производные значения основываются на метонимической связи с исходным: «(четко очерченный) период времени > характерные приметы этого периода», «(четко очерченный) период времени > некто / нечто, жившее / существовавшее в этот период».

В церковнославянской семантике существительного *век* компонент 'мера' не представлен, *век* ассоциируется либо с ограниченностью *жизни* / существования какими-либо строго не обозначенными пределами и в этом случае синонимизируется с *миром* (*міром*) в значении «все люди, весь свет, род человеческий» [Даль. Т. 2: 330] , либо – в составе словосочетаний *век будущий*, *век грядущий* – с *вечностью* как отсутствием каких-либо временных пределов бытия, ср.: «**Век**... = время жизни <...> древнее время, весьма продолжительное время, вечность, мир видимый, вселенная <...> люди, живущие в известное время, или в известном веке, поколение <...> мир, или развращенные люди, и самое развращение, господствующее в мире, развратные правила, обычаи и пр. <...> всё время настоящей земной жизни, продолжение мира...» [ПЦС: 113–114]; «**Век** иногда берется за мир сей. <...> За все видимые и невидимые твари. <...> за настоящее житие» [ЦС. Т. 1: 200]. Метонимически производное значение «период времени > некто / нечто, жившее / существовавшее в этот период» лишено дополнительной семы 'четко очерченный (период времени)', другие метонимические производные несут аксиологически-пейоративную сакрально-религиозную семантику, связанную с представлением о грехе как непременно атрибуте мира (*міра*), погруженного во время.

Иными словами, *век сей* – это мир (*мір*), погруженный в (исчисляемое) время, в сакрально-религиозном прочтении – мир падший, греховный.

Думается, приведенные семасиологические материалы дают необходимое представление о существе различия между секулярным и сакрально-религиозным восприятием времени: с одной стороны, время –

явление текучее и измеряемое («секулярное» время), с другой стороны, «сакрально-религиозное» время – это мир (mír), как бы «застывший в сиюминутном», то есть «тварное» время – это одновременно, метонимически – и люди, погрязнувшие в тварном, погруженные в земное, ограниченное в пространстве и времени, и не ведающие о мире горнем, не взыскующие горнего. В этом прочтении *век* (= время и падший во времени мир) оказывается оппозитом *вечности*: от церк.-слав. *вечный* «безначальный и бесконечный <...> твердый, непоколебимый» [ПЦС: 117].

Т.И. Вендина в книге с «говорящим» названием «Средневековый человек в зеркале старославянского языка» отмечает, что указанное дуальное восприятие времени было характерно для «средневекового человека», ср.: «Время в сознании средневекового человека представляло дуальную категорию, поскольку в старославянском языке отчетливо прослеживается семантическое противопоставление понятий “век” и “время”. Век в языковом сознании средневекового человека соотносился с вечностью, существующей постоянно, не имеющей своего начала и конца, а следовательно, с Богом <...> творцом и вседержителем мира... <...> Время же мыслилось как нечто преходящее, изменчивое, непостоянное... <...> Поэтому время (но не век) могло оцениваться в аксиологических категориях хорошего и плохого и могло быть эмоционально-ценностно насыщенным... <...> Таким образом, в самих понятиях вечного и временного реализовывалось противопоставление божественного и земного» [Вендина 2002: 200–201].

Соглашаясь с приведенной характеристикой, отметим: такого рода дуальность восприятия времени характерна не только для «средневекового человека», но для любого верующего христианина, который, живя здесь-и-сейчас, в «измеряемом» времени, религиозной составляющей своего сознания и своей личности оказывается прикосновенным и жизни-в-вечности, где времени в секулярном смысле слова нет.

В лирике Вяземского: когда сущ. *век* используется в секулярном значении «исторический период времени, характеризующийся чем-л.», то

оказывается в аксиологической рамке «хорошее – плохое» (в лингвоаксиологической проекции – это «мелиоративное – пейоративное»), и различные «человеко-время-пространственные» составляющие различных *веков* («своего собственного» XIX века и предшествующих времён) поэт освещает именно под аксиологическим углом.

Аксиологически-мелиоративная окраска словоупотреблений сущ. *век* характерна для тех контекстов Вяземского, где это существительное используется в значении «славное прошлое / настоящее, оказавшееся сопричастным вечности».

Это деятели культуры, их творения, заслуживающие долговременной памяти книги: «В *хранилище веков*, в святыне их наследства, / Творцов приветствую, любимых мной из детства, / Путеводителей, наставников, друзей. / Их пламень воспалил рассвет души моей... <...> Гораций, *всех веков по духу современник*, / Поэт всех возрастов, всех наций / соплеменник, / Которому всегда довольны, в смех и в грусть, / И учатся еще, уж зная наизусть» (курсив мой; далее, за исключением специально оговариваемых случаев, курсив в поэтических цитатах мой. – Е. Б.) [Вяземский 1986: 187] (1820-е, «Библиотека»).

В «Петербурге» 1818 года, классической «гражданской оде», – это российские императоры, обозначившие своими именами целые исторические эпохи в жизни России: «Державный дух Петра и ум Екатерины / *Труд медленных веков свершили в век единый*. <...> Здесь друг Шувалова воспел Елисавету, / И, юных русских муз блистательный рассвет, / Его счастливее – как русский и поэт – / *Екатеринин век Державин предал свету*. <...> *Блестящий век!* И ты познал закат условный! / И твоего певца уста уже безмолвны! / Но нам ли с завистью кидать ревнивый взгляд / На прошлые лета и славных действий ряд? / *Наш век есть славы век*, наш царь – любовь вселенной! / Земля узрела в нем небес залог священный, / Залог благих надежд, залог святых наград!» [там же: 119–120].

Аксиологически-пейоративная окраска словоупотреблений *сущ. век* характерна для тех контекстов, где это существительное используется в значении «наши дни», которые воспринимаются резко критически, в акцентированном ценностном контрасте с *веками* прошлого.

Едва ли не главное обвинение Вяземского «нынешнему веку» (и особенно последующим XX и XXI-му) – размывание человеческого «я», подчинение его тоталитарному «мы»: «Нет, я глядит в издание новом / Анахронизмом словаря. / Держася круговой поруки, / Среди *житейской* кутерьмы, / Забав, досад, вражды и скуки / Взаимно вкладчиками мы. / *Мы*, выжив я из человека, / Есть слово нынешнего века; / *Всё мы да мы...*» (курсив П.А. Вяземского. – Е. Б.) [там же: 199] (1826, «Коляска (Вместо предисловия)»).

Блестящая, пророческая критика либерализма как идеологической практики тоталитарного толка – либерализма, становившегося знаменем «просвещенной» части общества в XIX веке и ведущего к европейский мир к катастрофе уже в наши дни, – в стихотворении, датированным 16 мая 1860 года: «*Послушать: век наш – век свободы, / А в сущность глубже загляни – / Свободных мыслей коноводы / Восточным деспотам сродни. / У них два веса, два мерилы, / Двоякий взгляд, двоякий суд: / Себе дается власть и сила, / Своих наверх, других под спуд*» [там же: 360–361] («Послушать: век наш – век свободы...»).

Проницательно-пессимистична оценка Вяземским в стихотворении с двойной датировкой («Сентябрь 1841, 1848») технических достижений «нашего века» как предмета особой гордости, поскольку, по контрасту с достижениями цивилизации, человек по-прежнему «слаб и ограничен»: «*Наш век нас освещает газом / Так, что и в солнце нужды нет: / Парами нас развозит разом / Из края в край чрез целый свет. // А телеграф, всемирный сплетник / И лжи и правды проводник, / Советник, чаще злой наветник, / Дал новый склад нам и язык. // *Смышлен, хитер ты, век.* <...> И перестали ль в *век наш новый*, / Хотя и он довольно стар, / Друг другу люди строить ковы, /*

Чтобы верней нанести удар? <...> Как ты молвой ни возвеличен, / *Блестящий и крылатый век!* / Всё так же слаб и ограничен / Тобой вскормленный человек» [там же: 284–285] («Наш век нас освещает газом...»).

Пессимистическая оценка Вяземским «достижений» европейской цивилизации его времени, его *века*, отчетливо перекликается с мудро-печальными строками библейского Экклезиаста: «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, – всё суета! <...> Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, всё – суета и томление духа! <...> И 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!» (Еккл 1: 2, 14; 2: 11). Позиция лирического героя, предельно близкого здесь лично-конкретному «биографическому» Вяземскому, в этом случае оказывается, по выражению В.А. Миловидова, позицией «полностью объективированной субъективности», а самó лирическое сознание, во временной проекции, – «...условно говоря, – сознание Бога. Бог же – “предвечен”, то есть существует “до времени”, “вне времени”. И, соответственно, “вне пространства”» [Миловидов 2016: 81–82].

Рассмотренная дуальность поэтического времени в рамках личной картины мира, «поэтической философии» Вяземского хорошо соотносится с антиномичной дуальностью русского менталитета как его типологической чертой, обусловленной историко-культурной ролью России как «места встречи» Востока и Запада, противоречивым соединением европейского рационализма и мистических аспектов восточного христианства. В лирике Вяземского секулярные и сакрально-религиозные составляющие «поэтической философии времени» органично сочетаются: время отображается то как текучее и измеряемое, то как растворяющееся в вечности. В аксиологическом отношении фиксируется тенденция к оценке текучего и преходящего как тяготеющего к «негативу» аксиологической рамки «хорошее – плохое», что осуществляется Вяземским с открыто не декларируемых позиций христианского сознания, в рамках которого

Вечность как абсолютная ценность неотделима от божественного абсолютного Блага, перед которым все достижения тварного мира меркнут.

### 3.1.3. Славянизм *книга* и библеизм *книга жизни*

Прочитать свою жизнь как «книгу», как некий *текст*, угадать свое предназначение в начале жизненного пути, осмыслить логику ее течения в середине жизненного цикла и по возможности как-то поправить, а в старости охватить «единым взором» пройденный путь как некое целое, повиниться в грехах и порадоваться благим деяниям, чтобы достойно подготовиться к своему уходу в мир иной, – всё это задачи, с которыми в разной мере осознанности сталкивается каждый человек.

Решению этих задач призвана учить художественная литература, в том числе как учебный «предмет» в различных типах учебных заведений. Произведения художественной литературы – это, с одной стороны, в буквальном смысле слова *книги*, с другой стороны, в переносном, метафорическом осмыслении – *книги жизни*: условно говоря, повествования / описания / рассуждения о виртуально-реальной жизни персонажей эпических произведений (романов, повестей, рассказов) или лирических героев поэзии (ролевых или исповедальных).

Главный понятийно-терминологический инструмент, лежащий в основе анализа художественного текста как целостной *книги*, – представление о *связности* и *цельности* его материала. Эти же свойства – связность и цельность – в некоем идеальном варианте отличают и реальную человеческую жизнь.

Отсюда представление о параллелизме виртуальных миров художественной литературы – и миров реальных человеческих судеб с их конкретно-жизненными биографиями. Отсюда же и метафора литературы как «учебника жизни», ассоциирующаяся с именем писателя, литературного

критика и философа-утописта Н.Г. Чернышевского, в диссертации которого «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855) читаем: «Пусть искусство довольствуется своим высоким, прекрасным назначением: в случае отсутствия действительности быть некоторою заменою ее и быть для человека учебником жизни» [Чернышевский 1986: 170].

Основное значение, возможные контекстуальные и индивидуально-авторские смыслы афористического словосочетания *книга жизни* нуждаются в специальных усилиях осмысления, материал для которого дают, во-первых, словарные издания, во-вторых, тексты религиозного характера, в-третьих, художественные произведения, где данная метафора используется. Исходный прием осмысления данного словосочетания – актуализация смысловых отношений между его компонентами и «пословная» семантизация каждого из компонентов.

Словосочетание *книга жизни* строится по схеме «сущ. + сущ. в Род. падеже»; в «школьном» буквальном грамматическом прочтении: *книга – чего? – жизни*; в прочтении, нацеленном на выявлении смысловых отношений между компонентами: *книга – о чём? – о жизни*.

Форма родительного падежа *жизни* в данном случае используется в атрибутивном (определятельном) значении, которое можно акцентировать в прочтении: *книга – какая? – жизни*. Существительное *жизнь* в этом случае трактуется как качественная характеристика *книги*. Общая характеристика данного значения родительного падежа как атрибутивного может быть конкретизирована в характеристике «родительный содержания»: форма родительного падежа подчеркивает, что слово, использованное в этой форме, конкретизирует значение определяемого (главного, «господствующего») слова. Иными словами, имеется в виду какая-то «особая» *книга*, качественное своеобразие содержания которой – *жизнь*.

Опорное слово словосочетания *книга жизни* – сущ. *книга*. Существует множество разных подходов к прочтению значений и смыслов сущ. *книга* в различных аспектах, которые обобщаются в случае

лингвокультурологического подхода [Волков, Волкова 2015]. Общий смысл и традиции употребления словосочетания *книга жизни* отсылают прежде всего к философским и религиозным представлениям. Философский аспект: «Книга – *существует*, заключенная в ней информация – *пребывает*. Книга – временна, заключенная в ней информация – вечна. Именно в этом смысле следует трактовать афоризм *Рукописи не горят*. “Сгореть” может тело книги, но не мысль, не душа, не дух, которые пользуются ее оболочкой в целях удобства диалогического приобщения к себе читателей» [там же: 59]. Религиозный аспект: в «настоящей» книге, прежде всего Библии как Книге книг, – «...утвердившееся уже в средние века представление о природе, открывающей перед человеком по Божьей воле свои тайны, как второй после Библии книге того же Автора – Бога. Так сформировался известный параллелизм: природа – это мир как книга, Библия – это книга как мир» [Глушков 2018: 154].

Фразеологические словари ассоциируют словосочетание *книга жизни* с Библией как первоисточником: «**Книга жизни**. Из *Библии*. Книга, в которую вписаны имена всех людей, живущих на земле. Имена тех, кто грешит, Бог из книги “изглаживает”, то есть стирает. <...> Иносказательно: общечеловеческая история; историческая память; судьба человека; прожитая жизнь» [Энциклопедический словарь... 2005: 351]; «**Книга жизни**, библейское фразеологическое сочетание, в совр. русск. толкуется как “человеческая судьба, испытания, выпавшие на долю человека, его жизненный опыт”» [Дубровина 2010: 301].

Библейские фрагменты, подтверждающие данные прочтения: «Господь сказал Моисею: того, кто согрешил предо Мною, изглажу из книги Моей» (Исх. 32: 33); «Ей, прошу и тебя, искренний сотрудник, помогай им, подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом и с прочими сотрудниками моими, которых имена – в книге жизни» (Фил. 4: 3); «...и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет

Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей» (Откр. 22: 19).

Более категорично, по сравнению с современными приведенными выше словарными интерпретациями, толкование Словаря 1847 года, ориентирующегося на церковнославянское прочтение и ассоциирующего *книгу жизни* (в церковнославянской огласовке: *книгу животную*) с именами только тех, кто своей земной жизнью заслуживает Царства Небесного, ср.: «*Книга животная. Церк.* Книга, содержащая в себе имена предопределенных к вечной жизни. *Ихже имена в книгах животных.* Филипп. IV. 3» [СЦСРЯ. Т. 2: 182] (ср. приведенный выше современный синодальный перевод того же фрагмента апостольского послания к Филиппийцам: «...которых имена – в книге жизни»).

Поэтическое наследие Вяземского включает значительный пласт исповедальной лирики, в рамках которой он пытается осмыслить пройденный путь, своеобразие своего «я», места своей личности, результатов своей деятельности в жизни общества и государства, семьи и литературы. Такие стихотворения, как «Я пережил и многое, и многих...» (1837), «Смерть жатву жизни косит, косит...» (1840), «Уныние» (1857), «Слово примирения» (1858), «Куда девались вы с своим закатом ясным...» (между 1874 и 1877) и др., на наш взгляд, не обычная мирская, «светская» ауторефлексия, но лирическое свидетельство последовательного духовно-религиозного восхождения поэта и государственного деятеля Вяземского.

Исповедальная линия лирики Вяземского – показательный пример исповедального характера русской литературы в целом, для которой «...доминантной является ориентация на исповедальную природу слова, а для западной – на дискурсивно-текстовую» [Ибатуллина 2015: 17–18], и одновременно – яркий пример отношения к своей судьбе как *книге жизни*, письменна которой начертываются не только в событиях земного существования, но и на небесах.

На склоне лет Вяземский использует фразеосочетание *книга жизни* и в секулярном значении «событий жизни», и в сакрально-религиозном – как синоним *Библии*, *Книги книг*. В обоих случаях эти словоупотребления пронизаны сожалением о невдумчивом, небрежном отношении: в первом – к самому себе, к упущенным возможностям, как теперь принято говорить, «самореализации», во втором – к священной Книге христиан.

В стихотворении-посвящении (1874, А.Д. Баратынской) с цитатным названием «Еще одно последнее сказанье» (из пушкинского «Бориса Годунова»), открывающемся спокойной констатацией «Последние я доживаю дни, / На их ущерб смотрю я без печали...», читаем: «Из книги жизни временем сурово / Все лучшие повыдраны листы: / Разрозненных уж не отыщешь ты / И не вплетешь их в книгу жизни снова» [Вяземский 1982. Т. 1: 365]. Кто виноват в «разрывах бытия», в нереализации возможностей? Существительное *время* – как названный непосредственный виновник утраты лучших «листов» жизни – в данном случае контекстуально многозначно: это не только историческое время и внешние обстоятельства, но и время частной, сугубо личной, внутренней жизни, мимо которой нечто существенно прошло, в ней не случилось.

В стихотворении «Обыкновенная история» (между 1873 и 1875) мотив упущенных возможностей проецируется на недостаточное внимание к Книге книг – к Библии, которая напрямую, в соответствии с биографически засвидетельствованной неприязнью Вяземского к нарочитому *библейничанью*, «к нарочитой набожности» [Бондаренко 2014: 139], не называется, но очевидно, что сожаление адресуется именно этой Книге: «Мудрец, или лентяй, иль просто добрый малый, / Но книги жизни он с вниманьем не читал, / Хоть долго при себе ее он продержал. <...> Простая жизнь его простую быль вмещает: / Тянул он данную природой канитель, / Жил, не заботившись проведать жизни цель, / И умер, не узнав, зачем он умирает» [Вяземский 1982. Т. 1: 366–367].

## 3.2. Церковнославяно-русские полисеманты как лингвоментальное средство христианского осмысления человеческой жизни

### 3.2.1. Жизнь как *подвиг* и *подвиг бытия*

Немногочисленные, но в идейно-тематическом отношении весьма существенные в рамках поэтического идиолекта Вяземского сущ. *подвиг* и метафорические словосочетания *подвиг жизни* и *подвиг бытия* необходимо прочитывать не только в их секулярных значениях и смыслах, отображенных в нормативных «секулярных» словарях русского литературного языка, но и в сакральных церковно-религиозных значениях, отображенных в словарях церковнославянского языка.

В Словообразовательном словаре русского языка существительные *подвиг* и *подвижник* представлены как синхронно непроизводные заголовочные слова отдельных статей [Тихонов 1985. Т. 1: 775], утратившие живую словообразовательную связь с мотивирующими типа *двигать* / *двигаться*, *подвигать* / *подви(г)нуть*. Такая словарная констатация опрощения как утраты синхронной мотивированности, превращения лексемы *подвиг* из членимой и производной в непроизводную, на наш взгляд, связана с секуляризацией и десакрализацией этого в своих истоках старославянского, а затем церковнославянского существительного, с утратой живого ощущения идеи некоего *движения*, для русского языкового сознания неразрывно связанного с корневой морфемой *двиг-*.

В современных секулярных словарях, не фиксирующих реальности религиозного сознания, сущ. *подвиг* трактуется в сугубо мирском ключе, ср.: «**Подвиг**... Героический, самоотверженный поступок, совершённый в опасных условиях, связанный с риском. *Воинские подвиги. Патриотический подвиг.* || *чего или с опр.* Самоотверженный, тяжёлый труд; важное дело, начинание. *Исторический, литературный, научный подвиг. Подвиг труда.*

*Подвиг чести, славы*» [НБТС: 861]. Как видим, приведенное толкование отсылает к представлениям о самоотвержении «внешнего» человека во имя сугубо мирских социально значимых ценностей. Аксиология христианского «внутреннего делания» при этом остается вне поля зрения. Во временной проекции секулярное представление о подвиге – это представление либо о некоем однократном самоотверженном поступке, либо о длительном, самоотверженном, но однородном труде, в рамках которого субъект труда во времени качественно не изменяется. Христианский подвиг как «внутреннее делание», напротив, неразрывно связан с представлением о последовательной трансформации человеческого существа, такой подвиг – это движение от одного своего «я» к другому, по пути обожения.

В текстуально значимой роли «семантической доминанты», акцентирующей особый «внутрипроизведенческий» смысл [Волков, Волкова 2014: 279], сущ. *подвиг* и вместе с ним словосочетание *подвиг жизни* впервые встречается в относящемся к раннему периоду творчества Вяземского стихотворении «Петербург» (1818). В жанровом отношении это классическая «гражданская ода», прославляющая народ и правителей, историческое восхождение страны, закалившейся, начиная с Петра, в победоносных битвах и державном строительстве. Однако сущ. *подвиг* в начальном использовании акцентированно привязано не к воинским свершениям, а к достижениям европейского просвещения, наглядным свидетельством которых оказываются сами петербургские стены:

«Но жатвою ль одной меча страна богата?

Одних ли громких битв здесь след запечатлен?

Иные подвиги, к иным победам ревность

Поведает нам глас красноречивых стен, –

Их юная краса затмить успела древность.

Искусство здесь везде вело с природой брань

И торжество свое везде знаменовало;

Могущество ума – мятеж стихий смиряло...» [Вяземский 1986: 119].

Буквально через два-три десятка строк – иное прочтение величия страны и ее правителей перед лицом исторического призвания: прославление России как идущей по своему собственному пути, как наследницы падшей Византии, призванной к своему собственному, отличному от европейского, *подвигу бытия*:

«Державный дух Петра и ум Екатерины  
Труд медленных веков свершили в век единый.  
На Юге меркнул день – у нас он рассветал.  
Там предрассудков меч и светоч возмущенья  
Грозилась ринуть в прах святыню просвещенья.  
Убежищем ему был Север, и когда  
В Европе зарево крамол зажгла вражда  
И древний мир вспылал, склонясь печальной выей, –  
Дух творческий парил над юною Россией  
И мощно влек ее на подвиг бытия» [там же].

Думается, вне контекста истории православной Церкви и представления о России как «третьем Риме», хранительнице Православия, верно интерпретировать этот фрагмент не удастся. «Святыня просвещения» здесь у Вяземского – явно не Европа, где «зареве крамол зажгла вражда». «Дух творческий», парящий «над юною Россией», – это дух творческого соединения секулярного знания и христианской веры. *Подвиг бытия* – подвиг, заключающийся в движении по пути соединения умственной просвещенности Запада и духовной богоустремленности православного Востока.

