

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК



В.А. Мишланов,
Пермский государственный
национальный
исследовательский
университет

Дается краткое описание истории и современного состояния церковнославянского языка, характеризуется его роль в истории русского литературного языка и русской духовной культуры в целом.

Обосновываются выводы о том, что средневековая церковнославянско-русская диглоссия сохраняется в современном русском литературном языке, что церковно-религиозный стиль русского языка образует своего рода переходное пространство между книжными стилями русского языка и собственно церковнославянским (богослужебным) языком.

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

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

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

своеобразие и нравственную силу нашей словесности?

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

Церковнославянский язык – один из немногих специальных (не используемых в иных сферах общения) богослужебных языков. В церковно-религиозной сфере общения функционируют языки двух рангов (статусов) – пророческие (пророческие) языки [14, с. 15–17; 15, с. 287–288], на которых в процессе перехода от

мифологий к религиям было изложено (в «богооткровенном» Писании) то или иное вероучение и которые в древние времена использовались в богослужении, и «обычные» литературные языки – точнее, их церковно-религиозные функциональные стили, – сменяющиеся со временем в этой сфере древние профетические языки. К языкам первого ранга относятся, например, древнееврейский (язык Танаха, у христиан – Ветхого Завета), авестийский (язык Авесты – свящ. книги зороастризма), древнегреческий (язык Септуагинты – перевода Танаха, выполненного, по преданию, 70 «толковниками в III в. до н.э., и Нового Завета), латинский язык, на который блаж. Иероним в конце IV в. переложил Библию и который, наряду с греческим, стал культовым языком раннего христианства, а также старославянский язык, возникший в процессе перевода в IX в. святыми Кириллом и Мефодием на один из славянских диалектов христианских богослужебных книг.

В истории духовной культуры человечества такие языки занимают выдающееся место. Возникают они закономерно, когда на смену мифологиям (политеистическим воззрениям) приходят религии, принципиально отличающиеся от первичных форм верований «ортодоксальностью» и «доктринальностью». Эти свойства предопределяют и коммуникативную специфику религии. Если мифологии существуют в устной языковой традиции (в виде преданий, эпических песен, сказок и т.п.) и в принципе не нуждаются в письменной фиксации, то всякая монотеистическая религия есть вероучение, опирающееся на некие «законы», которые нуждаются в определенной кодификации – в закреплении в письменном тексте, а чтобы догматы вероучения могли быть защищены от ереси, кодифицирующий его текст должен восприниматься как Откровение Божие. Именно этим, на наш взгляд, и определяется специфика генезиса священных текстов и их семиотические особенности.

Как отмечает Н.Б. Мечковская, «с точки зрения семиотики... язык и религия –

это две самобытные знаковые системы, обладающие своим содержанием и своим способом передачи этого содержания. План содержания языка [концептосфера] и план содержания религии [вероучение] – это два разных образа мира (две картины, две модели мира), поэтому в терминах семиотики язык и религия – это две моделирующие семиотические системы» [14, с. 3]. Добавим, что религия как некая концептосфера, как комплекс вероучительных текстов (и их экзегез – толкований, идущих из «старины глубокой») с неисчерпаемым содержанием является все же вторичной моделирующей системой, о чем, впрочем, в цитируемой работе чуть ниже пишет сама Н.Б. Мечковская: «Можно сказать, что язык – это универсальное средство, техника общения; религия – это универсальные смыслы, транслируемые в общении, заветные смыслы, самые важные для человека и общества» (там же, с. 4).

В современной гуманитарной науке активно используются понятия *семиосферы*, введенное в научный оборот главным образом Ю.М. Лотманом [13, с. 251–252], и *семиозиса*. Пространство духовной культуры можно представить в виде множества взаимодействующих друг с другом знаковых систем. В центре этого пространства находится естественный язык – основное, но не единственное орудие коммуникации. Естественный язык сам по себе, без взаимодействия с иными знаковыми системами, годится лишь для информативного общения (в обиходной, деловой или научной коммуникации). Однако в духовной сфере коммуникация невозможна без взаимодействия языка с иными семиотическими системами, с иными кодами культуры. «Если по аналогии с биосферой (В.И. Вернадский) выделить семиосферу, то станет очевидно, что это семиотическое пространство не есть сумма отдельных языков, а представляет собой условие их существования и работы, в определенном отношении, предшествует им и постоянно взаимодействует с ними» [13, с. 251].

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

Не будет преувеличением сказать, что каждая из мировых религий образует особую семиосферу, в ядре которой находится язык Писания (первичная знаковая система) и само это Писание (вторичная моделирующая система). Пророческие языки обладают поэтому особым семиотическим качеством: тексты (вторичные знаки), созданные на этих языках, воспринимаются как сакральные, «богодуховенные», в которых святы и непогрешимы и план выражения, и план содержания, каким бы неясным (мистическим) он ни представлялся.

В богословии *богодухновенность* (иначе – *боговдохновенность*, *богодуховенность*) осмысливается как результат «особого воздействия Святого Духа на провозвестников Божественного Откровения» и как «свойство писаний, в силу которого они являются как бы словом самого Бога, а не личным созданием их авторов» [21, с. 350]. «При этом, однако, – продолжают авторы словаря, – дух человеческий, становясь таким образом орудием сообщения Божественного Откровения, сохраняет и деятельно проявляет все свои силы и способности» (там же).

Думается, однако, что понятие богодухновенности допускает не только богословскую, но и филологическую, точнее, семиотическую трактовку, ибо в конечном счете богодухновенность текстов есть следствие особого отношения к ним человека. С точки зрения прагматики (как особого семиотического измерения), богодухновенность текста интерпретируется как такое его свойство, которое пред-

полагает наличие тайных смыслов. Именно из этой презумпции исходит читатель (верующий, воспринимающий текст не критически, не апеллирующий к разуму).

