

© 1999 г. Г.И. БЕРЕСТНЕВ

ИКОНИЧНОСТЬ ДОБРА И ЗЛА¹

К юбилею моего учителя
Вяч. Вс. Иванова

0. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Наиболее яркую особенность этического сознания составляет его принципиальная экстерниаризованность. Будучи неразрывно связанным с поведением человека и обнаруживая себя в его деятельности, оно всегда выражается вовне, вследствие чего именно дела человека позволяют судить о его нравственном облике. На этом настаивает и народная мудрость (ср.: *Дерево смотри в плодах, человека в делах; По бороде Авраам, а по делам Хам*), и признанные религиозно-этические учения (ср.: *Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодам дел его* [Иер. 17: 10]; *...Я емь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим* [Откр. 2: 23]).

Вместе с тем несомненным является и то, что этическая сфера относится к сфере деятельности как потенциальное к актуальному, внутреннее к внешнему. Стремясь наилучшим образом обозначить это отношение, обыденное сознание многих народов помещает этическую сферу в сердце человека. Так, в Библейской традиции, когда речь заходит об абсолютном нравственном показателе, непременно упоминается сердце – ср.: *Но Господь сказал Самуилу: ...Я смотрю не так, как смотрит человек; ибо человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце* [1 Царств 16: 7]. Древние египтяне рассматривали сердце человека как материальное воплощение его совести: считалось, что на суде мертвых сердце умершего взвешивается на весах с помощью пера птицы Маат, богини истины и справедливости, чтобы проверить, не отягощено ли оно злодеяниями [Бидерманн 1996: 241]. В словаре Даля прямо указывается, что у русских *сердце* рассматривается как вместилище нравственного, духовного начала [Даль IV, 174].

Метафора сердца в этих и многих других примерах подобного рода не случайна. Она как нельзя лучше передает субъективное представление человека о психичности и глубинном характере этической сферы, которая образуется на основе одной из наиболее общих психических функций – к а ч е с т в е н н о й о ц е н к и действительности по признакам "хороший – плохой" [Osgood 1963: 242]. Эта оценка составляет основу любого вида человеческой деятельности, вплоть до фундаментальной о ц е н к и и с т и н н о с т н о й. «Общее направление семантической эволюции "правды", – специально отметила это обстоятельство Н.Д. Арутюнова, – шло от закона к истине, от этической оценки к истинности» [Арутюнова 1995: 7]. И поскольку акт качественной оценки является обычно бессознательным (в область осознанного он выводится лишь при наличии специальной установки, необходимой чертой которой является знаковое выражение результатов этого акта), сама этическая сфера, обнаружив-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 98-06-80359.

являющая себя лишь в акте такой оценки и им определяющаяся, также не осознается носителями языка во всей своей исчерпывающей полноте – т.е. принадлежит бессознательному.

Наконец, являясь обязательным и всеобщим (т.е. универсальным), акт общей качественной оценки остается таковым и в рамках этической сферы, наделяя этим свойством и ее саму. Об этом позволяет говорить, помимо всего прочего, универсальный характер самих категорий оценки – базисных концептов *добра* и *зла*. Они отчетливо просматриваются, в частности, в различных сюжетных вариантах близнецных мифов, где два персонажа или образа представляют доброе и злое начала [Иванов 1991: 389]. В религиозных и философских дуалистических системах (в зороастризме и манихействе, у катаров, богомилов и др.) *добро* и *зло* суть основополагающие начала бытия². Согласно философии хасидизма, зло может существовать лишь до тех пор, пока оно косвенным образом "питается" добром: само по себе оно не обладает ни собственным бытием, ни собственной реальностью [Миндель 1990: 80]. К.Г. Юнг, оценивая указанную особенность этической сферы с собственно философских позиций, подчеркивал: "Для того, чтобы договориться по столь сложному вопросу о добре и зле, нам нужно исходить из следующего: добро и зло суть сами по себе *принципы*, и следует думать, что принципы эти простираются за пределы нашего существования" [Юнг 1995: 99].

Все эти характеристики этической сферы – психичность, принадлежность бессознательному (глубинность), всеобщий и обязательный характер – позволяют видеть в ней одну из тех особых структур человеческой психики, которые в аналитической психологии получили название *архетипов коллективного бессознательного*.

Рассмотрение этической сферы с этой точки зрения оказывается весьма плодотворным в целом ряде отношений. Оно способствует прояснению обстоятельств возникновения этического сознания, его связей с другими сферами сознания человека и таким путем помогает лучше понять его природу и особенности строения. Более того, эта точка зрения позволяет отслеживать динамику конкретных этических сознаний или осуществлять их сравнительный анализ. Однако рассмотрение этической сферы с этих позиций и обнажает чрезвычайно важный междисциплинарный вопрос: насколько глубинные структуры языка, связанные с этическим сознанием, соответствуют данным аналитической психологии? Этот вопрос может быть сформулирован и иначе: как в обозначившихся в языке глубинных структурах этического сознания узнаются архетипы коллективного бессознательного?

Весьма интересная и поучительная в данном отношении картина открывается при обращении к старославянскому и русскому языкам, которые, будучи достаточно близкими родственниками, устойчиво сосуществовали в русской культуре в течение нескольких веков, сохраняя противопоставленность друг другу и строго распределяя между собой культурные функции. Внешне это обстоятельство обуславливалось тем, что старославянский язык рассматривался как язык сакральный, являвшийся выражением божественной правды и важным средством достижения праведности и спасения. Русский же язык считался языком обыденным, профанным, и его исключительное употребление грозило человеку впадением в ересь, а в итоге и в грех [Успенский 1994: 50–51]. Внутренне же это противостояние диктовалось, по замечанию Б.А. Успенского, закреплявшимся в них "различием между подлинной (высшей) и лишь эмпирически наблюдаемой реальностью" [Успенский 1994: 48], т.е. различием двух стоящих за ними мировидений.

В качестве источника старославянского материала в настоящей работе был принят

² Отголоски этих учений звучат в "Мастере и Маргарите" М. Булгакова, где Воланд не столько озадачивает Левия Матвея, сколько утверждает перед ним глубочайшую мировую истину: "Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени?"

Апракос Мстислава Великого, написанный на рубеже XI–XII веков, т.е. в тот период, когда формирование д и г л о с с и и в русской языковой культуре уже полностью завершилось и два мировидения – церковное старославянское и обыденное русское – окончательно утвердили себя в сознании образованного русского человека. Собственно русский языковой материал, приведенный в работе, относится к периоду XIX–XX веков, а его источником послужил главным образом словарь В.И. Даля, где нашли отражение многие обиходные или редкие употребления слов русского языка соответствующей эпохи.

1. ДОБРО И ЗЛО В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Предложенная точка зрения, прежде всего, открывает базисную содержательную структуру этического сознания. Подобно тому как сфера истинности одновременно содержит в себе идеи единства и двоичности, объемля собой полярно противоположные начала *истинности* и *ложности*, точно как же этическая сфера целостна и двоична одновременно, включает в себя две противоположности – начала *добра* и *зла*, имеющие ранг принципов бытия. Не случайно первое и основное, что должны постигнуть Адам и Ева, соблазнившись возвышением до божественного уровня и вкусив от древа познания, – именно Добро и Зло: *...в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло* (Быт. 3: 5).

