

Министерство образования и науки Российской Федерации
ГОУ ВПО «Магнитогорский государственный университет»

Духовные истоки русской языковой картины мира и тенденции её развития

Коллективная монография

Магнитогорск
2010

УДК 81
ББК Ш141.12–О
Д 85

Рецензенты:

Д-р филол. наук, проф.
Челябинского государственного педагогического университета
А. А. Горбачевский

Д-р филол. наук, проф.
Магнитогорского государственного университета
С. А. Песина

Авторский коллектив:

канд. филол. наук С. Л. Андреева, д-р пед. наук О. В. Гневэк, Е. В. Иванова, канд. филол. наук М. А. Коротенко, канд. филол. наук А. Н. Михин, канд. филол. наук Л. Н. Мишина, канд. филол. наук И. В. Петрова, канд. филол. наук О. В. Франчук, В. Ф. Хайдарова, канд. филол. наук О. Е. Чернова, д-р филол. наук Л. Н. Чурилина, д-р филол. наук С. Г. Шулежкова, канд. филол. наук И. А. Юрьева

Д 85 **Духовные истоки русской языковой картины мира и тенденции её развития** : коллектив. монография / Научно-исследовательская словарная лаборатория МаГУ; отв. ред. **С. Г. Шулежкова**, чл. редкол. **М. А. Коротенко**. – Магнитогорск : МаГУ, 2010. – 257 с.
ISBN 978–5–86781–747–3

Монография подготовлена группой учёных, работающих в диахроническом аспекте над проблемой становления русской языковой картины мира. В книге 4 раздела. В первом с опорой на старославянские и древнерусские рукописи излагается история формирования у восточных славян концептов, касающихся веры и нравственности, – «Праздник», «Грех», «Преступление»; описывается эволюция представлений славян о развлечениях и играх. Во втором разделе сквозь фразеологическую призму рассматриваются взгляды вождей русского раскола 2-й половины XVII в. на роль *слова* в социуме и на *время* как на важнейшие слагаемые духовности; в третьем представлены исследования концепта «Россия» как фрагмента религиозной и наивной картин мира и концепта «Труд» как фрагментов политической и художественной картин мира носителей русского языка XX–XXI вв. В четвёртом разделе показано обогащение семантической структуры вербализаторов ряда концептов в поэтическом тексте, в устной разговорной речи и в языке Интернета.

Монография адресована специалистам-филологам, студентам гуманитарных факультетов, а также всем, кого интересует история русского языка и русской культуры.

Художник-дизайнер: член Союза дизайнеров России **А. Г. Куликов**

УДК 81
ББК Ш141.12–О

ISBN 978–5–86781–747–3

© Магнитогорский государственный
университет, 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

Раздел I. ФРАГМЕНТЫ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА СРЕДНЕВЕКОВЫХ СЛАВЯН, КАСАЮЩИЕСЯ ВЕРЫ И ПРАВСТВЕННОСТИ (по материалам памятников XI–XIV вв.)

С. Г. Шулежкова

Старославянские составные наименования христианских праздников с компонентом **вѣлнкѣи** и их роль в формировании поля вербализаторов концепта «Праздник» у восточных славян..... 5

Л. Н. Мишина

Вербализация концепта «Грех» в языке старославянских и древнерусских житий..... 23

А. Н. Михин

Взгляд на преступление, вербализованный устойчивыми словесными комплексами в памятниках старославянской письменности..... 45

О. В. Франчук

Эволюция представлений о развлечениях и играх в концептосфере славян..... 57

Раздел II. ВЗГЛЯДЫ ВОЖДЕЙ РУССКОГО РАСКОЛА 2-й ПОЛОВИНЫ XVII в. НА РОЛЬ СЛОВА В СОЦИУМЕ И НА ВРЕМЯ КАК НА ВАЖНЕЙШИЕ СЛАГАЕМЫЕ ДУХОВНОСТИ

М. А. Коротенко

Устойчивые словесные комплексы, характеризующие речевое взаимодействие в памятниках расколуучителей второй половины XVII в. (на примере текстов Ивана Неронова)..... 80

И. В. Петрова

Устойчивые словесные комплексы, выражающие представления о времени в старообрядческих сочинениях 2-й половины XVII века..... 103

Раздел III. КОНЦЕПТЫ «РОССИЯ» И «ТРУД» КАК ФРАГМЕНТЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ, ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КАРТИН МИРА XX–XXI в.

Л. Н. Чурилина

Концепт как объект лингвистического анализа: к вопросу о методе..... 129

С. Л. Андреева

Содержание концепта «Труд» в романе Е. Замятина «Мы» сквозь призму интертекстуальных связей..... 140

О. Е. Чернова

Отражение содержательной специфики концепта «Труд» в текстах газеты «Магнитогорский рабочий» (1933 – 1940 гг.)..... 168

И. А. Юрьева

Концепт «Россия» как фрагмент современной наивной картины мира..... 187

Раздел IV. МЕТАМОРФОЗЫ ВЕРБАЛИЗАТОРОВ РЯДА КОНЦЕПТОВ В ПОЭТИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ, В УСТНОЙ РАЗГОВОРНОЙ РЕЧИ И В ЯЗЫКЕ ИНТЕРНЕТА

Е. В. Иванова

Концепт «Странствие» в лирике Н. Гумилева..... 206

О. В. Гневэк

Обогащение содержательно-оценочного наполнения поля вербализаторов концепта «Беда» через паремиологические и фразеологические средства..... 217

В. Ф. Хайдарова	
Метаморфозы русской концептосферы, отраженные в современном интернет-языке (религиозная и мифологическая составляющие).....	227
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	245
СЛОВАРИ И ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ.....	251

**Раздел I. ФРАГМЕНТЫ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА
СРЕДНЕВЕКОВЫХ СЛАВЯН, КАСАЮЩИЕСЯ ВЕРЫ И
ПРАВСТВЕННОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПАМЯТНИКОВ XI–XIV вв.)**

С. Г. Шулежкова

СТАРОСЛАВЯНСКИЕ СОСТАВНЫЕ НАИМЕНОВАНИЯ ХРИСТИАНСКИХ
ПРАЗДНИКОВ С КОМПОНЕНТОМ **ВѢЛИКЪИИ** И ИХ РОЛЬ
В ФОРМИРОВАНИИ ПОЛЯ ВЕРБАЛИЗАТОРОВ КОНЦЕПТА «ПРАЗДНИК»
У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В процессе христианизации не только вносились существенные коррективы в мировоззрение славян, но и обогащались их языки: появлялись лексико-фразеологические пласты, которые отражали сущность нового вероучения; трансформировались фрагменты картины мира, связанные с духовной жизнью, и одновременно видоизменялись поля вербализаторов многих элементов концептосферы славянских этносов. Огромную роль в этом сложном процессе сыграл старославянский язык, который в течение IX–XI вв. играл роль культового литературного языка в славянских государствах. Истоки многих слов и устойчивых словесных комплексов (УСК), функционирующих в современных славянских языках, в том числе и в русском, можно обнаружить, читая старославянские памятники X–XI столетий.

В X–XI вв. древние русичи начинают осваивать наименования новых для них праздников из канонических и апокрифических христианских книг. Именно в это время восточные славяне заимствуют и южнославянскую по происхождению лексику **праздъникъ**: «**праздный, праздник**. Ввиду наличия -*ра*- заимств. из цслав., вместо исконнорусск. *порожний* (см.)» [Фасмер, т. 1: 1996: 353]. В самих старославянских текстах слово **праздъникъ**, скорее всего, появилось как аналог *греч.* εορτή, πανήγυρις = 'торжественное собрание, торжество'. Встречается оно в древних славянских памятниках достаточно часто: в «Словаре старославянского языка», составленном по рукописям X–XI вв., указывается на 88 случаев его употребления [Цейтлин 1994: 497]. В этом

же словаре названо два УСК, в состав которых входит компонент **праздъникъ**: **праздъникъ опрѣснѣкъ** (= еврейская пасха) и **любивѣи праздникомъ** (= любящий праздники) [Цейтлин 1994: 415, 497]. Нередко слово **праздъникъ** появляется тогда, когда речь идёт о еврейской пасхе: **и хощаашете родителѣ его • по всѣмъ лѣта въ і(ероусали)мѣ • въ праздъникъ пасцѣ** (Лк 2: 41) Зо҃гр Мар Ас; **привлижааше сѧ праздъникъ опрѣснѣкъ** (Лк 22: 1) Зо҃гр, Мар.

Как справедливо пишет Г. Дьяченко, «Въ церкви Христовой такъ (праздником. – *С. III.*) называются дни, посвященные воспоминанию какого-л. знаменательнаго для церкви событія, и отличенные от обыкновенныхъ дней особеннымъ богослужениемъ, въ которомъ воспоминается событіе и прославляются виновники онаго» [Дьяченко, т. 1, 1998: 475]. Однако наименования христианских праздников, влившись в древнерусскую языковую систему, активно взаимодействовали с пространным полем обозначений дохристианских, фольклорных и языческих, праздников. «Языческие верования восточных славян постепенно вошли в христианский культ. В результате сложилось так называемое *двоеверие*, в котором языческие представления соединились в единое целое с догматами христианства» [Капица 2001: 6]. Не последнюю роль в этом процессе сыграло то, что и языческий славянский календарь, и христианский носили циклический характер (и в том, и в другом круг праздников повторялся из года в год). Но если в народном календаре праздники были связаны с природными явлениями, то в христианском праздники посвящались памяти определённых святых или событиям из евангельской истории. Народный и христианский календарь слились, дополнили друг друга, и концепт «Праздник», благодаря старославянскому языку приобретший адекватное имя, обогатился новыми элементами: он отразил органическое слияние двух верований, что повлекло за собой существенные изменения в структуре поля вербализаторов концепта «Праздник», в их парадигматических и синтагматических связях.

В этом отношении особый интерес для нас представляют сверхсловные наименования собственно христианских праздников, которые входят в лексико-

фразеологическую систему современного русского языка, но встречаются уже в старославянских памятниках. Значительная часть из них – это двукомпонентные устойчивые словесные комплексы, построенные по модели **великѣи** + имя существительное (чаще – с временным значением): **великѣи днь**, **великѣи понедѣльникъ**, **великѣи вѣторникъ**, **великаа срѣда**, **великѣи четвѣрткъ**, **великаа пѣтъница**, **великаа параскевѣни**, **великаа сѣбота**, **великаа недѣла**, **великаа сѣдмица**, **великаа пасха**, **великаа ношть**, **великѣи праздникъ**. Характерная особенность семантики всех этих старославянских УСК – временная определённости, наличие церковной христианской семы и «генетический довесок», предопределяющий содержание и обрядовую форму праздника.

В исследованных памятниках многозначное прилагательное **великѣи** обладает очень высокой частотностью: на 300 случаев его употребления указывает «Старославянский словарь», изданный в 1994 г., несмотря на то, что его составители учитывали данные не всех старославянских памятников. Слово **великѣи** появляется в евангельских, житийных и проповеднических текстах на месте *греч.* μέγας, πολύς, κραταίος, τοσοῦτος, παμμεγέθης, αναφαίρετος, βίαιος, βαρύς, οφοδρός, παλίστροφος (!), πλούσιος, ανήκεστος (!), βαθύς (!), υψηλός (!), επουράνιος (!), λαμπρός (!), σύντονος (!) [Цейтлин 1994: 110]. Но в интересующих нас УСК компонент **великѣи** реализует специфическое, приобретённое именно в старославянских текстах значение ‘церковный христианский’, которое может быть осложнено за счёт потенциальных сем славянского прилагательного *великий* – ‘большой’, ‘продолжительный (о времени)’, ‘значительный по силе, степени проявления чего-л.’, ‘главный’ (см. [СРЯ XI–XVII, вып. 18, 1992: 61–63]) и новой семы – ‘святой’.

Особое место среди старославянских УСК с компонентом **великѣи** принадлежит составному наименованию **великѣи праздникъ**. Оно довольно скоро заняло прочное положение в околоядерной зоне древнерусского лексико-фразеологического поля «Праздник», где стало выступать в значении ‘христианский праздник, вошедший в число наиболее чтимых верующими’. К

великим праздникам стали относить так называемые двенадцатые праздники, утверждённые церковным уставом, и пять других церковных праздников (*Обрезание Господне, Рождество Иоанна Предтечи, Первоверховных апостолов Петра и Павла, Усекновение главы Иоанна Предтечи и Покров Пресвятой Богородицы*). Двенадцатые праздники либо посвящены важнейшим событиям земной жизни Иисуса Христа (*Рождество Христово, Крещение и Богоявление, Преображение, Вход Господень в Иерусалим, Вознесение, Пятидесятница, Воздвижение Честного и Животворящего Креста*), либо событиям из жизни Матери Божией (потому они называются Богородичными: *Рождество Пресвятой Богородицы, Сретение, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Благовещение Пресвятой Богородицы, Успение Пресвятой Богородицы*). Великие праздники отмечают 6 января; 2 февраля; 25 марта; 6 и 15 августа; 8 и 14 сентября; 1 октября; 21 ноября; 6, 25, 26 и 27 декабря, а также в «подвижные дни», определяемые пасхалиями, – в *Страстную неделю* (с четверга), всю *Пасхальную неделю*, в *Вознесение Господне* и в два дня *Святого Духа*. К великим причисляют и храмовый праздник каждого места. В двенадцатые праздники и в другие великие праздники богослужения отличаются особенной торжественностью, а вечерние богослужения обыкновенно соединяются с утренними (см. [Христианство, т. 1, 1993: 349, 466], [Скляревская 2008: 82]).