В силу особого отношения к Писанию, в силу его особого статуса в духовной жизни людей священный текст постоянно воспроизводится, причем не только в процессе богослужения, но и в художественном творчестве, в любой духовной деятельности, даже в повседневном общении. Слова Писания воспринимаются как знаки, исполненные высшей духовности, мудрости и нравственного совершенства, поэтому имеющиеся в священных текстах языковые формы и смыслы становятся образцовыми и используются во всех книжных стилях национального языка. Библия в христианском мире, Коран и Сунна у мусульман явно или незримо присутствуют в семиосфере и в той или иной мере участвуют в *семиозисе*.

Понятие семиозиса было введено, по видимому, Ч. Моррисом, который определяет его как процесс функционирования чего-либо в качестве знака, процесс создания знака [19, с. 47]. По Лотману, тексты суть продукт семиозиса [13, с. 646], т.е. текстопорождение – это не воспроизводство готовых знаков, а создание нового знака. Если мы используем языковые знаки (слова естественного языка) в их устойчивом (узальном) значении, т.е. воспроизводим их, создавая некий текст, то вряд ли это может быть определено как творение знака. Но текстопорождение есть всегда одновременно воспроизводство и производство, текст в целом становится новым (вторичным) знаком, соотношенным с новым смыслом. Учитывая это, под семиозисом следует понимать использование языка для порождения текстов духовной культуры (поэтических, философских, публицистических), но не текстов с «прозрачной» референцией (административных, деловых, обиходно-бытовых). Другими словами, семиозис – это использование языка в «метафизической» сфере, которое всегда

есть означивание посредством уже имеющихся языковых знаков (во взаимодействии со знаками иных семиотических кодов: мифологий, Священного писания, художественной литературы, кино, живописи и др.) некоторых уникальных смыслов.

Оба эти понятия – семиозиса и семиосферы – дополняют, точнее, предполагают друг друга. Использование языка как первичной семиотической системы, по Лотману, невозможно без погружения в семиосферу (в иные ее зоны). «Одновременно во всем пространстве семиозиса – от социальных, возрастных и прочих жаргонов до моды – также происходит постоянное обновление кодов. Таким образом, любой отдельный язык оказывается погруженным в некоторое семиотическое пространство, и только в силу взаимодействия с этим пространством он способен функционировать» [13, с. 251].

С другой стороны, семиотические особенности «богодохновенных» текстов определяются тем, что их генезис – это чрезвычайно длительный и сложный процесс (а до письменной фиксации эти тексты в течение многих веков существовали в устной традиции). Их движение во времени и пространстве, многократное воспроизведение (переписывание, цитирование) – всякий раз в новых условиях, в новом контексте – неизбежно сопровождалось изменениями не только в смысловом плане, но и в их поверхностной структуре. Особенно значительны изменения текста в его устном бытии, но и письменные тексты претерпевали определенные трансформации – в результате невольных ошибок при переписывании либо сознательного редактирования. Отношение к букве Священного писания, исключающее возможность сознательного редактирования, как бы консервирует архаические языковые формы, которые, функционируя параллельно в живой речи, нередко претерпевают весьма серьезные изменения. Грамматическими и семантическими сдвигами могут быть объяснены некоторые «неясности» сакрального тек-

ста с тысячелетним генезисом. Но, думается, не только ими. Неясность сакрального (шире – поэтического) текста – одно из его сущностных свойств, а вовсе не свидетельство его ущербности. Подлинная поэзия не предполагает простоты и ясности, но, напротив, заключает в себе тайну, нечто такое, что не постигается рационально. У. Эко в «Заметках на полях романа *Имя розы*» пишет: «Поэтическое качество я определяю как способность текста порождать различные прочтения, не исчерпываясь до дна» [30, с. 432].

Не случайно еще в древности родилось искусство герменевтики, или толкования, интерпретации текстов, и сложились различные методы экзегетики религиозных текстов – извлечения, выведения (так переводится с греч. слово *ἐξήγησις*) скрытых, подразумеваемых смыслов. В иудейской и христианской традиции использовалась четырехступенчатая экзегетика Библии, предполагающая интерпретацию текстов на 4 уровнях смысла: буквальном, метафорическом (аллегорическом), тропологическом (нравственном) и анагогическом, или высшем символическом [5, с. 99].

Конечно, далеко не каждый библейский эпизод может быть истолкован на всех четырех уровнях. По-видимому, такие интерпретации допускают только ключевые для библейской концепции мира (и христианского вероучения) сюжеты. Так, известный библейский рассказ о вавилонском столпотворении в буквальном смысле (на первичном уровне осмысливания) представляет собой повествование о постройке высокой башни и о последовавшем за этим наказании. На метафорическом уровне в этом рассказе отражается опыт осмысления факта многоязычия мира, а в нравственно-аллегорическом плане этот сюжет может быть интерпретирован как осуждение человеческой гордыни. Что касается анагогического смысла, то он выявляется, как представляется, лишь в контексте Нового Завета: историю вавилонского столпотворения можно воспринимать как обоснова-

ние и иллюстрацию первой заповеди-макаризма из Нагорной проповеди Иисуса Христа (Бл҃жѣни нѣщїи д҃хом, ѿкъ тѣхъ єсть цр҃ствїе нб҃сноє – Мтф. 5, 3), в которой возвышается нравственная ценность смирения. Тот лишь счастлив, кто в состоянии учитывать интересы ближнего, поэтому всѧ ѿбо, єлика ѿще хощете, да творѧтъ вамъ человекѣцы, такъ и вы творите имъ (Мтф. 7, 12). Не гордыня (символизируемая столпом), а единственно смирение возвышают человека до Царства Небесного.