В исповедальном стихотворении «Уныние» (1819) Вяземский, в служебном, «биографическом» отношении чувствовавший себя в этот период неудачником, не сумевшим идти в ногу с изменениями настроения власти и незаслуженно отстраненным от службы, осмысляет свой личный *подвиг бытия* как подвиг внутренней честности перед самим собой и перед Богом – пред «алтарем души»:

«Болтливые молвы не требуя похвал,  
Я подвиг бытия означил тесным кругом;  
Пред алтарем души в смиренье клятву дал:  
Тирану быть врагом и жертве верным другом» [там же: 134].

*Подвиг* в данном случае целесообразно интерпретировать как «хранение целомудренной целостности души в земном *бытии* как долгом испытании», а залог внутренней целостности – *смирение* как важнейшая, подлежащая всем остальным христианская добродетель, далее – *целомудрие* как «чистота помыслов и телесная; непорочность» [ПЦС: 806].

Сущ. *бытие* и в русских, и в церковнославянских словарях равно семантизируется как «существование, жизнь», однако если в секулярном контексте *бытие* / *жизнь* противопоставляется *смерти* как *небытию*, то в сакрально-религиозном контексте антоним *бытия* / *жизни* (земной) – *пакибытие*, «возрождение, новая жизнь <...> при будущем преобразовании мира, при втором славном пришествии Господа для суда живых и мертвых» [ПЦС: 403–404]. Тем самым смыслы словосочетания *подвиг бытия* в секулярном и сакральном прочтениях существенно различаются: в первом случае это «тяжелый, самоотверженный труд, связанный с выполнением своих многообразных обязанностей перед близкими, обществом и государством», во втором – «героическое самопреодоление своего человеческого несовершенства ради спасения во Христе». Суммарная интерпретация контекстуального смысла словосочетания *подвиг бытия* у Вяземского, в случае его использования для характеристики своей собственной, сугубо личной жизненной позиции, – «смирненное и целомудренное приятие всего, что приносит жизнь».

В семантическом ассонансе с «Унынием» 1819 года – одноименное исповедальное стихотворение «Уныние» 1857 года, своеобразная предсмертная автохарактеристика, самоотчет в существе прожитого (хотя до самой кончины оставалось еще двадцать лет, о чем поэт, разумеется, знать не мог)

«Уж подвиг мой окончен. Неудачен,  
Хорош ли он? Здесь не об этом речь.  
Но близок день, который предназначен,  
И ношу дня пора мне сбросить с плеч» [ПСС. Т. 11: 259].

Знаменательно здесь словоупотребление *предназначен* (< *предназначить*) – собственно русское, но в синонимическом ассонансе с церковнославянскими глаголами *преднарицати* «назначать, предопределять», *преднаставити* «предуказать путь», сущ. *предопределение* [ПЦС: 481] и прич.-прил. *предназначенный* «предопределенный, предназначенный» [ЦС. Т. 3: 291], отсылающее к представлениям о смиренном приятии уготованном Господом пути и судьбы.

Поразительно по глубине прочувствования византийской идеи «симфонии властей» – светских и духовных – не вошедшее в сборники советских лет стихотворение «16 апреля 1866 г.» («Есть слезы радости, есть тяжелой скорби слезы...»):

«Вы слышите кругом молитвы нам родные:

В один священный клик весь город, вся Россия,

В молебствие одно, в одну любовь слились...

.....

Народная любовь – сокровище Царей.

Издавна на Руси родник ее обилен:

В Царе живет народ, и Царь народом силен.

.....

Идете Вы путем любви и веры в Бога.

Подвижникам трудна державная дорога,

Но и прекрасна цель, которая их ждет,

Когда за ними вслед Россия к ней идет» [ПСС. Т. 12: 254–256].

Сущ. *подвижники*, использованное Вяземским в форме множ. числа, отсылает не только к царю, – ко всем членам императорского дома, воспринимающимся и как светские, и как духовные руководители.

Толкования существительного *подвижник* в секулярных словарях, как и в случае с сущ. *подвиг*, также не включают указаний на внутреннее движение к жизни горней, вышней, – отсылают лишь к представлениям об отречении от жизненных радостей, ср.: «**Подвижник...** **1.** Монах, аскет, давший обет самоотречения во имя служения Богу. *Великие подвижники-страстотерпцы*. **2. перен.** Человек, героически принявший на себя тяжёлый труд или лишения ради достижения высокой цели (высок.). *Подвижник науки, веры*» [ТСРЯП: 663].

Для верного прочтения сакрально-религиозной семантики сущ. *подвиг* и *подвижник* существенно иметь в виду их церковнославянские морфемно-словообразовательные связи не только с *подвигати*, но и с *подвизатися* (рус. *подвизаться*): в исходном значении – «двигать, трогаться с места, колебать, колебаться», во вторичном – «сражаться, вступаться» [Свирелин 2016: 226]; «устремляться, поспешать» [ПЦС: 439]. При этом дефиниционный компонент ‘сражаться’ предполагает «с внутренними врагами человека (страстями, греховными помыслами и т. п.)», а компонент ‘устремляться’ – «(душой) к Богу», что подтверждается соответствующими евангельскими словоупотреблениями, ср.: «...подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут» (Лк 13: 24), «Посему и сам подвизаюсь всегда иметь непорочную совесть пред Богом и людьми» (Деян 24: 16), «Подвизайся добрым подвигом веры, держись вечной жизни, к которой ты и призван, и исповедал доброе исповедание перед многими свидетелями» (1 Тим 6: 12), и др.

### 3.2.2. Церковнославяно-русский полисемант *жатва*

Одна из ключевых групп славянизмов, выступающих как дескрипторы семантических микрополей и, соответственно, как семантические доминанты

лирики Вяземского, на уровне метаописания может быть названа как «Начало / завершение жизненного пути».

Ключевые церковнославяно-русские полисемичные лексемы, выступающие как функционально-стилистические и семантико-стилистические полисеманты, несущие в себе как сакрально-религиозные церковнославянские значения и смыслы, так и секулярные («светские», мирские) значения, по данным Словаря поэтического языка П.А. Вяземского [ВЖ] (в скобках указана абсолютная частота по трем периодам творчества): *рождение* (15, 6, 3), *смерть* (80, 41, 53). Приведенные статистические данные (последовательное уменьшение абсолютной частоты не только лексемы *рождение*, но и лексемы *смерть*) представляются противоречащими как здравому смыслу, так и материалам авторитетных литературоведческих и историко-биографических исследований, в которых констатируется, что на заключительном этапе творчества у Вяземского, находившегося уже в весьма преклонном возрасте, мотивы завершающейся жизни и близящейся смерти – в числе наиболее весомых [Букина 2011; Прохорова 2015].

Отсюда гипотеза: в лирике Вяземского имеются лексемы, так же, как *рождение* и *смерть*, фиксирующие начало и особенно конец жизненного пути человека, которые на заключительном этапе творчества в рамках мотивов (точнее, мотивных комплексов как «пучков» частных мотивов) завершающейся жизни и близящейся смерти выступают в качестве лексических доминант, отображающих ключевые для позднего Вяземского мировоззренческие лингвоментальные образования (концепты).

Рождение и смерть – две крайние точки, между которыми – вся «биографическая жизнь», цепь внешних событий. Смерть как мотив художественного творчества, по экспрессивной формулировке М.М. Бахтина, «золотой ключ эстетического завершения личности», в преддверии смерти «...становится отчетливо ясной эстетическая сюжетная невесомость моей жизни в ее собственном контексте – что ее ценность и смысл лежат в совершенно ином ценностном плане. Я сам – условие возможности моей

жизни, но не ценный герой ее» [Бахтин 1986: 100–101]. Существует множество метафор человеческой жизни и смерти, прямо или косвенно отражающих феномены изменения представлений о ценности жизни перед лицом смерти.

В частности, материалы «Русского семантического словаря», представляющие в систематизированном виде лексический класс «Жизнь, её протекание, её фазы» включает следующие ряды существительных, могут рассматриваться как эвристическое средство поиска соответствующих словоупотреблений в поэтическом творчестве [Русский семантический словарь 2003: 9–13]:

1. «Начало жизни, существования»: *весна, возникновение, восход, дебют, детство, завязка, зародыш, зарождение, заря, зачаток, зачин, исток, источник, исход, колыбель, начало, первоначало, плацдарм, почин, происхождение, рассвет, рождение, росток, семя, утро.*

2. «Сама жизнь, её протекание»: *биография, будни, бытё, век, долголетие, живот, жизнь, жительство, житие, житьё, мир, неизвестность, проза, существование, в том числе с компонентом оценки: благоденствие, благополучие, бытовуха, житуха, идиллия, малина, приволье, прозябание, простор, развлекуха, раздолье, разлука, расслабуха, рутина, чернуха.*

3. «Конец жизни, существования»: *дожитие, завершение, закат, заключение, излёт, исход, коней, концовка, окончание, развязка, смерть, финал, финиш, эпилог.*

4. «Смерть, гибель»: *агония, амба, гибель, капут, каюк, конец, кончина, кранты, курносая, мор, погибель, смерть, успение.*

Однако применительно к творчеству Вяземского приведенные списки как эвристическое средство не представляются достаточно эффективными. По нашим наблюдениям, предпочтительнее другой путь – направленное внимание к словоупотреблениям церковнославяно-русской лексики *жатва* (16, 12, 31), частота употребления которой по разным периодам творчества

последовательно возрастает [ВЖ: 89, 286]. Вникновение в языковую и контекстуальную семантику словоупотреблений этой лексемы – оптимальный, на наш взгляд, способ мотивной интерпретации поэтических «мыслечувств», «мотивного анализа смысловой плазмы» [Гаспаров 1996: 335–347], связанного с «филологической танатологией» [Волков, Волкова 2014; 2015], с христианоцентричными танатологическими аспектами мирозерцания позднего Вяземского.

Между 1873 и 1875 гг. Вяземский пишет знаковое стихотворение исповедально-биографического характера «Лукавый рок его обчел...» [Вяземский 1986: 408], основной мотив которого – исповедальная ауторефлексия, объект которой скрывается под местоимением 3-го лица *он*, что, разумеется, не вводит читателя в заблуждение: использование данного местоимения – прием остранения (В.Б. Шкловский), способ выйти «из автоматизма восприятия», взглянуть на себя и свою судьбу «со стороны».

Лукавый рок его обчел:

Родился рано он и поздно,

Жизнь одиночную прошел

Он с современной жизнью розно.

В нем старого добра был клад,

Родник и будущих стремлений;

Зато и был он виноват

У двух враждебных поколений.

.....

И много непчатых сил

И втуне жатв за ним осталось,

Талант не в землю он зарыл,

Но в ход пустить не удавалось.

Бедняк не вовремя рожден,

Не вовремя он жил и умер;  
И в лотерею жизни он  
Попал на проигрышный номер.

Вот он, предсмертный итог: «...И втуне жатв за ним осталось...»

**Жатва** в совр. рус. несет как основное процессуальное значение «уборка урожая хлебов (серпами, жатками, хлебоуборочными комбайнами)», так и вторичное метонимичное объектное значение «сжатые хлеба, урожай» [НБТС: 300]; аналогично и в церковнославянском: «время, в которое собирают хлеб, и самый сбор хлеба» [ПЦС: 179]. Библейские тексты, включающие значительное количество словоупотреблений сущ. *жатва* в указанных основных значениях, наряду с ними в ряде контекстов реализуют и метафорический смысл «итог, “урожай” как результат человеческой жизни, труда человека на протяжении жизни», ср.: «Когда же созреет плод, <человек> немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мк 4: 29); «Тогда говорит <Христос> ученикам Своим: жатвы много, а делателей мало; итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (Мф 9: 37–38); «И вышел другой Ангел из храма и воскликнул громким голосом к сидящему на облаке: пусти серп твой и пожни, потому что пришло время жатвы, ибо жатва на земле созрела. И поверг сидящий на облаке серп свой на землю, и земля была пожата» (Откр 14: 15–16). Если много *жатв*, как итогов жизни, по Вяземскому, осталась «втуне», то есть без результата / внимания / употребления / использования [НБТС: 164], то выходит, что труд жизни во многом был напрасен.

**Талант**. Строки «Талант не в землю он зарыл, / Но в ход пустить не удавалось», как очевидно, отсылают к евангельской притче (Мф 25: 14–29) о ленивом рабе, зарывшем талант (в смысле «слиток серебра или золота, заключающий сумму денег» [ПЦС: 708]), вместо того чтобы использовать его для полезных дел и тем приумножить достояние своего доверителя – хозяина. Вторичное церковнославянское значение сущ. *талант*, явствующее из этой притчи, – «дары Божии, данные человеку» [там же]; «дарование

духовное, данное от Бога человеку во славу имени Господня, в пользу собственную и ближнего своего» [ЦС. Т. 5: 5]. Специфика проецирования Вяземским евангельской притчи на собственную жизнь – не в указании на небрежение дарами, а в сожалении о неспособности должным образом преодолеть житейские препятствия в реализации дарованного *таланта*.

Таким образом, суммарная интерпретация строки «...И втуне жатв за ним осталось...», концентрированно выражающей семантическое ядро мотивного комплекса «*талант – жатва*», может быть сведена к формулировке «многие возможности и немногие результаты, *талант* и “урожай” творческой жизни остались не востребованными, “несжатыми”, ибо некому было истребовать *талант* и собрать *жатвы*».

Ироничная финальная метафора *лотерея жизни* (судьба как лотерея, игра случайностей) убедительно-наглядно, на «профанном» языке мирских развлечений демонстрирует произвол случая. В сочетании с библейскими аллюзиями жатвы возникает травестийный эффект: сакральный библейский «верх» и профанно-игровой «низ» культуры соединены в горькой итоговой самооценке. Насыщенное библейскими аллюзиями и церковнославянскими смыслами сущ. *жатва* оказывается и в логике жанра, поскольку «...смысловой доминантой исповеди и является последнее и предельно откровенное слово человека о самом себе» [Федосеева 2008: 82], и в логике христианского покаяния как самоосуждения, явленного в контексте христианского мирочувствования.

Сакрально-религиозная глубина метафоры *жатвы*, как в рассмотренном тексте 1870-х годов, совершенно не характерна для начального периода творчества Вяземского, где фиксируются не мистические религиозные, но многообразные секулярные вторичные значения.

*Жатва* ‘место сбора урожая’: «...Как внемлешь ты сердечной клятве, / Когда твой юный друг на жатве / Любить тебя клянется вновь!» [Вяземский 1986: 60] (1811, «Эпизодический отрывок из путешествия в стихах. Первый отдых Вздыхалова»); ироничная метафора брака: «Брак был для них венцом

земного блага, / Их сопрягла взаимная присяга, / Их запрягла судьба за тот же гуж; / Нет года: брак не роз, уж терний жатва...» [там же: 205] (1827, «Теперь мне недосуг»).

*Жатва* 'достижения государства и монарха': «Но жатвою ль одной меча страна богата?», «Уж зреет перед ним бессмертной славы жатва!» [там же: 119, 121] (1818–1819, «Петербург»).

*Жатва* 'слава': «О слава! Ты надежд моих отвергла клятву, / Когда я уповал пожать бессмертья жатву / И яркою браздой прорезать мглу веков!» [там же: 133] (1819, «Уныние»).

*Жатва* 'поле', обращение к свободе: «Ты снимешь роковую клятву / С чела, поникшего земле, / И пахарю осветишь жатву, / Темнеющую в рабской мгле» [там же: 147] (1820, «Негодование»); «...Здесь лес, обширный и дремучий, / Там море жатвы золотой – / Всё тешит глаз разнообразно / Картиной стройной и живой...» [там же: 197] (1826, «Коляска»).

*Жатва* 'битва': «...Когда тиранов серп, во дни гражданских гроз, / Свирепо пожинал под жатвою кровавой / Всё, что грозило им иль доблестью, иль славой» [там же: 187] (1820-е, «Библиотека»).

*Жатва* 'достижения веков', обращение к Байрону: «...Ты мудрость вопрошал на плодovитой жатве / Событий, опытов, столетий и племен / И современником минувших был времен» [там же: 190] (1820-е, «...Ты, коего искусство...»).

*Жатва* 'массовая гибель людей' (в биографическом контексте – от холеры): «...Когда с небес падет карательная клятва / И смерти алчущей сторицей зреет жатва / Под знойной яростью убийственных страстей...» [там же: 236] (1830, «Осень 1830 года»).

Во втором периоде творчества библейские аллюзии *жатвы* 'итога жизни' возникают достаточно регулярно.

*Жатва* 'личные достижения', 'завершившиеся смертью человеческие судьбы', актуализованные библейские аллюзии: «Как ни тяжел мне был мой век суровый, / Хоть житницы моей запас и мал, / Но ждать ли мне безумно

жатвы новой, / Когда уж снег из зимних туч напал?» [там же: 261] (1837, «Я пережил»); «Смерть жатву жизни косит, косит / И каждый день, и каждый час / Добычи новой жадно просит / И грозно разрывает нас» [там же: 270] (1840, «Смерть жатву жизни косит, косит...»).

В стихотворении «Тропинка» [там же: 286–288] (1848) центральный пейзажный мотив тропинки среди созревшей жатвы («...Как я люблю нечаянно набрести / На скрытую и узкую тропинку, / Пробитую среди жатвы колосистой!») символически развивается в мотив вечного повторяющегося движения зрелости природы – условно говоря, ее «неистошающейся зрелости», в контрасте с которой – жизнь смертного человека, текущая не по временному кругу, в бесконечных повторях созревания и сбора плодов, а линейно, от начала к концу, и наделенная в силу этого лишь единственной зрелостью, не повторяющейся, а конечной *жатвой*.

В этом же, втором периоде творчества, в стихотворении «Сознание» [там же: 327–328] (1854) впервые возникает и рассмотренный выше финальный мотивный комплекс «*талант – жатва*»: «Талант, который был мне дан для приращенья, / Оставил праздным я на жертву нераденье; / Всё в семени самом моя убила лень, / И чужд был для меня созревшей жатвы день».

Думается, стихотворное посвящение «Александрю Андреевичу Иванову» [там же: 352–355] (1858), в котором сошлись впечатления Вяземского и от привезенной в Петербург картины «Явление Христа народу», и от паломничества в Палестину в 1850 году, и от размышлений над Святым Евангелием, следует воспринимать не только в контексте евангельской истории, но и в контексте размышлений Вяземского о собственной судьбе.

По Евангелию от Матфея, Иоанн Креститель проповеднически предвозвещает и предупреждает о скором явлении Христа и о том, что последует далее: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь. Я крещу вас в воде в

покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем; лопата <которой веют хлеб> Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф 3: 10–12). В поэтическом пересказе Вяземского евангельский мотив жатвы – с использованием самого сущ. *жатва* как ключевого – обретает полную лексическую определенность: ««Грядет он, Господа избранник, / Грядет на жатву Божий Сын. / В руке лопата; придет время, / Он отребит свое гумно, / Сберет пшеничное зерно / И в пламя бросит злое семя».

Таким образом, динамика словоупотреблений существительного *жатва* в поэтическом идиолекте Вяземского в направлении от раннего творчества к позднему представляется достаточно ясной; существо этой динамики – в изменении семантики: от секулярной к сакрально-религиозной, основывающейся на библейских сакральных значениях, вплоть до сотериологического и апокалипсического прочтений, то есть до библейского образа «жатвы душ» в конце времен.

### **3.3. Славянизмы как маркеры танатологических мотивов в поздней лирике П.А. Вяземского**

Начальную точку заключительного, третьего периода поэтического творчества П. А. Вяземского (1792–1878) принято датировать 1856-м годом, условно привязывая ее к кончине Николая I (1855) и восшествию на престол Александра II (см., например: [ВЖ: 31]). Однако в плане идейно-тематической эволюции лирики Вяземского начало третьего периода, на наш взгляд, целесообразно связывать с мотивами «подытоживания жизни», приобретших устойчивость после тяжелого нервного расстройства 1851 года (имеем в виду прежде всего стихотворение 1854 года «Сознание», одновременно с ним созданное «12 июля 1854 года» и покаянный самоотчет

под названием «Литературная исповедь» (1854); танатологические мотивы данных стихотворений и составляют основной предмет данной статьи).

Что послужило толчком к переходу на новый этап творчества? Сугубо исторические и внешние биографические обстоятельства – смена монарха и последующий резкий взлет служебной и придворной карьеры Вяземского? Маловероятно, так как в поздней исповедальной лирике эти факторы не просматриваются. Иное дело – смена внутреннего состояния (уже за шестьдесят, – по меркам XIX века глубокий старик), изменения социальной и литературной обстановки, ощущение, что его литературная деятельность в большей мере достояние истории, чем современности, – эти факторы представляются более весомыми.

Специфически «итожащее», исповедальное содержание и своеобразие обусловленных им особенностей языка позднего Вяземского отчетливо сознается уже при первом прочтении, однако поиск компактного обобщающего терминологического именованья, отражающего специфику этого периода личной и творческой жизни, оказывается задачей, не нашедшей на данный момент устоявшегося филологического решения. И дело, разумеется, не собственно в именовании, а в том, что за любым именованьем стоит некоторая система представлений, которые «программируют», направляют восприятие читателя и ход исследовательской мысли филолога.

Г.Ю. Букина для характеристики своеобразия поэтического творчества позднего Вяземского пользуется именованьем «онтологические мотивы», однако смысл этого терминологического словосочетания раскрывает лишь описательно: «...мировоззренческие проблемы поздней лирики П.А. Вяземского: смысл жизни, смерть, совесть, честь, вера, счастье» [Букина 2011: 123; Букина 2012]. Термин *онтологический* (из др.-гр. наречия *ontōs* ‘действительно, в самом деле, поистине > сущее’ [Вейсман 1991: 889]) отсылает к неопределенно обширному перечню «проблем», связанных с наиболее общими представлениями о смысле человеческого существования

и, если не ограничивать потенциальный круг таких проблем какими-либо дополнительными условиями (филологически наиболее очевидный способ введения ограничений – опора на ключевые слова отдельных произведений), то ведет к интерпретациям, корректность которых определяется лишь компетентностью исследователя.

И.Е. Прохорова опирается на цитатное перифрастическое именование «последний возраст», которое Вяземский использует в «Старой записной книжке», размышляя о своеобразии «старого и нового поколений» [ПСС. Т. 8: 128]; специфику этого периода исследователь укладывает в характеризующее именование «поэзия старости» (что, с точки зрения необходимости как-то зафиксировать идейно-тематическое своеобразие, представляется малоинформативным), в центр своего внимания ставит «мотивы ожидания смерти и прощания с жизнью, конфликта поколений, различных типов старости, отношения к “божественному промыслу” и метафоры “книги жизни”, темы “хандры”» [Прохорова 2015: 186].

В указанных работах своеобразие поэтического творчества позднего Вяземского рассматривается с академических литературоведческих позиций – в контексте исторической эпохи, биографических обстоятельств, личных и творческих связей поэта и т. д. «Внутритекстовое», «внутрипроизведенческое» содержание стихотворений (которое, собственно, только и доступно читателю, не обращающемуся к историко-биографическим данным) вскрывается при таком подходе преимущественно как проекция внешних обстоятельств жизни, – тогда как внутреннее устройство души стареющего поэта (его лирического героя / героев) оказывается объектом, в сущностных («онтологических») основаниях освещенным лишь предварительно.