Наименования великих праздников встречаются по преимуществу в старославянских рукописях, регламентирующих церковную службу (*Ассеманиево евангелие, Саввина книга, Остромирово евангелие* и др.), монастырскую жизнь (*Синайский евхологий*), а также в памятниках, содержащих жития святых и гомилии (*Супрасльская рукопись*). Что же касается УСК **великѣи праздньникъ**, которому суждено было уже в древнерусском языке выполнять роль гиперонима в группе наименований христианских праздников, вошедших в число наиболее чтимых верующими, то в старославянских текстах он ещё может употребляется не в христианском значении. Так, в Мариинском и в Зографском евангелиях этим оборотом

именуется иудейская Пасха: **Въ послѣднии день великы праздникъ • Стоиаше ис(оу)съ • И зѣвааше гл(агол(а)) • Аще к(ъ)то жаждетъ • да придетъ къ мнѣ и пьетъ** (Ин 7: 37) Ас 62, Мар 345, Зогр 150. Вероятно, сохранение наименования *Пасха* для нового христианского праздника, Светлого Христова Воскресенья, способствовало закреплению в языке восточных славян оборота **великѣи праздникъ** в обобщённом, гиперонимическом значении.

Важнейший христианский праздник, посвящённый воскресению Иисуса Христа, который следует за *Великой (Страстной) неделей* и длится семь дней, именуется в старославянских памятниках **великаѣ пасха** или **свѣтаѣ пасха** (см.: Ас 1b 5, с. 1; Супр 479, 5). У названия этого праздника ветхозаветные корни. **Пасха** – слово еврейского происхождения (phesach), изменённое греками (*пасха*) и в таком виде попавшее в старославянский язык. Буквально оно обозначает ‘переход, перемена места’. Евреи наименованием своего праздника увековечили известный по библейским текстам переход из египетского рабства в землю обетованную (землю Ханаанскую). По закону Моисееву, во время празднования Пасхи иудеи приносили в жертву непорочного ягнёнка – агнца, жарили его на вертеле из двух шестов, соединённых в виде креста, а потом съедали вместе с пресным хлебом и горькими травами. Горькие травы должны были напоминать евреям о горькой жизни в египетском плену, пресный хлеб символизировал богоизбранность еврейского народа, который должен сохранять нравственную чистоту: «Очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы безквасны» (1 Коринф 5: 7). Из пищи исключалось всё квасное; пресный хлеб следовало есть в течение всех семи дней Пасхи. Не случайно в старославянских текстах у оборотов **великаѣ пасха**, **свѣтаѣ пасха** есть синоним – **праздникъ опрѣснок(ов)ъ**. Старославянские тексты унаследовали от ветхозаветных текстов и традицию называть жертвенного ягнёнка именем праздника – **пасха**. Однако у христиан новозаветная Пасха символизирует нечто другое – переход от смерти к жизни, от земли – к небесам. Она празднуется в честь воскресения Иисуса Христа, который, как пасхальный

агнец, принёс себя в жертву за грехи человеческие. У праздника *Великой Пасхи* есть свои обычаи, имеющие древнее происхождение. Так, христиане, встречаясь в пасхальный праздник, троекратно целуются (христосуются), что является продолжением давней традиции – лобзать друг друга в знак мира и святой любви (Рим 16: 16) – и стремлением уподобиться ученикам и ученицам Иисуса Христа, которые так выражали свою радость, беседуя о воскресшем Учителе. Обычай дарить красные яйца связывают с Марией Магдалиной, которая после вознесения Господня пришла в Рим для проповедования Евангелия и, представши перед императором Тиверием (Тиберием), подала ему красное яйцо со словами «Христос воскрес» и таким образом начала свою проповедь. Яйцо символизирует жизнь, а красный цвет – кровь Христа, который даровал своим воскресением жизнь вечную (см. [Дьяченко, т. 1, 1998: 409–410], [БЭ 1990: 552–554]). В семантическую структуру УСК **великаѧ пасха** компонент **великаѧ** привносит не только сему ‘церковная христианская’, но и семы ‘святая’, ‘главная’, подчёркивая тем самым высокую значимость праздника Воскресения Христова для всех христиан.

В старославянских текстах составное наименование **великаѧ пасха** вступает в синонимические отношения с УСК **великъ днь** (**велии днь**, **днь велии**, **днь великъ**) в его 2-м значении (‘пасхальное воскресенье, первый день Великой недели Пасхи’): **иудеи же [...] бѣ бо велии днь тоѡ сѡботѣи • молиша пилата да прѣвиѡ голѣни нхъ • и възъмжѣ ѡ • (Ин 19: 31) Ас 211; оуже великоу дњи приближаѡщюу сѧ • възидѣвѣ оуже въ манастирь отъче • и великъ днь и прѣдѣлѣи сѣ отъци сътворивѣ Супр 290, 4; не вѣнидоша въ тѣмьницѣ • да не осквернатѣ сѧ • нѣ да ѡдаѣтъ (въ) великъ днь • Супр 432, 5; Въ оно в(рѣмѧ) бѣша с(вѧ)щениѧ • п(ь)сан(о) въ пѧ(тѣ)к(ъ) • е• недѣла по велицѣ д’не шѣтъ полѣ • мѣ(сѧ)ц(а) и рождѣство в(огородиц)и • Сав 120; Иудеи же понеже параскевѣи бѣ • да не останжѣтѣ н(а) к(рь)стѣ тѣлеса • въ сѡботѣ • бѣ бо великъ днь тоѡ сѡботѣи • молиша Пилата да прѣвиѡжѣтѣ**

голѣни ихъ • ѿ възъмжтъ ѿ • (Ин 19: 31) Мар 395; Юдеї же понеже патѣкъ бѣ • да не останжтъ на кр(ь)стѣ тѣлеса въ соботѣ • бѣ во великъ д(ь)нь въ тѣ сѣботѣ • молиша же пилата • да прѣвижтъ голѣни ихъ • и възъмжтъ ѿ • (Ин 19: 31) Сав 124.

Одновременно УСК великъ днь (днь великъ) мог функционировать в старославянских памятниках и как обозначение праздника вообще, т. е. реализовывать своё первое значение: великъ же днь творѣще аполвноу въ пещерѣ коки страшнѣ и темнѣ Супр 26, 13; на всѣкъ же д(ь)нь великъ • обычал бѣ ѿемоноу • отъпоушати народоу съвѣзынѣ (Мф 27: 15) Зогр 43; Мар 106; Сав 109; Остр 185: 10–16, 11. О том, что УСК великъ днь «прижился» в языке восточных славян, свидетельствуют древнерусские памятники XI–XIV вв. и памятники более позднего времени. См.: **Великий днь** – пасха [СДЯ XI–XIV, т. III, 1990: 134]; **Велик день**. *Праздник пасхи, пасхальное воскресенье* [ПОС, вып. 3, 1976: 72]; **Велик день**. **Велик-день**. В старину называли так Свѣтлое Христово Воскресенье... [СРЯ XVIII, вып. 3, 1987: 16].

Особую подгруппу в лексико-фразеологическом поле «Праздник» старославянских рукописей образуют названия дней предшествующей Пасхе недели, которая именуется в памятниках X–XI вв. устойчивым словесным комплексом великаѧ недѣла: в(ъ) в(ъ)т(орьн)икъ в(є)л(н)кыѧ не(дѣ)л(ѧ) єв(ангє)лиє ѿ ма(тѣ)ѧ • гла^в(а) • сѣ • Остр 146: 7–8; въ срѣд(ѣ) в(є)л(икыѧ) не(дѣ)лѧ по пас(цѣ) Ас 13a: 34, с. 25; Остр 152: 18; в(ъ) чє(тврѣтъ)к(ъ) в(є)л(н)кыѧ не(дѣ)лѣ • на Ѹм(ъ)в(єн)ик Остр 153: 14; в(ъ) чє(тврѣтъ) в(є)л(икыѧ) не(дѣ)лѣ по пасц(ѣ) Ас 13b: 26, с. 25.

Великаѧ недѣла завершает *Великий постъ* и посвящена воспоминаниям о страданиях и кончине Сына Божьего, Иисуса Христа (предание на суд, истязания, распятие на кресте и погребение), а потому славяне наградили её эпитетом **страстьнаѧ**. Точно установить, когда у УСК **великаѧ недѣла**

появляются синонимы **страстьнаѧ недѣла**, **великая седмица** и **страстьнаѧ седмица**, сложно. Но то, что возникли они на старославянской почве, сомнений не вызывает: их компоненты **страстьнѣ** в значениях 1. παθητός ‘несущий страдания, боль, мучительный’; 2. της αθλήσεως ‘мучительный’ [Цейтлин 1994: 600] и **седмица** (ср.: **седмицеѡ** нареч. επτάκις, επτά ‘семь раз’ [Цейтлин 1994: 600]) используются в известных науке старославянских памятниках. Церковнославянские, а также русские диалектные, исторические и современные нормативные словари подтверждают активное функционирование на протяжении многих веков синонимического ряда **великаѧ недѣла**, **страстьнаѧ недѣла**, **великая седмица** и **страстьнаѧ седмица**: «**Великая седмица**. Последняя недѣля великого поста, страстная недѣля» [СЦРЯ, т. 1, 2001: 108]; «**Великая седмица** = страстная, между недѣлями великого поста и святыя Пасхи, названа такъ по совершившимся въ нее великимъ таинствамъ искупленія человѣческаго. Въ Тріод. Постн. иначе называется седмицею спасительныхъ страстей» [Дьяченко, т. 1, 1998: 69]; «**Великая недѣля** – страстная недѣля (последняя неделя перед пасхой)» [ПОС, вып. 11, 1986: 75]; «**Великая седмица**. Церк. Страстная неделя перед пасхой; дни страстной недели» [СРЯ XVIII, вып. 3, 1987: 16]; [СРЯ XVIII, вып. 3, 1987: 16]; «**Страстная неделя** – последняя неделя Великого поста» [Тихонов, т. 1, 2004: 649]; «**Великая седмица**. Неделя перед Пасхой, во время которой воспоминаются предание на суд, страдание, распятие и погребение Иисуса Христа» [Скляревская 2008: 82]; «**Страстная неделя** = Страстная седмица» [Там же: 373]; «**Страстная седмица** = Великая седмица» [Там же: 373].

Торжественное богослужение *Великой недели*, установленное в древние времена, следует евангельской истории земной жизни Иисуса Христа, начиная с входа в Иерусалим. Каждый день этой недели называется *великим* [Христианство, т. 1, 1993: 348]. Все эти наименования активно используются в старославянских рукописях. Компонент **великѣи** вносит в семантическую структуру анализируемых УСК сему ‘церковный христианский’. *Великие*

понедельник, вторник, среда, первые 3 дня *Страстной седмицы*, – начало непосредственной подготовки к празднику *Пасхи*. Главным содержанием богослужений этих дней является размышление о приближающемся воспоминании Страстей Господних. Кроме того, эти дни посвящены притчам и наставлениям, сказанным Господом в последние дни перед его страданиями, а также тем событиям, которые в эти дни произошли [ПЭ, т. VII, 2001: 444].

В **великѣхъ понедѣльникѣ**, т. е. в понедельник Великой (Страстной) недели, на торжественной службе Церковь вспоминает притчу о бесплодной смоковнице [Христианство, т. 1, 1999: 340]: **Їѡанна архієпискоупа константинограда златоустааго слово • о смокви въ великѣхъ понедѣльникѣ** Супр 343, 2. В качестве синонима к УСК **великѣхъ понедѣльникѣ** в старославянских текстах используется наименование **понедѣльникъ великѣхъ недѣль**. Как свидетельствуют исторические словари русского языка и православные справочники, УСК *Великий понедельник* употреблялся в древнерусском, старорусском языке и дошёл до наших дней: «**Великий понедѣльникъ** – понедельник на страстной неделе перед пасхой» [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 228]; «**Великий понедельник**. Понедельник Страстной недели, на литургии которого воспоминается евангельское событие иссушения бесплодной смоковницы» [Скляревская 2008: 83].

В значении ‘вторник Великой недели, или Великой седмицы (Страстной недели)’ в старославянских текстах фигурирует оборот **великѣхъ вѣторникѣ**: **Їѡанна <...> златоустааго слово въ великѣхъ вѣторникѣ и о събрании съворѣ на г(оспод)а • и гла(гол)ахъ чѣто сътворимъ •** Супр 384, 10–12. Во время церковной службы во вторник Страстной недели читаются отрывки из последних бесед Иисуса Христа с учениками и его последние притчи: о втором пришествии Сына Человеческого; о человеке, который, отправляясь в чужую страну, поручил рабам своё имение, дав одному пять талантов, другому – два, третьему – один; о десяти девах (Мф 24: 36 – 26: 2), а также исполняется литургия, в основу которой положена притча о десяти девах, вышедших навстречу жениху (Мф 25: 1–12). (Пять из них были глупыми и не

взяли с собой масла для светильников, а мудрые взяли. Когда запоздавший жених пришёл, у глупых дев уже не было масла в светильниках, а мудрые девы не поделились с ними своим маслом. В итоге на свадьбу попали только мудрые девы, а глупых дев, отправившихся за маслом и опоздавших, жених даже не узнал и не пустил на брачный пир.) В качестве синонима к обороту **великѣи вѣторѣникѣ** в старославянских текстах выступает УСК **великѣи недѣла: в(ѣ) в(ѣ)т(орѣ)никѣ в(ѣ)л(и)кѣи недѣла(ѣ) евангеліе от(ѣ) иѡ(а)н(а) Сав 76; евангеліе ѡт(ѣ) иѡ(анн)а п(ь)са(но) вѣ в(ѣ)т(орѣ)никѣ в(ѣ)л(и)кѣи недѣла** • Сав 121. УСК **великѣи вѣторѣникѣ** был усвоен древнерусским языком и продолжает использоваться в современном русском языке: «**Великий вѣторѣникѣ** – вторник на страстной неделе перед пасхой» [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 228]; «**Великий вторник**. Вторник Страстной недели, на литургии которого вспоминается евангельская притча о десяти девах» [Скляревская 2008: 82].