Между прочим, здесь и во многих других местах Библии находит отражение ее особое свойство, воспринятое христианским вероучением и во многом определившее факт превращения христианства в мировую религию, – гуманистическая ориентация устанавливаемого Писанием отношения между человеком и Творцом, проявляющегося не только в «благоговении» (в «страхе Божиим»), но и в закреплённых в Библии коммуникативных конвенциях, в фатических составляющих молитвенных текстов.

Об этой особенности христианства С.С. Аверинцев писал в одной из статей, опубликованных в «Литературной газете» (1991 г., № 2). Он обращает внимание на то, что в трактовке означенной корреляции христианство коренным образом отличается от язычества своим «межличностным» характером. Если у язычников боги – внешняя сила, грозная и чуждая земному существу (милосердная или враждебная, но равно чуждая), прямое общение с которой для простого смертного невозможно (с богами общаются жрецы – принадлежащие особой касте посредники между людьми и богами), хотя косвенно, например, с помощью жертвоприношений, воздействие на нее достижимо, – то в Библии утверждается союз (завет) Всевышнего, по сути дела, с каждым смертным.

Толкуя строчки из второй книги Торы (она называется «Исход») «Я Господь, Бог твой, да не будет у тебя других богов пред лицом Моим», С.С. Аверинцев пи-

шет: «Кто может давать заповедь? Не “Высшее существо” и не “Божественное начало”. Говоря словами Паскаля, не “Бог философов и ученых” – не концепт, чье имя верховно лишь постольку, поскольку он локализуется на высшем уровне абстракции. Нет, заповедь может дать только личный Бог, Который не только имеет силу сказать о себе из-за пределов времени и пространства: “Я”, – но и еще назвать себя собеседнику: “Бог твой”. В этом – вся суть Ветхого Завета: в неиссякающей способности изумляться, что Бог всего сущего, “Сотворивший небо и землю”, Демиург, видимый на отдаленнейших горизонтах мифологий и доктрин, оказался таким близким, что Он – мой Бог. Как сказано в зачине псалма 62: *Боже, ты Бог мой*».

В процессе секуляризации духовной культуры и книжной письменности в христианском мире профетические языки (греческий, латинский и церковнославянский) либо были заменены в богослужении национальными литературными языками, либо сузили сферу функционирования до собственно литургических нужд (как это произошло в XVII веке у нас, когда церковно-книжный тип древнерусского литературного языка разделился на собственно церковнославянский язык, сохранивший все лексические и грамматические богатства, накопленные старославянским языком, какими бы архаическими они ни были, и новый литературный язык, т.е. язык светской книжной письменности, вполне оформившийся лишь к началу XIX в.). В любом случае, однако, они оставляют огромный след в книжных стилях национальных литературных языков. Л.Г. Мягкова, исследуя роль Библии короля Якова (King James Bible) в истории английского языка, цитирует американских и английских исследователей, сходящихся на том, что она стала «основой основ» английской культуры, приводя, в частности, следующее характерное высказывание: «Ни Шекспир, ни Байрон, никакая другая выдающаяся личность английской литературы не оказали такого

широкого и глубокого влияния на формирование литературного и политического мира. Один писатель как-то предположил, что могло бы произойти, если бы Библия короля Якова вдруг исчезла: «Люди бы перестали понимать, о чем писали классики»» [31].

Вернемся к истории церковнославянского языка. Богослужебный язык русского православия явился результатом довольно длительного приспособления старославянского языка (или древнецерковнославянского) к восточнославянскому языковому миру. Старославянский же язык возник, как уже было сказано, в последней трети IX века в ходе просветительской деятельности святых Кирилла и Мефодия (а лучше сказать, был создан ими) и утвердился у нас в качестве литературного языка с принятием христианства, т.е. в конце X века. Стоит подчеркнуть, что старославянский язык если и воспринимался у нас как язык со стороны, хоть и близкородственный, но не вполне свой, то лишь в самом начале русской книжной письменности. Очень скоро, однако, он применился к восточнославянской духовной культуре, так сказать, обрусел, причем не столько в том смысле, что принял русские черты, русские языковые элементы и проникся русским духом (что, действительно, имело место в истории старославянского языка), сколько в том отношении, что старославянские слова и синтаксические конструкции органично были усвоены русским языковым сознанием и совсем не воспринимались уже как нерусские. «В древней Руси не возникло отчуждения книжного языка от народного. Древнерусские переводчики и писатели свободно сочетали литературные славянские слова с русскими. Кальки греческих фраз не ломали восточнославянской семантики...» [2, с. 20].

Мы не будем здесь сколько-нибудь детально останавливаться на обстоятельствах появления славянской письменности и создания древнейшего литературного языка славян: они изучены и описаны в нашей науке с должной полнотой, и

чтобы получить представление о проблемах и достижениях палеославистики, достаточно обратиться к вузовским учебникам старославянского языка (см., например: [1, 4, 23, 28] и др.). Заметим только, что проблемы, волновавшие некогда славистов, не являются ныне актуальными. В частности, не вызывает споров вопрос о диалектной основе старославянского языка. Общеизвестно ныне, что этой основой послужил солунский диалект – говор славян, живших в Солуне (теперь Салоники), а вовсе не диалект паннонских славян (предков нынешних словенцев), как полагали в свое время словенцы В. Копитар и Ф. Миклошич, а также словак П.Й. Шафарик.

Общепринятым является и мнение, согласно которому Константин Философ (св. Кирилл) составил глаголицу, позже вытесненную кириллическим алфавитом, в котором оригинальные графемы первичной азбуки, передававшие сходные с греческим языком звуки, были заменены греческими унциальными буквами. Считается, что глаголица прежде называлась кириллицей, и это название затем перешло на реформированную азбуку (что представляется вполне естественным). На это указывает, в частности, запись русского книжника XI в. Упыря Лихого, оставленная им в одном древнем манускрипте («Книге малых пророков»), из которой следует, что книга эта была переписана «ис куриловице», ибо, если не предположить, что «куриловицей» тогда именовалась глаголица, запись эта лишается коммуникативного смысла.