Цель данной работы – лигвогерменевтическая реконструкция специфики лирических мотивов позднего Вяземского на основе исследования общезыковой и индивидуально-специфической семантики тех

славянизмов, которые выступают в лирических текстах поэта в качестве ключевых слов.

Почему именно славянизмов? Во-первых, с возрастом в творчестве Вяземского последовательно возрастает вес сакрально-религиозных христианских мотивов, в его «художественном вероисповедании» [Моторин 2002] все отчетливее проступают черты православного мирозерцания, особенности которого, по нашему убеждению, невозможно вскрыть, не обращаясь к углубленному исследованию семантики тех языковых единиц, в которых это мирозерцание ближайшим образом опредмечивается, то есть тех славянизмов, в семантике которых отчетливо просматривается церковнославянская (а значит, христианская, православная) основа и соотносительное с ней индивидуально-специфическое словоупотребление. Во-вторых, те «базовые концепты русской ментальности», которые фиксируются исследователями как хорошо отображенные в поэтическом творчестве Вяземского и опредмечиваются дескрипторными лексемами *Бог, вера, вечность, воля, дух, душа, истина, любовь, мир, надежда, правда* [Митрофанова 2006], фундируются именно православными христианскими ценностями. Семантику приведенных или смежных по функции дескрипторных лексем в этом случае также следует рассматривать с учетом церковнославянской традиции.

Поскольку в «последнем возрасте» Вяземского ощутительно увеличивается вес ауторефлексивных мотивов, связанных с оценкой пройденного пути в преддверии кончины, которая – в духе и логике христианского мирозерцания – осмысливается как посмертное предстояние перед Всевышним, то представляется целесообразным следовать той терминологической традиции именованя данного мотивного комплекса, которая основывается на использовании лексем *танатология* (филологическая) / *танатологические* (мотивы). Объект филологической танатологии при этом понимается как «отображение “пути к смерти” в художественной литературе» [Волков, Волкова 2015: 32], для характеристики

конкретного мотивного комплекса как предмета исследования в случае лирики позднего Вяземского целесообразно воспользоваться формулировкой «личностное самоопределение перед лицом смерти» [Волков, Волкова 2014: 53].

Тем самым мы выходим на тот массив лирики позднего Вяземского, которую в жанрово-тематическом отношении следует характеризовать как исповедальную. При этом важно иметь в виду, что эта исповедальность – специфически поэтическая, которая включает сакрально-религиозные составляющие лишь как один из элементов. Е.Н. Федосеева справедливо отмечает: «Исповедь возникает не только как составляющая религиозного опыта. Не менее значимыми оказываются светские формы исповедального слова. Особенно это касается лирического высказывания. Проблема исповеди начинается с поиска адекватного языка для воплощения своих внутренних переживаний» [Федосеева 2008: 77]. Таким языком у Вяземского на протяжении всей творческой биографии, а в заключительный период особенно, были, с одной стороны, разностилевые элементы секулярного характера, с другой – сакрально-религиозные, опредмечивающиеся прежде всего в семантике тех церковнославянизмов, которые во взаимодействии с формально сходными единицами «мирской», «светской» речи выступают как церковнославяно-русские полисеманты или церковнославяно-русские омонимы. Это явление опять-таки весьма характерно для исповедальной лирики, ср.: «Человек всегда готов к противоположным высказываниям. В литературе совмещение несовместимых на первый взгляд дискурсов, нарушение общежанровых правил порождает необычный текст, которому придает дополнительную объемность соположение полярных по своей модальности высказываний» [там же: 80].

Основа поэтического осмысления итогов прожитой жизни в лирике позднего Вяземского – православная традиция понимания жизнестроительства как духовно-душевного самосозидания перед лицом Господа, лингвоментальный инструмент реализации задач такого

осмысления – прямые и вторичные, в том числе контекстуальные значения и смыслы славянизмов, преимущественно «скрытых», то есть *семантических славянизмов* (церковнославяно-русских полисемантов и омонимов), сакрально-религиозная семантика которых скрывается под оболочкой секулярных значений, которые в толковых словарях современного кодифицированного литературного языка традиционно фиксируются как исходные, якобы первичные, часто – как единственные.

Заголовочное существительное **стихотворения «Сознание»** представлено в тексте лишь единожды, в названии. *Сознание* – не церковнославянское, собственно русское слово, и в Синодальном переводе Библии оно встречается лишь единожды, в апостольском послании, трактующем понятие *жертвы*: «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих <с ними>. Иначе перестали бы приносить <их>, потому что приносящие жертву, быв очищены однажды, не имели бы уже никакого сознания грехов. Но жертвами každогодно напоминает о грехах...» (Евр 10: 1–3). *Жертва и сознание грехов* сопологаются апостолом как взаимообусловленные, – и этому соположению в точности соответствуют основные мотивы Вяземского, покаянно сокрушающегося: «Талант, который был мне дан для приращенья, / Оставил праздным я на *жертву нераденья*; / Всё в семени самом моя убила лень, / И чужд был для меня созревшей жатвы день. / Боец без мужества и труженик без веры / Победы не стяжал и не восполнил меры, / Которая ему назначена была. / *Где жертвой и трудом подъятые дела?* / Где воли торжество, благих трудов начало? / Как много праздных дум, а подвигов как мало!» (здесь и далее «Сознание» цит. по: [ПСС. Т. 11: 128–129], курсив здесь и далее в цитатах Вяземского мой. – Е. Б.). В свете апостольского разъяснения существо покаянных восклицаний Вяземского, их пафос следует, на наш взгляд, интерпретировать как сожаление о недостаточности принесенных *жертв*, о нереализованности дарованного *таланта*, о

*нерадени*, о несогласовании своей личной воли с Божьим промыслием, о малости свершенного *труда*. Предлагаемая общая интерпретация хорошо согласуется с семантикой названных полисемантических церковнославяно-русских ключевых лексем.

**Жертва** в цитированном фрагменте Вяземского используется в соединении секулярного и сакрально-религиозного значений: с одной стороны, *жертва* как «добровольный отказ от кого-, чего-л. в чью-л. пользу. *Готов отдать жизнь в жертву отчизне*» [НБТС: 303], с другой стороны, «приношение от усердия божеству» [Даль. Т. 1: 535], с конкретизацией – смиренное приношение своей воли и своих дарований, по псалмопевцу: «Жертва Богу – дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс 50: 19), по апостолу: «...умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, <для> разумного служения вашего...» (Рим 12: 1). Результат поэтического семиозиса – порождение контекстуального смысла «жертва собственным человеческим произволением ради следования по пути, предназначенному Промыслом».

**Талант** в строках «*Талант, который был мне дан для приращенья, / Оставил праздным я на жертву нераденья...*» отсылает к евангельской притче (Мф 25: 14–29) о ленивом рабе, зарывшем талант (в смысле «слиток серебра или золота, заключающий сумму денег» [ПЦС: 708]), вместо того чтобы использовать его для полезных дел и тем приумножить достояние своего доверителя – хозяина. Вторичное церковнославянское значение сущ. *талант*, явствующее из этой притчи, – «дары Божии, данные человеку» [там же]; «дарование духовное, данное от Бога человеку во славу имени Господня, в пользу собственную и ближнего своего» [ЦС. Т. 5: 5]. Специфика проецирования Вяземским евангельской притчи на собственную жизнь – не в указании на небрежение дарами, а в сожалении о неспособности должным образом преодолеть житейские препятствия в реализации дарованного *таланта*.

**Нерадение** в составе словосочетания *жертва нерадения* соотносится с толкованием Словаря 1847 г.: «недостаток радения, небрежение» [СЦСРЯ. Т. 2: 448], соответственно *радеть* – «стараться о чьей-либо пользе; усердствовать. *Он сам о себе не радеет*» [там же. Т. 4: 5]. Результат поэтического семиозиса – контекстуальный смысл «жертвовал дарованным талантом – собственной человеческой лени (*нерадению*), преступая волю Промыслителя», вместо заповеданного: «Я усердно принесу Тебе жертву, прославлю имя Твое, Господи, ибо оно благо...» (Пс 53: 8).

**Воля** в составе риторических вопросов-восклицаний «*Где жертвой и трудом подъяты дела? / Где воли торжество, благих трудов начало?*» несет контаминацию – смешение, соединение секулярных представлений о воле человека как основе его действий и сакрально-религиозных представлений о воле Божией как основе человеческих поступков. Смысл покаянного восклицания Вяземского в этом случае сводится к сожалению о том, что в земных делах не удалось ему должным образом сочетать божественную *волю* (Промысел) со своей собственной, человеческой.

**Труд** в составе цитированного фрагмента. В синонимическом со- и противопоставлении с сущ. *работа* выявляются, помимо очевидного для наших дней различия «*труд* – понятие об усилении, *работа* – о производстве самого дела» [Яковлева 1998: 43], сближения Вяземским в тесном контексте *труда* – с *жертвой, волей, подвигом*. Очевидно, что этот словесный ряд имеет какую-то одну глубинно-семантическую основу, но дать этой основе ясную словесную интерпретацию представляется затруднительным, равно как и предложить однозначную лингвистическую квалификацию существа данного словесного ряда. Это не синонимы, не квазисинонимы, не контекстуальные синонимы, несмотря на интуитивно очевидную их семантическую близость. Наиболее подходящей квалификацией представляет введенный А.А. Залевской термин *симиляр*, фиксирующий ситуацию, когда некоторые пары слов (добавим: и более крупные их совокупности) «субъективно переживаются как означающие одно и то же,

хотя синонимами не являются» [Залевская 2005: 62]. Подтверждением такого понятийно-терминологического решения могут служить лексикографически удостоверенные сведения о церковнославянской семантике сущ. *труд*, включающей в качестве потенциальных сем элементы, связанные и с *жертвой*, и с *волей*, и с *подвигом*, ср.: «Труд... страдание, мучение, болезнь <...> беспокойство, горе <...> трудность, тяжесть; трудное, тяжкое положение <...> подвиг <...> трудность, неприятность <...> восстание, сопротивление...» [ПЦС: 736–737], – в «суммирующей» формулировке можно, наверное сказать: «тяжкое дело преодоления обстоятельств и самого себя».

В финальной части стихотворения «Сознание» этот мотивный комплекс центрируется на церковнославяно-русском полисеманте *крест* и церковнославянизме *промысл*, результирует в покаянное сожаление о попытках сбросить с плеч ниспосланный пожизненный *крест*, о бессмысленной борьбе с *Промыслом* (заметим, что в Полном собрании сочинений сущ. *Промысл* у Вяземского – с заглавной буквы [ПСС. Т. 11: 128–129], а не со строчной, как в академическом советском издании [Вяземский 1986]).

Мотив *креста*: «Я жизни таинства и смысла не постиг; / Я не сумел нести святых ее вериг, / И *крест*, ниспосланный мне свыше мудрой волей – / Как воину хоругвь дается в ратном поле, – / Безумно и грешно, чтобы вольней идти, / Снимая с слабых плеч, бросал я по пути. / Но догонял меня *крест* с ношею суровой, / Вновь тяготел на мне, и глубже язвой новой / Насильно он в меня вралстал».

Сакрально-религиозное толкование: «*Крест свой взять* – терпеливо перенести гонения, болезнь, беду, твердо стоять в борьбе с своими страстями и прочими врагами спасения. – распинать свое грешное самолюбие» [ПЦС: 270], по слову евангелиста: «Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною...» (Мф 16: 24). *Крест* в секулярном значении, восходящем к

евангельскому: «Испытания, страдания, выпавшие на чью-л. долю. *Тяжёлый крест выпал ему. Надо нести свой крест*» [НБТС: 469]. У Вяземского – контекстуальная синонимизация: *крест – талант / труд*, «крестное» назначение и содержание которого определяется Божией волей, от которой человеку не уйти, если только не отказаться от Бога и от своего призвания. «Крест» как призвание неизбежны для Вяземского (именно для «биографического» Вяземского, а не его лирического героя, поскольку мы имеем дело с исповедальной лирикой) – в силу признания им тяготеющей над его судьбой волей Промыслителя, в силу очевидной сакрально-религиозной основы его мировосприятия.

Мотив *Промысла*: «В борьбе слепой / Не с внутренним врагом я бился, не с собой; / Но *Промысл обойти* пытался разум шаткой, / Но *Промысл обмануть* хотел я, чтоб украдкой / Мне выбиться на жизнь из-под Его руки / И новый путь пробить, призванью вопреки. / Но счастья тень поймать не впрок пошли усилия, / А *избранных плодов несчастья* не вкусил я». Связь, требующая особых усилий понимания: речь о двойном наказании – за попытку «обмануть» Промысл, приведшую к «несчастью», и «невкушение» последовавших за попыткой обмана «избранных плодов несчастья», которое тоже оказывается несчастьем, несчастьем нераскаянности, поскольку «избранные плоды несчастья» суть осознание греха и раскаяние.

*Плод* – «самое дело человеческое, доброе или худое <...> мзда, награждение» [ПЦС: 433]. По евангелисту: «...сотворите же достойный плод покаяния...» (Мф 3: 8), а значит, плоды покаяния – «такие дела, кои должно творить кающемуся, например слезы, исправление жизни и нравов к лучшему» [там же: 433]. Результат, по апостолу: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал 5: 22–23). Вот те «избранные плоды несчастья», те добродетели, о «невкушении» которых скорбит исповедальный герой Вяземского, те дары Духа Святого, которых без особых усилий, связанных со следованием Промыслу, не стяжать.

*Промысл* – «попечение, властительство, распоряжение... Так называется действие премудрой и всеблагой воли Божией, которая благим целям, всякому добру вспомоществует...» [ПЦС: 510]. Секулярное толкование семантики словосочетания *промысл Божий*, хотя и с пометой «церковное», носит односторонний, а следовательно, неточный, скорее даже ошибочный характер: «Деятельность Бога, определяющая весь ход событий в мире; провидение» [НБТС: 1017]. В этом секулярном толковании не учтено, что Божий Промысл реализуется лишь при условии его приятия свободной волей человека, то есть только в синергичном – «совместнодейственном» (*синергия* – из др.-гр. *syn-* ‘вместе с...’ + *ergon* ‘труд, работа; действие’) взаимодействии божественной и человеческой воли. Противодействие человека Промыслу – в воле человеческой, но ведет к несчастиям, в *сознании* чего исповедальный герой Вяземского на закате жизни и оказывается.

Вывод по стихотворению «Сознание». В осознании синергичного характера реализации Промысла как деятельного взаимодействия человека и Бога – смысл названия стихотворения. В секулярном прочтении семантика сущ. *сознание* фундируется семами ‘мыслительная деятельность, ум, разум’, ‘взгляды, воззрения’ [НБТС: 1231], без акцентировки семы ‘субъект (сознания)’. По В.И. Далю, *сознание* – это в том числе и «сознание себя, полная память, состоянье человека в здравом смысле своем, могущего дать отчет в своих действиях» [Даль. Т. 4: 261], что предполагает включенность семы ‘субъект’. Во взаимосвязи с существительным *Промысл* как ключевым церковнославянизмом сущ. *сознание* в контексте Вяземского приобретает двойной грамматический смысл – процессуальный и результативный одновременно, которые соотносятся с исповедальным субъектом как осознающим / осознавшим свою ответственность за реализацию Божьего Промысла. Таким образом, семантический субъект *сознания* – исповедальный герой перед лицом своего высшего предназначения, семантический объект – *Промысл*.

«Литературная исповедь» (далее цит. по: [Вяземский 1986: 330–335] по отношению к «Сознанию» – как его секулярный «двойник», не столько интимно-личностный, сколько творческий самоотчет о пройденном поэтическом пути, в жанрово-тематическом отношении вполне соответствующий «школьной» формулировке «тема поэта и поэзии». Эти два одновременно написанных стихотворения соотносятся как сакрально-религиозный и секулярный варианты исповедального слова. Так, в ярком контрасте с сакрально-христиански ориентированной семантикой ключевых слов «Сознания», в «Литературной исповеди» даже заголовочное сущ. *исповедь* предлагается воспринимать в десакрализованном прочтении: «...Здесь *исповедью* я хочу очистить душу: / При случае хочу – и с позволения дам – / Я обнажить себя, как праотец Адам». Нарочитая фривольность, некое «салонное ёрничанье», с одной стороны, призвано акцентировать самоиронию, обусловленную искренней творческой скромностью (достаточно напомнить, что первую поэтическую свою книгу, «самый странный дебютный сборник за всю историю русской поэзии» [Бондаренко 2014: 593], Вяземский выпустил в год своего 70-летия), с другой стороны, подчеркнуть сугубую серьезность самоотчета, вполне в соответствии с секулярной составляющей семантики сущ. *исповедь*: «Искреннее и полное сознание, объяснение убеждений своих, помыслов и дел» [Даль. Т. 2: 54].

Пространная «Литературная исповедь» Вяземского включает вопросы о его месте в литературе, о признании «публики» / читателей, о творчестве как самоцели и самоценности – в противовес устремлениям «литературной черни» писать из разнообразных выгод: «В угоду ли толпе? Из денег ли писать? / Все значит в кабалу свободный ум отдать. / И нет прискорбней, нет постыдней этой доли, / Как мысль свою принести на прихоть чуждой воли, / Как выражать не то, что чувствует душа, / А то, что принесет побольше барыша».

Однако сугубо секулярным пафосом поэт не ограничивается, – в основе противопоставления свободного бескорыстного творчества писанию «на прихоть чуждой воле» («коммерческому успеху», как мы сказали бы сегодня) лежит глубинная христианская аксиология: «Я публику люблю в театре и на балах; / Но в *таинствах души*, но в *тех живых началах*, / Из коих льется мысль и чувства *благодать*, / Я не могу ее посредницей признать; / Надменность ли моя, *смиренье* ль мне вожатый – / Не знаю; но молве стоустой и крылатой / Я дани не платил и не был ей жрецом».

Сущ. *таинство* в своей «культурной памяти» [Яковлева 1998] несет не только представление о церковном священнодействии, но и о соприсутствии Духа Божия во всей человеческой жизни, который есть то ее *живое начало*, из коего «льется <...> благодать». Сущ. *благодать* здесь опять-таки, как часто у Вяземского, несет контаминацию –соединение секулярных представлений о благодати как «о чём-л. очень хорошем, доставляющем наслаждение, радость и т. п.» [НБТС: 81] и религиозных представлений: «...любовь, благоволение, доброжелательство, благотворение... <...> Действенное присутствие Святого Духа» [ЦС. Т. 1: 67].

Неслучаен и застенчиво-скромно звучащий в цитированном отрывке мотив личного смирения: «...Надменность ли моя, *смиренье* ль мне вожатый – / Не знаю...». *Смирение* и *надменность* (гордыня) лежат в основе христианской нравственности, составляют сердцевину перечня добродетелей и пороков. Признавать за самим собой *смирение* как «сокрушение сердечное» [ЦС. Т. 4: 112], «сознание слабостей своих и недостатков, чувство сокрушенья» [Даль. Т. 4: 235], – не значит ли тем самым впадать в гордыню? В следовании внутренней христианской этике Вяземский здесь неукоснителен.

Финальные строки «Литературной исповеди» и тематически, и лексически (ключевые слова – *талант*, *ленивый раб* из евангельской притчи, *труд*) отчетливо перекликаются с «Сознанием», звучат как подлинное исповедальное покаяние, – но с твердым чувством собственного достоинства:

«В литературе я был вольным казаком, – / *Талант, ленивый раб*, не приращал *трудом*, / Писал, когда писать в душе слышна потреба, / Не силясь звезд хватать ни с полу и ни с неба, / И не давал себя расколам в кабалу, / И сам не корчил я вождя в своем углу...».

Стихотворение «**12 июля 1854 года**» (далее цит. по: [ПСС. Т. 11: 130–133]), датированное Вяземским днем своего 62-летия, в советские издания его лирики не входило – по бросающейся в глаза причине открытых религиозных мотивов и прямых молитвенных обращений: «Не думал я дожить до нынешнего дня, / Казалось мне, что смерть уж сторожит меня... <...> ... Вступлю ль во гроб на роковое ложе? / С тоской и трепетом взывал я: Боже, Боже! / Я знаю, сочтены *мне вверенные дни*, / *Во царствии Своем меня Ты помяни!*».

Налицо прямая отсылка к прецедентному для всех христиан тексту – истории о «благоразумном разбойнике», распятом вместе с Господом и на кресте к нему обратившемся («И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23: 42–43)), а словосочетание *мне вверенные дни* вводит мотив Промысла как Божьего «поручения», в соответствии с церковнославянским *вверятися* – «получать что-либо по доверию. <...> ...удостаиваться доверия; получать поручение» [ПЦС: 68] и его секулярным аналогом *вверить* – «отдать в чьё-л. распоряжение, поручить чьим-л. заботам; доверить» [НБТС: 113].

Покаянная скорбь Вяземского о тяжело завершающейся его жизни фундируется в тексте отсылками к судьбам Карамзина и Жуковского, уже покинувших сей мир, которые, по глубокому убеждению автора, смогли «дать *Промыслу* <...> отчет в грядущем дне». Карамзин – «...светлый труженик и он, *в смиренье строгом*, / *Долг жизни* совершил перед людьми и Богом», Жуковский – Карамзину «...вослед, такой же *отрок Божий*, / *Высокой простотой* и *кротостью* с ним схожий...». Как видим, в заслугу своим великим предшественникам Вяземский ставит важнейшие

христианские добродетели: *простота* – «чистосердечие, искренность» [ПЦС: 515], *кротость* – как синоним *смирения*, от *кроткий* – «тихий, скромный, смиренный, любящий, снисходительный; не вспыльчивый, негневливый, многотерпеливый» [Даль. Т. 2: 199]. В семантике сущ. *отрок* сходятся два смысловых слоя: секулярный, отсылающий к представлениям только о возрасте («*Высок*. Мальчик-подросток» [НБТС: 760]), и сакрально-религиозный, отсылающий к представлениям об *ученичестве*, которое может длиться вплоть до старости и смерти (церк.-слав. «сын, дитя, мальчик, отрок, юноша, ученик; служитель при князе или царе» [ПЦС: 397–398]). Христос сказал: «...истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное...» (Мф 18: 3). «Как дети» – значит с детским пожизненным доверием к вечному небесному Учителю.

Этих качеств Вяземский смиренно у себя самого не усматривает: «Но был я слишком горд, но был я слишком слаб, / Страстей воспитанник и малодушный раб, / Чтоб подчинить себя их строгому примеру / И жизнь свою привести им в уровень и в меру». Самооценка – строго в рамках христианской этики, поскольку в самоуничижении лишь и возможно движение к высотам духа, по слову апостола: «Но <Господь> сказал мне: “довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи”. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор 12: 9).