Среда Великой (Страстной) недели в старославянских текстах обозначена УСК **великаѣ срѣда: Їѡанна архіеп(искоу)па златоустѣаго слово в(ѣ) великѣ срѣдѣ** Супр 395, 23; **Їѡанна архіепискоупа златоустѣаго слово о бждѣниці вѣ великѣ срѣдѣ кѣ пастѣ** Супр 390, 2. В *великую среду* Церковь вспоминает пребывание Спасителя за шесть дней до Пасхи в Вифании, в доме Симона прокажённого [Христианство, т. 1, 1993: 348]. Это событие предшествовало самому факту предательства Иуды, повлекшего за собой страдания, «страсти» Христовы, и церковные богослужения готовят верующих к восприятию евангельских рассказов, которые лягут в основу церковных чтений следующих дней Страстной недели. В Евангелии от Матфея говорится о том, как к возлежавшему с учениками Иисусу подошла женщина с алавастровым сосудом, наполненным драгоценным миром (составом из разных благовонных трав, употреблявшимся в ветхозаветной церкви во время богослужения) и возливала это миро на голову Христу. Увидев это, ученики вознегодовали и говорили: «К чему такая трата? Можно было бы продать это миро за большую цену и деньги раздать нищим». Но Иисус ответил: «Что вы

смушаете женщину? Она сделала доброе дело. Нищих вы всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете. Возлив миро сие на тело Моё, она приготовила Меня к погребению» (Мф 26: 6–12). В Евангелии от Иоанна этот сюжет передан более детально: «Там приготовили ему вечерю, и Марфа служила ему, и Лазарь был одним из возлежащих с Ним. Мария же, взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его; и дом наполнился благоуханием от мира. Тогда один из учеников Его, Иуда Симонов Искарот, который хотел предать Его, сказал: “Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?” Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор. Он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали. Иисус же сказал: “Оставьте её; она сберегла это на день погребения Моего. Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда”» (Ин 12: 3–8).

В старославянском языке, наряду с составным наименованием **великаѧ срѣда**, с тем же самым значением использовался УСК **срѣда великѣѡ недѣла**: **въ срѣ(дѣ) великѣѡ недѣ(лѣ) евангеліе ѡт(ъ) м(ат)ѣ(е)а • гл(а)съ • сѡд •** Сав 80.оборот *Великая среда*, заимствованный древнерусским языком, продолжает жить в русском языке (см. [ПЭ, т. VII, 2001: 431, 444]; [Скляревская 2008: 82]).

Четверг Страстной недели в старославянском языке именовался **великѣѡ четвѣртѣкъ** или **четвѣртѣкъ великѣѡ**: **с(свѣ)т(аа)(го) ѿѡана Хрѣсостома архієпискоупа • константѣ града • ч(ь)т(еніе) въ великѣ четвѣртокъ** Клоц 3а: 24, с. 58; **Въ велик(ѣѡ) четвѣртѣ(къ) • Ев(ан)г(еліе) ѿ Ма(т)ѣ(еа) глав(а) • снѣ •** Ас 113; **ѿѡанна златоустѣаго слово въ великѣ чѣтвѣртѣкъ(ъ)** Супр 424, 15. Иногда (в Остромировом евангелии и в Саввиной книге) этот день называется **четвѣртѣкъ великѣѡ недѣла**: **в(ъ) чѣ(твѣртѣ)к(ъ) в(е)л(и)кѣѡ н(е)дѣ(лѣ) • на ѡм(ъ)в(ен)іе** Остр 153: 14–15; **въ чет(вѣртѣкъ) великѣѡ недѣ(лѣ) вѣч(е)рѣ** Сав 80.

В *Великий четверг* Церковь вспоминает Тайную вечерю, моление Христа в Гефсиманском саду, взятие Сына Божьего под стражу и суд над ним. Всенощная накануне *Великого четверга* посвящена исключительно Тайной вечере, на которой Христос повелел, чтобы Пасха Нового завета вкушалась в память о нём самом [Скляревская 2008: 83–84]. В кафедральных соборах в этот день совершают обряд омовения ног (см. [Христианство, т. 1, 1999: 349]). В древнерусском, старорусском языке, в церковнославянском языке русского извода УСК *великий четверток (четверг)* вступает в синонимические отношения с УСК *святой четверток (четверг)* и *страстной четверток (четверг)*. См. [ССЯ, т. IV, 2006: 861], [СЦРЯ, т. 1, 2001: 456], [СОРЯ XVI–XVII, вып. 2, 2006: 78], [СРЯ XVIII, вып. 3, 1988: 16], [Скляревская 2008: 296].

Страстная пятница, пятница Страстной недели, в старославянских памятниках обычно именуется **Великаѧ параскевьѧни (параскевьѧни), параскевьѧни (параскевьѧни) великаѧ** или сокращённо – **параскевьѧни (параскевьѧни): свѧтаго о(тъ)ца нашего <...> чьтєньє • вѣ великѧѧ параскевьѧѧ** Клоц 9b 32–33, с. 84; **ѧ сънемъ є (тѣло Христа) обитъ є плащаницѧѧ • ѧ положи є вѣ гробѣ исѣченѣ • вѣ немъже не бѣ никътоже никогдаже положенъ • ѧ днь бѣ параскевьѧни • ѧ субота свѧтаашє** (Лк 18: 53–54) Мар 307; **бѣ же параскевьѧни пасцѣ • година бѣ ѣко шєста •** (Ин 19: 14) Мар 393; **Вѣ оутрѣнии же днь иже єсть параскевьѧни • събрашѧ сѧ архїереи и фарисеи • кѣ пилатоу** (Мф 27: 62) Мар 111.

Великая Параскева (так восточные славяне стали называть Страстную пятницу) – это день приготовления к Пасхе, когда христиане постуют и скорбят, вспоминая о мучениях Иисуса Христа и о распятии его на кресте. В народной традиции славян Параскева (от греч. Παρασκευή – ‘пятница’) – мифологизированный образ, основанный на персонификации *пятницы* как дня недели и культе святой Параскевгии (у православных христиан – святой Параскевы, Параскевы-Пятницы). В христианской агиографии под именем Параскевгии (Параскевы) известно несколько разных святых, но более всего

верующие славяне в период создания старославянских памятников почитали двух из них: Параскеву-римлянку, которая пострадала за веру в Христа во II в., и святую великомученицу Параскеву, именуемую Пятницей, которая распространяла учение об Иисусе Христе в своём родном городе Иконии, помогала нищим и странникам, за что во времена Диоклетиана (III–IV вв.) была подвергнута жестоким мучениям и обезглавлена. Память последней чтут 28 октября / 10 ноября. Формированию культа Параскевгии (Параскевы) у славян способствовала сложившаяся у древних иудеев традиция рассматривать пятницу как день перед субботой, как день *приготовления*. По пятницам иудеи варили пищу для субботы, чистили и обновляли праздничные одежды. В тот год, когда распяли Христа, иудейская пасха совпала с субботой; сама казнь Сына Божьего произошла в пятницу, а потому она стала расцениваться в христианском вероучении как день приготовления к Пасхе. Постепенно культ Параскевгии (Параскевы) наложился на легенду о распятии Христа; среди христиан широкое распространение получили апокрифические сказания о 12-ти «главных» пятницах, предшествующих двенадцати великим праздникам, когда требуется строгий пост. Каждая из этих пятниц связывалась с образом Параскевы Пятницы, а пятница Страстной недели получила название **Великаѧ Параскевѧ** (см. [БЭ 1990: 589–590], [Дьяченко, т. 1, 1998: 532–533], [Славянские древности, т. 3, 2004: 83–85]). В старославянском, церковнославянском, древнерусском, старорусском и современном русском языке УСК *Великая Параскевѧ (Параскева)* входит в один синонимический ряд с УСК *великая пятница (великий пяток), страстная пятница, святой и великий пяток*: **Великаѧ параскевѧ** Velký pátek; страстная пятница; Karfreitag; – η μεγάλη Παρασκευή; feria sexta in pasce [ССЯ, т. III, 2006: 15]; **Параскеугѧ (Параскеуги, Парасковѧ)**. ж. Пятница [от греч. ἡ παρασκευή ‘приготовление (к субботе, к еврейской пасхе)’, день, почитавшийся в христианскую эпоху как день страданий Христа [СРЯ XI–XVII, вып. 14, 1988: 152]; **Великий пяток** [великая пятница] [СРЯ XVIII, вып. 3, 1987: 16]; **Великая пятница** [церковнослав. **В(ѡ)тъи и великій пѧтокъ**; греч. Η ἀγία

και μεγάλη Παρασκευή; лат. Feria VI Parasceve], пятница Страстной седмицы, один из главных дней церковного календаря, посвящённый воспоминанию дня искупительных страданий и Крестной смерти Иисуса Христа [ПЭ, т. VII, 2001: 416]; **Великая пятница**. Пятница Страстной недели, когда на церковной службе вспоминается распятие и погребение Иисуса Христа [Скляревская 2008: 81].

Последний день Великого поста, суббота Страстной (великой) седмицы, т. е. Страстной недели, когда христиане вспоминают последние дни земной жизни Христа, его страдания, мучительную смерть после распятия на кресте и погребение, в старославянских текстах именуется **великаа сѣбота, сѣбота великаа, свѣтаа великаа сѣбота**: Испльни же сѧ то мѣсто • и вѣсходи и горьница • елинтъ и жидовъ • и жденъ праздноваахъ • понеже бѣаше великаа сѣбота Супр 125, 28–30; **мол(итва) надъ сыромъ въ великы сѣботъ вечеръ** Евх 16а: 19, с. 36; **помольшемъ же сѧ имъ • и вѣкоусивъше хлѣба и воды • въ сѣботѣ великѣхъ • приде к(ъ) нимъ полемъ • и иже бѣахъ съ нимъ** Супр 125, 9–12; **и до нынѣшняго имѣти намъ память оучениа кго мѣсѧца шестаго • в • дъни • настаѣщи сѣботѣ велицѣи** Супр 124, 19–22; **ищи с(ж)в(от)ѣ велик(ж) за оутра •** Ас 106d: 16, с. 212; **въ с(ж)в(от)ѣ велик(ж) вечер(ъ) на літоурѣи(и) •** Ас 111с: 1–2, с. 222; **въ с(ж)в(от)ѣ велик(ж) на оутрос(ь) • є(ван)ѣ(єлі)ѣе от(ъ) м(ат)ѣ(єа) • гл(а)с(ъ) • т •** Ас 11а: 18–20, с. 221.

Слово *суббота* (греч. σαββατον ‘покой, отдохновение’) в Библии имело три значения: 1) ‘седьмой день недели’, 2) ‘всякий праздник’ и 3) ‘целая неделя’ [Дьяченко, т. 2, 1998: 682]. Следы такой многозначности наблюдаются и в дошедших до нас старославянских памятниках. Ветхозаветный закон четвёртой заповедью предписывал чтить субботу, «святить день субботний», отделять или отличать субботу от обыкновенных дней, проводить её в праздновании (Исх 20: 8; Втор 5: 13). Важность субботы как ветхозаветного праздника состояла в том, что покой субботы был прообразом того смертного покоя, которым успокоился Иисус Христос после подвигов и страданий земной

жизни. Признав факт воскресения Иисуса Христа, христианская церковь уже не считает субботу праздником: место ветхозаветной субботы заняло Воскресение Христово, которое и стало важнейшим христианским праздником. Исключение сделано только для Лазаревой субботы, Субботы перед Воздвижением и Великой субботы, которые выделяются из будних дней [Дьяченко, т. 2, 1998: 683–684]. *Великая суббота* завершает Великий пост и предшествует Великой пасхальной неделе, во время которой христиане празднуют воскресение Иисуса Христа. В *Великую субботу* церковь остаётся открытой весь день и всю ночь.

В древнерусском, старорусском и современном русском языке УСК *Великая суббота* (*Суббота великая*) функционирует параллельно со своим синонимом *Страстная суббота* и эксплицированным вариантом *Святая и великая суббота*: **Суббота великая** – на страстной седмице [Дьяченко, т. 2, 1998: 684]; **Великая суббота**. Канун пасхи, страстная суббота [ПОС, вып. 3, 1976: 70]; **Великая суббота** [СРЯ XVIII, вып. 3, 1987: 16]; **Великая суббота** [церковнослав. **С(вѣ)тѣѡ и великаѡ сѣбѣѡта**; греч. Τὸ Ἁγίον καὶ Μέγα Σάββατον; лат. *Sabbatum Sanktum*], суббота накануне Пасхи, когда Церковь вспоминает телесное погребение и сошествие Христа во ад, начиная праздновать его тридневное *Воскресение* [ПЭ, т. VII, 2001: 431]; **Великая суббота**. Суббота Страстной недели, когда на церковной службе вспоминается сошествие Спасителя во Ад [Скляревская 2008: 82].