Добавим также, что традиционно используемое в отечественной славистике обозначение «старославянский язык» наиболее точно соответствует своему денотату – в отличие от нередко встречающейся номинации «древнеболгарский язык». И дело даже не в том, что в IX в. болгарами назывался тюркский этнос, пришедший на Балканы в VII веке с востока и покоривший местное население, позднее ассимилировавшее завоевателей и принявшее этот этноним, а в том, что

язык переводов, сделанных «солунскими братьями» (и в целом сохранившийся в дошедших до нас списках XI в.), «отражая многие фонетические и морфологические особенности одного из диалектов балканских славян, существенно отличался от этого диалекта в области лексики, синтаксиса, а отчасти и словообразования» [28, с. 7]. Строго говоря, старославянский язык не был тождествен ни одному из ранних славянских диалектов (а в IX в., по существующим представлениям, распад праславянского языка только завершился), равно как не были тождественны племенным и территориальным диалектам, существовавшим в славянских странах после XII в., развившиеся из языка кирилло-мефодиевских протографов изводы – церковнославянские языки болгарской, сербской, чешской или русской редакций. В силу сложившихся исторических условий до наших дней сохранился лишь русский извод старославянского языка. Строго говоря, именно он и взаимодействовал на протяжении тысячелетия с русским языком, во многом определив особенности не только русского литературного языка, но и всей духовной культуры русскоязычного мира.

Известно, что книжный язык, в отличие от живой разговорной речи, развивается не стихийно, а усваивая результаты некоторого множества творческих актов (осознаваемого говорящим субъектом языкового творчества). Для церковнославянского языка (и, как будет показано ниже, для книжных стилей русского языка) это справедливо в особой мере, ибо весьма велика вероятность того, что многие тексты Священного Писания (Евангелий, Деяний Апостолов, Псалтыри), содержащиеся в сохранившихся старославянских рукописях, аутентичны, т.е. сохраняют языковые и поэтические особенности ки-

рилло-мефодиевских протографов. Мы не можем сказать определенно, какие из дошедших до нас текстов и в какой мере отражают творчество Первоучителей, однако не приходится сомневаться, что Константин Философ создал не только азбуку, но и самый язык славянской Библии, намного превысивший по экспрессивным возможностям и смыслам (концептосфере) любой из славянских диалектов, сравнявшийся в этом отношении с греческим языком – богатейшим из литературных языков древности, и его собственная переводческая деятельность послужила вдохновляющим образцом для его анонимных учеников. Основания для такой уверенности заложены не только в общепризнанной исключительной филологической одаренности Первоучителей (по выражению В.И. Иванова, «боговдохновенных ваятелей души славянской», сделавшим церковнославянский язык «живым слепком божественной эллинской речи»), в их высочайшем авторитете в среде древних славянских книжников, но и, между прочим, в семиотических особенностях сакральных текстов, о которые выше было сказано уже немало. Учитывая эти особенности, мы можем с известной долей уверенности утверждать, что язык первых славянских манускриптов сохраняется в списках XI в. (т.е. в собственно старославянских письменных памятниках) и что его русский извод не изменяет своей исходной семиотической идентичности, а является именно редакцией, версией первоначальной знаковой системы, кода православной духовной культуры.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить лексику и синтаксис классических старославянских и церковнославянских текстов. Вот параллельные места из кириллического Остромирова Евангелия и современного церковнославянского текста.