Думается, в кратко рассмотренных трех стихотворениях позднего Вяземского проявляется характерный для христианина мотив движения по пути к обретению целостности «я», – в соединении разных времен своей собственной жизни и времен жизни своих предшественников. М.М. Бахтин об обретении писателем, художником в процессе эстетического творчества свой собственной души в размышлениях, озаглавленных им как «Временное целое героя (проблема внутреннего человека – души)», писал: «Я должен сделать свои переживания специальным предметом своей активности, чтобы пережить их. <...> Я должен стать другим по отношению к себе самому –

живущему эту свою жизнь в этом ценностном мире, и этот другой должен занять существенно обоснованную ценностную позицию вне меня (психолога, художника и проч.)» [Бахтин 1986: 106–107]. Вяземскому это вполне удалось в заключительный период творчества, в переживании старческих немощей, в мыслях о неизбежно приближающейся смерти.

Таким образом, специальное внимание к сакрально-религиозной семантике славянизмов позволяет не только лучше понять глубинный христианский смысл поэтического текста, связанный с «непосредственным ощущением присутствия разных лирических “я”» [Волков, Волкова 2018: 10], но и христоцентрические особенности личности их автора, поскольку в «культурной памяти» даже таких привычных слов, как *труд*, *воля*, *талант* и подобных, которые представляются современному обыденному языковому сознанию не содержащими никаких церковнославянских (= специфически христианских) значений и смыслов, скрываются лингвоментальные представления, основывающиеся на православном мировосприятии.

#### **3.4. Опыт интерпретации целого текста. Поэтический некролог «Памяти Авраама Сергеевича Норова» как отображение православного мирозерцания**

Ю.М. Лотман отмечал, что для русского дворянства конца XVIII – начала XIX вв. «смерть была моментом, в котором пересекались христианские представления о бессмертии души и восходившие к античности, воспринятые государственной этикой идеи посмертной славы» [Лотман 1994: 211]. В некрологе как литературно-публицистическом жанре, приобретаем чрезвычайную популярность «со второй трети XIX по первое десятилетие XX века в России» [Онипко 2018: 83], в центре внимания также оказывались прежде всего зримые земные достижения покойного,

составлявшие основу его посмертной славы в глазах людей. Поэтический некролог П.А. Вяземского «Памяти Авраама Сергеевича Норова» резко отличается от стереотипа тех лет (и еще в большей мере последующих), ориентированного на «исчисление заслуг», и тем самым выходит за границы погребально-панегирического пласта поэзии, оказываясь в более широких пределах филологической танатологии. В лаконичном определении объект филологической танатологии – «отображение “пути к смерти” в художественной литературе» [Волков, Волкова 2015: 32], смысл специфического мотивного комплекса – «личностное самоопределение перед лицом смерти» [Волков, Волкова 2014: 53]. В качестве инструмента исследования мотивного танатологического комплекса в данной работе используются технологии лингвистической герменевтики, основной материал – славянизмы как языковые единицы, совмещающие в себе секулярные и сакрально-религиозные содержания.

Поэтический некролог «Памяти Авраама Сергеевича Норова» (1869) открывается краткой эпитафией – заковыченной Вяземским заупокойной надписью «Он *кроткой* жизнью жил и умер смертью *кроткой*» (здесь и далее рассматриваемый поэтический некролог цитируется по: [ПСС. Т. 12: 402–406]; курсив в цитатах Вяземского мой. – *Е. Б.*), отражающей главное в жизни ушедшего. Дальнейший текст – пространный стихотворный некролог, посвященный памяти действительного тайного советника, в молодости участника Бородинского сражения, оставшегося без ноги, но, несмотря на это, дослужившегося впоследствии до звания полковника, сенатора и видного государственного деятеля, министра народного просвещения. С обиходно-«секулярной» точки зрения, может показаться странным, что в тексте Вяземского совсем мало о славном, даже героическом жизненном пути ушедшего из жизни адресата этого поэтического надгробного слова.

Какое отношение может иметь эпитет *кроткий* к характеристике славного жизненного пути А.С. Норова, если этот путь измерять строчками его послужного списка? Однако с позиций православного сознания смысл

эпитета оказывается вполне ясным. По В.И. Далю, *кроткий* – «тихий, скромный, смиренный, любящий, снисходительный; не вспыльчивый, негневливый, многотерпеливый» [Даль. Т. 2: 199]. Квазисинонимический ряд Даля можно обобщить существительным *смирение* как именовани<sup>ем</sup> главной христианской добродетели («сознание слабостей своих и недостатков, чувство сокрушенья, униженья; раскаяние; скромность» [там же. Т. 4: 235]). Становится ясным, что поэтический некролог Вяземского, как и открывающая его эпитафия, – о душе, о духовных совершенствах, а не о земных, преходящих достижениях ушедшего в мир иной человека. «Так объективное и субъективное делаются взаимопроницаемы <...> в эпитафии – познание смысла жизни, её истинной ценности, которая открывается лишь в смерти...» [Алпатова 2013: 77]. Субъективное восприятие Вяземским ключевых особенностей личности ушедшего друга оказывается точным отображением тех объективных духовных христианских достоинств, в силу которых дарована была Аврааму Сергеевичу Норову, по молитве, «кончина мирная и непостыдная».

Общий пафос рассматриваемого поэтического некролога в точности соответствует святоотеческим наставлениям о приуготовлении христианина к смерти, как, например, в книге св. Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге»: «...говори чаще: как бы мне приготовиться к смерти по-христиански: верой, добрыми делами и великодушным перенесением случающихся со мной бед и скорбей и встретить смерть без страха, мирно, непостыдно, не как грозный закон природы, но как отеческий зов бессмертного Отца Небесного, святого, блаженного, в страну вечности» [Симфония... 2007: 613].

Но этот Небесный зов не все могут расслышать, – только люди определенного склада души. Покойному А.С. Норову, по Вяземскому, достаточно оказалось двух сторон души, двух пожизненных, выражаясь социологически, «ролевых позиций» – *отрок* и *паломник*: «Два чистые

ключа, две страсти, два призванья, / Две радуги души на всех путях, во всем,  
/ В нем отзывались и оттенялись в нем. / В нем и *паломник* был, сын веры и  
молитвы, / И *отрок* пламенный, как в день народной битвы. / *Сосуд*,  
очищенный огнем Бородина, / Душа призванию осталась верна».

В семантике сущ. *отрок* сходятся два смысловых слоя: секулярный, отсылающий к представлениям только о возрасте («*Высок*. Мальчик-подросток» [НБТС: 760]), и сакрально-религиозный, отсылающий к представлениям об *ученичестве*, которое может длиться вплоть до старости и смерти (церк.-слав. «сын, дитя, мальчик, отрок, юноша, ученик; служитель при князе или царе» [ПЦС: 397–398]). Христос сказал: «...истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное...» (Мф 18: 3). «Как дети» – значит с детским пожизненным доверием к вечному небесному Учителю. Соединение этих опорных значений в контексте Вяземского дает смысловое приращение ‘пламенная любовь к Родине’, превратившая душу Норова в «*сосуд*, очищенный огнем Бородина». *Сосуд* в данном случае – метафора, тоже совмещающая два смысловых слоя: очевидный секулярный и сакральный библейский ‘человек как вместилище духа’, ср. церковнославянские значения «орудие мышления <...> *сосуд избрания* – избранник» [ПЦС: 642] и евангельский фрагмент: «Но Господь сказал ему: иди, ибо он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое перед народами...» (Деян 9: 15). Семантика сущ. *паломник* у Вяземского фундируется пресуппозитивным идентификатором ‘странствие’, в секулярной проекции толкуется как «верующий человек, богомolec, странствующий по местам, считающимся святыми» (с характерным ограничительным конкретизатором ‘(местам), *считающимся* (святыми)’, в традиционной проекции – без такого конкретизатора, с акцентировкой пребывания в Палестине: «богомolec, калика, бывший на поклонении у гроба Господня» [Даль. Т. 2: 13].

Метафора *сосуда* реализуется на пересечении поэтической семантики *отрока* и *паломника*: оба – *сосуды* Божии, различие во времени: от

готовности наполняться – до некоей доступной *сосуду* полноты. В начале жизни (Бородино): «В дни отрочества он, паломник боевой, / В пыл битвы брошенный едва созревшей волей, / За Родину стоял на Бородинском поле / И, разом возмужав под ядрами в бою, / Ей в жертву он принес младую кровь свою», – в преддверии ее финала (Палестина): «В сей край *паломник наш*, как в отчий дом вступил; / Сей край он с юных лет заочно возлюбил, / К нему неслись его заветные стремленья; / Он изучал его в трудах долготерпенья, / Но глубже верою своей его постиг; / Она была ему вернейшая из книг».

Таким образом, именованья *отрок* и *паломник* в контексте целого поэтического некролога выступают как лексико-семантические центры двух основных мотивов личностной посмертной характеристики А.С. Норова, которые можно обозначить как «детская чистота и доверчивость» и «путь от земного к небесному».

**Мотив детской чистоты и доверчивости** – вполне условное именование того качества личности, которое почти не поддается характеристике на секулярном языке, отражающем реальности земного существования, – качества, которое отображено в первой из данных Христом заповедей блаженства: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5: 3). Смысл словосочетания *нищие духом* – предмет многовековых интерпретационных усилий христианской экзегетики и мирской герменевтики, но вместе с тем – и поэтического осмысления. В качестве однословной замены словосочетания *нищие духом* Вяземский использует эпитет *убогий* – в специфически сакрально-религиозном контекстуальном смысле; в ряду «убогих» А.С. Норов оказывается вместе с многочисленной «братией убогой», «людьми Божьими» – людьми «из малого числа», способными хранить чистоту души и потому «зла не знать» и «злу не верить»:

«О помыслах других судил он по себе:

Обезоруженный он предстоял борьбе,

Где явный враг вредил иль недруг лицемерил,

*Он зла в себе не знал и вчуже злу не верил.*

Он был один из тех, *из малого числа,*

Которым жизнь вотще училищем была.

Быть может, с жалостью или с насмешкой строгой

Относится наш век к сей *братии убогой,*

К сим *людям Божиим, смиренным и простым,*

Дающимся в обман незлобием своим,

Но нужны на земле и эти *Божьи люди,*

Чтобы при них вольней дышали наши груди,

Чтоб мы в бою страстей могли на ком-нибудь

Душой усталою с любовью отдохнуть».

Заметим, что более прямолинейно контекстуальную синонимизацию *нищие духом – убогие* в целях интертекстуальной отсылки к евангельскому тексту использует Н.С. Гумилев, вольно пересказывая евангелиста Матфея, при этом существенно сужая и тем самым искажая смысл заповеди: «Христос сказал: “Убогие блаженны, / Завиден рок слепцов, калек и нищих, / Я их возьму в надзвездные селенья, / Я сделаю их рыцарями неба / И назову славнейшими из славных...”» («Отрывок») [Гумилев 1988: 163].

Действительно, и в секулярных, и в церковнославянских толковых словарях прил. *убогий* в основных значениях – «увечный, с физическим недостатком» или «очень бедный; нищий», в более редком вторичном – «слишком простой, скромный, незатейливый на вид» [НБТС: 1364] (например, о домике, комнатке и т. п.), «бедный, лишенный сил, больной» [ПЦС: 746]. Однако *нищие духом – никак не убогие* в этих ограничительных значениях. Семантика словоупотребления *убогий* у Вяземского значительно глубже и шире, чем у Гумилева, значительно ближе евангельскому первоисточнику, и если задаться целью интерпретировать это словоупотребление, то результат получается следующим: в контексте Вяземского эпитет *убогий* обретает расширительное значение, восходящее к

христианскому пониманию смиренности и скромности как главных добродетелей.

Контекстуальная поэтическая семантика прилагательного (и соотносительного субстантивата) *убогий* в произведениях Вяземского на протяжении его творчества претерпевает показательные изменения.

В ранней элегии «Послание к <Жуковскому> в деревню» (1808), написанной в пасторальных тонах сентиментализма: «Когда от нас в слезах *убогий* уходил? / Когда гонимый в нас друзей не находил?» [Вяземский 1986: 54]. Здесь *убогий* – в прямом значении, но, тем не менее, в христианском контексте милосердной заботы обеспеченных сельских жителей об обделенных судьбой странниках.

В шутовском стихотворении «Ухаб» (1818) *убогий* – ироничная характеристика жалкой участи человека, путешествующего по российским дорогам: «Тебя до места, друг *убогий*, / Достоинство не доведет: / Наедет случай – и с дороги / Как раз в ухаб тебя столкнет» [там же: 113].

В поэтическом обращении «К мнимой счастливнице» (1825) *убогий* – осененная легким налетом пейоративности оценка «жизни сей» (обыденной, будничной, земной): «Но силой ли души иль слепотой почесть, / Когда вы жизни сей, дарами столь *убогой*, / Надежды лучшие дерзаете принести / На жертвенник обязанности строгой?» [там же: 169].

Прямое, основное значение – в «дорожном» стихотворении «Степью» (июнь 1849): «С кровли аист долгоногой / Смотрит, верный домосед, – / Добрый друг семьи *убогой*, / Он хранит ее от бед» [там же: 293].

В контексте пессимистической оценки достижений европейской цивилизации в стихотворении «Ночью на железной дороге между Прагою и Веною» (1853) *убогий* – уже характеристика собственной души, осмысляемой как малая, ничтожная, неприкаянная: «Приключись хоть смерть дорогой, / Умирай, а всё лети! / Не дадут душе *убогой* / С покаяньем отойти» [там же: 311].

Аналогичная характеристика души – в стихотворении «Ферней» (1859), поэтическом воспоминании о Вольтере, некогда интеллектуальном кумире всех русских вольнодумцев, в том числе и Вяземского: «Но внешнего мира волнения и грозы, / Но суетной славы цветы и занозы, / Всю мелочь, всю горечь житейской тревоги, / Талантом богатый, *покорством убогий*, / С собой перенес он в свой тихий приют» [там же: 359]. Поскольку *покорство* – контекстуальный синоним *смирения*, то получается, что Вяземскому, перешагнувшему за порог своего 60-летия, характер Вольтера видится как *убогость* души, бедной христианским смирением («покорством»), полоненной гордыней человеческого «я».

В стихотворении «Кладбище» (1864) – элегическая исповедальная автохарактеристика, в рамках которой в составе одного словосочетания встречаются сущ. *паломник* и прил. *убогий*: «Оплакавший земной дорогой / Любви утрату не одну, / Созревший опытностью строгой, / *Паломник* скорбный и *убогий*, / Люблю кладбища тишину» [там же: 386]. Сочетание, сакрально-религиозный смысл которого отсылает к представлениям о духовном преображении, инициируемом кладбищенским ощущением собственной и всеобщей смертности.

Семантические компоненты ‘бедность’ и ‘смирение’ прил. *убогий* несет как органичное целое в стихотворении «Тихие равнины...» (1869?): «В рубище *убогом* / Мать – любви сыновней / Пред людьми и богом / Та же друг и мать» [там же: 400].

Как видим, динамика словоупотреблений прил. *убогий* в творчестве Вяземского свидетельствует о последовательной семантической эволюции от секулярных – к сакрально-религиозным значениям и контекстуальным смыслам. Легкий налет пейоративности, характерный для ранних словоупотреблений, сменяется мелиоративным, обусловленным использованием прил. *убогий* в функции эпитета, отсылающего к представлениям о смирении как главной христианской добродетели.

Возвращаясь к некрологу «Памяти Авраама Сергеевича Норова», отметим, что в семантическом ассонансе с сакрально-религиозным прочтением семантики прил. *убогий* находится и сущ. *помысел*: смиренная «убогость» поминаемого усматривается Вяземским и в том, что «о помыслах других судил он по себе...». Секулярному значению сущ. *помысел* «мысль, намерение, замысел» [НБТС: 918] соответствует существенно более широкий набор смыслов однокоренного синонимичного церковнославянского *помышление*: не только «размышление, обдумывание», но и «разум, душа» [ПЦС: 455]. Именно с этим расширительным прочтением мы имеем дело в данном случае: *помысел* – в контекстуальном смысле «строй души» – в сознании нравственного чистого человека включает в качестве неискоренимого представление о любом человеке как образе Божиим, а следовательно – о существе высоком и чистом, строй души которого, его *помыслы* в глубине своей лишены злого начала.

**Мотив пути от земного к небесному** фундируется расширительной семантикой эпитета *убогий* – как маркера внутреннего смирения, начальной точки духовного восхождения от дольного к горнему, наряду с сущ. *паломник* выводящим поэтический некролог Вяземского из погребально-панегирической мотивной стихии в жанр, близкий «поэтическому странствию». Исследователи справедливо отмечают, что поэтический некролог в жанрово-тематическом отношении может оказываться весьма разнообразным: «Отличаясь большой свободой выражения, некролог может вбирать в себя признаки других жанров: очерка, критической статьи, воспоминаний» [Картаусова 2010: 92]. В своей центральной части рассматриваемый поэтический некролог выступает как историко-религиозный очерк: перед глазами *паломника* А.С. Норова («Двукратно зрел он край священной Палестины») зримая им здесь-и-сейчас Палестина предстает как живое свидетельство земной жизни Христа, делящейся посейчас: «Вот, кажется, грядет Неведомый земле / Со знаменем любви и

скорби на челе. / Благословляет Он, и милует, и учит; / Он утешает тех, которых горе мучит...».

Так *паломник* А.С. Норов оказывается живым *причастником* вечно продолжающейся евангельской истории. В кодифицированном литературном (секулярном) русском языке сущ. *причастник* известно лишь как специфически церковное, ассоциирующееся с *причастием* как христианским таинством (ср.: «**Причастник**... *Церк.* Тот, кто готовится к обряду причастия или подвергается этому обряду» [НБТС: 996]), но вне явной семантической связи с *причастностью*, трактуемой как «участие в чём-либо, касательство к чему-либо» [там же]. Церковнославянское *причастник*, сохраняя, естественно, связь с *причастием* как таинством, вместе с тем используется и в более широком смысле: «участник, сообщник, товарищ» [ЦС. Т. 3: 332]. Именно в этом расширенном значении, которое можно интерпретировать как «приобщённость кому-чему-либо», используется данное существительное Вяземским для характеристики внутренней позиции Норова как паломника в Палестине: «Кто раз сподобился, о, Иерусалим, / Хоть мимоходом быть *причастником* твоим, / Кто умирительный твой воздух жадной грудью / Вдыхал, кто твоему молчанью и безлюдью / Сочувствовать умел и в этой тишине / С минувшим и с собой мог быть наедине, / Тот скажет...». Сущ. *Иерусалим* в данном контексте также выступает в расширенном значении: не только как топоним – «главный город Иудеи и всей вообще Палестины», но и как «*Иерусалим новый, небесный*» [ПЦС: 235]. Тем самым паломничество Норова в Иудею в глазах Вяземского – не только его живое знакомство с Землей Обетованной, но и прижизненное приобщение к Царствию Небесному, его открытие внутри самого себя, поскольку, по слову евангелиста, «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк 17: 21).

На этом пути *паломник* раскрывается как *человек*, движущийся от дольного к горнему в своей собственной душе, в соответствии с двумя сторонами своего существа, словарно отображенными В.И. Далем в следующих толкованиях: «*Человек плотской, мертвый*, едва отличается от

животного, в нем пригнетенный дух под спудом; *человек чувственный, природный*, признает лишь вещественное и закон гражданский, о вечности не помышляет, в искусе падает; *человек духовный*, по вере своей, в добре и истине; цель его – вечность, закон – совесть, в искусе побеждает; *человек благодатный*, постигает, по любви своей, веру и истину; цель его – царство Божие, закон – духовное чутье, искушенья он презирает. Это степени человечества, достигаемые всяким, по воле его» [Даль. Т. 4: 588]. Последовательность приведенных далевских толкований отражает путь человеку к Христу и во Христе – тот путь, по которому шли и А.С. Норов, и написавший о нем поэтический некролог П.А. Вяземский.

Этот путь отражает ту глубинную особенность русского менталитета, о которой ярко и точно сказал выдающийся русский религиозный философ И.А. Ильин (1883–1954) в лекции, прочитанной им в годы эмиграции в Цюрихе: «Русская душа грезит неизбывной грёзой совершенства во Христе и с этой грёзой своей не расстанется никогда. Пусть мечта эта ребяческая и простодушная – значит, душа становится по-детски простодушной, находит в себе силы казаться придурковатой, принимать вид слабоумной, становится жертвой злобы людской, если это неотвратимо. И кто эту склонность в расчёт не берёт и не понимает, тот опускает в России, в путях-дорогах её, в культуре нечто крайне существенное, так как в каждом истинно русском человеке, взятом в основе своей, спит или дремлет блаженное дитя – даже тогда, когда он не подозревает об этом или когда всю свою жизнь старается разбудить в себе это блаженное дитя, не дать ему заговорить» (цит. по: [Казанцева, Бельчевичен 2016: 74]).

В качестве итога отметим: неслучайно поэтический некролог П.А. Вяземского «Памяти Авраама Сергеевича Норова» не вошел в советские издания его лирики; не соотносились глубокие христианские мотивы этого поэтического текста с расхожей советской трактовкой личности Вяземского как «салонного поэта», вольтерьянца и «вольнодумца», а его творчества – как демонстративно антирелигиозного, антихристианского. Некролог

свидетельствует: детская воспламененность любовью к православной Отчизне родилась у А.С. Норова на Бородинском поле и не покидала его до конца, паломническая углубленность сформировалась в зрелые годы; биографический параллелизм с историей души Вяземского представляется несомненным. Современная эпоха, знаменующаяся духовно-религиозным возрождением нашей страны, вызывает к исторической справедливости по отношению к этому замечательному поэту, глубоко чувствовавшему православную основу русского мировосприятия, хотя далеко не сразу – преимущественно на склоне лет к такому прочувствованию пришедшему.

### **Выводы по главе 3**

В ходе данного исследования в поэзии Вяземского был выявлен обширный массив церковнославяно-русских полисемантов, представленный в Приложении 2. Роль каждого отдельного полисеманта и/или их групп требует специального анализа. В данной главе рассмотрена лингвопоэтическая роль некоторых церковнославяно-русских полисемантов, которые лингвистически опредмечивают сакрально-секулярные смысловые центры, организующие цельные мотивные комплексы, существенные в картине мира, «поэтической философии» Вяземского, а именно: двойственность авторского «я», сакрально-секулярная дуальность поэтического времени, специфически христианское осмысление течения и итогов человеческой жизни, а также танатологические мотивы, центрирующиеся вокруг задачи личностного самоопределения перед лицом смерти.

«Поэтическая философия времени» в лирике Вяземского центрируется на словоупотреблениях сущ. *век* и словосочетания *книга жизни*, сущ. *подвиг*, *жатва* и словосочетаний *подвиг жизни* и *подвиг бытия*, носит двойственный секулярно-сакральный характер. Секулярное время поддается измерению и

исчислению – в годах, веках, исторических эпохах, оно привязано к пространствам земного бытия. *Век* в сакральном христианском прочтении – это бытие вне времени и пространства, вбирающее высшие духовные явления истории и частной человеческой жизни. Когда Вяземский пишет, что творения великих деятелей культуры – в *хранилище веков*, что царствования российских императоров – это *блестящий век*, то тем самым утверждает их вневременную ценность. Словосочетание *наш век* у Вяземского отсылает к представлениям о преходящих, тленных достижениях (телеграф, газовое освещение, политический либерализм), не имеющих ценности на весах вечности. Фразеологизированное словосочетание *книга жизни* несет и секулярное значение «цепь событий» («Из книги жизни временем сурово / Все лучшие повывдраны листы...»), и сакральное представление о Библии как Книге книг, которая дает возможность каждому «провесть жизни цель», выходящую за пределы земного существования.