В категориальных концептах *добра* и *зла* совершенно отчетливо проявляет себя структура самого первого, базисного и универсального уровня этической сферы. Эти категории представляют ее, деля поровну и заполняя собой без остатка, что, скорее всего, является прямым функционально-психическим выражением асимметрии головного мозга³. В них узнается более общий принцип бинарных противопоставлений, который непротиворечиво соединяет в себе разделенное и единое, тождество и противоположность, целое и часть. А уже сам этот принцип бинарности обнаруживает себя в разных сферах культурной деятельности человека: в мифах – как на уровне сюжетообразования (сюжет о близнецах), так и на уровне способа осмысления действительности (система базисных смысловых оппозиций [Иванов, Топоров 1965: 63–65; Цивьян 1990: 5]); в числовой символике пифагорейцев и неоплатоников, где двоица рассматривается как символическое выражение принципа мироустройства, ближайшего к единичности и целостности⁴; в религиозной идее противопоставленности Бога и дьявола; в теориях философского дуализма; в аналитической психологии, где утверждается существование Анимы и Анимуса – сокровенных начал в структуре человеческого "Я", объединяющихся в единой Самости; в современной научной концепции симметрии и асимметрии и т.п., безусловно, заявляя, таким образом, о своем архетипическом характере.

Однако не столь очевидна структура этической сферы на следующем уровне ее развертывания – на том, который задается ее отношением к представляющимся носителям языка наиболее общим сферам бытия. С одной стороны, она оказывается связанной с выделением этих сфер в действительности, как известно, отличающимся динамичностью и изменчивостью (ср., например, две полярно противоположные мирозерцательные парадигмы: мифологическую и современную научную). С другой стороны, она обуславливается принятым в данной культуре распределением оценок по уже выделенным ее структурным компонентам, что также не имеет постоянного характера.

³ Такая же корреляция между сферой и истинности в ее основных структурных составляющих (*истина* и *ложь*) и устройством головного мозга была отмечена Вяч.Вс. Ивановым. "Для правого полушария, – писал он по поводу строгого отношения между *истиной* и *ложью* и функциями правого и левого полушария соответственно, – все его высказывания должны быть истинными – ложными могут быть только утверждения левого полушария" (Иванов 1978: 29).

⁴ Специально касаясь этого вопроса, Плотин писал: "Таким образом, первыми, наивысшими родами сущего должны быть признаны следующие – бытие (ум, или мышление), тождество и инаковость (или различие)" (Плотин 1994: 15).

Вследствие этого вопрос о структуре этической сферы на ее втором базисном уровне сводится к двум частным вопросам: в каких составляющих принимается действительность при ее первичной оценке на основе категорий *добра* и *зла* и как именно распределяются соответствующие оценочные характеристики по этим составляющим? Ответить на первый вопрос позволяет общий культурологический анализ картины мира, разворачивающейся в сознании носителей того или иного языка. Ответ на второй вопрос следует искать прежде всего в особенностях денотативных связей, которые в данном языке обнаруживают слова с оценочным значением, в навязанных спецификой соответствующей культурной парадигмы особенностях употребления этих слов, а также во внутриязыковых системных связях, в которые эти слова вступают.

Обращение к конкретному культурологическому и языковому материалу показывает, что это различие проявлялось прежде всего в этических сферах, соответствующих двум мировидениям – исконно русскому и старославянскому.

2. ДОБРО И ЗЛО В СИСТЕМЕ СТАРОСЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Важнейшую особенность старославянской (православной христианской) картины мира составляет единство онтологического и этического аспектов. Бог есть причина всего сущего, причина самого бытия, все в мире причастно Ему, все является плодом Его творения – ср.: *Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* [Ин 1: 3]. Однако причастность мира Богу осуществляется и иначе – как "со-образность" Ему всего того, что Им создано. Мир в своей исчерпывающей полноте являет собой воспроизведение образа Божия и предстает как иерархия неких аналогий Божественному Архетипу [Лосский 1991: 157]. При этом одни осуществления этих аналогий оказываются бесконечно приближенными к Богу, а другие – бесконечно удаленными от Него.

Последнее обстоятельство обретает особую значимость в отношении существ, наделенных сознанием и свободой, – ангелов и людей. Они могут по собственной воле утверждать свою "со-образность" Богу, тем самым приближаясь к Нему, но могут и отказаться от такого утверждения, в этом случае удаляясь от Бога или даже занимая по отношению к Нему крайне далекую позицию. Накладываясь на представление о трудности приближения к Богу, эти идеи рождают образ некой "лестницы", движение по которой знаменует собой духовную эволюцию⁵. И в этом смысле мир, которому принадлежит человек, един и целостен.

Человек находится где-то посередине этой "лестницы". Он обладает свободой выбора и сам решает, восходить ли ему к Богу или удаляться от Него. При этом путь к Богу и полноте бытия есть для него и для мира абсолютное добро, а путь от Бога к полноте небытия – такое же абсолютное зло. Но не будучи ни абсолютным праведным, ни абсолютно грешным, человек оказывается между небом и адом. Он живет уже не в раю, но еще не в аду – он живет на земле! Именно земная жизнь открывает ему врага в ад или в рай, она составляет для него поле нравственной борьбы, и ею проверяется

⁵ Вообще *лестница* – широко распространенный иконический знак иерархии или духовного восхождения. В одном из древнеегипетских памятников об Осирисе говорится: "Он, который стоит на верхней ступени". В шаманской традиции божества представлялись живущими на небесных ярусах, которых чаще всего три или семь, но может быть даже шестнадцать (см. [Басилов 1984: 65]). Вид лестницы имеют египетская пирамида Саккара, месопотамские зиккураты, храм надписей индейцев майя в Паленке. В книге Бытия описывается видение Иакова в Харране: *И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней* [Быт 28: 11–12]. В Византии Дева Мария аллегорически представлялась как небесная лестница, по которой Бог спустился на землю к людям и посредством которой Он может поднять их на небо [Бидерманн 1996: 147]. У Данте в "Божественной комедии" ад, чистилище и рай имеют ярусы: на самом нижнем ярусе ада находится Люцифер, а на самом верху рая – Христос. "Лестница" – название широко распространенной в Древней Руси книги святого Иоанна, игумена Синайской горы, о пути духовного восхождения человека к Богу. Представление об иерархичности и дискретности этапов некоторых процессов обнаруживают, наконец, такие метафорические конструкции в языке, как *подвигаться по служебной лестнице, стоять на ступени развития, подняться на одну ступень выше, ступени роста* и т.п.

мера праведности человека. А с этих позиций, т.е. при обращении к двум этическим началам, мир видится христианскому православному сознанию трояким: с одной стороны, он предполагает наличие для человека абсолютного положительного начала (Бог), с другой стороны – наличие абсолютной его противоположности (дьявол) и между ними – земного мира и самого человека, живущего на земле.