Из Остромирова Евангелия	Церковнославянский текст
<p>ѿдѣжѣмъ же имъ· примѣи ѿс хлѣвъ· и благословивъ ѿ прѣломи и дааше оученикомъ своимъ и рече примѣте и ѿдите се къ тѣло мое и примѣ чашѣ хвалѣ въздавѣ· дасть имъ</p> <p>глаголю· пиите отъ нѣкъ вси се къ кръвь моя· новаго завѣта· проливаемая за мнози· въ оставление грѣховъ·</p> <p>глаголю вамъ· тако не имаю пити оуже отъ сего плода лознаго· до того дне· кгда и пию съ вами новъ· въ црѣтви оца моего и възспѣвъше· изидоша въ горѣ клеонскѣ</p> <p>тогда гла имъ ѿс· вси вы съблазните сѧ о мзи· въ сию ноць писано бо къ· поража пастыра· и разидѣтъ сѧ овца стада</p> <p>по възкресенни же мже бари въ галилеи отъвѣщавъ же петръ· рече кмоу аще и вси съблазнѣтъ сѧ о тебѣ азъ· николи же не съблажнѣ сѧ рече же кмоу ѿс амин· глаголю тебѣ· тако въ сию ноць· прѣжде даже коуръ не възгласитъ· три крѣты отъвѣржеши сѧ мене</p> <p>гла кмоу петръ аще ми сѧ прилучитъ· съ тобою оумрѣти не отъвѣргѣ сѧ тебе такожде и вси оученици рекоша тогда приде съ ними ѿс· въ въсь нарицаемю· гедсимани· и гла оученикомъ· сѣдѣте тѣ· дондеже шѣдѣ· помолю сѧ тамо</p> <p>и поимъ Петра· и оба сѣа зеведеова· начатъ тѣжити и скръвѣти тогда гла имъ ѿс· прискръвѣна къ душа моя до смърти пождѣте сѣде· и въздите съ мнози</p> <p>и прѣшѣдѣ· малъ· падѣ ниць· мола сѧ и гла оче мой· аще възможно къ· да мимо ѿдетъ отъ мене чаша си обаче· не такоже азъ хошѣ· нъ такоже ты</p> <p>(Мтф. 26, 26 – 39).</p>	<p>кѣс. ѿдѣжѣмъ же имъ· прѣемъ ѿс хлѣвъ· ѿ блгословивъ преломѣ· и даше оученикомъ· ѿ рече прѣимѣте· ѿдите сѣе ѣсть тѣло мое· кѣс. И прѣемъ чашѣ· ѿ хвалѣ въздавѣ· даде имъ· глаголю· пиите ѿ неа вси·</p> <p>кѣи. Сѣа ѣсть кръвь моя· новаго завѣта· ѿже за мнози· ѿливѣема во ѿставление грѣховъ·</p> <p>кѣд. Глаголю же вамъ· ѿкъ не имамъ пити ныне ѿ сего плода лознаго· до дне тогѣ· егда пию съ вами· но въ црѣтви оца моего·</p> <p>кѣл. И възспѣвъше· изидоша въ горѣ клеонскѣ·</p> <p>кѣла. Тогда глагола имъ ѿс· вси вы съблазнитѣ сѧ ѿ мзи въ ноць сѣю· писано бо ѣсть· поража пастыра· ѿ разидѣтъ овца стада·</p> <p>кѣлб. По възкресенни же моимъ барю въ галилеи·</p> <p>кѣлг. ѿвѣщавъ же петръ рече емѣ аще ѿ вси съблазнѣтъ сѧ ѿ тебѣ· азъ· никогдаже съблажню сѧ·</p> <p>кѣлд. Рече емѣ ѿс· амин· глаголю тебѣ· ѿкъ въ сѣю ноць прѣжде даже алектръ не възгласитъ· три крѣты ѿвѣржеши мене·</p> <p>кѣле. Глагола емѣ петръ аще ми ѣсть ѿ оумрѣти съ тобою· не ѿвѣргѣ сѧ тебе· такожде ѿ вси оученици рѣша·</p> <p>кѣлс. Тогда приде съ ними ѿс въ въсь нарицаемю· гедсимани· ѿ глагола оученикомъ· сѣдѣте тѣ· дондеже шѣдѣ помолѣ сѧ там·</p> <p>кѣлз. И поимъ Петра и оба сына зеведеова· начатъ скорвѣти и тѣжити·</p> <p>кѣли. Тогда глагола имъ ѿс· прискръвѣна ѣсть душа моя до смърти· пождѣте сѣде ѿ видѣте со мною·</p> <p>кѣлд. И прѣшѣдѣ малъ· падѣ на лицѣ своемъ· мола сѧ ѿ глаголю· оче мой· аще възможно ѣсть· да мимоѿдетъ ѿ мене чаша сѣа· ѿбаче не такоже азъ хошѣ· но такоже ты·</p>

В силу высокого авторитета пророческих языков и священных текстов они оказывали и оказывают мощное воздействие на национальные языки и духовную культуру принявших данное вероучение народов. Больше того, эти языки в древности использовались как средство общения и в иных «книжных» сферах – в науке и в поэзии (в художественной литературе). В результате во многих странах сложилось особое рода двуязычие, или диглоссия – неконкурентное (дополнительно распределенное) функционирование разных языков: пророческий язык – в книжной письменности, национальный (живой разговорный язык) в обиходном общении и в деловой сфере. Так, в средневековой Европе сложилась латино-национальная (английская, немецкая, польская и т.д.) диглоссия, в Восточной Европе с принятием христианства место греческого или латинского языка в качестве языка книжной письменности занял старославянский (→ церковнославянский) язык. Аналогичной, на первый взгляд, была языковая ситуация и в древнерусских княжествах [27], однако в действительности она принципиально отличалась от латино-национальной диглоссии Западной Европы и Польши.

Особенность сложившейся в Древней Руси церковнославяно-русской диглоссии заключается в том, что она была для языкового сознания неявной [27, с. 6]. Это коренным образом повлияло на наше лингвокультурное пространство, на судьбы нашего национального языка, словесности и духовной культуры в целом. Если для большинства католиков латынь была осознаваемо чужим (иностраным) языком, то церковнославянский язык (а его чаще называют у нас просто славянским) ни в Древней Руси, только принявшей христианство, ни в старорусский период (во время так называемого второго южнославянского влияния), ни в XVII–XVIII веках, когда произошла секуляризация языка книжной письменности и обособление церковнославянского языка в литургической сфере, ни в более

позднее время – словом, никогда у нас этот язык не воспринимался не только как иностранный, но даже как инославянский (как воспринимаются, например, современные польский или болгарский языки). Ныне лишь немногие образованные люди (филологи или представители духовенства) знают об инославянской (южнославянской) основе церковнославянского языка.

Если исследовать историю русского литературного языка непредвзято, то надо признать правоту ученых, полагающих, что русский книжный язык (не разговорный!) в основе своей есть язык церковнославянский (по А.А. Шахматову [29, с. 60–62], церковнославянский язык образует основу, «костов» русского литературного языка – или, в менее радикальной формулировке, сформировался в результате органичного слияния двух языковых потоков: церковнославянского языка и собственно русского разговорного языка ([2, 25–27] и др.).

По Б.А. Успенскому, церковнославяно-русская диглоссия со временем переходит в церковнославяно-русское двуязычие (с конкуренцией разных языков), завершающееся слиянием церковнославянской и собственно русской (народной) языковых стихий. «...Поскольку двуязычие, в отличие от диглоссии, представляет собой нестабильную языковую ситуацию, этот переход имеет радикальные последствия для истории русского литературного языка, а именно, распад двуязычия и становление литературного языка нового типа (ориентирующегося на разговорное употребление)» [27, с. 8]. Если же, однако, мы примем точку зрения А.А. Шахматова (о церковнославянской основе русского литературного языка), то вполне логичным будет вывод о том, что ситуация неявной церковнославяно-русской диглоссии в известной мере сохраняется и в наши дни.