Секулярная составляющая семантики сущ. *подвиг* сводится к представлению о героическом, самоотверженном поступке, совершённом в опасных условиях, связанным с риском. Такой подвиг вписан в течение мирского времени. *Подвиг бытия* сакрален, выходит за пределы времени – в бытие как вневременную вечность. В стихотворении «Петербург» (1818) ключевая метафора – *святыня просвещения*, референциальный смысл которой – Россия в ее исторической миссии, ее особом *подвиге бытия*. «Святыня просвещения» у Вяземского – не Европа, где «зареве крамол зажгла вражда». «Дух творческий», парящий «над юною Россией», – это дух творческого соединения секулярного знания и христианской веры. *Подвиг бытия* – подвиг, заключающийся в движении по пути соединения умственной просвещенности Запада и духовной богоустремленности православного Востока.

Основа поэтического осмысления итогов прожитой жизни в лирике позднего Вяземского – православная традиция понимания жизнестроительства как духовно-душевного самосозидания перед лицом

Господа, лингвоментальный инструмент – церковнославяно-русские полисеманты. Осмысление течения и итогов жизни, а также танатологические мотивы центрируются на полисемантах *жатва, талант, жертва, нерадение, воля, труд, крест, плод, промысл, таинство*, в тексте диссертации рассматриваются преимущественно на материале трех стихотворений 1854 года, инициирующих заключительный этап творчества: «Сознание», «Литературная исповедь», «12 июля 1854 года».

Завершается глава опытом интерпретации целого произведения – поэтического некролога «Памяти Авраама Сергеевича Норова». В диссертации этот некролог рассматривается как отображение православного мирозерцания Вяземского и одновременно как осмысление специфически христианских качеств вспоминаемого Норова. Лингвопоэтическую основу некролога составляют мотив детской чистоты и доверчивости покойного, инициирующийся парафразами евангельской заповеди нищеты духа (эпитет *убогий* в мелиоративной окраске, оценочная характеристика «...Он зла в себе не знал и вчуже злу не верил» и др.), мотив достойно пройденного покойным пути от земного к небесному, фундирующийся полисемантами *паломник* и *причастник* (контекстуальный смысл: причастник горнего Иерусалима).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе проведённого исследования нами установлено, что обращение к словарной (лексикографически достоверной) и «внутрипроизведенческой», контекстно обусловленной семантике славянизмов в поэтическом творчестве Вяземского позволяет вскрыть те глубинные смыслы (идеологемы, концепты), которые связаны с христианской составляющей поэтического идиолекта; феномен церковнославяно-русской полисемии в поэзии Вяземского проявляется в виде соположения или совмещения сакрально-религиозных (христианских) и секулярных значений и смыслов, лингвистически опредмечиваемых в ограниченных случаях собственно церковнославянизмами, а в подавляющем большинстве церковнославяно-русскими полисемантами как в пределах одного словоупотребления, так и в целостных мотивных комплексах.

Исследование славянизмов подтверждает гипотезу, заключающуюся в том, что поэтическое творчество Вяземского на всем его протяжении (от раннего «арзамасского» периода до исповедальных мотивов 1860–1870-х годов) в художественно-мировоззренческом и языковом отношении носит двойственный характер: с одной стороны, секулярно-светский (мирской), с другой стороны, сакрально-религиозный (христианский); эта двойственность проявляется на всех уровнях семантической организации произведений: от лингвоментального уровня личностной картины мира, «поэтической философии» – через частные мотивные и концептуальные структуры – до уровня лексической семантики, в пересечениях церковнославянского и мирского, языкового (узуального) и речевого (контекстуального, индивидуального).

В первой главе были рассмотрены методологические подходы к изучению языка поэзии Вяземского, понятие сакрально-религиозной (христианской) составляющей семантики славянизмов, понятия и термины *славянизм* и *церковнославянизм*, социокультурные и лингвоментальные

факторы, обуславливающие особенности функционирования славянизмов в поэзии Вяземского.

Было установлено, что методологические основания исследования славянизмов в поэзии Вяземского выходят за пределы антропоцентрического лингвистического подхода в социокультурный, включают как собственно лингвистические аспекты (историко-семасиологический, лексикологический, лингвокультурологический), так и более широкие – социокультурный, историко-биографический, аксиологический. Была выявлена возможность и целесообразность применения понятия церковнославяно-русской полисемии к изучению функционирования славянизмов с христианской семантикой в поэзии Вяземского; это понятие полагается в основу представления о сакрально-секулярной полифункциональности славянизмов в русской поэтической речи.

Во второй главе были рассмотрены критерии выявления славянизмов с явной или скрытой (контекстно зависимой) сакрально-религиозной христианской семантикой или ее компонентами, раскрыта методика выявления собственно церковнославянизмов и церковнославяно-русских полисемантов в идиолексиконе Вяземского, охарактеризован количественный и качественный состав массива славянизмов, дана лексико-статистическая оценка динамики использования славянизмов в поэтических произведениях трех периодов творчества, вскрыта значимость «культурной памяти» славянизмов в сакрально-секулярной картине мира, «поэтической философии» Вяземского.

Было установлено, что семантическая классификация славянизмов, релевантная для осмысления христианской составляющей поэтической картины мира Вяземского, включает три группы: 1) секулярные славянизмы; 2) собственно церковнославянизмы (включая христианские религионимы); 3) церковнославяно-русские полисеманты, в которых ближайшим образом отражается двойственный характер ментальности российской интеллектуальной элиты XIX века.

Из числа бытующих в русистике критериев выявления славянизмов и церковнославянизмов (генетический, семантический, стилистический, дискурсивный) применительно к изучению христианской составляющей поэтического языка целесообразно опираться на семантико-дискурсивный. Решение задачи выявления церковнославянизмов и церковнославяно-русских полисемантов в идиолексиконе Вяземского целесообразно производить по формализованной процедуре, присваивая термину *славянизм* операциональный смысл «вокабула (заглавное слово словарной статьи), наличествующая хотя бы в одном из авторитетных словарей церковнославянского языка».

В третьей главе была рассмотрена лингвопоэтическая роль некоторых церковнославяно-русских полисемантов, которые лингвистически опредмечивают сакрально-секулярные смысловые центры, организующие цельные мотивные комплексы, существенные в картине мира, «поэтической философии» Вяземского. Установлено, что особенности личностной картины мира, «поэтической философии» Вяземского, обусловленные взаимодействием секулярного и христианского аспектов семантики славянизмов, наиболее наглядно проявляются в мотивных комплексах, отображающих двойственность авторского «я» и сакрально-секулярную дуальность поэтического времени, а также в танатологических мотивах поздней лирики.

Полученные результаты позволяют заключить, что творчество Вяземского, понимаемое как основывающееся на христианских ценностях, нуждается в новом социокультурном и теолингвистическом прочтении. Необходимо усмотрение тех неявных для современного читателя христианских значений славянизмов, которые для Вяземского как носителя не только новой европейской, но и традиционной русской православной культуры были органичным средством мироосмысления и самовыражения.

Продолжение данного исследования видится в использовании полученного материала для планирования и детального изучения

функционирования в поэтической речи как отдельных церковнославяно-русских полисемантов, так и их групп. Целесообразность исследования славянизмов в поэзии Вяземского обуславливается последовательно возрастающим в современной русистике вниманием к проявлениям «духовного реализма» в русской литературе, для изучения которых необходимо использовать не только традиционный для истории русского литературного языка (в том числе языка русской поэзии) понятийно-терминологический аппарат, но и тот инструментарий, который связан с теолингвистикой и филологической герменевтикой, лингвокультурологией и лингвоконцептологией.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов С. Р. Сакральный и поэтический текст как предмет филологической герменевтики (на материале германских языков): автореф. дис. ... докт. филол. н. : 10.01.08 / С.Р. Абрамов ; Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. – СПб., 2006. – 32 с.
2. Айзикова И. А. Евангельские идеи, мотивы, образы в «святой прозе» В.А. Жуковского // Проблемы исторической поэтики. – 2008. – № 8. – С. 169–196.
3. Александрова-Осокина О. Н. Стихотворение П.А. Вяземского «Иерусалим» в контексте «паломнической темы» русской литературы: опыт интерпретации духовной лирики // Вестник Челябинского государственного университета. Филологические науки. – 2017. – № 12 (408). – С. 7–11.
4. Александрова-Осокина О. Н. Стихотворение П.А. Вяземского «Палестина» в контексте духовно-эстетических исканий литературы середины XIX в. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2018. – № 2-1 (80). – С. 181–185.
5. Александрова-Осокина О. Н. Уроки русской словесности: стихотворение П.А. Вяземского «Александрю Андреевичу Иванову» // 100-летие избрание на патриаршество святителя Тихона: Сб. материалов IV Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции. – Псков: Псковский гос. ун-т, 2017. – С. 5–15.
6. Алексеев А. А. Место П.А. Вяземского в истории русского литературного языка // Алексеев А.А. Очерки и этюды по истории литературного языка в России. – СПб.: Петерб. лингв. об-во, 2013. – С. 355–362.
7. Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология: ценностно-смысловое пространство языка: учеб. пособие. – М.: Флинта, 2010. – 288 с.

8. Алпатова Т. А. Жанр эпитафии в творчестве М.Ю. Лермонтова // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Русская филология. – 2013. – № 6. – С. 76–81.
9. Бабенко Л. Г. Филологический анализ текста. Основы теории, принципы и аспекты анализа: Учебник для вузов. – М.: Акад. Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. – 464 с.
10. Бабина С. А. Потенциальные и окказиональные слова в литературном наследии П.А. Вяземского // Гуманитарные науки и образование. – 2016. – № 1 (25). – С. 94–96.
11. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 2. – М.: Рус. словари, 2000. – С. 6–175.
12. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Худож. лит., 1975. – С. 234–407.
13. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
14. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Рос. Библейское общество, 2007. – 1376 с.
15. Бокова О. А. Отражение русской ментальности в идиостиле Ф.М. Достоевского (на материале языка романов «великого Пятикнижия»): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / О.А. Бокова; Орловский гос. ун-т. – Орел, 2015. – 25 с.
16. Боковня А. Р. Динамика поэтической рефлексии П.А. Вяземского: от литературного самоопределения к художественному освоению мира // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2006. – Т. 1. № 18. – С. 20–23.
17. Боковня А. Р. Поэтическая рефлексия П.А. Вяземского: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / А.Р. Боковня; Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. – СПб., 2007. – 265 с.
18. Бондаренко В. В. Вяземский. – М.: Мол. гвардия, 2014. – 680 с.

19. Бугаева И. В. О лингвистическом статусе языка православных верующих // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2. Языкознание. – 2008. – № 2(8). – С. 13–19.
20. Бугаева И. В. Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития : автореф. дис. ... докт. филол. наук : 10.02.01 / И.В. Бугаева ; Гос. ин-т рус. языка им. А.С. Пушкина. – М., 2010. – 48 с.
21. Букина Г. Ю. Онтологические мотивы в поздней лирике П.А. Вяземского // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Русская филология. – 2011. – № 5. – С. 123–126.
22. Букина Г. Ю. Творчество П.А. Вяземского 1860–1870-х годов: проблемы мировосприятия и жанровое многообразие : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Г.Ю. Букина ; Московский гос. обл. ун-т. – М., 2012. – 202 с.
23. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. – М.: Русская книга, 1992. – 528 с.
24. Бухаркин П. Е. Поэтический язык А.С. Пушкина и проблемы секуляризации русской культуры // Христианство и русская литература: Сб. 3. – СПб.: Наука, 1999. – С. 92–104.
25. Васильев Н. Л., Жаткин Д. Н. Окказиональная лексика в произведениях поэтов «пушкинской плеяды» // Балтийский гуманитарный журнал. – 2016. – Т. 5. № 3(16). – С. 24–27.
26. Васильев Н. Л., Жаткин Д. Н. Опыт сравнения поэтических лексиконов А.С. Пушкина и П.А. Вяземского // Балтийский гуманитарный журнал. – 2016. Т. 5. № 4(17). – С. 27–30.
27. Васильев Н. Л., Жаткин Д. Н. Фразеология в произведениях поэтов «пушкинской плеяды» (сравнительно-статистические аспекты) // Балтийский гуманитарный журнал. – 2016. – Т. 5. № 3(16). – С. 16–19.
28. Валгина Н. С. Теория текста: учеб. пособие. – М.: Логос, 2003. – 280 с.
29. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.

30. Виноградов В. В. К истории лексики русского литературного языка // Виноградов В. В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. – М.: Наука, 1977. – С. 12–34.
31. Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX веков. – М.: Высш. школа, 1982. – 528 с.
32. Виноградов В. В. Избранные труды. История русского литературного языка. – М.: Наука, 1978. – 320 с.
33. Виноградов В. В. Язык Пушкина: Пушкин и история русского литературного языка. – М.; Л.: Academia, 1935. – 457 с.
34. Винокур Г. О. Избранные работы по русскому языку. – М.: Учпедгиз, 1959. – 492 с.
35. Винокур Г. О. Понятие поэтического языка // Винокур Г. О. Филологические исследования: Лингвистика и поэтика. – М.: Наука, 1990. – С. 140–145.
36. Волков В. В. Основы филологии. Антропоцентризм, языковая личность и прагматилистика текста : курс лекций. – Тверь: Тверской гос. ун-т, 2013. – 147 с.
37. Волков В. В. О фазовых переходах в лингвоконцептосфере (художественное, политическое и религиозное сознание) // Функционирование языка в социуме, тексте, индивидуальном сознании: колл. монография / под общ. ред. А. А. Залевской. – Тверь: Тверской гос. ун-т, 2018. – С. 72–88.
38. Волков В. В., Волкова Н. В. Концепт «Книга» в русской лингвокультурологии: аспекты исследования // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 4-2(46). – С. 54–60.
39. Волков В. В., Волкова Н. В. Рассказ А. П. Чехова «Архиерей» в контексте русской литературной танатологии // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 12-2 (42). – С. 51–54.

40. Волков В. В., Волкова Н. В. Рассказ А.П. Чехова «Черный монах» в контексте русской литературной танатологии // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 8-2 (50). – С. 32–35.
41. Волков В. В., Волкова Н. В. «Ренессанс русской литературы»: национальный менталитет и литература духовного реализма в преподавании русской словесности // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. – 2017. – № 3. – С. 147–157.
42. Волков В. В., Волкова Н. В. Семантическая доминанта и семантическое поле как опорные единицы анализа художественного произведения // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. – 2014. – № 3. – С. 279–283.
43. Волков В. В., Волкова Н. В. Три лирических героя в поэтическом творчестве иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина) // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. 2018. № 1. С. 9–20.
44. Волков В. В., Гладилина И. В., Скаковская Л. Н. Литература духовного реализма в преподавании русского языка как иностранного // Казанская наука. – 2017. – № 1. – С. 49–54.
45. Волков В. В., Гладилина И. В. Художественный текст в преподавании русского языка как иностранного: Учеб. пособие / Тверской государственный университет. – Тверь, 2013. – 156 с.
46. Волкова Н. В. Авторское «я» и «маски» в поэзии В.С. Высоцкого: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Н.В. Волкова; Тверской гос. ун-т. – Тверь, 2006. – 19 с.
47. Володина Н. В. Тютчев и Вяземский: познавая другого, познаем себя // Вестник Череповецкого государственного университета. – 2012. – Т. 2. № 39-2. – С. 69–72.
48. Гаспаров Б. М. Язык, память, образ: Лингвистика языкового существования. – М.: Новое литературное обозрение, 1996. – 352 с.

49. Гиллельсон М. И. Петр Андреевич Вяземский // Вяземский П. А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М.: Худож. лит., 1982. – С. 5–36.
50. Глебкин В. В. Лексическая семантика: культурно-исторический подход. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 256 с.
51. Глушков С. В. Книга и чтение: философский аспект // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. – 2018. – № 1. – С. 152–159.
52. Демидов Д. Г. Славянизмы в составе русской речи: творчество и народа и творчество поэтов // Христианство и русская литература: Сб. 4 / Ин-т русской литературы РАН. – СПб.: Наука, 2002. – С. 68–86.
53. Добрушина Е. Р. Абсолютность добра и относительность блага или наоборот? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. – 2009. – № 1(15). – С. 25–40.
54. Добрушина Е. Р. Словарь христианской лексики: состав словника // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. – 2012. – № 3(29). – С. 105–113.
55. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII–XX веках. М.: Изд. совет Рус. Правосл. Церкви, 2003. 1056 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/fiction/v-gornile-somnenij/> (дата обращения: 14.07.2018).
56. Есаулов И. А. Евангельский текст в русской культуре и современная наука // Проблемы исторической поэтики. Вып. 9: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Вып. 6. – Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. – С. 5–23.
57. Есаулов И. А. Культурное бессознательное и воскресение России // Проблемы исторической поэтики. Вып. 9: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Вып. 6. – Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. – С. 389–407.

58. Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 590 с.
59. Жукова О. А. Идеалы просвещения и национальная литература: эстетическая программа П.А. Вяземского // Вопросы философии. – 2018. – № 3. – С. 19–24.
60. Закурдаева Н. В. Концептосфера поэзии В.С. Высоцкого: аксиологические и экзистенциальные концепты: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Н.В. Закурдаева; Орловский гос. ун-т. – Орел, 2003. – 16 с.
61. Залевская А. А. Концепт как достояние индивида // Залевская А. А. Психолингвистические исследования. Слово. Текст: Избр. труды. – М.: Гнозис, 2005. – С. 234–244.
62. Залевская А. А. Психолингвистические исследования. Слово. Текст: Избранные труды. – М.: Гнозис, 2005. – 543 с.
63. Зализняк А. Дневник: к определению жанра [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 106. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/za14.html> (дата обращения: 09.03.2018).
64. Золотухина О. Ю. Проблема «христианство и русская литература» в современной филологии // Вестник Томского государственного университета. – 2008. – № 313. – С. 13–16.
65. Ибатуллина Г. М. Оконструктивных параметрах жанровых моделей // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 12-1(30). – С. 89–92.
66. Ибатуллина Г. М. Художественная рефлексия в поэтике русской литературы XIX–XX веков: автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01 / Г.М. Ибатуллина; Удмуртский гос. ун-т. – Ижевск, 2015. – 48 с.
67. Иванова С. В., Чанышева З. З. Лингвокультурология: проблемы, поиски, решения: Монография / Башкирский гос. ун-т. – Уфа, 2010. – 366 с.

68. Казанцева И. А., Бельчевичен С. П. Православные ценности в русской прозе XX–XXI вв. – Тверь: Тверской гос. ун-т, 2016. – 188 с.
69. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. – М.: Изд-во ЛКИ, 2010. – 264 с.
70. Картаусова Н. В. Некролог как своеобразная форма литературного портрета // Ценности и смыслы. – 2010. – № 6. – С. 90–100.
71. Киынова Ж. К. Религиозная и светская картины мира в семантике славянизмов // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 29(320). – С. 82–85.
72. Киынова Ж. К. Семантико-стилистическое своеобразие славянизмов в языке современных газет // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Лингвистика. – 2012. – № 4. – С. 58–64.
73. Киынова Ж. К. Славянизмы как историко-культурный феномен: синхрония vs. диахрония: Монография / Ин-т рус. яз. им. А.С. Пушкина. – М., 2014. – 232 с.
74. Ковалев Г. Ф. Ономастика в контексте культурной памяти // Ономастика и общество: язык и культура: материалы Первой Всероссийской научной конференции. – Тамбов: Тамбовский гос. ун-т, 2010. – С. 138–148.
75. Копорская Е. С. Семантическая история славянизмов в русском литературном языке нового времени. – М.: Наука, 1988. – 232 с.
76. Королева И. А. Православная сакрально-богослужебная лексика в современном русском языке и в художественном тексте : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / И.А. Королева ; Волгоградский гос. пед. ун-т. – Волгоград, 2003. – 28 с.
77. Костина С. А. Типы и функции новообразований П.А. Вяземского : дис. ... канд. филол. н.: 10.02.01 / С.А. Костина ; Московской пед. гос. ун-т. – М., 2002. – 250 с.
78. Костомаров В. Г. Языковой вкус эпохи. – СПб.: Златоуст, 1999. – 447 с.
79. Кошелев В. Хандра [Электронный ресурс] // Первое сентября. Литература. – 2002. – № 28. URL:

<http://lit.1september.ru/article.php?ID=200202803> (дата обращения: 28.06.2018).

80. Кошемчук Т. А. Русская поэзия в православном контексте. – СПб.: Наука, 2009. – 278 с.
81. Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.). – М.: Языки рус. культуры, 2001. – 400 с.
82. Крюкова Н. Ф. О логике построения филологической герменевтики как научной дисциплины // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. – 2010. – № 15. – С. 47–51.
83. Лазарев В. В. Поэзия П.А. Вяземского на пути к постижению непознаваемого // Философия и культура. – 2017. – № 6. – С. 90–109.
84. Лебедев А. А. Синтаксическая организация приемов языковой игры в поэзии П.А. Вяземского // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. – 2016. – Т. 7. № 7. – С. 552–566.
85. Левшун Л. В. Двенадцать тезисов о пределах филологической герменевтики // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2013. – № 2. – С. 94–98.
86. Литвинцева К. В. Особенности лексикографического описания религиозной христианской лексики в современном русском языке : автореф. дис. ... канд. филол. н.: 10.02.01 / К.В. Литвинцева ; Российский ун-т дружбы народов. – М., 2018. – 26 с.
87. Литвинцева К. В. Церковнославянизм как лексикографическая помета // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. – 2016. – № 2(47). – С. 26–44.
88. Литус Е. В. Эволюция идиолекта писателя: На материале ранних и поздних рассказов А.П. Чехова : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Е.В. Литус ; Славянский-на-Кубани гос. пед. ин-т. – Славянск-на-Кубани, 2003. – 19 с.
89. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Известия РАН. Сер. лит. и яз. – 1993. – № 1. – С. 3–9.

90. Лихачева О. В. Церковнославянский язык как живое явление православной культуры // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2015. – № 2-2. – С. 445–448.
91. Ломоносов М. В. Предисловие о пользе книг церковных в российском языке // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 7. Труды по филологии. 1739–1758. – М. ; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – С. 585–592.
92. Лотман Ю. М. Аутсайдер пушкинской эпохи // Лотман Ю.М. О поэтах и поэзии. – СПб.: Искусство–СПБ, 1996. – С. 505–510.
93. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). – СПб.: Искусство – СПб, 1994. – 398 с.
94. Любомудров А. М. Духовный реализм в прозе русского зарубежья: Б.К. Зайцев, И.С. Шмелёв. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 272 с.
95. Любомудров А. М. Духовный реализм как отражение религиозной культуры в художественной литературе // Вестник славянских культур. – 2008. – Т. IX. № 1–2. – С. 113–120.
96. Матвеев Е. М., Шарихина М. Г. Поэтический язык М.В. Ломоносова: проблемы словарного описания семантики // Мир русского слова. – 2014. – № 4. – С. 71–77.
97. Матвеева О. А. Церковнославянская лексика как терминосистема : дис. канд. ... филол. наук : 10.02.01 / О.А. Матвеева ; Православный Свято-Тихоновский гум. ун-т. М., 2013. – 267 с.
98. Мень А. В. Христианство: Лекция // Мень А.В. Культура и духовное восхождение. – М.: Искусство, 1992. – С. 11–26.
99. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий. – М.: Фаир, 1998. – 352 с.
100. Мещерский Н. А. История русского литературного языка. – Л.: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1981. – 279 с.
101. Миловидов В. А. Семиотика литературно-художественного дискурса: монография. – М.: Буки Веди, 2016. – 172 с.