Важно отметить при этом, что на земле абсолютные этические начала *добра* и *зла* существенным образом меняют свой характер. Земное добро, являя собой лишь земной отблеск "небесного царства", отягощается вещественностью и теряет свою первоначальную цельность и созидательную силу. Зло же, как таковое не имеющее бытия и по сути своей являющееся отрицанием, напротив, обретает на земле "плоть", которая, собственно, и позволяет ему проявлять себя как антитеза ослабленному добру. Иными словами, *добро* и *зло* на земле – это не совсем то, что соответствующие им абсолютные начала. Это уже идеи, наполненные земным, понятным обычному человеку содержанием.

Данную картину мира в ее этическом аспекте воспроизводит оценочная лексика старославянского языка, в которой отчетливо просматриваются две основные тенденции. Во-первых, она достаточно строго повторяется в функционально-семантическом разделении слов по бытийным сферам: одни лексические единицы употребляются в нем преимущественно по отношению к особой, сакральной стороне бытия, другие – при характеристике сугубо земных, "профанных" ценностей⁶. Во-вторых, внутри этих сфер лексическая система старославянского языка сохранила выражение базисной оппозиции *добра* – *зла*, в результате чего в ней в целом обозначились две пары концептуальных противопоставлений: "небесного" *добра* или *зла* и соответствующей ей пары, ориентированной на "земную" действительность.

Ведущими средствами выражения обеих смысловых оппозиций "добро – зло" в канонических текстах выступали слова с корнями *благ-*, *добр-*, *лоукав-*, *гнил-*, *зъл-*, *мърз-*, *пак-*, и закреплённость образованных от них слов за указанными концептуальными сферами была весьма жесткой.

Миросозерцательную "привязанность" слов с корнем *благ-* особенно хорошо показывает следующий евангельский фрагмент: *никто же благъ нъ кдинъ бъ* [Мстисл. л. 56]. Этот стих выражает одно из ключевых положений идеологии христианства – не случайно он имеет один вид в трех синоптических евангелиях: *никто не благ, как только один Бог* (см. Мф 19: 17; Мк 10: 18; Лк 18: 19). О значимости этого положения и объясняемого в нем концепта *блага* говорит и тот факт, что он не претерпел изменений не только в елизаветинской редакции славянской Библии XVIII в., принятой ныне к церковному употреблению, но и в русском синодальном переводе 1876 г., в котором многие славянские слова с корнем *благ-* были переведены русскими соответствиями с корнем *добр-*. Этот стих провозглашает, что *Благо* "небесно" и божественно по своей сути, оно принадлежит исключительно божественной жизни и вне ее не существует. Чистое и абсолютное *Благо* – это сам Господь – не случайно одно из имен Бога, согласно Дионисию Ареопагиту, – *Благой* [Дионисий 1995: 37]⁷. Соответственно и живое Его влияние на созданный Им мир – это также *благодать* со стороны Господа и *блага* для мира. По словам Дионисия Ареопагита, благодаря "лучам всецелой Благости", исходящим от Бога, "возникли все умопостигаемые и разумеющие сущ-

⁶ На эту особенность старославянского языка исследователи уже обратили внимание. В частности, Б.А. Успенский указал, что разделение в нем слов на два основных функционально-семантических класса было обусловлено "различием между подлинной (высшей) реальностью и лишь эмпирически наблюдаемой" [Успенский 1994: 48]. Эти же представления обнаруживаются и в характерном несовпадении концептов *правды* и *истины*. А.Д. Шмелев, касаясь этого вопроса, отметил, что "*правда* указывает на практический аспект этого понятия, а *истина* – на теоретический аспект" [Булыгина, Шмелев 1997: 481].

⁷ Ср.: "Ну, хорошо, перейдем теперь в нашей речи уже к тому самому благоименованию, которое богословы решительным образом выделяют из всех других, применяемых к сверхбожественной божественности, называя Благостью, как мне кажется, само Богоначальное бытие..." [Дионисий 1995: 89].

ности, силы и энергии; благодаря им они существуют и имеют неиссякаемую и неумалемую жизнь..." [Дионисий 1995: 89–91].

Соответственно употребляемые в отношении человека, слова с корнем **благ-** называют его особую причастность небесной сфере. В проповеди Христа о Страшном Суде и участи праведников говорится: **изидоуть сътворшии благая въ въскръше-
ник живота** (Ин 5: 29) [Мстисл., л. 7 г]. Также и действия человека, если они определяются как *благие*, рассматриваются как осуществляющиеся на земле, но принадлежащие иной, небесной сфере и имеющие особую, абсолютную значимость. Некий иудейский юноша, называя Иисуса *благим* и тем самым открыто заявляя о своем понимании Его божественной сути, спрашивает: **оучителю благын что блага сътворю да имамъ
жизнь вѣчною** (Мф 19: 16; Лк 18: 18) [Мстисл., л. 56 а]. Он хочет знать, какое земное действие оказывается столь ценным на небесах, что может обеспечить ему бессмертие и "небесную" жизнь. Некой Марфе, принявшей Иисуса в своем доме и возмущившейся тому, что ее сестра Мария не ухаживает за Ним, а сидит подле Него и слушает Его слово, Он указывает на "небесный" характер именно этого ее действия: **марфа печени са и мѣлвиши о мнозѣ кдино же ксть на потрѣвоу мариа бо
блгою часть избѣра ꙗже не отъимет са отъ нѣя – Марфа! ты заботишъся и
суетишъся о многом, а одно только нужно: Мария же избрала благую часть, которая
не отнимется у нее** (Лк 10: 41–42) [Мстисл., л. 166 в].

Словам с корнем **благ-** в старославянском языке идеологически противопоставляются слова с корнем **лоукав-**. Это их отношение обычно является скрытым, но в отдельных случаях оно может быть представлено и явным образом – ср.: **аще око твоо
лоукаво ксть ꙗко азъ благъ ксмь** (Мф. 20: 15) [Мстисл., л. 47 г]. Подобно *благим* делам, которые совершаются на земле, но ведут человека к небу и спасению, *лукавство* проявляется в земной жизни, но ведет человека в обратном направлении, оскверняя его и закрывая путь к Богу. Эта мысль прямо формулируется в Апракосе, где лукавство приводится в ряду самых страшных прегрешений, ввергающих человека в нравственную бездну – ср.: **ꙗко исходоушек отъ чл(о)вка то сквернить чл(о)вка. из
оутри во отъ срдца чл(о)вчьска помысли зъли исходоуть. прелюбодѣянниа.
бложениа. оубон. татьбы. лоукованик льсть. лихонмѣнник. око лжако. хоула
презорьство. безоумик. все се зълок изъ оутровы исходить** (М 7: 21–23) [Мстисл. 65 в].