Вообще говоря, у нас имеется возможность вполне надежно обосновать ту или иную точку зрения (А.А. Шахматова,

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

Как показал Н.С. Трубецкой, из всех литературных славянских языков **только русский и болгарский литературные языки прямым преемством связаны с кирилло-мефодиевской книжной традицией** [26, с. 133]. И именно эта связь ставит русский язык на один уровень с богатейшими литературными языками, дает русскому языку то качество, без которого не могла бы появиться великая литература. «Примыкание к более древней греческой литературно-языковой традиции помогло превратить живой разговорный язык солунских славян в язык высшей духовной культуры, в язык литературный по существу» [25, с. 127].

Почему старославянский язык сыграл такую выдающуюся роль в судьбах русского литературного языка? «Церковно-

славянская литературно-языковая традиция утвердилась и развилась в России не столько потому, что была *славянской*, сколько потому, что была *церковной*» [26, с. 135]. Можно уточнить: названная традиция утвердилась потому, что опиралась на духовный опыт Святого Писания, изначально данный в старославянском языковом воплощении. Не умаляя роли древнерусской литературы в истории нашей словесности и духовной культуры, подчеркну, что основным проводником влияния церковнославянского языка на русский литературный язык была именно славянская Библия. И в этом нет ничего исключительного: как было сказано, профетические языки оказывают ни с чем не сравнимое воздействие на национальные литературные языки. Особенность же русского литературного языка заключается в том, что славянский язык Библии не просто повлиял на него, но стал его органической частью, явился основой тех стилей и жанров, которые сопряжены с высокой духовностью.

Высказывается мнение, что, поскольку полный текст Библии на церковнославянском языке появился лишь в самом конце XV века (когда была составлена Геннадиевская Библия), а на русский язык она была переведена лишь в XIX веке, «Россия не успела пережить Библию, как это сделала Западная Европа в XVI–XIX вв.» [22, с. 9]. На это стоит заметить, что Евангелие и Псалтырь (те книги, которые составляют идейную сердцевину Библии), а также многие другие книги Святого Писания были переведены на старославянский уже Первоучителями (как следует из Жития Мефодия, в IX веке не были переведены на славянский лишь книги Маккавеев, и хотя многие из текстов кирилло-мефодиевского периода, не используемые в православном богослужении, были утрачены, основные библейские книги уже с древнейших времен стали нашим духовным достоянием).

Если бы богослужение на Руси с принятием христианства было на греческом языке, на русский язык Библия была бы

переведена значительно раньше (думаю, не позднее конца XVII века). России не нужен был русский текст Библии, так как, повторю, славянская Библия не была у нас иноязычной. Время непосредственного общения русских читателей с Библией нельзя отсчитывать с 1751 г. (т.е. с момента выхода в свет Елисаветинской Библии), как полагает В.М. Раков, а тем более с 1876 г. (когда было завершено переложение Библии на русский язык), ибо задолго до этого десятки поколений грамотных русских людей «общались с Библией» на славянском языке.

Сошлюсь на один примечательный факт. О.Н. Кондратьева в кандидатской диссертации проанализировала особенности лексической сочетаемости в древнерусских летописях слов-концептов *душа*, *ум*, *сердце* и пришла, в частности, к выводу, что, по представлениям человека Древней Руси, «основным органом религиозной жизни выступает не *душа* [как, видимо, следовало ожидать], а *сердце*». На наш взгляд, в таком выводе нет ничего удивительного, ибо именно таковы представления о душе и сердце в «концептосфере» Евангелия. Ср.: И вопроси ѣдинъ ѿ нѣхъ законоучитель, искъшаа его и глагола: оучителю, каа заповѣдь бѣвши естъ въ законѣ; Иисъ же рече емѣ: возлюбиши гда бга своего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею дуцею твоєю, и всѣмъ разумѣниемъ твоимъ. Сѣа естъ перваа и бѣшаа заповѣдь (Мтф. XXII, 35–38).

Убедительным доказательством того, что Россия сумела «пережить Библию», освоить ее духовный опыт не меньше других стран христианского мира, служит и великая русская словесность, по сути своей, по духу своему православная [6, с. 3–9], и сам наш национальный литературный язык.

Чтобы понять, что приобрел русский язык только в виде церковнославянизмов (слов, непосредственно пришедших из Библии), достаточно, например, попытаться в пушкинском «Пророке» заменить их русизмами или представить, что

из нашего языка вдруг исчезли такие слова, как *время*, *власть*, *совесть*, *совет*, *заветный*, *заповедь*, *просвещение*, *злободневный*, *враг*, *дьявол*, *яд*, *жажда*, *разве*, *едва*, *лицемер*, *крест*, *милосердие*, *жестокосердный* и тысячи других, или такие устойчивые выражения, как *глас вопиющего в пустыне*, *не хлебом единым*, *отрясти прах с ног своих*, *око за око*, *манна небесная*, *тьма египетская*, *соль земли*, *агнцы среди волков*, *блудный сын*, *бросить камень*, *внести свою лепту* и сотни других.

Если бы русский литературный язык развивался по-другому, без сомнения, иными были бы и структура предложения (в частности, не было бы конструкций с полными причастиями и деепричастных оборотов, по-иному выглядели бы временные и относительные конструкции (см.: [16, с. 293–297], и структура связного текста [17, с. 12–19]).