102. Митрофанова Е. В. Базовые концепты как феномен русской ментальности в поэзии П.А. Вяземского // Вестник Костромского гос. ун-та им. Н.А. Некрасова. – 2005. – Т. 11. № 10. – С. 124–129.
103. Митрофанова О. И. Базовые концепты русской ментальности в поэтическом языке П.А. Вяземского : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / О.И. Митрофанова ; Казанский гос. ун-т. – Казань, 2006. – 25 с.
104. Мишланов В. А. О месте церковнославянского языка в русском лингвокультурном пространстве // Филологические заметки. – 2014. – № 1. – С. 1–15.
105. Моторин А. В. Художественное вероисповедание князя П.А. Вяземского // Христианство и русская литература: Сб. 4 / Ин-т русской литературы РАН. – СПб.: Наука, 2002. – С. 209–249.
106. Моторина Л. Е. Философская антропология: Учебник для вузов. – М.: Акад. Проект, 2009. – 270 с.
107. Мусорин А. Ю. Специфические проблемы изучения лексики современного церковнославянского языка // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: история, филология. – 2010. – Т. 9. № 2. – С. 115–118.
108. Набоков В. В. Комментарий к роману А.С. Пушкина «Евгений Онегин». – СПб.: Искусство–СПб; Набоковский фонд, 1998. – 928 с.
109. Николаева Н. Г. Проблема «духовного языка» XVIII века // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2008. – Т. 150. – Кн. 4. – С. 87–92.
110. Овчинников А. Г. Зимние картины в лирике А. Пушкина и П. Вяземского и пушкинская метафизика жизни и смерти // Филологический класс. – 2012. – № 4(30). – С. 79–82.
111. Онипко К. А. Первые русские некрологи: герои и контексты // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. – 2018. – № 1(170). – С. 83–87.

112. Очерки истории языка русской поэзии XX века. Поэтический язык и идиостиль: Общие вопросы. Звуковая организация текста / Под ред. В.П. Григорьева. – М.: Наука, 1990. – 304 с.
113. Паисий Святогорец, преп. Слова: В 6 т. Т. 5. Страсти и добродетели. – М.: Святая Гора, 2009. – 334 с.
114. Патроева Н. В. Языковая личность, языковая рефлексия, языковая игра (размышления над страницами «Записных книжек» П.А. Вяземского) // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. 11. – № 1(46–47). – С. 391–398.
115. Перова Е. Ю. Сакральное время русской культуры: дис. ... канд. культурологии : 24.00.02 / Е.Ю. Перова ; Московской гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. – М., 2000. – 237 с.
116. Петров А. В., Соловьев Н. Н. Метафора жизненного пути в поэзии А.С. Пушкина и П.А. Вяземского // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2017. – Т. 2. № 56. – С. 206–212.
117. Плахова А. А. Слова с корнем *благ-* в церковнославянском и современном русском языках : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / А.А. Плахова ; Московский гос. обл. ун-т. – М., 2009. – 26 с.
118. Победоносцев К. П. Государство, церковь, общество. Избранные статьи. – М.: Юрайт, 2018. – 326 с.
119. Постовалова В. И. Теолингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири *Magister Dixit*. – 2012. – № 4. – С. 56–103.
120. Постовалова В. И. Религиозные концепты в православном мирозерцании (Образовательный курс) // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири *Magister Dixit*. – 2013. – № 4. – С. 107–216.
121. Потехня А. А. Из записок по русской грамматике. Т. 3. Об изменении значения и заменах существительного. – М.: Просвещение, 1968. – 551 с.

122. Потебня А. А. Мысль и язык // Потебня А. А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – С. 35–220.
123. Прохорова И. Е. Концепты «смерть» и «старость» в лирике П.А. Вяземского // Вопросы философии. – 2018. – № 3. – С. 14–19.
124. Прохорова И. Е. «Последний возраст» в поэтической онтологии П.А. Вяземского // Русская литература и журналистика в движении времени. – 2015. – № 1. – С. 186–202.
125. Прохорова И. Е. Христианство в творческом сознании П.А. Вяземского 1810-х годов // Проблемы исторической поэтики. Вып. 7: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Вып. 4. – Петрозаводск : Изд-во Петр. гос. ун-та, 2005. – С. 125–137.
126. Ревзина О. Г. Системно-функциональный подход в лингвистической поэтике и проблемы описания поэтического идиолекта : дис. в форме науч. докл. ... докт. филол. наук : 10.02.01 / О.Г. Ревзина ; Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. – М., 1998. – 86 с.
127. Русская литература и христианство [Электронный ресурс] // Россия и христианский Восток. URL: [http://ros-vos.net/christian-culture/lit\\_prav](http://ros-vos.net/christian-culture/lit_prav) (дата обращения: 06.03.2019).
128. Рыбина М. С. «Senilia. Стихотворения в прозе» И.С. Тургенева и «Гаспар из тьмы» А. Бертрена: поэтика жанра: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / М.С. Рыбина; Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. – М., 2001. – 22 с.
129. Саблина Н. П. «Не слышатели забытлывы слóва, но творцы». Органичное православие русской поэзии // Христианство и русская литература: Сб. 3. – СПб.: Наука, 1999. – С. 3–25.
130. Семенов П. А. Проблема классификации стилистических функций славянизмов (диахронический аспект) [Электронный ресурс] // Вестник Новгородского государственного университета. – 1998. – № 4. URL: <http://www.admin.novsu.ac.ru/uni/vestnik.nsf/All/286B92A5E1446168C3256727002E7B5F> (дата обращения: 28.06.2018).

131. Семенов П. А. Эволюция стилистических категорий в русском литературном языке предпушкинского периода (на материале драматургических текстов) : автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.02.01 / П.А. Семенов; Санкт-Петерб. гос. ун-т. – СПб., 2002. – 35 с.
132. Семенова Е. П.А. Вяземский: забытый поэт [Электронный ресурс] // Новый берег. – 2009. – № 25. URL: <http://magazines.russ.ru/berег/2009/25/se26-pr.html> (дата обращения: 28.06.2018).
133. Сент-Экзюпери А. де. Цитадель. Публицистика. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ Москва, 2008. – 573 с.
134. Симфония по творениям святого праведного Иоанна Кронштадтского. – М.: Даръ, 2007. – 768 с.
135. Смирнова С. А. О понятии «церковная лексика» // Научный диалог. – 2014. – № 12(36). – С. 84–97.
136. Соловьев Н. Н. Метафора «дом» в поэзии П.А. Вяземского (на примере стихотворения «Остафьева») // Международный научно-исследовательский журнал. – 2017. – № 5-1 (59). – С. 161–164.
137. Соловьев Н. Н. Эволюция образа Петербурга в поэзии П.А. Вяземского: от «наследного памятника» к «великолепной темнице» // Мировая литература глазами современной молодежи: Сб. материалов международной студенческой научно-практической конференции. – Магнитогорск, 2016. – С. 76–84.
138. Солодкова С. В. Религиозно-философские образы и мотивы в поэзии А.К. Толстого: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / С.В. Солодкова; Волгоградский гос. пед. ун-т. – Волгоград, 2000. – 217 с.
139. Супрун В. И. Учебник церковнославянского языка: Учеб. для шк. – Волгоград: Книга, 1998. – 304 с.
140. Сухарев А. В. Развитие русской ментальности. – М.: Ин-т психологии РАН, 2017. – 398 с.

141. Тарасова И. А. Поэтический идиостиль в когнитивном аспекте. – М.: Флинта, 2012. – 196 с.
142. Толстой Н. И. Предисловие к первому изданию // Плетнева А.А., Кравецкий А.Г. Церковнославянский язык: Учебное издание для общеобразовательных учебных заведений, духовных училищ, гимназий, воскресных школ и самообразования. – М.: Изд. совет Русской Православной Церкви, 2006. – С. 3–6.
143. Топоров В. Н. Судьба и случай // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 38–75.
144. Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). – М.: Гнозис, 1994. – 240 с.
145. Федосеева Е. Н. Исповедальное слово в лирике Н.М. Языкова и Е.А. Боратынского // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2008. – № 10(66). – С. 77–82.
146. Франк С. Л. Религиозность Пушкина // Франк С.Л. Этюды о Пушкине. – Paris: YMCA-Press, 1987. – С. 9–27.
147. Фридлиндер Г. М. Поэтический диалог Пушкина с П.А. Вяземским // Пушкин: Исследования и материалы. Т. 11 / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). – Л.: Наука, 1983. – С. 164–173.
148. Цейтлин Р. М. Из истории употребления неполногласных и полногласных слов-вариантов в русской художественной речи конца XVIII – начала XIX века // Образование новой стилистики русского языка в пушкинскую эпоху. – М., 1964. – С. 225–284.
149. Чернышевский Н. Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – 805 с.
150. Чугунова С. А. «Движение времени» у представителей разных культур: Монография. – Брянск: Брянский гос. ун-т, 2009. – 240 с.
151. Шабанов А., протоиерей. «Щастливый Вяземский». Заметки о русском духовном писателе [Электронный ресурс] // Православие и мир. URL: <http://www.pravmir.ru/shhastlivyiy-vyazemskiy-zametki-o-russkom-duhovnom-pisatele/> (дата обращения: 12.02.2019).

152. Шапир М. И. Теория «церковнославянско-русской диглоссии» и ее сторонники. По поводу книги Б.А. Успенского *История русского литературного языка (XI–XVII вв.)* // *Russian Linguistics*. – 1989. – № 13. – С. 271–309.
153. Шарихина М. Г. Славянизмы в языке М.В. Ломоносова и проблемы их словарного описания // *Современные проблемы лексикографии: Материалы конференции / отв. ред. О.Н. Крылова; Ин-т лингв. исследований РАН*. – СПб.: Нестор-История, 2015. – С. 194–195.
154. Шацкая М. Ф. Взаимодействие лексической и синтаксической семантики в русском художественном тексте: межуровневые контакты и механизмы аномальных трансформаций при порождении языковой игры : автореф. дис. ... докт. филол. н. : 10.02.01 / М.Ф. Шацкая ; Волгогр. гос. ун-т. – Волгоград, 2010. – 51 с.
155. Шишков М. С. Православный компонент в лингвокультурном пространстве современного русского языка : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / М.С. Шишков ; Санкт-Петерб. гос. ун-т. – СПб., 2007. – 18 с.
156. Шмелькова В. В. Сущность процесса лексической деархаизации в современном русском литературном языке : автореф. дис. ... докт. филол. наук : 10.02.01 / В.В. Шмелькова ; Рос. ун-т дружбы народов. – М., 2010. – 34 с.
157. Шохина Е. В. Зима как отражение русского национального характера в поэзии начала XIX века // *Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология*. – 2015. – Т. 25. № 5. – С. 103–107.
158. Яковлева Е. С. О понятии «культурная память» в применении к семантике слова // *Вопросы языкознания*. – 1998. – № 5. – С. 43–73.
159. Якупова Л. Р. О соотношении понятий «идиолект» и «идиостиль» // *Вестник Восточной экономико-юридической гуманитарной академии*. – 2013. – № 3(65). – С. 209–212.

160. Auty R. Handbook of Old Church Slavonic. Vol. 2. Texts and Glossary. – Lnd.: The Athlone Press, 1968. – 164 p.
161. H.Keipert. Old and new problems of the Russian literary language (Arguments for a new kind of Russian linguistic history) // The formation of the Slavonic literary languages. 1985. – P. 215–224.
162. Kislova E. I. “Latin” and “Slavonic” education in the primary classes of Russian seminaries in the 18<sup>th</sup> century // Slověne. – 2015. – Vol. IV. – P. 72–91.
163. Nandris G. Handbook of Old Church Slavonic. Vol. 1. Old Church Slavonic Grammar. – Lnd.: The Athlone Press, 1968. – 251 p.
164. Vasilyev N. L., Zhatkin D. N. Poetic language of P.A. Vyazemsky: the dictionary interpretation // Russian Linguistic Bulletin. – 2016. – № 1(5). – P. 22–24.
165. Zhivov V. Language and Culture in Eighteenth-Century Russia. – Boston, MA: Academic Studies Press, 2009. – 506 p.

#### **Словарные издания**

1. Азимов Э. Г., Щукин А. Н. Новый словарь методических терминов и понятий (теория и практика обучения языкам). – М.: ИКАР, 2009. – 448 с.
2. Алексеев П. Церковный словарь, или истолкование Славенских, также маловразумительных древних и иноязычных речений, положенных без перевода в Священном Писании, и содержащихся в других церковных и духовных книгах...: В 5 т. – СПб.: Тип. И. Глазунова, 1817–1819.
3. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. – М.: Сов. энциклопедия, 1969. – 608 с.
4. Бельчиков Ю. А., Панюшева М. С. Словарь паронимов русского языка. – М.: АСТ; Астрель, 2004. – 458 с.

5. Васильев Н. Л., Жаткин Д. Н. Словарь поэтического языка П.А. Вяземского (с приложением малоизвестных и неопубликованных его стихотворений). – М.: Флинта: Наука, 2015. – 424 с.
6. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 1370 с.
7. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – М.: Рус. яз., 1999.
8. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. – М.: Рус. яз., 1976. – 1096 с.
9. Дубровина К. Н. Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов. – М.: Флинта: Наука, 2010. – 808 с.
10. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. – М.: Изд. отдел Моск. патриархата, 1993. – 1120 с.
11. Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. и сост. А.Н. Николюкин. – М.: Интелвак, 2001. – 1600 с.
12. Новейший большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: Норинт; М.: РИПОЛ классик, 2008. – 1536 с.
13. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. – М.: Азбуковник, 1998. – 942 с.
14. Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. – М: Изд-е Моск. патриархии, 1992.
15. Розенталь Д. Э., Теленкова М. А. Словарь-справочник лингвистических терминов. Пособие для учителей. – М.: Просвещение, 1976. – 543 с.
16. Русский семантический словарь. Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений / Под общей ред. Н.Ю. Шведовой. Т. 3: Имена существительные с абстрактным значением. Бытие. Материя, пространство, время. Связи, отношения, зависимости. Духовный мир. Состояние природы, человека. Общество. – М.: Азбуковник, 2003. – 720 с.

17. Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008. – 432 с.
18. Складаревская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. – СПб: Астрель: АСТ, 2008. – 447 с.
19. Словарь Академии Российской: В 6 т. – СПб.: Имп. Акад. Наук, 1789–1794.
20. Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948–1965.
21. Словарь церковно-славянского и русского языка: В 4 т. – СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1847.
22. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. – М.: Акад. Проект, 2001. – 990 с.
23. Тихонов А. Н. Словообразовательный словарь русского языка: В 2 т. – М.: Рус. яз., 1985.
24. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Отв. ред. Н.Ю. Шведова. – М.: Азбуковник, 2008. – 1175 с.
25. Свирелин А. Церковнославянский словарь: для толкового чтения св. Евангелия, часослова, псалтири и других богослужебных книг. – М.: Дарь, 2016. – 384 с.
26. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. – М.: Прогресс, 1986–1987.
27. Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка. – К.: Радянська школа, 1989. – 511 с.
28. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений / Авт.-сост. В. Серов. – М.: Локид-Пресс, 2005. – 880 с.
29. Языкознание: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. – М.: Большая Рос. энциклопедия, 1998. – 685 с.

## Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Рос. Библ. об-во, 2007. – 1376 с.
2. Вяземский П. А. Записные книжки (1813–1848). – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 507 с.
3. Вяземский П. А. Полное собрание сочинений: в 12 т. – СПб.: Изд-е графа С.Д. Шереметева, 1878–1896.
4. Вяземский П. А. Сочинения: в 2 т. – М.: Худож. лит., 1982.
5. Вяземский П. А. Стихотворения. – Л.: Сов. писатель, 1986. – 544 с.
6. Вяземский П. А. Стихотворения. – М.: Сов. Россия, 1978. – 272 с.
7. Вяземский П. А. Эстетика и литературная критика. – М.: Искусство, 1984. – 458 с.
8. Вяземский П.А. Избранные стихотворения. – М.; Л.: Academia, 1935. – 659 с.
9. Гоголь Н. В. Духовная проза. – М.: Рус. книга, 1992. – 560 с.
10. Гумилев Н. С. Стихотворения и поэмы. – Л.: Сов. писатель, 1988. – 632 с.
11. Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10 т. – М.: Худож. лит., 1974–1978.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВЖ – Васильев Н. Л., Жаткин Д. Н. Словарь поэтического языка П.А. Вяземского (с приложением малоизвестных и неопубликованных его стихотворений). – М.: Флинта: Наука, 2015. – 424 с.

Даль – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – М.: Рус. яз., 1999.

ИЭС – Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. / П.Я. Черных. – М. : Рус. яз., 2001.

МАС – Словарь русского языка : в 4 т. / гл. ред. А.П. Евгеньева. – 4-е изд., стер. – М. : Рус. яз., 1981-1984.

НБТС – Новейший большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб. : Норинт; М. : РИПОЛ классик, 2008.

ПЦС – Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. – М.: Изд. отдел Моск. патриархата, 1993. – 1120 с.

ПСС – Вяземский П. А. Полное собрание сочинений: В 12 т. – СПб.: Изд-е графа С.Д. Шереметева, 1878–1896.

САР – Словарь Академии Российской: В 6 т. – СПб.: Имп. Акад. Наук, 1789–1794.

ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка : в 17 т. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1948–1965.

СЦСРЯ – Словарь церковно-славянского и русского языка: В 4 т. – СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1847.

ТСРЯП – Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Отв. ред. Н.Ю. Шведова. – М.: Азбуковник, 2008. – 1175 с.

ЦС – Алексеев П. Церковный словарь, или истолкование Славенских, также маловразумительных древних и иноязычных речений, положенных без перевода в Священном Писании, и содержащихся в других церковных и духовных книгах...: В 5 т. – СПб.: Тип. И. Глазунова, 1817–1819.

**ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Систематизированный перечень лексем с пометой  
«арх.», фиксированных в «Словаре поэтического языка  
П.А. Вяземского»**

Лексические архаизмы с сакральной семантикой или ее компонентами (то есть лексем, соотносящиеся с данными словарей церковнославянского языка), а именно: историзмы и лексические архаизмы, относящиеся к семантико-дискурсивной сфере православия (православные славянизмы-архаизмы в составе лексики православия).

адовый	зреться 'видеться'
алчба	зыбить 'колебать'
архистратиг	извет 'донос'
бедство	измлада
беззаконник	именины / имянины
беспокровный	имянинный
благодетяи	иота
благоприятель	исполать 'хвала, слава'
блато 'болото'	истленье
велемудрый 'премудрый'	исхитить
вертоград 'сад'	козни / кознь
вечеря 'ужин'	кормило
вмале	кривосуд
возмочь	ласкатель 'льстец'
возрастить	легкоумье
воскормить	любостяжатель 'корыстолюбец'
воспоминать	медоточивый
вспомянуть	мера
воцарять	месяцеслов
вран 'ворон'	мирительный
всеблагой	многоценный
вседержавный	могущий
всенощный	наветник 'клеветник'
глагол 'слово, речь'	наклад 'убыток, ущерб'
горé 'высоко, вверх'	насильство
данник	невоздержный
делатель	неложно
державство 'владычество'	неоскудный
деять	непотребный
днесь	ниже 'даже'
дольный / дольный	обдержать 'удержать, охранить'
древле	обетованный
живиться	обетованье
живой / живой	обстать 'обступить кругом'
живоносный	огненосный
забвенный	ополчать 'вооружать против'
заклать	осетить 'опутать сетью'
зане	отженити 'отогнать'
зерцало	отребить 'очистить'
злачный 'обильный злаками'	отьять
зреть 'видеть'	пеня 'укор'

персть 'земной прах'  
пещись 'заботиться'  
повить 'принять ребенка во время родов'  
подобиться  
подъять  
позор  
покровенный  
полдень  
полночь  
полон 'плен'  
поморье  
понеже 'так как'  
порфиноносный  
председеть  
предызбирать  
предызбранный  
прейти  
прелестник 'обольститель'  
преложить  
предстатель 'заступник, покровитель'  
престать  
приказ  
причастник 'тот, кто причащен к чему-л.'  
причесться  
прострети 'простереть'  
противостать  
пустосвят  
путеводитель 'кто сопровождает'  
рамена 'плечи'  
распутье / распутие  
ратоборец  
ратоборство  
ревновать 'соперничать'  
рещи 'говорить, сказать'  
ринуть 'свергнуть, сбросить'  
сведать 'узнать'  
се 'вот'

скудельный 'о сосуде'  
сладкогласный  
слиянный  
слиять 'соединить'  
слияться  
собор 'собрание'  
споспешник  
сребролюбие  
сродник  
судйще  
тайна / таина  
талант  
титло  
тля 'тлен, тленность'  
толикий 'столь многих'  
торжище  
трикратно  
трикраты  
трудяться  
трус 'страх'  
тул 'колчан'  
тысяща  
убрус 'платок, полотенце'  
угашать  
умиренье  
умирить  
умирять  
уряд 'состояние в чине'  
успенье  
утешный  
ущедрить  
фряжский 'французский; иностранный'  
храмина  
целйть  
целовальник 'продавец в питейном заведении'

**Лексические архаизмы с секулярной семантикой** (то есть лексемы, не соотносящиеся с данными словарей церковнославянского языка), а именно: историзмы и лексические архаизмы – семантические, стилистические или семантико-стилистические синонимы современных лексем с аналогичным значением.