Пасхальная, праздничная седмица, которая следует за Великой неделей, т. е. Страстной неделей, в старославянских текстах может именоваться УСК **великаѡ недѣѡѡ пасхѣ** или **недѣѡѡ великаѡ пасхѣ**: **Ѣѡаггеліѣ избѡрнѡѡ сѣѡ в(ѡгѡ)м(ѣ) • вѣѡ (сѡ)ѡѡ(т)(ѣ) и недѣѡѡ(ѡ)(ѡ) • ѡт(ѣ) велѣѣѡѡ недѣѡѡ(ѣѡѡ) пасхѣ • сѣѡ м(ѣсѡ)ѣсѡѡѡѡѡѡѡѡ недѣѡѡѣѡ велѣѣѡѡѡ пасхѣ •** Ас 1а – 1b: 1–8, с. 1.

Неделя воскресения Господа, наряду с неделей страданий Сына Божьего, как видно из постановлений и правил апостольских, праздновалась с первых же времён христианства. При этом было определено и самое время празднования *Великой недели Пасхи* – после весеннего равноденствия, что не совпадало с

иудейской Пасхой. На I Вселенском соборе было решено всем христианам праздновать Пасху в первый воскресный день после весеннего равноденствия и первого мартовского полнолуния. Раннее же полнолуние бывает 22 марта, а самое позднее – 24 апреля, поэтому *Великая неделя Пасхи* начинается не всегда в одно и то же число, но обязательно между 22 марта и 24 апреля. Это число, с которого начинается *Великая неделя Пасхи*, устанавливается рядом вычислений, называемых *пасхалиями*. Пасхалии определяют на каждый год день Пасхи и прочих праздников, зависящих от Пасхи. Пасхалии прилагаются к церковным книгам (Псалтыри, Уставу, Месяцеслову и пр.). Христиане в течение всей *Великой недели Пасхи* выражают радость по поводу воскресения Иисуса Христа, Сына Божьего. Праздничные богослужения в церквях по поводу наступающей *Великой недели Пасхи* начинаются в *Великую ночь (нощь)* (см.) и переходят в торжества первого дня *Великой недели Пасхи* – Светлого Христова Воскресения (см. [Дьяченко, т. 1, 1998: 409–410]; [БЭ 1990: 554]).

Первая ночь Великой пасхальной недели, ночь на Воскресение Христово, в старославянских текстах называется **великаѧ нощь: Б(ог)ъ же єдинъ призираетъ • съвѣзани в(ь)сѧ оурицающаѧ на нь • жзми въ тѣмѧ вътрѣтъравъ • съвѣзанъ • въ великѧѧ нощь • и день** Евх 55а: 5–10, с. 136.

В *Великую ночь* совершается праздничная церковная служба, всенощное бдение, которое начинается после заката солнца и продолжается всю ночь. Христиане во время праздничной службы *Великой ночи* выражают свою радость по поводу воскресения Сына Божьего через молитвенные песнопения. Не случайно в ряде славянских языков УСК *Великая ночь*, слившись в одно слово, становится обозначением самого праздника Пасхи (ср. польск. Wielkanoc ‘Пасха’).

Компонент **великѧѧ** входит и в наименование важнейшего из многодневных постов у христиан, который начинается за семь недель до Пасхи и завершается *Великой неделей (Страстной седмицей)*. *Великий пост*, иначе в старославянских текстах называемый **сѣдѣтъин постъ**, естественно, праздником

не является, однако с ним связаны и предпасхальные, и постпасхальные, и сами пасхальные торжества христиан: **сѣб(ота) • в • с(сва)тааг(о) поста ѿва(н)ѣ(єлиє) отъ мат(ѣ)ѣа глав(а) ѿ(же)**. Ср. **аще которы епис(ко)пъ • ли чтець в велики постъ <...> не поститъ сѧ** NomJas 21a 27 (Цит по: [ССЯ, т. IV, 2006: 913]).

Прилагательное **великыи**, помимо семы ‘церковный христианский’, реализует в УСК *Великий пост* семы ‘продолжительный (по времени)’ и ‘главный’. Это действительно самый длительный и самый высокочтимый пост у христиан.

Состоящий из *Великой четырёхдесятницы* и *Великой (Страстной) недели*, *великий пост* – время покаяния и строгого воздержания у христиан, которое должно подготовить их к достойной встрече праздника Великой Пасхи. На время *Великого поста* меняется характер пищи: из рациона исключается скоромная (молочная и мясная) еда, накладывается запрет на увеселения, в том числе на свадьбы. Пост был установлен в память о сорокадневном пребывании Иисуса Христа в пустыне, где он постился и молился. Начинается *Великий пост* после Сыропустной (Масленичной) недели – у православных христиан с понедельника (в просторечии называемого «чистым»), а у католиков со среды. Не считая Вербного воскресенья, во всей *Великой четырёхдесятнице* остаётся 5 воскресных дней, из которых каждый посвящён особому воспоминанию. Каждая из семи недель Великого поста называется по порядку наступления: первой, второй, третьей и т. д. [Христианство, т. 1, 1993: 348–349], хотя каждая из них и у католиков, и у православных христиан может иметь собственное название. Так, у католиков первая неделя получила название *Пепельная* (вследствие введённого папою Григорием Великим обычая при богослужении посыпать пеплом голову), а у православных – *Сборная* (в честь святых праотцев, почитаемых в православии, и в память восстановленного благочестия [Алексеев, ч. 2, 1774: 281]); третья неделя у восточных славян известна «*обжорными*» *пятницей* и *субботой*, четвёртая неделя называется *Средокрестной*, пятая – *Похвальной*, шестая – *Вербной*, а седьмая, как

указывалось выше, – *Страстной* ([РГЭС, т. 1, 2002: 319–320] [Славянские древности, т. 1, 1995: 302–306]). Синонимический ряд *Великий пост*, *Святой пост*, *Великая четырехдесятница*, сформировавшийся в древнерусский период, продолжает функционировать в современном русском языке: **Вѣлѣтѣи постѣ** *ai vŋstěiai* великий пост, четырехдесятница *velkú pŋst*, четырехдесятница [Цейтлин 1994: 487]; **Вѣлѣкѣи постѣ** – пост, продолжающийся семь недель перед Пасхой [СДЯ XI–XIV, т. VII, 2004: 313]; **Великий пост**. 1) Самый продолжительный пост в году (перед праздником пасхи) [СРЯ XVIII, вып. 3, 1988: 16]; **Великий пост, великое говение**. Семинедельный пост перед праздником пасхи [ПОС, вып. 3, 1976: 72]; **Великий пост**. Важнейший из многодневных постов, начинающийся за семь недель до Пасхи: 6 недель (сорок дней) плюс Страстная седмица [Скляревская 2008: 83].

Группа старославянских УСК с компонентом **великѣи**, игравших, наряду с другими языковыми средствами, роль наименований христианских праздников, была заимствована древними русичами, обогатила поле вербализаторов концепта «Праздник» у восточных славян, сформировав в нём зону с дифференциальной семой ‘церковный христианский’, которая стала соседствовать с зонами, объединяющими языковые единицы с семами ‘языческий’ или ‘светский’.

Источники

Ac: Evangeliář assemanův. Kodex Vatikánský 3. slovanský. Díl II. Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení / vydal J. Kurz. – Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1955. – 322 s

Боян: Глаголическият текст на Боянския палимпсест / И. Добрев. – София: Издателство на Българската академия на науките, 1972. – 125 с.

Eex: Nachtigal R. Euchologium sinaiticum. Fotografski posnetek; II. Tekst s komentarjem. – Ljubljana, 1941–1942.

3oep: Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus / edidit V. Jagić. – Berolini: Apud Weidmannos, 1879. – 174 p.

Ключ: Clozianus. Staroslověnský sborník tridentský a innsbrucký / k vydání připravil A. Dostal. – Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1959. – 399 s.

Мар: Мариинское четвероевангелие / Памятник глаголической письменности / трудъ И В. Ягича. – СПб: Тип. Императорской Академии Наук, 1883. – 607 с.

Остр: Остромирово евангелие 1056–1057 г. (второе) фототипическое издание. Иждивеніємъ Потомственнаго Почетнаго Гражданина Ильи Кирилловича Савинкова. – СПб.: Фото-Литографія А.Ф.Маркова, Невскій просп., № 34, 1889. – 294 с.

Сав: Саввина книга / трудъ Вяч. Щепкина // Памятники старославянскаго языка. Т. I. Вып. 2. – СПб: Тип. Императорской академии наук, 1903. – 235 с.

Супр: Супрасльски или Ретков сборник / Заимов Й. Увод и коментар на старобългарски текст; М. Капалдо. Подбор и коментар на гръцкия текст. Т. I.–II. – София: Издателство на Българската академия на науките, 1982–1983.

Л. Н. Мишина

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «ГРЕХ» В ЯЗЫКЕ СТАРОСЛАВЯНСКИХ И ДРЕВНЕРУССКИХ ЖИТИЙ

Многие концепты, составляющие концептосферу носителя современного русского языка, формировались в средние века, когда восточнославянская этническая общность только начинала складываться и испытала глубокое духовное воздействие христианского учения через посредство старославянских книг религиозного содержания. В последние годы, в связи с укреплением в современной лингвистике антропоцентрического подхода, исследователи заговорили о роли старославянского языка как проводника византийской культуры, оказавшего значительное влияние на становление не только древнерусского языка, но и древнерусской культуры и, как следствие, об этической и культурологической ценности изучения старославянского языка (см. [Вендина 2007]).

Сопоставительное изучение концептов, вербализованных в старославянских и древнерусских рукописях, позволит выявить те из них, которые являются общими для всех славян, а также те, которые сформировались на собственно русской почве; установить степень влияния концептосферы, зафиксированной в старославянских текстах, на мировоззрение восточных славян; проследить изменчивость или устойчивость определённых концептов в средневековой славянской языковой картине мира. К их числу

относится концепт «Грех» – один из наиболее значимых в религиозной картине мира.

Вербализация концепта «Грех» в языке Супрасльской рукописи

Первым этапом исследования единиц, объединённых в лексико-фразеологическое поле (ЛФП) любого концепта, является анализ лексического значения и внутренней формы слова, репрезентирующего концепт, его словарного толкования и контекстов его употребления [Болдырев 2004: 26; Пименова 2005: 18].

Ядерной лексемой ЛФП «Грех» в языке Супрасльской рукописи является слово **грѣхъ** – ‘грех’, ‘проступок’ [Цейтлин 1994: 179], ‘у верующих: нарушение религиозно-нравственных предписаний’ [МАС, т. 1, 1985: 346]. Согласно данным этимологических словарей славянских языков, данное слово является общеславянским по происхождению, восходящим к праславянскому **grechъ*, имевшему значение ‘сделать что-л. плохое, причинить ущерб’ [Фасмер, т. 1, 1986: 455–457], передававшему «идею отклонения, отступления, недозволенного выхода за пределы установленной границы» [ЭССЯ, вып. 8, 1980: 115]. Как видно из приведённых значений, одной из отличительных черт понимания греха в славянском языковом сознании является его деятельный характер: грех изначально связан с *поступком, действием*, противоречащим каким-либо установлениям и законам. Такое же толкование понятия греха представлено в «Православной энциклопедии»: «Все определения греха, встречающиеся в христианской литературе, могут быть сведены к одному: грех есть *нарушение* (выделено мною. – Л. М.) норм бытия тварного мира, установленных Богом» [ПЭ, т. XXII, 2006: 330]. В старославянских рукописях слово **грѣхъ** употреблялось и в составе УСК **грѣхы творити, съгрѣшити грѣхъмь**, глагольные компоненты которых усиливают понимание греха как действия: **мнѣтъ тѣчно ꙗстъ своѣм грѣхы ѿже нынѣ страха ради чловѣчѣска твораштиймъ** [Супр 127, 1–3]; **видѣхъ зѣмьѣ до нынѣшняго** .

послоушъствоуѣштоу · вывшоу на нѣи в[о]жию¹ гнѣвоу · творяштийхъ ради грѣхы ѿ живштийхъ на нѣи [Супр 128, 13–17]; и ни ѿдинъ ѿтъ васъ да не сѣгрѣшитъ · великымъ грѣхомъ ѿ хоулоу ѿже на сватыи доухъ [Супр 135, 30–136, 1].

Синонимами данного слова в старославянском языке являлись лексемы *беззаконіе*, *грѣхопаданиѣ*, *законопрѣстѣплениѣ*, *прѣгрѣшениѣ*, *прѣстѣплениѣ* [Цейтлин 1994: 179]. Для уточнения ядерного значения исследуемого ЛФП необходимо также определить специфику семантики и функционирования в текстах данных лексических единиц.

Слова *грѣхопаданиѣ* ‘грех, прегрешение’ [Там же: 179], *прѣгрѣшениѣ* ‘вина, проступок, грех, прегрешение’ [Там же: 535], *прѣстѣплениѣ* ‘нарушение, проступок’ [Там же: 552] уточняют семантику действия в структуре ядерного значения ЛФП «Грех» в старославянском языке. Слова *беззаконіе* и *законопрѣстѣплениѣ*, имеющие прозрачные словообразовательные связи со словом *законъ*, позволяют уточнить, нарушение каких именно норм с точки зрения средневекового славянина являлось грехом. Слово *законъ* в старославянском языке обозначало как любой ‘закон’, ‘установление’ [Там же: 228], так и две книги Священного Писания – Ветхий и Новый Завет [Там же], т. е. религиозные законы, установленные, с точки зрения христиан, богом. Таким образом, ядерное значение лексико-фразеологического поля «Грех», вербализующего одноимённый концепт в старославянском языке, – ‘нарушение норм христианской религии’.