Выше вскользь было замечено, что св. Кирилл создал для славян не только азбуку, но и сам книжный язык, язык духовной культуры. Первоучители, приобщив славян к концептосфере и семиотике Библии, основали тем самым всю нашу систему духовного просвещения, создали особый код православной культуры, символической приметой которого и сейчас является кириллица. (Не случайно, между прочим, в наше время на постсоветском пространстве усиливается борьба со славянской азбукой. Под видом межкультурного взаимодействия отстаивается «культурная глобализация», и главной мишенью становится кириллица. На Украине ныне всерьез обсуждается возможность замены кириллицы латинским алфавитом, что оправданно не более, чем борьба в XIX веке с русским церковнославянским влиянием, когда «кустари новейшей украинской словесности хватали пригоршнями польские слова, лишь бы вытеснить и искоренить речения церковнославянские из преобразуемого ими в самостийную молвь наречия...» – [7, с. 149]).

Размышляя о роли Библии в нравственно-эстетической сфере, М. Волошин

писал: «Для искусства нет ничего более благодарного и ответственного, чем евангельские темы. Каково бы ни было отношение к Евангелию как к книге человеческой или книге божественной, евангельский рассказ незыблемыми кристаллами лежит в душе каждого. Язык нашего морального чувства возник из Евангелия, и каждое евангельское имя, каждый евангельский эпизод, каждая евангельская притча стали гранями нашей души. Поэтому каждое евангельское слово – символ для нас, ибо символом мы называем то слово, которое служит ключом от целой области духа» [3, с. 460].

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

В последнее время в системе функциональных стилей русского литературного языка, развивая идеи М.Н. Кожинной [8, с. 160–175], стали выделять церковно-религиозный (проповеднический) стиль (см., например: [10, с. 107–117; 11, с. 287–290; 24, с. 280–292]). Этот стиль используется прежде всего в проповеднической сфере (не только в храме, но и в СМИ), а также, по-видимому, в православной публицистике, в богословской литературе. Подчеркну, что проповеднический стиль – это стиль русского языка, а не церковнославянского, но в силу своего содержания тексты разных жанров церковно-религиозного стиля в такой мере насыщены церковнославянской (библейской) лексикой и фразеологией, так близок их синтаксис к синтаксису библейских текстов, что создается впечатление отсутствия границы между церковнославянским (богослужбным) и собственно русскими языками.

В самом деле, можем ли мы дать однозначный ответ, на каком языке – русском или церковнославянском –

А.С. Пушкин написал оду «Вольность» или стихотворение «Пророк», а Вяч. Иванов статью «Наш язык»? Ср.: «*Велик и прекрасен дар, уготованный Провидением народу нашему в его языке. Достойны удивления богатство этого языка, его гибкость, величавость, благозвучие, его звуковая и ритмическая пластика, его прямая, многоместительная, меткая, мощная краткость и художественная выразительность, его свобода в сочетании и расположении слов... Но всего этого мало! Язык, стяжавший столь благодатный удел при самом рождении, был вторично обогатствован в своем младенчестве таинственным крещением в животворящих струях языка церковнославянского. Они частично претворили его плоть и духотворно преобразили его душу, его «внутреннюю форму». И вот он уже не просто дар Божий нам, но как бы дар Божий сугубо и вдвойне, – преисполненный и приумноженный. Церковнославянская речь стала под перстами боговдохновенных ваятелей души славянской, св. Кирилла и Мефодия, живым слепком "божественной эллинской речи", образ и подобие которой внедрили в свое изваяние приснопамятные Пророки» [7, с. 145–146].*

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

Вполне логичным представляется вы-

вод о том, что церковно-религиозный стиль русского языка находится на пограничье между собственно русским языком (его книжными стилями) и языком церковнославянским. Иначе говоря, церковнославянский язык надстраивается над системой стилей русского языка как высший функциональный стиль, как знаковая система, предназначенная для общения в высших духовных сферах – для молитвы, для общения с Богом, для размышлений о Боге.

Итак, особенность национального русского языка заключается в том, что славянский язык Библии не просто повлиял на него, но стал его органической частью. Можно выявить как минимум 4 уровня заимствований из церковнославянского языка (подобно тому, как в содержании сакральных текстов мы обнаруживаем 4 уровня смысла):

– формальный (поверхностный) уровень, т.е. заимствования языковых единиц или моделей – от фонетических до синтаксических (славянизмы в русском языке, слова, заимствованные из старославянского языка или созданные на базе старославянских морфем);

– семантический уровень, т.е. заимствования новых значений и коннотаций (семантические библеизмы, т.е. общеславянские или собственно русские слова, приобретшие под влиянием библейских текстов новые значения – такие как *небо, отец, любовь, брат, притча* и др.);

– стилистический уровень: формирование книжных стилей языка;

– лингвокультурный уровень (нравственно-эстетический) – слияние христианского и языческого, синтез нового качества в языке и культуре (влияние на художественное сознание этноса, на общественную неформальную мораль, поэзию, невербальные виды искусства).

Вернемся к проблеме, обозначенной в самом начале статьи. Основной аргумент сторонников перевода богослужения на русский язык заключается в том, что славянская Библия современному читателю непонятна, как непонятна прихожанам и

речь, звучащая в храме во время богослужения. Но причина этого не в языке, а в недостатках нашего образования. Знание церковного языка некогда было делом обычным, рядовым. И ныне проблема церковнославянского языка есть проблема педагогическая, просветительская. Д.С. Лихачев, отстаивая право русской церкви «на церковный глагол», пишет: «*Непонятность* богослужения связана отнюдь не только с языком: богослужение непонятно для тех, кто не знает основ православного учения, и человек, желающий понять содержание религиозной службы, желающий посетить церковь, должен в первую очередь понять именно учение Церкви. *Непонятность* же богослужения при его переводе на обыденный язык лишь усугубится, поскольку исчезнут те оттенки смысла, которые есть в церковнославянском тексте, но не будут переданы в переводе: *Господи, помилуй* и *Господи, прости* – различны по своему значению. Когда человек старается понять смысл службы, он, может быть, впервые совершает духовную работу. Откуда же требование, чтобы Церковь шла на уступки обывателю? Не Церковь должна кланяться обывателю, а обыватель – Церкви» [12, с. 45].