аквилон	заграбить
аматер	зажигатель
аристократство	здорóво ‘благополучно’
балладник	злословец
балясы	игорка ‘игра’
бедовый	изгага ‘изжога’
безобманчивый	излучистый
безумолкный	иноверный
бесславить	кеньга ‘галоша’
бессчастный	кипсек ‘особый род альманахов’
блузник	клункер ‘золотая монета’
варяго-росский	комик ‘автор комедий’
вески ‘небольшие весы’	корнеслов
вестовщик ‘сплетник’	кошница ‘плетеная корзина’
вестовщица ‘сплетница’	краснопосовый ‘красновато-коричневый’
витийственный	крепость ‘крепостная зависимость’
виц-<губернатор>	крымец ‘крымский татарин’
вкладчина	кубарь ‘детская игрушка’
властительный	куражить ‘подбадривать’
возвеселить	маршáлек ‘распорядитель’
вострепетать	матадор ‘важный человек’
впоследни	муха ‘карточная игра’
вседневный	нападательный
всенижайший	напечатленье
всесветный	напитать
всещедрый	научаться
встащить	начестья
вториться	нашейник ‘шейное украшение’
выкланяться	невдогад
выписной	невежничать
гаер	недужный
германцы	нетесанный
гиперборейский	неучастный
гнездилище	ничтожество
голубоокий	новобранный ‘состоящий из
грамматик ‘языковед’	новобранцев’
громоносный	носячий ‘торгующий вразнос’
декокт	обворожать
дилижанец	огнекрылатый
догаресса ‘жена дожа’	окрыленный
дожденосный	опера-водевиль
дюшесса ‘герцогиня’	отгрянуть
желуди ‘карточная масть (трефы, крести)’	очаровательница
женироваться ‘стесняться’	педанствовать
живописаться	пенник ‘хлебное вино’
журнализм	перводержавный
	первоприсутствующий

перемежка  
переходчивый  
питатель  
пламенник 'факел, светильник'  
плачевный  
плюгавец  
поварня  
подлунный  
поднесь  
подорожить  
позывный  
полночный  
полуденный  
полудневный  
польский 'полонез'  
помадник 'кто делает помаду'  
попускаться 'намереваться'  
попыхи 'спешка'  
поселянин  
потешник  
похерить  
предместник 'предшественник'  
преобразить  
прибранье  
прилелеять  
приобыкнуть  
прискучиться  
прислушать  
прислушивать  
прихвостник  
провокола  
прогрессист  
прозябательно  
пролетный  
промолвиться  
промолвка  
путеводительный  
разглагольствие  
разглядка  
разладица  
разовратиться  
растрава  
решитель  
рассказни  
рунд 'проверка караулов, обход'  
русак 'русский'  
русицизм 'любовь к русскому'  
сахарец  
свежить  
свежиться  
светоносный  
свеять

своенравец  
своеручно  
своеручный  
септеннат '7-летний промежуток'  
сетка 'сеть для ловли птиц'  
слезить  
смирнехонько  
снимок 'отпечаток'  
совладеть  
совместничество 'соперничество'  
состязатель  
старобытный  
стоустный  
стоустый  
сударка  
сухотка  
тарабар 'болтун'  
тафтица 'тафта'  
тмиться 'темнеться'  
торжественствователь  
треух 'оплеуха'  
уборная 'комната, где одеваются'  
угомонный  
уда 'удочка'  
удаль  
удел 'владение'  
умирительный  
упить  
урывка  
фактор 'комиссионер'  
фалбала 'сборки на подоле платья'  
фирма 'прикрытие, предлог'  
франко-цесарский  
фриштикать 'завтракать'  
холмогорец  
целковый  
ценовщик 'оценщик'  
цесарцы 'царские войска'  
цыпки  
челядинец  
чиннехонько  
чугунка 'железная дорога'  
чужезычный  
шабаш 'окончание работы'  
шалаш 'старый убогий дом'  
шаль 'дурь, безрассудство'  
шестерня 'шестерка лошадей'  
шляндать 'слоняться, шататься'  
шмерц 'презрительное прозвище немца'  
шпанский 'в составе термина *ш. муха*'  
эстафета 'почта конным нарочным'  
янька 'себялюбец, бахвал'

**Фонетические и орфографические архаизмы**, в том числе слитные и отдельные написания смешиваемых предложно-падежных сочетаний, наречных выражений и наречий, типа *невпопад / не в попад*.

олтарь 'алтарь'  
 баласт 'балласт'  
 банкрот  
 безымянный 'безымянный'  
 близь 'близ'  
 бульвар 'бульвар'  
 вертено 'веретено'  
 ветвяный 'ветвяной'  
 ветер 'ветер'  
 вины 'вини (пиковая масть в картах)'  
 возжи 'вожжи'  
 войдти  
 вулкан  
 в попад 'впопад'  
 выдти  
 выработывать 'вырабатывать'  
 галерея 'галерея'  
 гишпанец  
 гишпанский  
 гостинница  
 далече  
 деловой 'деловой'  
 диадима 'диадема'  
 дневной 'дневной'  
 донощик 'доносчик'  
 душеприкащик 'душеприказчик'  
 езуит 'иезуит'  
 заскрыпеть  
 зеркальный  
 злощастный  
 издетства 'из детства'  
 искусство  
 кадий 'кади (судья на Востоке)'  
 комелек 'камелек'  
 каммер-гер 'камергер'  
 канура 'конура'  
 канфорка 'конфорка'  
 капишон 'капюшон'  
 кандитер, кандитор 'кондитер'  
 кандитерский  
 конфекта 'конфета'  
 копие 'копье'  
 корридор  
 куралесить 'куролесить'  
 ладон 'ладан'  
 ладия 'ладья'  
 латынский  
 лилея 'лилия'

лягавый 'легавый'  
 мадона 'мадонна'  
 маскерад 'маскарад'  
 мятель 'метель'  
 мущина 'мужчина'  
 на бекрень 'набекрень'  
 на зло 'назло'  
 на обум 'наобум'  
 на прокат 'напрокат'  
 наровне 'наравне'  
 нарцис 'нарцисс'  
 на-смех  
 на-тощак, натоцах 'натощак'  
 на яву 'наяву'  
 не в попад 'невпопад'  
 неужель  
 нечесанный  
 нумер  
 обмокнуть 'обмакнуть'  
 озорить 'озарить'  
 оранг-утанг 'орангутанг'  
 оспоривать  
 осьмнадцатый  
 осьмой  
 осьмушка  
 панцырь  
 перламут 'перламутр'  
 пилав 'плов'  
 пловучий 'плавучий'  
 плеснь 'плесень'  
 подрости  
 подростать  
 под час 'подчас'  
 подчивать 'потчевать'  
 по-латыне 'по-латыни'  
 поодиначке 'поодиначке'  
 поперег 'поперек'  
 порутчик 'поручик'  
 прейс-курант  
 придти 'прийти'  
 прикащик 'приказчик'  
 провождать 'провождать'  
 проэкт  
 розлить 'разлить'  
 росписной  
 расчетливый  
 рости  
 реторика

роберт 'роббер'  
розмах 'размах'  
розный 'разный'  
роспивать  
росписаться  
рописка  
сафир 'сапфир'  
сафирный 'сапфирный'  
синглетон 'сингельтон (единственная карта масти)'  
скрып 'скрип'  
скрыпач  
снурок 'шнурок'  
соимянный 'соименный, тезка'

соимянный 'соименный'  
табашный 'табачный'  
таровато 'торовато'  
тароватый 'тороватый'  
теска 'тезка'  
тма 'тьма, отсутствие света'  
успокоивать 'успокаивать'  
ценсор 'цензор'  
цирульник 'цирюльник'  
щедушный 'тщедушный'  
элекси́р 'эликсир'  
генварь 'январь'  
ясмин 'жасмин'

### Морфологические архаизмы

алой 'алоэ'  
архива 'архив'  
баснь 'басня'  
боле 'более'  
валовой 'валовой'  
градской 'городской'  
грозд 'гроздь'  
дале 'далее'  
дебрь 'дебри'  
добавок 'добавка'  
доспех 'доспехи'  
дочь  
завес 'завеса'  
запасный 'запасной'  
заране  
киоска 'киоск (павильон)'  
лице 'лицо'  
мене 'менее'  
метампсихоза 'метемпсихоз,  
метемпсихоза'  
мирта 'мирт'  
младый 'младой'  
наверно  
наиболе  
облак  
огнедышущий 'огнедышущий/'  
одеянный 'одетый'

остылый 'остывший'  
оттенка 'отенок'  
падший 'павший'  
парчевый 'парчовый'  
перло 'перл'  
подале  
поздный  
поминка  
поминок  
порожный 'порожний'  
постеля  
потемок  
потомка 'потомок (о лице женского пола)'  
почтовой 'почтовый'  
пренье 'прение'  
пуза 'пузо'  
ране  
ретивой 'ретивый'  
роля 'роль'  
сот (ед. ч. от *соты*)  
тож 'тоже'  
турка 'турок'  
убылой 'убывший'  
укора 'укор'  
ходуля 'ходули'  
щегольский 'щегольской'

### Морфемно-словообразовательные архаизмы

Выступают как абсолютные либо стилистические (не семантические или семантико-стилистические, которые относятся к группе лексических архаизмов) синонимы современных лексем, отличаясь от них лишь морфным составом и/или словообразовательной структурой, например: слова, различающиеся суффиксальными алломорфами *-ij-/-j-*, типа *здоровье – здорovie*, префиксальными алломофами типа *в-/во-, с-/со-, вос-/вс-*.

азиатцы  
азийский  
багрить 'обагрять'  
беззаботливый  
вельможеский  
венгерцы 'венгры'  
взрасти/взрости 'вырасти'  
взращать 'взрачивать'  
взрывчивый  
виньета 'виньетка'  
возрыдать 'зарыдать'  
вослед  
вспомнить  
вспомниться  
впечатлеть 'запечатлеть'  
врознь  
вспылать 'воспылать'  
греховод 'греховодник'  
грузинец  
двоглавый 'двуглавый'  
дворной 'дворовой'  
двоязычный  
дружество  
душегубец  
завистный 'завистливый'  
зазыв 'зазывание'  
заклепа 'заклепка'  
запевалка 'женщина-запевала'  
звездистый 'звездный'  
здоровие 'здоровье'  
злопамятливый  
злополучье 'злополучие'  
избраздить 'избороздить'  
издалеча / издалече  
ковач 'кузнец'  
кокетствовать 'кокетничать'  
комарий 'комариный'  
крамольство 'крамола'  
листвие 'листва'  
лычный 'лыковый'  
любознанье  
масляница 'масленица'  
масляничный 'масленичный'  
междуусобный 'междоусобный'

молебник 'молельщик'  
морщливый  
наволка 'наволочка'  
назаперти  
наклейно́й  
наклонный 'склонный (к чему-л.)'  
наковальная 'наковальня'  
напечатлеть  
наречье 'наречие (язык)'  
наскучиться  
незапно  
незапный  
неизбежимый  
неизменяемый 'неизменный'  
ненасытимый 'ненасытный'  
неумолкный  
низкопоклонный 'низкопоклоннический'  
нотарий 'нотариус'  
обезьянский  
обмакать  
обрамливаться 'обрамляться'  
обыкнуть 'привыкнуть'  
обымать 'обнимать'  
обычайный 'обычный'  
одинакий  
озлатить  
окроме  
онамедни  
осолить 'посолить'  
осребрить  
отвсяду  
отличка 'отклик'  
отлика 'отличие'  
отмщаться  
отродие 'отродье'  
отсутственный  
отческий  
отчесть 'отсчитать'  
отчудить (сов. в. от *отчуждать*)  
отымать 'отнимать'  
охолодеть  
павлинный  
первоначалье  
пиявица 'пиявка'

побродяга  
погорелый 'погорелец'  
подъяться 'подняться'  
полнощный  
полуночь  
полунощник 'полуночник'  
полунощный  
полунощь  
помога 'помощь'  
пообеденный  
послушливый 'послушный'  
потушать 'тушить'  
потьма́ 'темнота'  
предшедший  
прибережный  
призренье 'призрение'  
прильпнути 'прилипнуть'  
присущный 'присущий'  
притупеть 'притупиться'  
пришлец  
приятно 'уютно'  
приятный 'уютный'  
пробуд 'пробуждение'  
проказный 'проказливый'  
пролаз 'пролаза'  
просольный 'просоленный'  
прохолодиться  
пугалище 'пугало'  
пужливый  
расстанье 'расставание'  
романический 'романный'  
рукожатье 'рукопожатие'  
самовластительный 'самовластный'  
самохваленье 'самохвальство'  
сбирать  
сбираться  
свирепство  
середа 'среда'  
скач 'скачка'

скончать  
словоохотный  
содвинуть  
сожигье 'сожительство'  
сокрывать  
сокрыть  
сокрыться  
соплести 'сплести'  
соплетатель  
соплетать  
сопутник  
сопутница  
соседственный  
состарётся 'состариться'  
спокоиться 'успокоиться'  
спокойство  
спрячься  
сребряный / сребрянный / сребренный  
становить 'ставить'  
сторично 'стократно'  
сторичный  
сурмило 'сурьма'  
счислить 'исчислить'  
сыздетства  
телеграфический  
тиснение 'тиснение'  
увлажиться 'увлажниться'  
увялый 'увядший'  
угащивать 'угощать'  
удобривать 'удобрять'  
укорный  
услужник  
финляндка 'финка (жительница Финляндии)'  
хиромантик 'хиромант'  
чресполосный 'чересполосный'  
чресчур  
яхонтный 'яхонтовый'

**ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Систематизированный перечень лексем,  
фиксированных в «Словаре поэтического языка П.А. Вяземского» и  
наличествующих в авторитетных словарях церковнославянского языка  
(церковнославяно-русские полисеманты)**

**Церковнославяно-русские полисеманты в составе морфосемантических гнезд  
(количество однокоренных лексем  $N > 1$ ), всего 523 гнезда, 2196 лексем.**

ад, адовый  
ангел, ангельский  
апостол, апостольский, равноапостольный  
багряный, багрить, багряница  
басня, баснослов, баснословие  
бегство, беглец, прибегать, прибежище, убежать, убежище  
беда, бедство, бедствовать, победа, победоносный, убедительно  
бедный, бедность  
беречь, бережно  
бес, беситься, бесноваться  
беседа, собеседник  
благо, благой, благодать, благодать, благодатный, благоговение, благоверный,  
блаженство, блаженствовать, благоговеть, благодать, благодатный, благоговение, благоверный,  
благовест, благовестовать, благовестить, благовестник, благовестный,  
благовидный, благоволение, благоволить, благовоение, благовонный, благодарение,  
благодарный, благодарствовать, благодетель, благодушно, благолепие,  
благонадежный, благообразный, благоприятный, благоразумие, благословить,  
благословлять, благословение, благословенный, благотворить, благоухание,  
благоухать, благочестие, благочестивый, неблагодарный  
блестеть, блистать, блистание  
ближний, близнец  
блюсти, блюстител, соблюдать, блюсти, соблюдение  
бог/Бог, божий/Божий, богадельня, богиня, богомольный, богословие, божество/Божество,  
божественный, безбожник, многобожие, обожать  
богатство, богатеть, убогий  
бодрый, бодро  
бой, обить, разбить  
боль, болезнь, болеть, болящий, больница  
бороться, борец, поборник  
боярин, боярство  
бояться, боязнь, убоиться  
бранить, брань 'битва', бранный 'боевой'  
брат, братский, братство, братия  
брести, бродить 'блуждать'  
буря, бурный  
быть, будущий, бытие, избыток, избыточный, пребыть, пребывать  
варвар, варварский  
ввергать, извергать, извержение, низвергать, низвергнуть, опровергнуть, отвергать,  
отвергнуть, отверзать, отверзтись, отвержение, повергать  
вдова, вдовствовать

ведать, заповедать, заповедный, заповедь, исповедь, исповедник, неведение, невежда, невежество, неведомый, проповедник, сведущий, совесть  
век, вечный, предвечный, увечить  
веление, повелеть  
великий, великолепие, великолепный, величавый, величать, величие, возвеличить  
венец, венценосец, венчать, венчальный, увенчать  
вера, верный, неверный, веровать, безверие, вверяться, единоверец, маловер, суеверие, уверять, уверение  
верста, сверстник  
верх, свершать, свершить, совершить, совершенный, совершенство  
веселый, весело  
вести, ввести, возвести, возводить, вывод, навести, приводить, свод  
ветр, поветрие  
ветхий, ветхость  
вечер, вечерний, вечера 'ужин'  
вещать, возвещать, вещей, известно, известный, наветник, невеста, повесть, привет, совет, советник, увещание  
вещь, вещество  
взять, взяться  
видеть, видение, вид, невидимый, провидение, свидетель  
вина, виновный, повинный, неповинный  
вино, виноградный  
висеть, завеса  
вития, витийствовать  
вить, обвить, свить, свита, свиток  
вкус, вкусить  
владеть, владыка, владычица, владычество, владычествовать, власть, властелин, обладать  
влечь, извлечь, привлекать, привлечь  
вменить, вменять, вменяться  
внимать, внять, внятный, воспрять, восприемник, восприемница, обнимать, объятие, объять, поднимать, поднять, подъять, понять, прять, принимать, снять  
вода, водный, водонос 'сосуд для воды', безводный  
возбудить, возбуждать, будильник  
возмутить, возмущать, возмущение, смутить, смутиться, смущаться, смущенный  
возрастить, возраст, вращать  
вои 'воины', война, воевода  
волна, волнение, треволение  
волшебник, волшебница, волшебный, волшебство  
воля, вольный, вольно, изволить, невольный, произвол  
вопить, вопиять  
ворожить, ворожба  
ворон, вран 'ворон', вороной  
воскликать, клич, кликуша  
воскресать, воскресить, воскреснуть, воскресный  
воспрянуть, распря, спрятать  
восхищать, восхищаться, восхищение  
вперить, впериться, вперять  
враг, вражда, враждебный, враждовать, вражий  
врата, возвращать, возврат, невозвратно, отвратить, превращение, разврат  
врач, врачевание, врачевать  
вред, вредить, вредный  
время, временно, преждевременный

вчера, вчерашний  
высокий, высота, возвышаться, возвышение, вышний, выше, свыше  
вязать, связь  
гибнуть, гибель, погибать, погибель, погибнуть  
глава, главный, голова  
глагол, глаголать  
глас, безгласный, гласить, огласить, возглашать, пригласить, согласие  
глубина, углубиться  
глядеть, соглядатай  
гнать, гонец, гонитель, изгнать, изгнание, погонять, прогнать, отженити  
гнев, гневаться  
гнилой, гной  
гнусный, гнушаться  
год, година  
гора, горный, горский, нагорный, горé  
гордый, гордость, гордыня  
гореть, горящий, возгореться, пожар, угореть  
горло, гортань, горлица  
горький, огорчиться  
господь, господин, господство  
гость, гостиный, гостинец, гостинница, погостить  
готовый, уготовлять  
грабить, грабеж  
град 'город', город, заградить, ограда, преграда, согражданин  
грамота, грамматика  
грех, грешить, грешник, безгрешный  
гроб, гробница  
грясти, грядущий  
губитель, губительство, погубить, пагуба  
гудеть, гудок 'муз. инструмент'  
далече, издалеча  
дар, даровать, одарить, дарование  
дать, давать, дань, воздать, воздавать, воздаяние, издать, издание, предать, предатель,  
предание  
дверь, преддверие  
двигать, воздвигать, воздвигнуть, воздвигнуться, подвиг, подвижник, подвижный,  
сподвижник  
двоеточие, двоязычный, двоякий, двуглавый  
двор 'усадыба', двор 'монарх и приближенные', дворовый, дворецкий, дворянин,  
водворяться  
делать, действовать, действие, действительный, делатель, дело, деять, деяние, возделать,  
неделя, понедельник, придел  
день, дневной, днесь, денница, полуденный, четверодневный  
держать, держаться, держава, державный, обдержать, одержать, содержать  
дерзать, дерзость, дерзостно, дерзостный, дерзновение, дерзновенный  
десятина, десяток  
дети, детище, детский  
диво, дивный, дивиться, удивить  
добрый, доброта, добро, добродетель, доброхот, недобрый, удобрить, удобрение  
довольный, самодовольный, самодовольство  
долг, должно, должник  
долгий, продолжать

долина, дольний, раздолье  
дом, домосед, бездомный  
досада, досадить  
достигнуть, постигать, постигнуть, стезя  
достойно, достоинство, достояние, удостоить  
древний, древле  
древо, деревня  
дряхлый, дряхлость  
дуга, радуга  
дума, думать  
дуть, дуновение, воздух  
дух, духовник, духовный  
душа, душевный, душевно, бездушный, великодушие, двоедушие, двоедушный,  
равнодушный  
дыхание, дышать  
евангелие, евангельский  
единица, поединок, соединить, соединение, уединение, уединенный, наедине  
есть 'быть', естественный  
жалить, жало  
жалость, сжалиться  
жать 'собирать', жатва  
желать, желание, желанный  
жена, жених  
жертва, жертвенный, жертвовать, жертвенник  
жестокий, ожесточить  
жечь, возжигать, разжигать  
жир, жирный  
жить, живой, жизнь, жизненный, живот, житие, житейский, жилец, живить, живиться,  
живительный, животный, живоносный, животворить, животворящий, оживать,  
оживлять  
жрец, жрица, пожирать, пожрать  
забава, забавить, забавлять  
забвение, забвенный, незабвенный  
завещать, завещание, завет  
завидовать, зависть  
закон, законный, беззаконие, беззаконник  
запретить, запрещать  
защищать, щит  
звать, звание, воззвать, воззвание, зывать, призвать, призвание  
звезда, звездный, звездослов, звездословие  
звон, трезвон  
злато, озлатить  
зло, злоба, незлобие, незлобивый, злословить  
знамя, знаменованье, знамение  
знать, познавать, познание, познать  
зрение, зрелище, зеркало, взирать, воззреть, взор, дозор, позор, позорить, презирать,  
презреть, призрак, призрачный, призреть, прозрачный, прозреть, прозорливый,  
созерцать, узреть  
зреть 'расти, созревать', зерно  
зыбнуть, зыбиться  
играть, игралище, игрище, выиграть  
изливать, подлить, сливать, сливальный

измена, изменение, изменить, измениться, изменять, неперенный  
икона, иконостас  
иметь, имение, неимение, поймать, преемник, изъять  
имя, именитый, именной, соименный  
искать, разыскать, розыск, снискать, сыскать  
искра, искрометный  
искушать, искушение, искуситель, искусный, искусство  
исторгать, исторгнуть  
истый, истина, истинный, истец, неистовый, неистовство  
исчезать, исчезнуть  
исчести, начет, причесть  
кадить, кадило  
казна, казенный  
камень, каменный, окаменение  
кануть, канун, накануне  
касаться, коснуться, прикасаться  
кладезь, наклад  
клевета, клеветник, оклеветать  
клонить, поклониться, поклонение, поклон, кланяться, преклоняться, уклонять,  
уклониться  
клясться, клятва, заклинать, заклинание, проклинать, проклясть, проклятый, проклятие  
книга, книжник  
князь, княгиня  
коварно, коварный, коварство  
ковать, ковач, ковы, подкова  
колесо, колесница  
конец, кончина, скончать, скончаться, вконец  
корить, покорить, укорить, укоризна  
корма, кормило, кормчий  
кормить, кормилец  
корысть, корыстный  
коснеть, коснение, закоснеть  
кощунство, кощунствовать  
край, крайний, краеугольный  
крамола, крамольный  
красота, красоваться, украшать, украшение  
крепкий, крепко, крепость, укрепляться  
крест, креститься, крестный, крещение, окрест  
кровь, кровный, кровавый, кровопийца, бескровный  
кротость, укротить  
крутить, кручина, скрутить  
крушение, сокрушить, сокрушенный  
крыло, воскриляться, окрылить  
ласковый, ласкатель  
лаять, лай  
лежать, лежанка, налечь, прилежный, прилежно  
лень, ленивый, леность, лентяй, облениться  
лесть, лестный, льстец, льстивый, льстить, оболстить, прельстить, прельститься,  
прельщаться  
летний, многолетие, столетний  
лик, лицо, личина, лицемерить, лицемер, обличать, обличить, обличение, лицедей,  
безличный