Околоядерную зону ЛФП «Грех» в языке Супрасльской рукописи составляют четыре группы языковых единиц, в составе лексического значения которых можно выделить следующий комплекс сем:

1) слова и УСК, в семантике которых конкретизируется понятие ‘нарушение норм христианской религии’, т. е. видовые наименования различных грехов, – *блѣдъ*, *блѣдъ*, *грѣдыни*, *грѣждениѣ*, *зѣловѣриѣ*,

¹ Знаком [] отмечены части слов, выведенные из-под титла.

зълѡвѣрьство, зълѡдѣяникъ, нечѣстїе, жрьтїе соудѣтныимъ богомъ, тажесть плѣтолюбивааго вѣса и др. (10 слов и семь УСК в 68 употреблених);

2) слова и УСК, в структуре значения которых присутствует сема ‘нарушать нормы христианской религии’, – беззаконьновати, блждити, съгрѣшати, беззаконїе творити/сътворити, вѣсы имѣти, имѣти наслаждение грѣхѡу, прѣстѣпити заповѣдь, въ блждѣнїтствѣ стоати, осквернати тѣло, жрьти/пожрьти богоу(омъ)/вѣсоу(омъ)/капищемъ/камению, вѣсомъ/капищемъ поклонати/поклонити сѧ, коумиромъ/богомъ слоужовати/слоужити, жрьтвено ѡсти, хоулаж творити къ господѡу, ѡсти жрьтвы мрътвыимъ и др. (три слова и 20 УСК в 539 употреблених).

3) слова и УСК, в значении которых присутствует комплекс сем ‘человек, нарушающий нормы христианской религии’, – беззаконьникъ, блждѣникъ, блждѣница, еретикъ, зълѡвѣсьный, беззаконїю дѣлатель, кѣнази содомьсци и люди гоморьсци (пять слов и один УСК в 195 употреблених);

4) слова и УСК, в семантической структуре которых можно выделить компонент ‘место нарушения норм христианской религии’, – блждилище, храмъ коумирьскыи, мѣсто коумирьско, капище нечисто/поганьское, црькѣвище капищное, капище/црькѣвище артемидово, капище/црькѣвище аполоново, храмъ аполоновъ (8 единиц в 20 употреблених).

На периферии ЛФП «Грех» в языке Супрасльской рукописи находятся языковые единицы, объединѣнные семой ‘языческое божество’: аполонъ, артемида, асклипии, вельфегоръ, литѡсъ, коумиръ бездоушныи/жрьтвыныи/вещѡувствыныи, камѣныи богъ (9 единиц в 23 употреблених). Данные единицы не содержат в структуре своего значения семы ‘нарушение норм христианской религии’, однако сема ‘язычество’, подразумевающая противопоставление христианству, позволяет отнести данные слова и УСК к числу периферийных вербализаторов ЛФП «Грех».

Одним из наиболее часто называемых единицами первой группы околядерных единиц ЛФП «Грех» отступлений от норм христианства является

поклонение языческим богам: *владѣ* ‘ересь’ [Цейтлин 1994: 93]; *нечѣстие* ‘безбожие’ [Цейтлин 1994: 378]; *коумирьская прѣльсть*: *прѣстани ѿлѣѣандре ѿтъ владѣ* и *послоушаи и пожъри богомъ* [Супр 162, 13–14] *с[ва]тъи же <...>* *г[лаго]лаше . милостивъ вѣди г[оспод]и . ѿ многѣхъ моѣхъ нечѣстїихъ* [Супр 530,1–3]; *дойде и къ странамъ ѿсаѣрьскимъ . и ѡслышавъ . ѿко вѣси гради ѿмъ и мѣста паче ѿнѣхъ ѿзыкъ вѣсы имжтъ . къ коумирьскимъ прѣльстемъ* [Супр 24, 6–10]. УСК *коумирьская прѣльсть*, называя грех неверия в христианского бога, одновременно указывает на степень тяжести этого греха: слово *прѣльсть* в старославянском языке имело значение ‘заблуждение’ [Цейтлин 1994: 544], ‘*состояние по знач. глаг. заблуждаться*’, заблуждаться – ‘неправильно думать, судить о чем-л., ошибаться в своих представлениях, суждениях’ [МАС, т. I, 1985: 494]. Понимание язычества как заблуждения, ошибки позволяет говорить о том, что поклонение языческим богам в концептосфере средневековых славян не рассматривалось как грех, до конца губящий душу человека: если язычник не упорствовал в своём заблуждении и принимал христианство, он получал возможность спасти свою душу: *ѿдинъ же капицларии (тюремщик, охранявший мучеников, брошенных по приговору суда в темницу. – Л. М.) вѣѡше вѣда . и послоушаѡ молаштѣ сѧ ѿхъ <...> . и зѣра свѣта ѿже ѿ нѣхъ . и вѣзѣрѣвъ на небо . хота видѣти ѿтъждоу ѿстъ свѣтъ . видѣ вѣнѣца съходашта на главы свѣтѣхъ . числомъ ѿѡ <...> и съврѣгъ ризы съ себе на лица ѿхъ . вѣскочи вѣ ѣзеро вѣпиѡ и глагола . и ѿзъ крѣстиѡнъ ѿсмъ . и вѣшѣдъ посрѣдѣ ѿхъ рече . господи воже вѣроуѣ вѣ та . вѣ нѣже и си вѣроваша . и вѣчѣти ма вѣ нѣ . и съподови ма ѿскоушениѣ мжкъ приѣти . ѿко да и ѿзъ ѿскоушѣнъ вѣдж* [Супр 78, 3–23].

Внимание, уделяемое авторами старославянских житий язычеству, связано с содержательными особенностями текстов, входящих в состав исследуемого памятника: произведения Супрасльской рукописи относятся к периоду становления христианства, противостояния этой религии и господствовавшего в первые века нашей эры в Римской империи язычества. По своим композиционным особенностям тексты, входящие в состав исследуемой

рукописи, являются записями римских судей, содержащими официальные протоколы допросов и приговоров подсудимым-христианам, которые с точки зрения римского права считались преступниками, виновными в богохульстве [Христианство, т. 1, 1995: 544]. Основная тема житий Супрасльской рукописи – противостояние язычников и христиан, и, следовательно, наименования такого греха, как язычество, в тексте исследуемого памятника встречается наиболее часто.

Среди смертных грехов, способных погубить душу человека [Христианство, т. 1, 1995: 431], в тексте Супрасльской рукописи упоминаются прелюбодеяние и гордыня: ꙗкоже нѣкъгда нѣкто ѿсакѣи ѿменемъ . тажестѣиѣ пльтолюбивааго вѣса вѣлми съдръжимъ . ѿ въ ѿтъчааниѣ бывъ къ великоуѣмоу сѣмоу ѿтъцоу притече . ѿ съ слъзми ѿ въ плѣмъ ѿповѣдааше свои врѣдъ ратъ [Супр 276, 9–14]; ваше шатанѣ люѣтъ ꙗко раздроуши са . ваша грѣдыни до конѣца ѡслабѣ . ваша крѣпость ѿзнеможе ѿ погыбе [Супр 467, 11–13].

Таким образом, в тех случаях, когда средневековый автор конкретизировал понятие греха, он сосредоточивался на смертных грехах, ведущих, с точки зрения христиан, к гибели души человека, и наиболее часто в Супрасльской рукописи упоминается грех поклонения языческим богам.

Во **второй группе** околядерных языковых единиц ЛФП «Грех», состоящей из 23 языковых единиц, особое место занимают обозначения процесса нарушения христианских норм (беззаконьновати, съгрѣшати, беззаконикъ творити/сътворити, имѣти наслаждение грѣхоу, прѣстѣпити заповѣдь, творити/сътворити зѣло), которые являются родовыми наименованиями греховных действий, не уточняющими, какие именно грехи совершает тот или иной герой: плѣти ѿго растаавѣши . любѣи же жизнѣ съпаде са . беззаконьновавѣтъштѣ [Супр 93, 15–17]; с[ва]тѣи въ тѣмницѣ прѣклониша колѣнѣ свои . ѿ молиша г[оспод]а глаголюще . ѿзми насъ г[оспод]и ѿтъ напасти . ѿ ѿтъ съблазнѣ твораштиихъ беззаконикъ [Супр 70, 13–17]; сѣи же плакааша са ѿ тѣжааша ѡ томъ ѿже сътвориста зѣло много . ѿ молааша съ слъзми припадаюшта . проштѣниа просаша [Супр 211, 21–25]. Нередко авторы

житий уточняют, в чём именно состоит греховность совершаемого героем жития поступка, употребляя, наряду с обобщённым наименованием процесса нарушения христианских норм, конкретизирующее его слово или словосочетание: дрѹзѣи же ѿ прѣбѣдѣвъше · безаконикъ сътворихомъ · дрѹгъ дрѹга хѹпѣѣше · ѿ дрѹгъ дрѹга ѡджше [Супр 135, 21–24]; иѡулиѡноу тѣгда пришедѹ въ антиохійскѣи градъ · не во ѣстъ цѣсаремъ того нарѣши · довѣлѣтъ во ѣмоу безаконникомъ ѿ прѣстѣпникомъ зѣвати и · занѣ заповѣди божиѣ прѣстѣпивѹ ѣмоу коумиромъ жръти [Супр 214, 5–6]; горе съгрѣшайшѣи · ѿ мжцѣ жѣдѣшѣи · горе не кѣшѣи сѧ донѣдеже ѡмжѣтѣ врѣмѧ · горе ѡскверняшѣи свое тѣло [Супр 168, 11–15].

Однако чаще в тексте Супрасльской рукописи употребляются языковые единицы, конкретно называющие греховное действие: она же рече · ѡи аше в[ог]ъ хѹшетѣ · крѣстиѣниѣи во єсмь · єлико во кѣ хрѣстоу вѣроуѣтъ · смѣжѣтъ сѧ въ радости вѣчѣнѣи · г[лаго]лаше ѡи · ты во · ємоу же не хѹшетѣи вѣдѣтъ ти приѣти · иже во не жръжѣтѣ жѣны въ вѣдѣнѣиствѣ стоѣтъ [Супр 131, 15–20]. В данном случае фраза с УСК въ вѣдѣнѣиствѣ стоѣти (не жръжѣтѣ жѣны въ вѣдѣнѣиствѣ стоѣтъ) принадлежит не христианскому мученику Пионию (согласно житию, проповедававшему воздержание и безбрачие), а его мучителям-язычникам. Подобное употребление УСК позволяет, на наш взгляд, говорить о том, что осуждение прелюбодеяния как греха было свойственно не только христианскому, но и дохристианскому мировоззрению.

Наиболее подробно в тексте Супрасльской рукописи охарактеризован процесс поклонения языческим богам как нарушение христианских заповедей. Все поступки в жизни нехристианина, в том числе убийство христиан, в Супрасльской рукописи объяснены влиянием греховной языческой религии.

Так, язычник, выступающий в роли гонителя христианского мученика, отдаёт приказание о причинении христианам физических мучений или приговаривает их к смерти после совершения языческих богослужений: шѣдѣ же ѡнѹпатѣ въ ѡпамѣиѣи градъ · ѿ пожръ коумиромъ · повелѣ привести

прѣдъ сѧ свѧтыѧ мѧченикы [Супр 111, 16–19]; анѡпатъ <...> въшѣдъ же въ црѣквиште . ѿ пожъръ коумиромъ . повелѣ прѣдѣставити свѧтыѧ (перед судом. – Л. М.) [Супр 105, 7–9]; воѣвода же агрипъ вьлѣзъ въ амасійск градъ . съзъва старѣишины града . вѣаше же храмъ коумирскыи ѿскони <...> ѡнъ же близъ ѿго жрътвѣ сътворивъ . ѿскааше тѣм василиска . ѿ повелѣ привести ѿ ѿны темничѣники . къ градоу команѣскоу . ѿ тоу ѿмъ сѧдити [Супр 17, 5–13].

Мучители не только сами поклоняются языческим богам, но и принуждают к этому христиан: глагола ѿмоу кназъ послоушай мене ѡлѣксандре ѿ пожъри богомъ [Супр 156, 18–20], и вѣси благовѣрнѣ живжштиѿ ѡ христосѣ . ноуждаахъ сѧ жръти богомъ [Супр 68, 25–27], кѣназъ повелѣ ѿзвести и . ѿ глагола ѿмоу пожри богомъ да поштаждѧ тѧ [Супр 164, 21–24]; анѡпатъ рече . тѣмномъ словомъ хоулиши . мѣна зазѣрѣти . послоушай ѡубо кодрате ѿ пожъри богомъ [Супр 8, 11]. При этом выбор мучителями язычества, а не христианства показан как сознательный, не как временное заблуждение, от которого можно было отказаться и спасти тем самым свою душу, а как стойкое убеждение. В «Житии святого Савина» христианский проповедник указывает на сознательность выбора язычества, восклицая: кѣо ѡубо поноуди жидовъ жръти велѣгору . ѿли ѡсти жрътвы мрътвыѿмъ . ѿли вѧждити въ дьштерехъ ѿностранникъ [Супр 127, 4–7].