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

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

гвокультурном пространстве церковнославянский язык всегда был противовесом и чужому, и своему скоморошьему и площадному.

«Если мы откажемся от языка, который великолепно знали и вводили в свои сочинения Ломоносов, Державин, Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Достоевский, Лесков, Толстой, Бунин и многие-многие другие, – утраты в нашем понимании русской культуры начала веков будут невозполнимы. Церковнославянский язык – постоянный источник для понимания русского языка. Сохранения его словарного

запаса. Обостренного постижения эмоционального звучания русского слова. Это язык благородной культуры: в нем нет грязных слов, на нем нельзя говорить в грубом тоне, браниться. Это язык, который предполагает определенный уровень нравственной культуры. Церковнославянский язык, таким образом, имеет значение не только для понимания русской духовной культуры, но и большое образовательное и воспитательное значение. Отказ от употребления его в Церкви, изучения в школе приведет к дальнейшему падению культуры в России» [12, с. 41–45].

Библиографический список

1. Вайан А. Руководство по старославянскому языку. – М., 1952. – 446 с.
2. Виноградов В.В. История русского литературного языка // Избр. тр. – М.: Наука, 1978.
3. Волошин М.А. Лики творчества. – Л., 1989.
4. Горшков А.И. Старославянский язык: Учеб. для гуманитарных вузов. – М., 1974. – 324 с.
5. Десницкий А.С. Введение в экзегетику. – М.: Изд. ПСТГУ, 2011.
6. Дунаев М.М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002.
7. Иванов В. И. Наш язык // Из глубины: сб. ст. о русской революции. – М.: МГУ, 1990.
8. Кожина М.Н. К основаниям функциональной стилистики. – Пермь, 1968.
9. Кондратьева О.Н. Концепты внутреннего мира человека в русских летописях – на примере концептов *душа, сердце*, ум: дис. ... канд. филол. наук. – Кемерово, 2004.
10. Крылова О.А. Существует ли церковно-религиозный функциональный стиль в современном русском литературном языке? // Культурно-речевая ситуация в современной России. – Екатеринбург, 2000.
11. Крысин Л.П. Религиозно-проповеднический стиль и его место в функционально-стилистической парадигме современного русского литературного языка // Крысин Л.П. Русское слово, свое и чужое: Исследование по современному русскому языку и социолингвистике. – М., 2004.
12. Лихачев Д.С. Русский язык в богослужении и в богословской мысли // Русское возрождение. – 1997. – № 69–70. – С. 41–45. URL: <http://www.pravmir.ru/russkij-yazyk-v-bogoslužhenii/>
13. Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб: «Искусство – СПб», 2000.
14. Мечковская Н.Б. Язык и религия. – М.: Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.
15. Мечковская Н.Б., Норман Б.Ю., Плотников Б.А., Супрун А.Е. Общее языкознание. – Минск, 1995. – 336 с.
16. Мишланов В.А. К вопросу о церковнославянском компоненте в синтаксисе русского литературного языка // Библия и национальная культура: межвуз. сб. науч. статей и сообщений. – Пермь: ПГУ, 2004. – С. 293–297.
17. Мишланов В.А. Средства межфразовой связи в старославянском синтаксисе // Библия и национальная культура: межвуз. сб. научных статей. – Пермь: ПГУ, 2005. – С. 12–19.
18. Мишланов В.А., Салимовский В.А. Современный церковно-религиозный дискурс в аспекте проблем судебной лингвистики // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. – 2015. – Вып. 2(30). – С. 84–96.
19. Моррис Ч.У. Из области основной семиотики // Семиотика: Антология / сост. Ю.С. Степанов. – М.: Академический проект, 2001. – С. 45 – 98.
20. Мягкова Л.Г. «От великих вещей остаются слова языка...» URL: <http://vestnik.rshu.ru/article.html?id=54926> (дата доступа 28.09.2014). – С. 312–315.
21. Полный православный богословский энциклопедический словарь. – Т. 1. Репринт. изд. – М., 1992. – 1120 с.
22. Раков В.М. Библия и христианская традиция. URL: http://liter.perm.ru/ess_rak1.htm (дата доступа 28.09.2014). – С. 5–9.
23. Ремнева М.Л. Старославянский язык: учеб. пособие. – М., 2004. – 352 с.

24. Салимовский В.А., Сулова К.С. Экспликация догмата как жанра догматической проповеди // Жанры речи. Вып. 4. – Саратов, 2005. – С. 280–292.
25. Трубецкой Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре // ВЯ, 1990/а, № 2. – С. 123–139.
26. Трубецкой Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре // ВЯ, 1990/б, № 3. – С. 114–135.
27. Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). – М.: «Гнозис», 1994.
28. Хабургаев Г.А. Старославянский язык. – М., 1974. – 432 с.
29. Шахматов А.А. Очерк современного русского литературного языка. Изд. 4-е. – М.: Учпедгиз, 1941.
30. Эко У. Имя розы. – М.: Книжная палата, 1989. – 496 с.
31. *Opfell O.S.* Superiority of the Kings James Bible. URL: <http://www.geocities.com/av1611>

THE CHURCH SLAVONIC LANGUAGE

V. A. Mishlanov

Perm State University

It is shown in the article that the medieval Church Slavonic-Russian diglossia is preserved in the modern Russian literary language. The church religious style of the Russian language forms sort of the transitional space between literary styles of the Russian language genetically based on Church Slavonic, both lexically and syntactically, and the mere Church Slavonic (liturgical) language.

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

Сведения об авторе

Мишланов Валерий Александрович, доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики и массовых коммуникаций, Пермский государственный национальный исследовательский университет (ПГНИУ), 614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15; e-mail: mishl@psu.ru

Материал поступил в редакцию 10.05.2016 г.