лихой, лихо, лиходей  
лишиться, лишение  
лоб, лобный  
лобзать, лобзание, облобызаться  
ловить, лов, ловец, ловчий, уловить  
ложь, ложный, неложно, солгать, лжеапостол  
лукавый, лукавить, лукаво, лукавство  
луч, лучезарный  
любить, любовь, любовный, любимец, любимица, любезный, любезно, возлюбить,  
    возлюбленный, сребролюбие  
люди, люд, людской  
лютый, лютость  
мúка, мучить, мученик, мучение, мучитель  
малый, мало, вmale  
манить, мановение, мание, обман  
маслина, масленица  
масть, маститый  
мед, медведь, медоточивый  
мера, мерный, мерно, мерить, мерило, измерить, измерять, намерение, безмерно  
мерзкий, мерзость  
мертвый, мор, морить, смерть, смертный, смертоносный, умирать, умереть  
место, местный, местничество, вместиться, наместник  
месть, мститель, мщение, возмездие, отмщение  
месяц, месячный, месяцеслов  
мета, смета  
метать, намetyвать, намет 'шатер'  
мечта, мечтаться, мечтание, мечтательный  
милый, милость, милостивый, милостыня, миловать, милосердие, милосердый,  
    помиловать, умиляться, умиление, умиленный, умильно  
минуть, миновать  
мир 'вселенная', мирской, мирянин, всемирный  
мир 'покой', мирный, миротворец, смирять, смиряться, смирить, смириться, смирение,  
    смиранный, умирение  
младость, младенец, измлада  
мнить, мнимый, мнение, сомнение  
множество, умножить  
молвить, молва, безмолвие, безмолвно, безмолвный, безмолвствовать  
молить, молиться, моление, молитва, молитвенный, мольба, молебствие, молебник,  
    молебный, неумолимый  
молчать, молчание, умолкать, умолкнуть  
монах, монашеский, монастырь  
море, морской, поморье  
мочь 'могущество', могущий, мощь, мощно, мощи, немощь, немощный, возмочь,  
    возможный, возможность, изнемочь, помощь, помощник  
мрак, омрачиться, помрачать, сумрак  
мудрый, мудрость, мудрец, велемудрый, премудрый, премудрость, мудрствовать  
муж, мужаться, мужество, возмужать  
мысль, мысленно, помышлять, помышление, промышлять, промыслить, промысл,  
    размышление  
мыть, мыло, умыть  
мягкий, мягкость, мякина  
мятежный, безмятежно, безмятежный, смятение

нагой, нагота, обнажать, обнаженный, обнажиться  
надежда, безнадежно, ненадежный  
напрасный, напрасно  
наследие, наследник, последний  
начать, начало, начальник, начальство  
небо, небесный  
негодовать, негодование  
недуг, недужный  
нельзя, донельзя  
нести, носить, носиться, внести, вознести, возносить, вознести, снести, износить,  
наносить, поносить, понос  
нищ, проникать, проникнуть  
нищий, нищета  
новый, обновить, обновлять, обновление  
нога, подножие  
нога, нотариус  
ночь, всенощный, полунощный  
нужный, нужно, нуждаться, нужда  
нутро, утроба  
обед, обеденный  
обет, обетованье, обещать, обещанье  
обида, обидеть  
обилие, обильно, обильный  
обитать, обитель  
облако, облачить, облачение  
образ, образовать, безобразный, безобразить, воображать, вообразить, воображение,  
изображать, изображаться, изображение, преобразить, преобразиться,  
преображение  
обратить, обращать, обратно  
общество, приобщиться, сообщник  
огонь, огнедышущий  
орать 'пахать', орало, оратаи  
орудие, оружие  
острый, остриться, острие  
осыпать, рассыпáть  
отвечать, ответ, безответный  
отец, отечество, отчизна, праотец  
открыть, открывать, откровение, откровенный, покров, покровенный, беспокровный,  
прикрыть, прикрывать, сокровище, сокровищница, кровля  
отлучить, отлучаться, разлучать, неразлучный  
отринуть, низринуть  
отрицать, порицать  
падать, падение, впасть, запад, нападать, напасть 'искушение', припадать, про́пасть  
пасти, пастись, пастырь, опасный, опасно, спасать, спасти, спасение, спаситель,  
спасительный  
пепел, пепелище  
первый, первенец, первенство, первобытный, первопрестольный, первородный  
перси, наперсник  
петь, пение, песнь, певец, петух, песнопевец, песнопение, воспеть, воспевать, спеть,  
припев  
печаль, печальный, печально  
печать, запечатлеть

писа́ть, писец, письмена, исписать, написать, описать, подписать  
питать, питаться, пища, воспитание  
пить, питье, пиво  
плакать, плакаться, плачевный  
пламя, пламенный, воспламениться  
племя, иноплеменный  
плен, пленять, пленник  
плескать, плеск, плескание  
плести, соплетать  
плод, плодить, бесплодный, многоплодный  
плоть, воплощать, воплощаться, плотно, оплот  
повить ‘принять новорожденного’, повивать  
погребать, погребение, погребальный, погреб  
подобать, подобный, подобно, подобие, подобиться, сподобиться, преподобный  
подражать, раздражать  
покаяние, окаянный  
покой, покойный  
полк, полчище, ополчать, ополчаться  
полнота, исполнение, исполнить ‘наполнить’  
положить, полагать, ложе, вложить, возложить, положение, предлагать, предлог,  
предложить, преложить, приложить, сложить, сложиться, слог, уложить, залог,  
налог, отлог  
помазанник, помазание  
помнить, память, вспоминать, воспоминание, вспомнить, поминание, поминки  
попечение, пещись  
попирать, попать, соперник  
порок, беспорочный, непорочный  
порфира, порфиноносный  
посещать, посещение  
пост, постник  
потоп, утопить  
почить, поживать  
правый, правота, право, правило, правильный, правда, праведный, праведно, праведник,  
правление, неправда, вправду, исправить, исправник, направить, оправдать,  
оправдаться, оправдание, оправа, поправить, управлять, управа, православие,  
православный  
праздний, праздность, праздновать, праздник, празднословие, упразднить, упразднить,  
упраздниться  
предел, определение, предопределение  
прейти, превзойти  
прекращение, вкратце  
прелесь, прелестный, прелестник  
приятный, приязнь, неприязнь, неприязненный  
прозябать, прозябнуть  
просить, прошение, просительный, спросить  
простирать, прострети, пространство  
простить, прощать  
простой, простота, просто  
птица, птенец  
пускать, пустить, напустить, отпустить  
пустой, пустыня, пустынный  
путь, напутствовать, распутие, спутник

пытка, испытать, испытывать, испытание, опыт  
пята, вспять  
раб, раба, рабски, рабство, работа, работать, работник, поработить, поработать,  
раболепный  
равный, равнина, уравнивать, уравнение  
рад, радоваться, радость, радостно, обрадовать, отрада  
разум, разумный, разуметь  
рай, райский  
раскол, раскольник  
ратовать, рать, ратник, ратный, ратоборец, ратоборство  
ревновать, ревность, ревнитель  
решать, решить, решитель, отрешать, отрешить, разрешать, разрешение, разрешить  
речи, речь, изрекать, изречь, неизреченный, нарекать, наречие, отречься, предречь,  
пророк, пророчица, пророчески, пророчество, урок  
род 'поколения', родоначальник, родословие, родство, рождение, народ, всенародный,  
порода, порождение, сродный, урод, юродивый  
роса, орошать  
ругать, ругаться, ругатель  
рука, рукавица, обручить, обручение, обручальный, руководить, рукоделие,  
рукоплескание  
русский, росс, российский  
рыба, рыбарь  
ряд, рядовой  
сад, насадить  
сан, сановитый  
свет 'энергия', свет 'мир', светлый, светлость, светло, светлица, светить, свеча, светило,  
светильник, светодавец, светозарный, светозарно, просветить, просвещать,  
просвещение, просветитель  
свобода, свободный  
свой, свойственный, свойство, свояк, усвоить  
святой, святой, святейший, священный, свято, святость, святить, святитель, святилище,  
святотатство, святцы, святыня, священнодействие, священство, святоша, освятить,  
освящение, посвящать, посвящение, пустосвят  
село, селение, вселить, населять, население, преселиться  
сень, осенять, приосенить  
сердце, усердие, усердно  
сетовать, сетование  
сжать 'сдавить', прижать  
сидеть, сидеться  
сила, сильный, насилие  
скверный, скверна, осквернять  
скорбь, скорбный, скорбеть, оскорбить  
скудель, скудельный  
скудный, скудно, оскудеть, неоскудный  
слабость, ослабить, расслабленный  
слава, славить, славословие, прославить, тщеславие  
сладость, сласть, сладкогласный, сладострастие, наслаждаться, услаждать  
слать, послать, послание  
слезить, слезный  
слово, словеса, бессловесный, пословица, прекословие, пресловутый, сословие  
служить, слуга, служба, служение, служитель, выслуга  
смешать, смешение

снедать, снеть  
собирать, собираться, собор, собрание, избранник, избранный, предызбирать  
соблазнить, соблазн  
создать, создание, здание, зодчий, зодчество, назидать, назидание, созидать, воссоздать,  
воссозидать  
солнце, солнечный, подсолнечник  
соль, осолить  
сон, усопший, успение  
сонм, сонмище  
сочинять, сочинение  
спех, поспешать, споспешник, успеть  
среда 'середина', средний, средоточие  
ставить, стан, выставлять, наставить, наставник, оставлять, останки, представлять,  
предстатель, предстательство, предстоящий, преставление, престол, престольный,  
уставить, устав  
старый, старость, старец, старейшина, староста  
стенать, стонать  
степень, степенный  
стоять, стать 'встать', восстать, восстание, настоящий, обстоять, отстоять, постоя,  
непостоянный, престать, пристать, пристанище, противостать, супостат  
страдать, страдание, страдалец, страдальческий, страда, сострадать, сострадание  
страна, странный, странно, странствие, странник  
страсть, страстный, бесстрастный, бесстрастно, бесстрастие  
страх, страшный, стращать  
строить, строение, строитель, расстроить  
струить, струя  
студить, стужа  
ступень, заступник, наступать, обступить, отступить, отступник, неотступный, поступать,  
преступить, преступление  
стыд, непостыдный  
суд, судить, судьба, судия, судище, осудить, осуждение, посудить, рассуждать,  
рассуждение  
суета, суетный  
супруг, супруга  
суровый, сурово  
суша, иссохнуть  
сущий, существо, существовать, насущный  
сын, сыновний  
тайна, тайный, тайно, таить, таиться, таинство, потаить, потаенный  
твердый, твердо, твердость, твердыня, твердь, подтверждать, утвердить  
творить, твориться, творение, творец, тварь, затвор, затворить, затворник, затворница,  
потворство, претворять, претворить, притворный, растворить 'смешать', сотворить,  
нерукотворный  
тело, телесный  
темный, темница, тьма  
теплый, теплица, теплота  
терн, терние, терновый  
терпеть, терпение, терпеливый  
теснота, теснина  
течь, течение, точить, восточный, предтеча, восточный, источник, предтеча, поток,  
протечь, расточать  
тешить, утешать, утешение, утешитель, утешный

тихий, тихо, тишина, утишить  
тлеть, тление, тля, истлеть, истление, тлетворный, нетленный  
товар, товарищ  
толк, толковать  
томить, томление  
торг, торжище  
торжество, торжествовать  
точный, точно, точка, притча, сутки  
тощий, истощаться  
требовать, потреба, потребление, непотребный  
трепетать, трепет, трепетный  
третий, трижды, трикраты, треть  
труба, трубить  
труд, трудный, тружиться, многотрудный, нетрудно  
трус, потрясти, отрясти, сотрясать  
тужить, туга  
туча, тучный  
тщиться, тщета, тщательно, тщетный, вотще  
тяжкий, тяжесть, тяжко, тягость, тягота, тягаться, тяжати, отягчать, отяготить, стяжать  
тянуть, протянуть  
убить, убивать, убийство, убийца, убой  
угашать, угаснуть  
угождать, угодить, угода, угодник  
ужас, ужасный, ужасно, ужасаться  
узы, узник, узница, союз  
указать, казать, наказать, наказывать, наказание, наказ, приказ, прикащик, указание, указ,  
указательный  
ум, умный, умно, безумие, недоумение  
уметь, умение  
унывать, уныние, унылость  
уповать, упование  
ускорять, ускорить, вскоре  
утро, утренний, утреневати  
ухо, внушать, внушить, слушать, слышать, слух, послушный, послушник, услышать  
учить, учение, училище, учитель, изучать, научить, поучение  
хвалить, хвалиться, хвала, хвалебный, похвалить, похвала, похвально  
хватать, хватить  
хитрый, хитрость, ухищряться, ухищрение  
хлад, прохладный  
ходить, ход, ходатай, вход, входить, восход, всходить, всход, выход, исход, нисходить,  
отходить, отшельник, приход, приходец, пришлец, проходить, снисхождение,  
сходить, уходить, шествие  
храм, храмина, храмовой  
хранить, хранилище, хранитель, сохранять, сохраниться, сохранно  
христианин, христоробивый  
царь, царица, цесаревич, царский, царственный, царить, царствовать, царствие, воцариться  
цвет 'цветок', цветной, цветок, цветник, процвести  
целовать, целование  
целый, целость, целить 'исцелять', целиться 'исцеляться', целитель, целомудренный  
цена, цениться, оценить  
цепь, оцепенеть  
церковь, церковный

чары, чаровать, чародей  
 час, часы  
 часть, частица, причастник, участие, непричастный  
 чаять, отчаянный  
 черный, чернеть, чернец  
 черта, начертание  
 честь, честный, честно, почитать, почтить, нечестие, нечестивый  
 чета, причет, сочетать, сочетаться, сочетание  
 чин, чиновник  
 чистый, чистота, чистилище, очищать, очистить, нечистота́  
 чтение, чтец  
 чудо, чудный, чудно, чудесный, чудиться, чудотворный  
 чужой, чуждый  
 чують, чувство  
 шептать, шептание  
 шум, шуметь, шумный  
 щадить, пощадить  
 щедрый, щедрота, ущедрять, ущедрить  
 юбилей, юбилейный  
 юдоль, юдольный  
 юный, юнеть, юность, юноша  
 явление, проявляться, проявление  
 язва, уязвлять, уязвить  
 ярый, ярость  
 ясный, ясно  
 яство, тунеядец

**Одиночные церковнославяно-русские полисеманты, не составляющие морфосемантических гнезд (количество однокоренных лексем  $N = 1$ ), всего 660 лексем.**

Полужирным курсивом выделены лексемы, с высокой вероятностью относящиеся именно и только / преимущественно к церковной лексике.

<i>аз</i> ‘я’	бездна	брюхо
азбука	белый	будка
<i>акафист</i>	берлога	будень ‘мн. будни’
алкать	бессрочно	буква
<i>алтарь</i>	бисер	булава
<i>апокриф</i>	богатырь	быстрота
аполог	болван	<i>вавилонский</i>
<i>архиерейский</i>	большой	вар ‘зной’
<i>архистратиг</i>	брада ‘борода’	варяг
баба	бразда ‘борозда’	ваяние
бадя	брак ‘супружество’	вдохновение
базар	бревно	ведро ‘ясная погода’
баловать	брег	вежды
бархат	бредить	вельможа
башка	бремя	<i>вериги</i>
башмак	бранный	<i>вертеп</i>
башня	бровь	вертеть
бдение	броня ‘доспехи’	<i>вертоград</i>

весна  
весы  
весь 'село'  
весьма  
вече  
веять  
витать  
витязь  
вихрь  
влага  
влас 'волос'  
внезапный  
внешний  
внити  
внук  
водрузить  
воз  
воздевать  
возлетать  
возлияние  
возникнуть  
волк  
волхв  
вонзить  
вонь  
вор  
ворковать  
воссиять  
всадник  
вселенная  
всюду  
втиснуть  
втуне  
выть  
выя  
гад  
гадать  
герой  
гигант  
глина  
глотать  
глумиться  
гнездо  
голубица  
горесть  
горсть  
горшок  
госпиталь  
грань  
грести  
грива  
гривна

гроза  
гроздь  
громада  
грохот  
груда  
грызть  
гряда  
гуж  
гумно  
гусли  
давить  
дача 'загородный дом'  
дебри  
дева  
деготь  
делить  
**демон**  
деньга  
десница  
деспот  
дешевый  
диадема  
длань  
дно  
доблесть  
довлеть  
дождь  
доить  
доколе  
доля  
дорога  
доселе  
доска  
доспехи  
драгой  
друг  
дуб  
дупло  
дщерь  
дыба  
дым  
дьявол  
дьяк  
дюжий  
еврей  
**елей**  
ждать  
жезл  
железо  
желчь  
жемчуг  
жила

житница  
жребий  
забрало  
заклать  
зарок  
заткнуть  
заточение  
заяц  
зверь  
здоровствовать  
зелье  
земля  
зима  
зиять  
злачный  
**змей**  
игро  
**игумен**  
**идол**  
**иерей**  
избавить  
извет  
изнурять  
изумруд  
**инок**  
искони  
искренний  
искупить  
испечь  
иссякнуть  
исхитить  
иудейский  
кабала  
каббала  
кавалер  
казак  
казнить  
калека  
календарь  
кандидат  
канитель  
капать  
кара  
караул  
карачун  
**катехизис**  
каша  
квас  
кедр  
**келья**  
кесарь  
кивать

**кивот**  
кикимора  
кипарис  
кипеть  
кит  
клевет  
клепать  
клетка  
клин  
**клир**  
клобук  
клокотать  
ключ  
**ковчег**  
ковыль  
кожа  
коза  
кознь  
колдовать  
колебать  
колени  
колобродить  
колода  
колокол  
колосс  
колчан  
комната  
конь  
**копие**  
кора  
корабль  
корень  
корона  
корчма  
коршун  
коса 'волосы'  
косить  
космос  
костер  
кость  
красный  
красть  
ремень  
кристалл  
кровать  
кроме  
круг  
кубок  
кудесник  
кум  
кумир  
купель

купить  
купол  
курносый  
**куща**  
лад  
ладонь  
ладья  
лазоревый  
лазутчик  
лакомый  
**лампада**  
ланита  
лань  
латы  
лебедь  
лев  
легкий  
лед  
лелеять  
леший  
ликование  
лира  
лист  
лоза  
локоть  
ломить  
лоно  
лук 'оружие'  
луна  
мадонна  
мак  
мантия  
матерь  
мгла  
мгновение  
медь  
межа  
мел  
мерцать  
мести  
метрический  
мех  
меч  
мечеть  
мзда  
мизинец  
мистик  
**митрополит**  
могила  
молниеносный  
моль  
монарх

монета  
мох  
мрежа  
мытарство  
мышца  
мясо  
набат  
нагло  
надменный  
надо  
наезд  
наемник  
назойливый  
наитие  
намедни  
напыщенный  
наряд  
настежь  
натуралист  
недра  
нелепый  
ненавистный  
неряха  
нива  
нож  
нрав  
ныне  
обиход  
область  
обоюдно  
обрести  
оброк  
**обряд**  
обуять  
обычный  
овца  
**одр**  
ожерелье  
озарять  
око  
орел  
осел  
осень  
осязать  
отребить  
отрок  
ощущать  
палата  
**паломник**  
палач  
палица  
палить

папа  
**паперть**  
парить  
парча  
**патер**  
пахать  
педагог  
пелена  
пеня  
перл  
пернатый  
перст  
персть  
перун  
пес  
песок  
пестрый  
пещера  
пилигрим  
плавание  
план  
плеяда  
плита  
плуг  
плут  
плюнуть  
повальный  
погладить  
погода  
погост  
погружать  
подлинник  
подлый  
подстрекатель  
полтина  
помост  
**пономарь**  
поприще  
пора́  
поразить  
порожний  
порча  
постелить  
посул  
пот  
почта  
пошлина  
пояс  
праг  
прах  
праща  
прежний

**преисподняя**  
препона  
**пресвитер**  
пресмыкаться  
пресный  
пресытиться  
присяга  
проказа  
пролог  
пронырливый  
проторить  
прочий  
прочный  
пруд  
прямо  
**псалтырь**  
путы  
пучина  
пчела  
пядь  
пятница  
пятно  
разговорчивый  
разорять  
рак  
рамена  
рана  
рано  
**распятие**  
рассмотреть  
**расстрига**  
растерзать  
ребенок  
ребро  
реветь  
река  
ремень  
реять  
ржа  
**риза**  
римлянин  
ристалище  
робеть  
ров  
ровесник  
рог  
розга  
рок  
ропот  
рубеж  
рубище  
рубль

рушить  
рыжий  
**ряса**  
сабля  
**саван**  
сажень  
салат  
сани  
сапог  
сапфир  
сарай  
сарафан  
саркофаг  
сатрап  
свинец  
свинья  
свирель  
свирепеть  
свистать  
седмица  
секира  
семья  
семя  
сени  
сено  
**серафим**  
сеть  
сеча  
сеятель  
символ  
симфония  
сырый  
сказание  
скакать  
скала  
скипетр  
скоморох  
скорлупа  
**скрижаль**  
славяне  
слепота  
смежить  
смех  
снег  
сноп  
собака  
соловей  
сорока  
сосуд  
сотня  
спесь  
способствовать

спуд  
сразиться  
срам  
сребро  
**сретение**  
стадо  
статья  
стена  
стирать 'разрушать'  
стих  
стихия  
стогна  
стол  
столп  
стопа  
сторицей  
стража  
суббота  
сугубый  
сударь  
сфера  
**схимник**  
сырный  
табель  
таблица  
табор  
талант  
тарабарский  
тарелка  
тать  
тафта  
текст  
телега  
телец  
тенета  
тенор  
тесто  
тетка  
тигр  
тина  
титло  
толикий  
толща  
тонкий  
тополь  
трава  
трагедия  
трапеза  
резвый  
трибунал  
тризна  
трон

трость  
труп  
тул 'колчан'  
тыл  
тюфяк  
убрус  
увядать  
угол  
уголь  
уда  
удача  
удвоить  
удручить  
упражняться  
уста  
утолить  
учинить  
**фарисейский**  
фата  
филин  
фимиам  
формат  
ханжа  
хаос  
хартия  
хвост  
**херувим**  
химера  
хлеб  
хлев  
хлябь  
хозяин  
холм  
холопство  
хомут  
хор  
хоромы  
**хоругвь**  
хотеть  
хребет  
хромой  
художество  
худой 'плохой'  
хула  
цевница 'свирель'  
цель  
чадо  
чаша  
чаща  
чекан  
чело  
человек

чепец  
череп  
черпать  
черствый  
черт  
чертог  
чесать  
число  
чрево  
чреда  
чума  
шаг  
шакал  
шар  
шататься  
шатер  
шея  
широкий  
шлем  
шуба  
юг  
юр  
яблоко  
ягода  
ядро  
язык  
яйцо  
яма  
ямщик  
янтарь  
ярем  
ярлык  
яшень  
яхонт