Иногда суд над христианами совершался в местах поклонения языческим богам: вѧженѡуѡмоу же кодратоу повелѣ анѡпатъ коупно ѿ съ ѿнѣми . вѣслѣдѣствовати въ ѡполоний . ѿ въшѣдъ нечѣстивыи анѡпатъ . въ црѣквиште ѡполоново . повелѣ привести свѧтааго кодрата [Супр 114, 22–27]. Упомянув об этом, автор жития словно бы подчёркивал, что этот суд не мог быть праведным.

Как и во второй группе, среди языковых единиц **третьей группы** есть родовые наименования. Они называют грешника, не уточняя, в каком именно грехе виновен человек: везаконникъ, везаконю дѣлатель: неѡкроштениѿ во везаконю дѣлателѣ . ѡтрѣшивъше поѡсъ ѿмоу . власы ѿмоу вѣзвазашѧ [Супр 61, 28–29].

Другие обозначения грешников позволяют говорить о том, в каких именно грехах они виновны. Так, *еретикъ* – ‘нехристианин’: да прѣславѣнь нынѣ херсонѣскый градъ бысть · въ багъра мѣсто ѿ чрѣвьѣни · сватѣи хъ о[тъ]цѣ ѿ архіе[п]иско[п]ъ крѣвьѣ ѿкрасивъ сѧ · сыны притворивъ ѡбѡждоу нестѣкомаго камыка · на еретикы [Супр 543, 1–4]; *зловѣсьи* – ‘одержимый бесами’ [Цейтлин 1994: 240]: ставъшема же с[вѧ]тѣи ма прѣдъ кѣназемъ · рече къ нѣма · тако ли наказаша ва мжкы · ѿ зловѣсьи · покаѣвъше сѧ пожръти богомъ [Супр 182, 25–29]. Но не всегда описание грехов в тексте Супрасльской рукописи и общехристианская трактовка конкретного нарушения христианских правил совпадают. Так, в традиционном христианском вероучении содомский и гоморрский грех понимается как неуёмная похоть содомлян и противоестественные формы её проявления (мужеложество, инцест, скотоложество и пр.) [Дубровина 2010: 615–617]. Однако с точки зрения автора «Жития святого Пиония» содомский грех равнозначен убийству, жестокому кровопролитию, о чём свидетельствует употребление параллельно с УСК *кѣнази содомѣсци* и *людик гоморѣсци* УСК *ржцѣ крѣве исплнѣнѣ* для характеристики грешников: не вѣдѣте коупно съ нѣми кѣнази содомѣстиѣ · ѿ людик гоморѣстиѣ · ѿмже ржцѣ крѣве исплнѣнѣ [Супр 136, 2–4]. Вероятно, авторы житий использовали в данном случае имена прилагательные *содомскъ* и *гоморскъ* в переносных значениях: они называют не конкретный грех, а степень его проявления. Жители Содома и Гоморры, согласно библейской легенде, настолько погрязли в грехах, что эти города были стёрты с лица земли божьим гневом [Дубровина 2010: 615–617]. Следовательно, в приведённом контексте употребление слов *содомскъ* и *гоморскъ* обозначает крайнюю степень проявления греховности, заключающейся не в прелюбодеянии, а в безжалостном убийстве христиан. Преследователи христиан, с точки зрения автора жития, настолько греховны, что не смогут получить прощения.

Четвёртая группа околождерных языковых единиц ЛФП «Грех» в тексте Супрасльской рукописи, представленная восемью словами и УСК, включает единицу *вѣдѣлицѣ*, значение которой связано с конкретной разновидностью

греха, совершаемой в определённом месте: и Юлианійѣ повелѣ поставити на блждилишти [Супр 2, 25–26]. Остальные УСК четвертой группы называют места поклонения языческим богам.

В текстах, созданных на старославянском языке, как правило, язычество предстаёт как некое обобщённое понятие: авторы житий обычно не уточняют, каким именно богам поклоняются нехристиане. Конкретные наименования богов или природных стихий (*арѣма/артѣмида, асклипи, зѣусъ, слъньцѣ, огонь и вода*), которых чтили язычники, употреблены в тексте Супрасльской рукописи 10 раз, что составляет 3,4% от всего числа единиц, в состав которых входит сема ‘язычество’: глаголаша к ѿмоу domestiци · доброчѣстивии вози · ѿ ѿсвѣштаник вогынѣ артѣмиды · ти та ѿмжтъ сънавѣдѣти [Супр 222, 7–10]; богъ ѿѿво ѿже ꙗстъ зѣусъ · ѿже ꙗстъ на небеси · цѣсарь во ꙗстъ въсѣмъ вогомъ [Супр 140, 8–9]; комисъ глагола нъ свойъ славѣ ѿматъ великый богъ асклипи [Супр 227, 24–25]; та ни жърѣта · ни повиноуѣта сѣ цѣсарю повелѣний · ни рачита поклонити сѣ огню ни слъньцѣ ни водѣ [Супр 256, 28–257, 1]. Вероятно, это связано с тем, что поклонение любому нехристианскому божеству осуждалась христианами и каждая из разновидностей язычества представлялась им одинаково греховной. Кроме того, языческие боги воспринимались авторами исследуемых житий как лъжеимѣньнии/лъжеимѣннии, обладающие ложным именем. Произнесение имени ложного бога, с точки зрения средневекового человека, для которого слово было так же реально, как и предметный мир [Гуревич 1989: 28], являлось таким же грехом, как и поклонение языческому божеству. Возможно, также по этой причине в тексте Супрасльской рукописи почти не упоминаются конкретные имена языческих богов.

Однако необходимо отметить, что в тех случаях, когда языческое божество упоминается, в тексте отражается достаточно точное представление о нём. Так, доказывая, что Аполлон и Дионис не могут быть истинными богами, святой Павел в «Житии Павла и Юлиании» аргументирует свою позицию тем, что существо, рождённое от незаконной связи, не может иметь божественную

природу, и пересказывает при этом античную легенду о рождении этих богов: сий же ѿже близъ дна · глаголемый аполонъ · не ѿтъ бл҃гда ли роди са · ѿтъ жены рекомыа литоу · ѿже не роди ли того въ поустыни асиистѣи посрѣдѣ двѣю двѣю · ѿко ѿ тѣ сѣтвори дѣла непрѣподовна · подражаа ѿтца своѣго · такожде же ѿ диѡну · нарочитый вашъ богъ · нѣ ли ѿ тѣ ѿтъ бл҃гда родилъ са · бывъ ѿтъ семелиа кадмѡвы · а҃рилиянъ рече · жрѡде непрѣподовный · ѿтъ крона ѿ ереа раждайтъ са матери божьскыа [Супр 8, 1–12]. Относительно точными можно назвать и представления средневековых славян христианского вероисповедания о богине Артемиде. Согласно античной мифологии, Артемида – богиня-охотница, олицетворение луны [ПЭ, т. III, 2001: 453–454]. В тексте Супрасльской рукописи она предстаёт как солнечная богиня: глагола к нѣмоу комисъ · тако ми великѣй богынѣ артемѣ · ѿ двѣнадесятеоучьное слѣнце [Супр 229, 30 – 230, 3]. Следовательно, изучение языка старославянских памятников позволяет говорить о том, что средневековые славяне были знакомы с греческой мифологией и что прежде всего греческие языческие божества являлись для них олицетворением язычества. Собственно славянские языческие верования не нашли отражения в языке Супрасльской рукописи, что объясняется её переводным характером.

С точки зрения христианина, как свидетельствует Супрасльская рукопись, язычники поклонялись не богу, а камню, который не мог откликнуться на просьбу человека, помочь или дать надежду на спасение, что передаётся УСК, в состав которых входят слова каменѣи – ‘камни’ [Цейтлин 1994: 281], коумиръ – ‘кумир, идол’ [Там же: 298], кумир – ‘статуя, изваяние языческого божества’ [МАС, т. II, 1986: 149], вѣдоушныи – ‘не имеющий души, неживой’ [Цейтлин 1994: 79], вѣдоушныи – ‘ничего не чувствующий, не воспринимающий’ [Там же: 84]: наѡчѣ васъ кого бы чисти · ѿ кланѣти са богоу ѿже <...> цѣсарь крѣпкъ ѿ силенъ · ѿ сѣпасаа въ рати своа · погоуѣаа же врагы · ѿ коумиромъ слоугоуштитѣмъ а не богоу [Супр 28, 4–12]; ты же зѣло-зѣлъ въплачеши · ѿко не въсхотѣ ѡвѣдѣти истиннаго бога <...> не стыдиши ли са жѣра каменю [Супр 263, 12–13]; божи

ваши того сътворити не можътъ . каменѣ бездоушнѣ и коумириѣ сжште [Супр 536, 8–9]; вы же коумиромъ безъчѣвѣствѣномъ . жържште прѣдъ народомъ . не срамѣѣйте са . ꙗко и каменю закалаѣште вы сънѣдаѣте [Супр 116, 5–8]. Поклонение камню, по мнению средневековых христиан, и самого человека уподобляло неживому существу, лишало его способности видеть, слышать и говорить истину: блажены кодратъ глаголаше . капишта поганъскаа сѣребро и злато . ѡуста ѣмжтъ и не глаголжтъ . ѡчи ѣмжтъ и не ѡзѣратъ . ѡуши ѣмжтъ и не ѡуслышатъ . ноздри ѣмжтъ и не ѡбонѣжтъ . ржцѣ ѣмжтъ и не посажжтъ . не възгласатъ грѣтанѣми своїми . подобѣни ѣмъ вѣджтъ творащии ѿ . и вѣси ѡпѣвѣжшти на нѣ [Супр 104, 1–8]. Слова сѣребро и злато в данном предложении, на наш взгляд, употребляются одновременно в двух значениях: с одной стороны, они описывают внешнюю красоту места поклонения богам и самих кумиров, которых чтили противники христианства; с другой стороны, использование этих слов подчёркивает, что изваяния из серебра и золота не были истинными богами, а являлись всего лишь слитками металла, холодными и безразличными к человеку, неспособными повлиять на его жизнь и привести к спасению души.

Анализ вербализаторов концепта «Грех» в тексте Супрасльской рукописи позволяет сделать следующие выводы.

Понятие греха в концептосфере средневековых славян было деятельным. Трактовка греха как поступка, определённого вида деятельности заключена в лексическом значении данного слова и подтверждается структурой ЛФП «Грех» в тексте Супрасльской рукописи: 23 единицы из 64 составляющих анализируемое поле, имеют процессуальную семантику, обозначая нарушение норм христианской религии как действие.

Наиболее тяжким грехом в концептосфере, вербализованной средствами старославянского языка, является поклонение языческим богам. Языковые единицы, репрезентирующие представление об этом грехе, находятся как в околоядерной, так и в периферийной зоне исследуемого ЛФП. Язычество в

тексте Супрасльской рукописи представлено в его греческом варианте; языческие божества славян не упоминаются.

Вторым по частоте упоминания грехом является прелюбодеяние, которое осуждалось как христианами, так и язычниками.

Понятие греха в тексте Супрасльской рукописи соотносится с понятием сознательности выбора жизненного пути, свободы воли: человек самостоятельно выбирает, следовать нормам христианской религии или нарушить их. Таким образом, он несёт полную ответственность за совершение греха; однако понятие о расплате за совершение греха в Супрасльской рукописи не представлено. Отсутствие какого-либо описания последствий за нарушение религиозных норм может быть связано, с одной стороны, с недостаточной развитостью христианского вероучения в момент создания оригинальных греческих текстов, переведённых на старославянский язык; или с отсутствием необходимости, с точки зрения средневековых авторов, подробного описания грешника: в житии прежде всего представал идеальный христианин, а грешник изображался как его антипод.

Вербализация концепта «Грех»

в языке древнерусских житий XI–XIV вв.

Слово *грех*, как было отмечено выше, является общеславянским по происхождению. Первое его значение в древнерусском языке совпадает со значением в старославянском: ‘грех’ [Срезневский, т. 1, 1989: 604], т. е. ‘нарушение норм христианской религии’. Но в древнерусском языке у ядерного для ЛФП «Грех» слова *грѣхъ* появляется значение, не отмеченное в старославянском и не фиксируемое словарями современного русского языка, – ‘наказание’ [Там же]. Поэтому в качестве интегрального значения для ЛФП «Грех» в языке древнерусских житий нами выбрана дуальная оппозиция ‘нарушение норм христианской религии’ / ‘наказание за нарушение норм христианской религии’.

Структура ЛФП «Грех» в текстах древнерусских житий в целом повторяет структуру соответствующего ЛФП в языке Супрасльской рукописи.

Исследуемое лексико-фразеологическое поле в языке изученных древнерусских памятников вербализовано 64 языковыми единицами в 421 употреблении. Околоядерную зону ЛФП «Грех» в языке древнерусских памятников XI–XIV вв., как и в языке Супрасльской рукописи, формируют четыре группы языковых единиц:

1) слова и УСК, содержащие в семантической структуре компонент ‘нарушение норм христианской религии’ и называющие конкретные грехи, – *безаконие, бестудие, възделение, осквърнение, пиянство, похоть, прелюбодѣание, убиство, уныние, кумирская лѣсть* и др. (22 единицы в 216 употреблениях);

2) слова и УСК, в структуре значения которых присутствует компонент ‘человек, нарушающий нормы христианской религии’, – *безаконныи, безаконьникъ, безбожьныи, богохоульникъ, зѣловѣрьникъ, нечѣстивыи, половъчинъ, поганыи, поганъ законопрѣстоупьникъ* и др. (17 единиц в 128 употреблениях);

3) УСК, объединённые значением ‘нарушать нормы христианской религии’, – *опоганити сѧ, отъврещисѧ вѣры христианьскыя, отъ бѣсовъ прѣлѣстити сѧ* (3 единицы в 7 употреблениях) *възыгарити сѧ, възхитити имѣния, ненавидѣти, опоганити сѧ, отъврещисѧ вѣры христианьскыя, отъ бѣсовъ прѣлѣстити сѧ, пити вино/упитисѧ виномъ* и др. (19 единиц в 61 употреблении);

4) слова и УСК, в значении которых можно выделить компонент ‘наказание за нарушение норм христианской религии’, – *смерть, зѣлою смертию оумьрѣти, зѣлѣ испровѣргъноути животъ, оубити, зѣлѣ оубити, богъ отомъститъ/сътворитъ отъмщениѧ, приѧти вѣчныя моуки* (6 единиц в 16 употреблениях).