Внешне *лукавство* проявляется как особая хитрость, но за этой хитростью всегда стоит злой умысел, корыстное извращение того, что есть на самом деле, внесение в жизнь путаницы, сомнения и неуверенности – ср.: **разумѣвъ же ісх лоукавьство нхъ
рече. что ма искѣшакте лицѣмери** (Мф 22: 17–18) [Мстисл. 133 б]. Такое представление о *лукавстве* как о запутанности проявляется и во внутренней форме обозначающего его слова – ср. рус. *лукавить* 'ходить криво, луками, изгибами'; *лука* 'изгиб, погиб, кривизна, излучина; заворот реки, дуга'; *лушно*, *лукошко* 'гнутое, гнуток' и особенно показательное 'плетенка, корзинка из прутьев', где актуализируется представление о запутанности: *лук* 'согнутая в дугу полоса; упругая полоса, деревянная, роговая, стальная, натягаемая тетивой для пускания стрел', 'дуга, дужка, пол-обруча, гнуток' [Даль II: 272]. Кроме того, связь *лукавства* с запутанностью обнаруживают системные связи слов с корнем **лоукав-** и соответствующие им дополнительные концепты. Так, в следующем примере в оппозиции *лукавости* приводится идея *простоты* – ср.: **аще оубо воудеть око твоо просто все тѣло твоо свѣтъло вждеть.
аще ли око твоо лоукаво вждеть все тѣло тв(о)к тъмно воудеть** (Мф. 6: 23) [Мстисл., л. 34 а]. И это не случайно. С *простотой* у многих народов связывается вообще показательный спектр идей, как кажется, имеющих устойчивый характер.

Весьма полно и подробно эта картина воспроизводится системой русских языковых представлений. В частности, слова с корнем *прост-* выражают в русском языке следующие смыслы: (а) геометрической линейной неискривленности – ср.: *прость* 'прямой путь, прямая дорога, прямь, *противоп.* околица, объезд, крюк' – *поезжай смело простью по болоту, все замерзло; прости* – возгласенье в церкви, означающее приглашение стоять прямо (*Премудрость, прости!*) [Даль III: 513]; (б) незатейливости чего-либо, отсутствии дополняющих элементов – *простой завтрак, простой карандаш, простое мыло, простая обстановка, простая одежда, простое полотно*; (в) неосложненности и понятности поведения человека, откуда затем идея отсутствия ума – *держи себя просто, говори просто* – без околичностей, без прикрас; прямо, не вилляй, *Живи просто, выживешь лет со-сто*; *простой человек* – без хитрости и без большого ума [Даль III: 512]; (г) свободы от чего-либо (в том числе и от грехов в христианской традиции) и на этой основе – открытости – ср.: *Чтоб им одиночнко ни в чем нужи ни которья не было, и жили бы, и ходили просты* 'были вольны, свободны' [Даль III: 512]; *прощать* 'делать прбстым от греха, вины, долга', 'освободить от мук, страданий, болезни, исцелить либо разрешить земные узы, упокоить'; *А двери у него всякому прбсты* [Даль III: 513]; (д) нравственного совершенства, "правильности" человека – ср.: *Простота да чистота – половина спасенья; Простота, чистота, правота – наилучшая лепота* [Даль III: 512–513]; (е) "богоугодности" – ср.: *В простых сердцах Бог почивает; Где просто, там ангелов со-сто; Простота человека к Богу приводит*.

Таким образом, в концептуальном плане *лукавство* – это полная противоположность *благости*: непричастность Небу и Богу, полная духовная испорченность и закрытость для божественного влияния. И точно так же, как *Благой* – одно из имен Господа, *Лукавый* – одно из имен Его абсолютной противоположности, главного духа зла, о чем прямо говорится в молитве "Отче наш" – и не въведи насъ въ напасть нъ избави ны отъ лукаваго (Мф. 6: 13) [Мстисл., л. 122 г]⁸.

Основную функциональную особенность слов с корнем *добр-* составляет то, что они употребляются по отношению к эмпирически воспринимаемой реальности – т.е. земному миру. Так, прилагательное *добръ* определяет существительные, обозначающие "земные" предметы, с которыми человек имеет дело в быту, – такие как *бисер, дерево, землю, семя, соль* и т.п. При этом оно характеризует предмет с точки зрения его качественности, добротности, бытовой функциональной пригодности – ср.: *всье оубо древо кже не творить плода добра постѣкакмо бывають и въ огнь въмѣтакмо* (Мф. 3: 10) [Мстисл., л. 184 в]; *подобно ксть цѣсарьство несънок чл(о)воюу кжпцю ницоуцю добра вьсьра* (Мф. 13: 45) [Мстисл., л. 40 в]. Эта связь сохраняется даже тогда, когда подобные предметы рассматриваются как символы – служат для выражения идей, наполненных духовным содержанием. Употребляясь по отношению к человеку, прилагательное *добръ* характеризует его со стороны происхождения (знатности) либо житейской разумности (здорового смысла), опытности, практической сметливости, основательности в каком-либо предприятии, исполнительности и т.д. – ср.: *всье оубо кже слышитъ словеса моа си и творить га оуподоблю и мжю доброу*

⁸ Характерно, что название дьявола *лукавый* в Апракосе Мстислава встречается всего один раз – в молитве "Отче наш". В елизаветинской редакции Библии употребление этого имени расширяется, но минимально – ср.: *иже слышитъ слово цѣсарьства и не разоумѣвають приходитъ неприазнь и въсхущають сѣбѣмъ въ срѣди нго* (Мф. 13, 19) [Мстисл., л. 39 б]; *всякому слышащему слово црствия и не разоумѣвающъ приходитъ лукавыи и восхущаетъ всѣяние въ сердце его сие есть еже при пѣти сѣянное* (Мф. 13, 19). Этот факт может расцениваться как свидетельство того, что в эпоху Мстислава и позже в слове *лукавый* виделось "официальное" имя дьявола, гораздо более "живое" и значимое, чем в иноязычных *сатана* или *вельзеволъ*, вследствие чего оно оказывалось табуированным.

ниже съградить храмнѡу свою на камени (Мф. 7: 24) [Мстисл., л. 33 в]; чл(о)вкъ нѣтъни добра рода иде на странѣ далече прияти себе ц(с)рствик... (Лк. 19: 12) [Мстисл., л. 93 в]. Таким образом, *добро* имеет "земной" статус, принадлежит земле, реализуясь в видимом, вещественном мире. Это телесное, материальное измерение бытия, и в этом плане оно противостоит *благу*. *Благо* сокровенно, оно составляет цель в н у т р е н н е г о, духовного бытия человека и актуально прежде всего для духа. *Добро* же лежит вовне, будучи всегда открытым миру в своей очевидности, и достигается в н е ш н и м напряжением человеческой жизни. *Благо* обеспечивает человеку вечное небесное блаженство, *добро* же проявляет себя в этом мире и является атрибутом временного и внешне благополучного существования человека. Только *благо* обладает спасительной силой – *Добро* принадлежит земле и само по себе не обеспечивает спасения⁹.

Антонимические пары словам с корнем *добр-* в старославянском языке образуют слова с корнями *гнил-*, *пак-*, *мърз-*. В старославянской картине мира земному *добр*у противопоставляется такая же "земная" *гнилость* – как-либо проявляющаяся испорченность, дефектность эмпирически оцениваемых земных предметов. Противопоставленность слов с корнем *добр-* словам с корнем *гнил-* также может иметь открытый характер, причем и в этом случае определяемые прилагательным *гнилѣ* предметы могут рассматриваться и в своей непосредственной данности, и как символы, представляющие высокие духовные идеи. Так, в притче о неводе, символически представляющем Страшный суд, эпитетами "добрая" и "гнилая" наделяется рыба, которая символизирует собой людей, с одной стороны, наделенных благостью, а с другой – не имеющих ее. – ср.: ...избѣраша добрыѣа въ съсоудѣа а гнилыѣа избѣргоша вънѣ (Мф. 13: 48) [Мстисл., л. 170 в]. Также *пакость* в системе этих представлений есть конкретное действие, направленное на злорадное, не преследующее иной цели причинение человеку какого-либо вреда – ср.: тѣгда заплываша лицѣ кмоу и пакости кмоу дѣлаша (Мф. 26: 67) [Мстисл., л. 144 б]. Слово *мързость* употребляется в "небесном" контексте, но связывается с сугубо земными обстоятельствами духовной жизни людей – ср.: кгда же оузрите мързость запоустѣнниа. реченноую данилѣмъ пр(о)рккъм стоащю на мѣстѣ свѣтѣ... (Мф. 24: 15) [Мстисл., л. 132 в].