Существенным отличием структуры ЛФП в исследуемых древнерусских памятниках от структуры соответствующего поля в языке Супрасльской рукописи является отсутствие периферийной зоны: в языке изученных

древнерусских житий отсутствуют языковые единицы, называющие языческих богов.

Часть **первой группы** околядерных языковых единиц древнерусского ЛФП «Грех» совпадает с аналогичными единицами исследуемого ЛФП в старославянском языке: «Зане его же господь възлюби, а азъ погнахъ и къ болѣзни язву приложихъ, приложю к **безаконию** убо **безаконие**» [СБГ: 290]; «Уже и **кумирьстѣи** **лести** прогнанѣи и просиявши непорочнѣи и првославнѣи **крестьяньстѣи** вѣрѣ» [ЖДС: 182].

У других языковых единиц несколько иная сфера употребления. Прежде всего это касается слов и УСК, обозначающих грех прелюбодеяния: *бестудие*, *въжделение*, *похоть*, *прелюбодѣвание*. Если в тексте Супрасльской рукописи этот грех показан как осуждаемый язычниками и христианами, свойственный не только женщинам (к этому греху женщины могли принуждаться), то в языке исследуемых древнерусских житий языковые единицы, обозначающие прелюбодеяние, всегда употребляются по отношению к женщине, выступающей в роли соблазнительницы, стремящейся совратить праведника с пути следования христианским нормам: «И сиа **бестуднаа** и помраченаа жена показа свое **бестудие**, не токмо убоявшись бога, но и чловѣчскый срам преобидѣвши, без срама **нудящи** на **осквернение** и **прелюбодѣвание**» [Сл. 30: 550]; «... жена нѣкаа <...> уязвися въ сердци **въжделѣнием**, еже въсхотѣти сему **преподобному**» [Сл. 30: 544]; «... и сладкими брашны того кормяще, и нужением любовным того <...> **на свою похоть нудящи**» [Сл. 30: 546].

Однако наиболее интересным, на наш взгляд, является единичное употребление слова *пиянство* в качестве обозначения порока, способного погубить душу человека. Это имя существительное встречается в тексте «Повести об убиении Андрея Боголюбского»: «Не помрачи ума своего **пиянствомъ**, и кормитель башеть чернѣемъ и черницамъ, и убогим <...> паче же милостынею баше милостивъ» [ПУАБ: 326]. Слово *пиянство* противопоставлено в данном предложении наименованиям христианских добродетелей: подаянию милостыни и заступничеству за монахов, — из чего

можно сделать вывод, что оно используется для обозначения греха, возможно, отсутствовавшего в религиозной картине мира, зафиксированной в языке Супрасльской рукописи.

Во **второй группе** околоядерных языковых единиц древнерусского ЛФП «Грех» слова *грѣшникъ*, *ворогъ/ворожѣбитъ*, *кровопиецъ* являются родовыми по отношению к прочим наименованиям нарушителей христианских норм. Они называют людей, отступающих от христианской морали, но не конкретизируют, какие именно религиозные установления были нарушены обозначаемыми ими субъектами: *«Господине мои! Како еси не очютиль сквѣрныхъ и нечестивыхъ, погоубоубиственныхъ ворожбитъ своихъ, идущихъ к тобѣ?»* [ПУАБ: 332]; *«Прииде князь Юрий ратю ко Тфери, совокупя всю землю Суздальскую, и с кровопийцем Ковгадыемъ множество татаръ, и бесермень, и мордвы, и начаша жеещи города и села»* [ЖМЯТ: 76].

Древнерусские слова *братоненавидѣникъ*, *братоубица* называют людей, которые нарушают христианскую заповедь любви к ближнему. Они встречаются в «Сказании о Борисе и Глебе» как наименования убийцы Святополка: *«Се же видяще и слышаще, не бысть памяти ни единому же о взыскании телесе святого, дондеже Ярославъ, не тѣря сего зѣлааго убиства, движесе на братоубица оного, оканьнааго Святополка...»* [СБГ: 269]. Как братоубийцы в тексте предстают и слуги Святополка, которые непосредственно исполняли приказ об убийстве Бориса и Глеба: *«И сице ему стеноую и плачущюся и слъзами землю омачающую съ въздыхании частыми бога призывающую, приспѣша вънезапу посълании отъ Святопѣлка зѣлыя слугы, немилостивии кровопицѣ, братоненавидѣници люти зѣло...»* [СБГ: 293]. Таким образом, для древнерусского языкового сознания характерно расширенное понимание значения слова *братъ*: братьями, т. е. родственниками, признаются все люди, и потому покушение на жизнь любого человека рассматривается как преступление против члена семьи.

Восемь слов описываемой группы содержат в своём значении семы 'язычник' или 'нарушивший заповедь почитания христианского бога':

богохоульникъ, безаконьныи, безаконьникъ ('беззаконный, противозаконный, противоречащий христианскому учению или законам, установленным церковной или светской властью // престапующий закон, обрядовые или нравственные правила христианства, грешный, безбожный' [СДЯ XI–XIV, т. I, 1988: 121]), *безбожьныи, зловѣрьникъ* (*зловѣрьныи* – 'отступающий от догматов веры; придерживающийся ложного вероучения' [СДЯ XI–XIV, т. III, 1990: 414]), *поганьныи* ('языческихъ боговъ почитающій' [Дьяченко 1993: 437]), *нечѣстивыи, скверьныи* ('грешный, порочный, распутный, нечестивый, неправедный, неверный' [СРЯ XI–XVII, вып. 24, 2000: 190]). Как следует из значений слов, называющих язычников, в древнерусской концептосфере одинаково грешными считались и вероотступники, изменившие христианству, и язычники, которые всегда поклонялись языческим богам: «*Максимиянь Еркултанъ умирив и данники створи гофѣфы и савромати римомъ, съшьдѣ въ Селуньскый град, живяше зловѣрникъ и богохулникъ чловѣкъ и въ глубину льсти впадѣся*» [ЖДС: 178]; «*И минушу лѣту, паки безаконнии измаилтяне, не сыти суци мздоимства, егоже ради желааше, взялии много сребро, и даша Юрию великое княжение, и отпустиша с ним на Русь единого от князь своих, беззаконнаго треклятаго Кавгадыя*» [ЖМЯТ: 72]; «*В лето 6746 бысть нахождение поганых татаръ на землю христьянскую гнѣвомъ божиимъ за умножение грѣхъ ради*» [СОМЧ: 228]; «*И избави из плѣна множество душъ, бывшая въ скверныхъ поганьскихъ руках...*» [ЖМЯТ: 76].

Необходимо отметить, однако, что в произведениях XI–XIV вв. принадлежность к язычеству не была характерной чертой грешника, определяющей все его поступки по отношению к христианам, как это было в произведениях старославянской письменности. Грешниками часто являются русские князья, а язычники нередко оказываются более милосердными к своим противникам, чем православные: «*Ковгадый же и князь Юрей всѣдше на кони, приехаша въскоре к тѣлу святаго и видѣша тѣло святаго наго, браняше и съ яростию князю Юрию: «<...> Да чему тако лежит тѣло наго повержено?»*» [ЖМЯТ: 86]. Ордынский военачальник Кавгадый, для наименования которого в

тексте постоянно употребляется эпитет *окаяньныи*, будучи язычником, проявляет больше почтения к смерти великого князя, чем один из удельных русских князей.

В составе третьей группы околядерных языковых единиц ЛФП «Грех» выделяются обозначения греха измены христианской вере. В языке изученных древнерусских памятников они встречаются редко. К их числу относятся одно слово и три УСК: *опоганитисѧ*, *отъврещисѧ вѣры христьянскыя*, *отъ бѣсовъ прѣльститисѧ*. Эти языковые единицы употребляются в тексте исследуемых житий параллельно, в пределах одного предложения: «*Бѣста же родителя его отъ рода крѣстьянска, нѣ отецъ его отъ бѣсовъ прѣльстися, на срачиьскую вѣру срамную прѣложися и опоганися*» [Пр.: 398]; «*Нѣкто же прѣжде бывъ христьянъ и послѣди же отвержеся вѣры христьянския и бысть поганъ законопрѣступник, именемъ Доманъ, сий, отрѣза главу святому мученику Михаилу и отверже ю прочь*» [СОМЧ: 234]. Вероятно, снижение частотности использования языковых единиц, обозначающих нарушение заповеди почитания христианского бога, связано с конкретной исторической ситуацией, сложившейся в Древней Руси в XI–XIV вв.: в этот период официальной религией Киевского государства было христианство и открытое почитание языческих божеств, несмотря на то, что отдельные элементы языческих верований сохранялись ещё длительное время, отсутствовало.

Понятие греха в древнерусских житиях постепенно начиниет сближаться с понятием преступления. К числу грехов, совершаемых убийцами святых мучеников, относится не только озлобление против христиан, но и воровство и убийство не по религиозным мотивам: «*Видѣвше же татие отшествие ихъ, в ноци въсхитиша имѣния ихъ, злато же и сребро, и челядь, и богатъство*» [СЕР: 230–232]; «*Избиша же и отроки многы*» [СБГ: 289].

Наконец, к числу грехов в языке древнерусских житий причислено и пьянство: «... *яко звѣрье свиѣрьнии <...> И бѣжаша в сени, шедше в медушу и пиша вино. Сотона же веселяшетъ ѿ в медуши <...> И тако упившися виномъ, поидоша в сѣни <...> а всихъ невѣрныхъ убищъ 20 числомъ*» [ПУАБ:

328]. Следовательно, мы можем говорить о расширении понимания греха в концептосфере древнего русича, о постепенном сближении религиозной и бытовой его трактовки.

Четвёртая группа околядерных языковых единиц, вербализующих концепт «Грех» в языке древнерусских памятников письменности, называет наказания за нарушение норм христианской религии. В житиях Супрасльской рукописи такие обозначения отсутствуют.

Первым видом наказания за нарушения христианских норм в концептосфере древних русичей являлась смерть. Представления о смерти как возмездии за грехи вербализуют слова *смерть*, *оубити* и УСК процессуального характера *зълою смъртию оумърѣти*, *зълѣ испровѣргъноути животъ* – ‘умереть жестокой смертью’, *зълѣ оубити* – ‘предать жестокой смерти’. Смерть грешника в сознании носителей древнерусского языка должна была быть жестокой: *«Въ едину убо ноцъ Болеславъ напрасно умре, и бысть мятежъ великъ въ всей Лядской земли, и въставше людие избиша епископы своя и боляре своя, якоже в Лѣтописци повѣдаеть. Тогда и сию жену убиша»* [Сл. 30: 552]; *«И отвеца Моисей: «<...> Ты же что ми обѣщаваеши славу и честь, ея же ты сам скоро отпадеши, и гробъ тя примет, ничто же имуща! И сиа сквернаа жена злѣ убьена будетъ» Якоже и бысть по проречению преподобнаго»* [Сл. 30: 550–552].

После смерти грешника ждало более серьёзное, чем физическая смерть, наказание – возмездие и вечное мучение в загробной жизни. Об этом свидетельствуют языковые единицы, в семантической структуре которых можно выделить компонент ‘получить возмездие от бога’ (*богъ отомъститъ/сътворитъ отъмщениѣ*) и ‘понести наказание в загробной жизни’ (*приѣти вѣчныя моуки*). Возмездие от бога в представлении древних русичей должно было быть скорым и неотвратимым: *«Богъ же сътвори отъмщение рабом своим въскорѣ»* [Сл. 30: 552]. У грешника существует возможность избавиться от вечных мук, которые будут посланы ему в наказание. Так, в «Повести об убиении Андрея Боголюбского» мученик предупреждает своих

палачей о возмездии со стороны бога: «О, горе вамъ, нечестивии, что уподобистесь Горясѣру? что вы зло учинихъ? Аще кровь мою прольяете на землѣ, да богъ отомститъ вы и мои хлѣбъ!» [ПУАБ: 330]. Однако мучитель не прислушивается к словам святого и подвергается со стороны христианского бога наказанию за свои преступления. Чтобы подчеркнуть тяжесть этого возмездия, авторы житий, как правило, говорят о том, что грешника ожидают три наказания – возмездие от христианского бога при жизни, жестокая смерть и вечные муки после смерти: «И не можааше [Святополк] търпѣти на едномъ мѣстѣ, и пробѣже Лядску землю гонимъ гнѣвѣмъ божиемъ. И прибѣже въ пустыню межю Чехы и Ляхы, и ту испроверже животъ свои злѣ. И приять възмѣдие от господа, яко же показася посъланая на нь погубная рана и по смърти муку вѣчную» [СБГ: 296]; «... смерть же грѣшникомъ люта. Еже и бысть треклятому и беззаконному Кавгадыю: не пребывъ ни до полулѣта, злѣ испроверже окаянный животъ свой, приять вѣчныя муки» [ЖМЯТ: 88]; «... оканеныѣ же убициѣ огнемъ крѣстяться конѣчнымъ, и сжигаетъ всякого грѣха купину, рекъше дѣянъя» [ПУАБ: 328]. Следовательно, в Древней Руси начинает формироваться представление о том, что любой поступок влечёт за собой ответственность.