Особое место в этой системе занимают слова с корнем *зъл-*. Внешне их своеобразие проявляется в том, что они могут одинаково легко противопоставляться и словам с корнем *добр-*, и словам с корнем *благ-*, обретая в зависимости от этого либо "земное", либо "небесное" содержание. Так, в следующем примере оно антонимично слову *благъ*, что обнаруживает его содержательную близость *лукавству* – ср. об Отце Небесном: ...солнце свок снѣкътъ на зѣлы и на блгы (Мф. 5: 45) [Мстисл., л. 29 г]. Имеется и целый ряд примеров, где оно употребляется как антоним слова *добръ*, что прямо указывает на его содержательную близость идее *гнилости* – ср.: нѣсть бо дрѣво добро твора плода зѣла ни дрѣво зло твора плода добра (Лк. 6: 3) [Мстисл., л. 75 б]. Отсюда можно сделать вывод и относительно внутреннего своеобразия слов с корнем *зъл-* в старославянском языке. Они объединяют в себе концептуальное содержание *гнилости* сего мира и *лукавости* мира иного, небесного. *Зло* оказывается тем, что распространяет свое влияние на эти два мира, сближая их и фактически образуя

⁹ Указанное концептуальное различие между *благ*ом и *добр*ом обнаруживает неадекватность перевода некоторых мест в синодальном Евангелии. Так, приведенная выше фраза *учителю благинъ что блага сътвори да имамъ жизнь вѣчную* [Мф. 19: 16; Лк. 18: 18] переведена на русский язык следующим образом: *Учитель благий! что сделать мне д о б р о г о, чтобы иметь жизнь вечную?* Совершенно очевидно, что замена в этом случае идеи *блага* на идею *добра* искажает истинный смысл евангельского текста: вечная, небесная жизнь не достигается земными добрыми поступками – ее может дать только содеянное благо.

НЕБО
(РАЙ)

ЗЕМЛЯ

ПРЕИСПОДНЯЯ
(АД)

добр-

благ-

гнил-, пак-,
мьрз-

зъл-

лоукав-

Рис. 1

единое "царство зла". Однако оно остается бессильным перед небесным *благом*, которое недоступно ему и противостоит ему в мире.

В целом отношения между словами с корнями *благ-*, *добр-*, *лоукав-*, *гнил-*, *зъл-* показывает схема, изображенная на рис. 1.

3. ДОБРО И ЗЛО В РУССКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА

Принципиально иная картина открывается при обращении к русскому этическому сознанию. И прежде всего наблюдаемые здесь отличия касаются самого мировидения носителей русского языка: место миросозерцательной оппозиции "сакральный – профанный", составлявшей основу структурирования мира для носителей старославянского языка, в русском сознании занимает иная оппозиция, определяемая как "теоретический (идейно-ценностный) – практический (утилитарный)", "абсолютный – относительный", "внутренний – внешний", "абстрактный – конкретный", "единичный – множественный" и т.п. [Булыгина, Шмелев 1997: 481, 484; Левонтина 1995а: 173; Левонтина 1995б].

Вследствие этого для носителей русского языка мироздание в его этическом аспекте оказывается уже не трех-, а двухчленным – в нем выделяются две основные области, "идеальная" и "реальная", которые не пересекаются, а существуют "параллельно" друг другу. Архетипическая оценочная оппозиция "хороший – плохой", которая делит каждую из определяющихся, таким образом, миросозерцательных областей соответственно на "хорошую" и "плохую" зоны, при этом сохраняет свою значимость. В итоге для русского этического сознания оказываются актуальными, с одной стороны, абстрактные, идеальные, а с другой – практические, конкретные, непосредственно проявляющиеся в реальной жизни человека *добро* и *зло*.

Отличие русского этического сознания от старославянского отчетливо проявляется и в плане языка. Его обнаруживает и относительное обилие лексических средств, используемых для описания двух различных видов *добра* и *зла*, и своеобразие семантики соответствующих слов, особенно отчетливо проявляющееся в парадигматических связях значений, и характер функционального распределения слов по указанным сферам – "теоретической" и "утилитарной", и, наконец, особенности функционального распределения слов по этим сферам.

Собственные средства выражения идей *добра* и *зла* в русском языке составляют слова с корнями *добр-*, *хорош-*, *болог-*, *гад-*, *дурн-*, *дрянь-*, *зл-*, *лих-*, *мерз-*, *пак-*, *плох-*, *скверн-*, *худ-* и др., причем закрепленность конкретных образованных от них слов за указанными концептуальными сферами оказывается далеко не столь жесткой и отчетливой, как в старославянском языке.

Так, слова с корнем *добр-* выражают как правило идею внешней добротности, положительных функциональных качеств, положительной эмоциональной оценки чего-

либо и т.д. В этом плане *добрый знакомый* – тот, с которым не связывают конфликтные ситуации в быту; *добрый конь* – в полной мере отвечающий необходимым практическим требованиям; *добрый кузнец* – умелый и опытный; *доброе пиво, сено, сукно, добрый табак* – хорошего качества; *добрый служака* – ответственный; *добрый ужин* – вкусный и сытный¹⁰. Иногда в этих обстоятельствах имеется в виду житейское, материальное же благополучие, как например, в пожеланиях *в добрый час, в добрый путь*. Заслуживает внимания и то, что существительные, определяемые прилагательным *добрый*, обычно имеют конкретное предметное значение – обозначают реальные сущности. Эту ориентированность слов с корнем *добр-* выдают и соответствующие глаголы; *добрить, удобрять, 'улучшать'* – ср.: *удобрять землю; масло кашу добрит* [Даль I: 444], а также его производные с абстрактным значением: *доброта, добрина* 'прочность, достоинство вещи; качество выработки, отделки, качество самого припаса' [Даль I: 444].

Семантически и функционально тождественными словам с корнем *добр-* оказываются в этом случае слова, имеющие корни *хорош-* и *болог-*. Так, *добрый конь* абсолютно равнозначно сочетанию *хороший конь*; *доброе пиво, сено, сукно* – это *хорошее пиво, сено, сукно*; *добрый табак* – *хороший табак*. Сочетанию *добрый служака* в наше время соответствует отличающееся лишь в стилизовом отношении (являющееся межстилевым), но весьма близкое в сигнификативном плане сочетание *хороший офицер (работник, специалист и т.д.)*. Также и слова *бóлозе, бóлого* 'благо, хорошо, гораздо, ладно, кстати; благо что, хорошо что, спасибо что' – *болозе богат, откупится; болого, что корова дома: медведь шатается* [Даль I: 110] употребляются по отношению к практическим, утилитарным сторонам ситуации.

Слова с корнями *хорош-* и *болог-* повторяют и другие функциональные особенности слов с корнем *добр-*. В частности, прилагательные, которые восходят к этим корням, также связываются с существительными, имеющими предметное значение. Возможные глагольные образования от корней *хорош-* и *болог-* обозначают действия, осуществляемые в сфере реальной действительности, – ср.: *хорошить* 'красить, украшать напоказ', *хорошет* 'становиться лучше, краше, пригоже' – *погода хорошеет, девушка подрастает и хорошеет* [Даль IV: 562]. Также и немногие имеющиеся здесь абстрактные существительные в целом продолжают эту тенденцию – ср.: *хорóше-ство, хорóсьвб, хóрости* диал. 'красота, краса, баса, пригожесть, прелесть, лепота' [Даль IV: 562], но *нехорошество* 'дурное поведение' [Даль IV: 562].

Вместе с тем слова с корнями *добр-* и *хорош-* могут выражать и идею философского, по определению А.Д. Шмелева, – "этического" *добра* [Булыгина, Шмелев 1997: 484], причем в подобных случаях они могут даже конкурировать со словами с корнем *благ-*, являющимися старославянскими заимствованиями. Это их функционирование просматривается достаточно четко. Например, в структуре таких сложных слов, как *добродева* 'непорочная девица', *доброделие* 'добрые и полезные дела, на общую пользу', *доброденствие, доброденство* 'благоденствие, красная жизнь', *доброденствовать* 'благоденствовать', *добродетель* 'доблесть, всякое похвальное качество души, деятельное стремление к добру, к избежанию зла; отвлеч. добро, доблесть, *противоп.* зло, лихо, худо, порок' [Даль I: 444], первый элемент *добро-* выражает идею этичности, нравственности – именно поэтому в определениях их значений элемент *добр-* зачастую просто заменяется элементом *благ-*. Также и толкование слова *добро*, имеющее пометку "в духовном значении", в словаре Даля осуществляется посредством обращения к слову *благо* – 'благо, что честно и полезно, все, что требует от нас долг

¹⁰ Сугубо "земное" значение этих слов сохраняется и во встречающихся здесь случаях энантиосемии слова *добрый*, связанных с выражением иронии, – ср. *Для щей люди женятся, а от добрых жен постригаются*, где слово *добрый* имеет "земное" значение 'плохой'.

человека, гражданина семьянина, противоположно *худу и злу*' [Даль I: 443]. Сочетание *творить добро* в системе этих представлений понимается как "вообще совершать поступки, рассматриваемые в коллективе как безусловно нравственные и имеющие явную общественную ценность". В сочетании *люди добрые* таким же образом выражается мысль о закреплённом в общественном сознании нравственном начале, которым они руководствуются в своих поступках: *добрые люди* занимают чрезвычайно высокое положение в системе этических ценностей и поэтому упоминаются в одном контексте с Богом – ср.: *Первый поклон Богу, второй хозяину с хозяйкой, третий всем добрым людям*. Именно такое *добро* ожидает последующее воздаяние от Бога, о чем заявляется прямо: *Кто добро творит, тому Бог отплатит*¹¹. Не что иное, как нравственное начало, составляющее один из основных принципов человеческого земного бытия, имеется в виду в триаде *Истина, Добро, Красота* [Булыгина, Шмелев 1997: 484]. Философский характер слова *добрый* сохраняется и при встречающихся и в этом случае его энантиосемических употреблении – ср.: *Не нашли Бог врага, а добры люди сами найдутся*, где слово *добрые* выражает идейную противоположность того, что прямо заявляется, – т.е. людей безнравственных, не порядочных, лживых и т.п.¹².

Такое *добро* уже тярёт свою конкретность, обретая характер общего этического принципа, зеркально симметричного относительно своей противоположности и представляющего собой фундаментальную оценочную оппозицию «хороший – плохой». Оно имеет постоянный характер (внеременно), абсолютно и сущностно-значимо – невозможно быть **немного добрым/хорошим человеком* или **сегодня побить добрым/хорошим человеком*. Все *хорошие/добрые* люди внутренне одинаковы в своей нравственности: в этом плане невозможно быть "лучше" или "хуже" других – человек либо добр (нравственен), либо не является таковым. Такому *добру* соответствует только общее же *добро* или *зло* – ср.: *за добро платят добром; за добро не жди добра*; оно оценивается только в рамках самих категорий *добра* или *зла* – ср.: *добра худом не меряют* (и соответственно *добро следует мерить добром*); его можно рассмотреть в системе межкатегориальных причинно-следственных отношений – ср.: *никакое худо до добра не доведет; кто за худым пойдёт, тот добра не найдёт*.

«Практическому» *добру* в русском языковом сознании противостоит "практическое" же, земное *зло*, которое актуализируется в ряде аспектов. Во-первых, оно расценивается как вред, наносимый человеку, некое агрессивное, разрушительное воздействие. Источником подобного зла может оказаться человек или животное, "злой" может представиться стужа или, наоборот, жара, засуха – ср.: *злая зима* [Даль I: 684], *лютые холода*, *лють* 'жестокий мороз; блестящая, искра инея, летящая по воздуху в солнечный мороз' [Даль II: 285]. "Злым" может видеться воздействие какого-либо вещества – ср.: *злой/лютый табак, хрен, злая горчица* и т.п., в связи с чем и название *лютик* – нескольких видов ядовитых растений (*Aconitum*, *Monesis grandiflora*, *Ranunculus*, *Pyrola*, *Anemone ranunculoides*, *Asarum*, *Aconitum napellus*). Злыми,

¹¹ Этот пример интересен еще и тем, что в нем русская идея *добра* явно подменяет христианскую старославянскую идею *блага*, что еще раз доказывает их нерелевантность для русского языкового сознания. Как было показано выше, в христианской философии Господь воздаёт только за *благие* поступки, имеющие "небесную" значимость.

¹² Следует обратить внимание на то обстоятельство, что точно такая же энантиосемия наблюдается у слова *благий, благой*. Ее отметил в своем словаре еще В.И. Даль, указавший, что это слово "выражает два противоположные качества: церк., стар., а частью и ныне: добрый, хороший, путный, полезный, добродетельный, доблестный; из просторечия же: благой, злой, сердитый, упрямый, упорный, своенравный, неугомонный, беспокойный, дурной, тяжелый, неудобный" – ср., с одной стороны: *Избери благою часть, иди благим путем правды*, где контекст *правды* обнаруживает положительную семантику слова *благой*, и с другой – *Сталась благоя пора, что и зерна хлеба не добудешь*, где также контекст обнаруживает его отрицательную семантику.

разрушительными могут представляться, наконец, эмоциональные переживания – ср.: *Злой тоской удручена, к муравью ползет она*.

Во-вторых, *зло* рассматривается вообще как испорченность, испачканность, непригодность для какого-либо практического применения и – метонимически – как продукт или олицетворение порчи; оно обнаруживает себя также как неприятное впечатление при непосредственном восприятии. Ср.: *гадкий* ‘мерзкий, скверный, противный’ и ‘грязный, измаанный, претительный, возбуждающий тошноту, гадящий’ [Даль I: 329], *гадить* ‘испражняться (о животных)’, *гадиться* ‘приходить в негодность, портиться’ [Деулинск 1969: 105]; *дурной запах, производить дурное впечатление, дурной товар, дурнина, дурь* ‘негодная для корма, сорная трава’ [Даль I: 502]; *дрянь* собир. ‘сор, мусор, хлам, грязь, нечистота; все никуда не годное, ветхое, плохое, ничего не стоящее’ [Даль I: 497], *дряню* ‘гнию’ [Деулинск 1969: 154]; *злыдень* ‘шатун, тунеядец, никуда на дело не годный’ [Даль I: 686]; *мерзкий* ‘отвратительный, в высшей степени противный, гадкий, гнусный’ [Даль II: 320] < *мерзнуть*; *накось* ‘скверна, мерзость, гадость’ и ‘нечистота, погань, кал, дермо’ [Даль III: 10]¹³; *плохой* противоп. ‘хороший, прочный, добротный, надежный’ [Даль III: 129]; *плохой запах, производить плохое впечатление, плохой товар (плохой товар и с рук нейдет)*; *скверный* – *скверна, сквер* ‘нечистота, грязь и гниль, тления, мертвечина, извержения, кал’ [Даль IV: 194]; *худой* ‘изношенный, ветхий, дырявый’ – *худая снасть отдохнуть не даст; худая одежда вычинки не стоит* [Даль IV: 568].

В-третьих, *злом* считаются тяготы жизни, нужда, бедность – ср.: *дурно* ‘даром, без платы’ – *я у него дурно поработал* [Даль I: 502]; *злыдни* ‘тяжкое, бедовое время; година бедствий, нужда, крайность, бедность, голод’, ‘слезы, печаль, горе, беда’, ‘обида, насилие властей, тягота; нападки, сплетни’ – *Деньги идут к богатому, злыдни к убогому* [Даль I: 686]; *злая* ‘злая часть, година; зло, лихо, беда, несчастье’ [Даль I: 684]; *лихолетье* ‘лихая година, бедственная пора, голод, мор и проч.’ [Даль II: 257–258]; *лихоман* ‘бедовик, горемыка’ [Даль II: 258]; *худо* ‘зло; отвлеченное понятие зла, вреда, бедствия’ – *Нет того хуже, как придет нужда, одна сестра богатая, другая худая* ‘бедная’, *худак* ‘бедняк’ [Даль IV: 568].

В-четвертых, *зло* мыслится как болезненность, физическое недомогание – ср.: *дурнота* ‘тошнота, кружение головы, рвота’ [Даль I: 502]; *дурман* ‘головная боль, особенно спохмелья’ [Даль I: 502]; *злая корча* – болезнь, вызванная употреблением в пищу хлеба со спорыньей [Даль I: 684]; *мне лихо* ‘тошно, дурно, мутит’ [Даль II: 257]; *лихорадка; плохой* ‘болезненный, хилый, слабый, дряхлый, вялый’ [Даль III: 129] – *он был плох; худой* ‘кто худ телом, худо(сухо)щавый, поджарый и бледный, хилый, болезненный на вид, опалый’ – *больному худо, быть в худых душах* ‘при смерти’, *худобна* диал. ‘сухотка’, ‘падучая’ [Даль IV: 568].

В-пятых, *зло* – это утрата рассудка и связанное с ним непонятное, нестандартное или антисоциальное поведение – ср.: *дурак* ‘малоумный, безумный, юродивый’, ‘глупец неразумный’ [Даль I: 501], *дурь, дурость* ‘глупость, блажь, шаль, бестолковые, бессмысленные, безрассудные слова или поступки’ [Даль I: 502]; *дуриха, дурника* ‘растение и ягода пьяница, голубика, гонобобель, *Vaccinium uliginosum*’, *дурника* ‘белена, блекота, *Hyoscyamus niger*’, *дурман* – растение *Datura stramonium*; *плошь, плошина* ‘оплошность, несметливость, нерасторопность, беззаботность, дело на авось’ [Даль III: 129].

И в-шестых, *зло* – это внешняя невидность, некрасивость – ср.: *дурной* ‘несклад-

¹³ И уже на этой основе у слова *накось* развивается идеологическое, “этическое” значение ‘скверность лукавая и злоумышленная; вред злорадный, дьявольский; порча, искажение’ – *Ныне творятся одни пакости, а добра мало: Пакость лжи глубоко проникла быт нац: Всякую пакость к себе примени* [Даль III: 10].

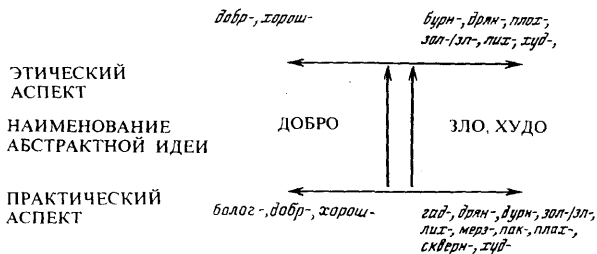


Рис. 2

ный, некрасивый, безобразный' – он дурен лицом, дурнота 'безобразие, непригоже-ство, некрасивость' [Даль I: 502], дурнеть 'становиться дурным, более о внешности, лице' [Даль I: 503]; плохой 'мерзкий, скверный, поганый, отвратительный по виду, качеству', плохой противоп. 'казистый, видный' [Даль III: 129]; худоба диал. 'калече-ство, наружное безобразие' [Даль IV: 568].

Подобно тому как слова, обозначающие конкретные проявления "земного", практи-ческого добра, употребляются также и для выражения идеи добра в ее "этическом" аспекте, слова со значением "земного", "осязаемого" зла могут обретать в русском языковом сознании предельно общую семантику и становиться средством выражения мысли об абстрактном, "этическом" зле. В этом случае они обнаруживают характер-ную особенность – отнесенность к человеку или его деятельности и выражение оценки, которую эта деятельность получает в обществе. Так, дрянным (дрянью), злым лихим, плохим, худым называют как безнравственного человека, не руководствующе-го установленными в обществе правилами нравственности, так и его действия, не соответствующие этим стандартам, – ср.: дурной человек – дурные поступки – дурно вести себя; этот человек дрянь – из него прет всякая дрянь; злодей 'кто деет, творит зло; ворог или враг, супостат, недруг, предавшийся злу, ожесточенный преступник, закоснелый противник божеских и людских законов' [Даль I: 684] – злодейство – зло; доброго человека да л и х и е лю д и в клетки поймали – Лихое л и х и м избывается; плохой человек – плохой поступок, худые люди (азь худый стар. 'я недостойный') – худое дело (Торопись на доброе дело, а худое само приспеет) [Даль IV: 568].

"Этическое" зло, так же как и "этическое" добро, постоянно, абсолютно и опреде-ляет собой саму нравственную суть человека. Нельзя *быть отчасти дурным или *некоторое время побыть дурным, поскольку отдельные или случайно совершаемые дурные поступки человека не определяют собой его истинного нравственного облика. Нельзя в одно и то же время быть хорошим и плохим нравственно – ср.: Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет, а что сверх того, то от лукавого [Мф. 5: 37]. Не-возможно также перестать быть дурным сразу и вдруг – приобретение положительных нравственных качеств есть длительный и трудный процесс, затрагивающий сущност-ные основы человеческого "Я". Нет, наконец, и "видов безнравственности": этическое зло существует как таковое, и в этом смысле убийство, прелюбодеяние, кража или ложное свидетельство оказываются одинаково безнравственными, равными по сути проявлениями зла.

Русскому этическому сознанию присуща и абстрактная идея зла, в которой видится уже не сторона единого нравственного начала в человеке, противоположная добру [Даль I: 683], а мировой принцип или его олицетворение. Именно эту семантику обна-руживает, в частности, слово зло – ср.: Всякое з л о противно божескому порядку,

Мир во з л е (во лжи) лежит, в связи с чем также *злая* – ‘нечистая сила’ [Даль I: 684]. Такова же семантика слова *худо* в выражениях *От добра до х у д а один шаг*от, *Добро х у д о пережмет*, *Много х у д а на свете*, а *нет хуже худого разума* – ‘зло, отвлеченное понятие зла, вреда, бедствия’ [Даль IV: 568]. При этом и оно употребляется как имя олицетворенного зла: *худой* сиб. ‘злой дух, черт, сатана, дьявол’ – *худой его соблазнил* [Даль IV: 568], а абстрактное *худо* мыслится как сфера его компетенции – ср.: *Сатана худом ворочает* [Даль IV: 568].

В целом этическая сфера в русском языковом сознании представлена схематически на рис. 2.

4. Заключение

Рассмотренный таким путем культурологический и языковой материал позволяет сделать несколько выводов, касающихся способа репрезентации этического сознания человека на глубинных уровнях этого сознания, а также содержательной спецификации “наполняющих” его концептов, их системной организации и особенностей означивания в конкретном языке. Кроме того, мы можем оценить перспективность осуществленного в работе когнитивно-языкового подхода к данной проблеме.

1. В конкретном языке распределение связанных с этическими представлениями слов на функциональные классы имеет закономерный характер и подчиняется глубинной когнитивной схеме, которая также обнаруживает себя в глубинном (бессознательном) выделении носителями данного языка в континууме мироздания основных его структурных составляющих. Таким образом, эта схема актуализируется в трех планах – языковом, онтологическом и оценочном.

Как таковая она принадлежит сознанию, являет собой чистый план содержания, что, с одной стороны, дает основание говорить о ее и к о н и ч н о с т и, а с другой – позволяет воспроизводить ее в виде графа, на котором показываются и компоненты этой схемы, и отношения между ними.

Конструкция такого графа может считаться условным воспроизведением иконической модели этического сознания на ее глубинном уровне.

2. Этическая сфера как таковая есть у н и в е р с а л и я ч е л о в е ч е с к о г о с о з н а н и я – не случайно прежде всего с этической и истинностной сферами связывалось представление о наличии у человека *души*. Основу и предпосылку формирования этической сферы и этического сознания человека составляет первичная оценочная функция человеческой психики, осуществляемая в рамках предельно глубинной и “изначальной” (архетипической) категориальной оппозиции “добро – зло”. Сама же эта функция, как представляется, связана с общими особенностями строения центральной нервной системы человека – делением головного мозга на два функционально различающихся полушария. Таким образом, у н и в е р с а л ь н ы й х а р а к т е р имеет не только сама этическая сфера, но и ее структура, включающая в себя на базисном уровне концептуальную пару “добро – зло”.

3. Этические представления тесно связаны в сознании человека с культурными представлениями о мироустройстве. Структура этической сферы более поверхностных уровней сознания, где осуществляется оценка аспектов и сторон окружающего мира, прямо повторяет его строение, как он видится носителям данной культуры. При этом базисная оппозиция “добро – зло” сохраняет свою актуальность, выделяя в каждой структурной части мироздания две соответствующие ценностные составляющие. И если на самом первом, базисном уровне этическая сфера имеет в своей двухчастности у н и в е р с а л ь н ы й характер, то на следующем уровне первичной “привязки” к действительности она обнаруживает свою относительность, а ее иконическая структура может рассматриваться как основа для возможной типологизации. В этом плане старославянское этическое сознание оказывается отличным от русского.

4. Функциональная закрепленность слов за структурными составляющими этической сферы в старославянском и в русском языках также оказывается разной. Есть

основания говорить о большей "терминологичности" соответствующей лексики в старославянском языке по сравнению с языком русским. Как кажется, именно это обстоятельство было подмечено находящимися под влиянием православной (т.е. старославянской) учености древнерусскими книжниками, которые заявляли, что церковнославянский язык является "святым" и "спасительным", выражающим Божию правду [Успенский 1994: 50].

5. Метод подобного анализа лексических подсистем (лексико-семантических групп, тематических групп, словообразовательно-этимологических гнезд и т.д.) конкретного языка оказывается весьма интересным и продуктивным постольку, поскольку он может оказаться единственным средством реконструкции особых, иконических структур сознания носителей данного языка, которые остаются недоступными при иных подходах. И собственно культурологическое рассмотрение имеющегося материала обеспечивает здесь лишь предварительные данные.

Особо ценным этот метод будет при исследовании структуры человеческого самосознания на основе данных языка и выявлении семантики отдельных его структурных составляющих. Сведения культурологического характера в этом случае уступят место сведениям иного рода – философским, психологическим, психиатрическим и т.д. Однако сам принцип соотнесения данных различных научных дисциплин и анализа иконически представляющихся структур сознания в этом случае останется неизменным. Получение же реальных наработок в этой области, – как кажется, дело недалекого будущего.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Арутюнова Н.Д. 1995 – Истина и этика // Логический анализ языка: Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
- Басилов В.Н. 1984 – Избранные духов. М., 1984.
- Бидерманн Г. 1996 – Энциклопедия символов. М., 1996.
- Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. 1997 – Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997.
- Даль В.И. 1882 – Толковый словарь живого великорусского языка. 1–4. М., СПб., 1882.
- Деулинск. 1969 – Словарь современного русского народного говора. М., 1969.
- Дионисий Ареопагит 1995 – О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995.
- Иванов Вяч.Вс. 1978 – Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Иванов Вяч.Вс. 1991 – Добро и зло // Мифы народов мира. М., 1991.
- Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. 1965 – Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Левонтина И.Б. 1995а – Добро 1, благо 1 // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Проспект / Авт. Ю.Д. Апресян, О.Ю. Богуславская, И.Б. Левонтина, Е.В. Урысон. Под общим руководством акад. Ю.Д. Апресяна. М., 1995.
- Левонтина И.Б. 1995б – Звездное небо над головой // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
- Лосский В. 1991 – Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991.
- Миндель Н. 1990 – Философия хабада. Вильнюс, 1990.
- Мстисл. 1983 – Апракос Мстислава Великого. М., 1983.
- Плотин 1994 – Избранные трактаты. В 2-х томах. Т. 1. 1994.
- Успенский Б.А. 1994 – Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994.
- Цивьян Т.В. 1990 – Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Юнг К.Г. 1995 – Добро и зло в аналитической психологии // Аналитическая психология: прошлое и настоящее. М., 1995.
- Osgood Ch.E. 1963 – Language Universals and Psycholinguistics / Universals of language / Ed. by J.H. Greenberg. Cambridge (Mass.), 1963.