Сопоставление языковых единиц, вербализующих концепт «Грех» в языке старославянской рукописи X–XI вв. и древнерусских памятников XI–XIV вв., позволяет говорить о преемственности в понимании греха между византийским (представленным в переводной с греческого старославянской рукописи) и древнерусским религиозным мировоззрением.

В концептосферах, вербализованных средствами старославянского и древнерусского языков, грех представлен как поступок, действие, противоречащее религиозным христианским нормам, нарушающее их. Наиболее подробно в изученных памятниках описаны смертные грехи, ведущие, с точки зрения христиан, к гибели души человека: поклонение языческим богам и прелюбодеяние. Сопоставление понятия *прелюбодеяние* в языке старославянских и древнерусских житий позволяет говорить о том, что с

течением времени этот грех осознавался как всё более «женский», т. е. свойственный в основном женщинам.

Однако был выявлен и ряд серьёзных различий. Если внимание авторов старославянских житий было сосредоточено на самом моменте совершения проступка, нарушения правил, то развитие христианского вероучения привело к тому, что в текстах древнерусских произведений вербализовано представление о последствиях греха, о неизбежности расплаты за его совершение. В старославянских и древнерусских письменных памятниках представлена различная точка зрения на выбор пути грешника или праведника. Если в Супрасльской рукописи выбор грешника квалифицируется как сознательный, от которого, раскаявшись, человек может отказаться, то в древнерусских житиях представление о возможности отказа от греха отсутствует, грешник предстаёт как человек, неспособный к духовному очищению и совершенствованию.

Несмотря на то, что и в старославянских, и в древнерусских текстах репрезентировано понимание средневековыми славянами язычества как греха, в них различается понимание сущности и роли самого язычества. В концептосфере, вербализованной в Супрасльской рукописи, язычество оценивается как самый тяжкий грех, определяющий всю жизнь человека и его отношение к окружающим. В концептосфере древних русичей язычество занимает периферийную позицию: грешниками, как правило, являются христиане, а столкновения с язычниками носят эпизодический характер. Подобная трактовка объясняется временем создания изученных старославянских и древнерусских памятников письменности: Супрасльская рукопись переведена с византийского оригинала, создававшегося в период утверждения христианства в борьбе с римским язычеством; древнерусские же жития были написаны в период междоусобной борьбы, главными противниками их героев являлись не язычники, а русские православные князья – конкуренты в борьбе за власть, а не религиозные противники.

В древнерусском языковом сознании расширились границы понятия *грех*: в его значении начинает появляться компонент 'нарушение юридических норм', а не только 'нарушение норм христианской религии', как в старославянском языке. Кроме того, в языке древнерусских житий впервые говорится о пьянстве как о грехе.

К перспективам работы можно отнести разработку связи между концептами «Грех» и «Загробная жизнь», изучение взаимосвязи между концептами «Грех» и «Праведность» в языке старославянских и древнерусских письменных памятников, а также расширение числа источников исследования за счёт привлечения произведений других литературных жанров.

Источники

ЖДС: Житие Дмитрия Солунского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. XI–XII вв. / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1999. – С. 178–189.

ЖМЯТ: Житие Михаила Ярославича Тверского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. XIV – сер. XV века / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1999. – С. 68–91.

Пр.: Из Пролога // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. XI–XII вв. / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1999. – С. 388–405.

ПУАБ: Повесть об убиении Андрея Боголюбского // Памятники литературы Древней Руси: XII в. / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. – М.: Худож. лит., 1980. – С. 324–337.

СБГ: Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – нач. XII в. / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. – М.: Худож. лит., 1978. – С. 278–303.

СЕП: Сказание об Евстафии Плакиде // Памятники литературы Древней Руси: XII в. / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. – М.: Худож. лит., 1980. – С. 226–245.

Сл. 30: О преподобном Моисее Угрине. Слово 30 // Памятники литературы Древней Руси: XII в. / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. – М.: Худож. лит., 1980. – С. 542–555.

СОМЧ: Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора // Памятники литературы Древней Руси: XIII в. / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. – М.: Худож. лит., 1981. – С. 228–235.

Супр: Супрасльская рукопись / трудъ Сергія Северьянова // Памятники старославянского языка. Т. II. Вып. 1. – СПб: Тип. Императорской Акад. Наук, 1904. – 570 с.

ВЗГЛЯД НА ПРЕСТУПЛЕНИЕ, ВЕРБАЛИЗОВАННЫЙ
УСТОЙЧИВЫМИ СЛОВЕСНЫМИ КОМПЛЕКСАМИ В ПАМЯТНИКАХ
СТАРΟΣЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Старославянские тексты X–XI вв. отражают религиозное мировоззрение верующих раннего этапа христианизации. У славян до принятия христианства уже существовали свои представления о преступлении. Они были основаны на традициях, регламентирующих бытовую, семейную, трудовую, то есть мирскую жизнь членов сообщества, а также духовную, связанную с языческими верованиями.

Приняв христианство, бывшие язычники, должны были подчиниться новым религиозным установкам. В дошедших до нас древних славянских текстах эти религиозные установки именуются устойчивыми словесными комплексами (УСК) **законъ божии, божии законъ (свѣтъи); законъ господень; новъ(и) завѣтъ, новъ(и) законъ**. Грамматическими и одновременно семантическими центрами данных единиц являются существительные **законъ** и **завѣтъ**. В составе УСК они ведут себя как синонимы, хотя в старославянском языке лексема **законъ** означает ‘постановление, порядок’ (ср.: **Законъ**, -а m <...> 1. *постановление, порядок* <...> ♦ *saepissime de lege Dei, spec. de lege Veteris et Novi Testament* <...> ♦ *законодательство, законы* [ССЯ, т. I, 2006: 643–644]), а **завѣтъ** – это не только ‘закон (обычно бога, богов)’, но и ‘заповедь, наставление, предписание, устав’ (ср. [СРЯ XVIII, вып. 7, 1992: 177]).

УСК **законъ божии, божии законъ (свѣтъи)** и **законъ господень** в памятниках X–XI вв. выступают в значении ‘основные положения религиозного учения, содержащиеся в Священном Писании’: **Аще ли естъ живъ • ти г(лаго)летъ • ѣко нѣсмь добръ наоученъ законоу б(о)жью • Евх 66b: 22–24, с. 179; кѣто насъ разлѣчитъ отъ любѣве б(о)жи • ѿ с(свѣт)оумоу законоу • ни огнь ни желѣзо • ино никоеже • ѿ сего ради**

оутврѣжденье • (вѣ)рѣ • ѿ непрѣстѣнное в(о)жию законоу • Клоц 3а: 11–14, с. 57; да видимъ съ страхомъ • чѣто семоу ѿстѣлѣнье • в(о)жѣ • законъ съказаетъ • Клоц 1b: 25–26, с. 52; ѿ длѣженъ естъ въсѣкъ кръстьѣнъ съ говѣньемъ ѿ страхомъ • рачѣшѣмъ ѿмѣти по вожию с(вѣт)оумоу съѣхъ сѣдити • Клоц 2b: 22–24, с. 56; вѣвѣше прѣвоумоу ц(ѣса)ревѣ ѿ(здран)л(ѣ)воу • саоулоу • ѿ не за велье прѣзѣрѣнье • отъ пророка саоула • сего ради трасы сѣ ѿ трепешта • да в(о)жини хранитъ законъ • Клоц 2b: 34–39, с. 56; ѿинови ѣфѣмовѣ налѣцаѣштелѣ ѿ стрѣлѣѣштелѣ лѣкты • Вѣзв(р)атишѣ сѣ въ днь бранѣ • не съхранишѣ завѣта в(о)ж(и)ѣ • ѿ въ законѣ его не ѿзволѣшѣ ходитѣ • (Пс 77: 9–10) Син пс 100а; ѿ разорѣсте законъ в(о)жинѣ • за прѣдание вѣше ѿцемѣри • (Мф 15: 6) Зогр 22, Мар 51; Нѣ сѣ чѣто сътворѣмъ • ѿко завѣтъ вожинѣ прѣстѣпѣхомъ • ѿко закона данаго намъ не съхранихомъ • кѣже глаголетъ намъ • Супр 386, 28–30 – 387, 1.

Суть закона божьего, или закона господня, содержится в двух частях Священного Писания – Ветхом Завете и Новом Завете. Для названия каждой из этих частей в старославянских текстах используются пары синонимов: **ветѣхъ(и) завѣтъ** и **ветѣхъ(и) законъ**, **новъ(и) завѣтъ** и **новъ(и) законъ**.

Ветѣхъ(и) завѣтъ и **ветѣхъ(и) законъ** означают 1) ‘договор, который, по библейскому преданию, Бог заключил с различными представителями древнего человечества; совокупность правовых и религиозных установлений, признаваемых иудаизмом и христианством’; 2) ‘собрание священных книг, составляющих первую, дохристианскую часть Библии, в отличие от Нового Завета как собрания священных книг собственно христианского происхождения’ (см. [Христианство, т. 1, 1993: 357]); **новъ(и) завѣтъ** и **новъ(и) законъ** именуют 1) ‘основные положения собственно христианского учения’ и 2) ‘собрание священных книг, составляющих вторую часть Библии’: на рѣцѣ вавлоньскѣ • тоу сѣдохомъ ѿ плакахомъ сѣ • на врьвѣи посрѣдѣ ѣмъ овѣсихомъ органы нашѣ • сѣрѣчь псалтырь • ѿ гжслѣ

• сімі бо псалъми поѣхъ • въ ветъсѣмъ законѣ і си органы възаша егда ѿ плѣниша Клоц 7а: 30–34, с. 74: слыші і проповѣждъ • божиѣ вельѣ чюдеса • како законъ остжапетъ • како благодѣтъ процвѣтаетъ <...> како ветъхы законъ обетъша • како новы извѣщаетъ сѧ Клоц 13а: 35–39 – 13b: 2–3, с. 98–99; Аще оно невѣсть • то и си невѣдѣти кетъ • нъ и отъць ветъхоу завѣтоу не вѣдѣ нъ и сынъ по новоумоу завѣтоу что оубо кетъ Супр 305, 9–12; на рѣцѣ вавѣлонь'стѣ тоу сѣдохомъ и плакахомъ сѧ пома нжвѣше сионъ • на врьби^і посрѣдѣ єѧ обѣсихомъ съсѣды своѧ • си рѣчь гжсли свирѣли цѣвница • и прочаѧ • си бо дрѣжаше ветъхоу • и сими пѣсни поѧхъ • Супр 418, 20–25; слыши и прослави и проповѣждъ божиѧ чоудеса великаѧ <...> како ветъхы законъ обетъша • како же новы извѣщаетъ сѧ Супр 450, 5–11.

Основные положения Закона Божьего нередко в богословских сочинениях называют Десятисловием, но в исследуемых памятниках как синоним к сверхсловным наименованиям **ветъхъ(и) завѣтъ** и **ветъхъ(и) законъ** чаще используется УСК **законъ мосѣовъ (мосеовъ)**. Этот оборот возник под влиянием одного из названий Пятикнижия, которое открывает Священное Писание и содержит основные догматы иудаизма, а также законы мирской жизни сынов Израилевых. Пятикнижие включает пять произведений (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие). Автором этих текстов считают вождя и законодателя еврейского народа, пророка и первого священного писателя Моисея, жившего в XVI в. до н. э. По содержанию законы Пятикнижия делятся на религиозные, общественные и государственные, но в сохранившихся старославянских текстах речь идёт прежде всего о законах религиозных. У Пятикнижия есть и другие наименования – Книга Закона Моисеева, Книга Иеговы и Закон (см. [ППБЭС, т. II, 1992: 1944], [Дьяченко, т. 1, 1998: 313]). Поэтому не случайно параллельно с наименованиями **законъ божиѧ**, **законъ господень** и **ветъхъ(и) законъ**, **ветъхъ(и) завѣтъ** в старославянских памятниках для обозначения первой части Библии и

изложенного в ней учения используется оборот **законъ мосѣовъ (мосеовъ)**: **и егда исплѣниша сѧ дньє очиштєниѣ • по законуу мосеовоу • възнѣсѧ • и въ и(ероусѧ)л(и)мѣ • поставити прѣдъ г(осподь)мѣ • (Лк 2: 22) Мар 198, Зогр 84, Сав 135; Аще обрѣзание ч(ловѣ)кѣ прїеметъ въ сѧвотѣ • да не разоритъ сѧ законъ мосеовъ • (Ин 7: 23) Ас 32, Зогр 149, Мар 344; ѣкоже естъ писано • въ законѣ • ѣко всѣмъ м'адьнець мѧжьска полоу разврѣзѧ ложесна • с(вѧ) г(осподе)вѣ наречетъ сѧ • и дати жрѣтвѣ по реченому въ законѣ мосеовѣ • (Лк 2: 23–24) Ас 284; Рече же имѣ • се сѧтъ словеса • ѣже гл(агол)ахъ къ вамъ • еште живѣ сѧ • ѣко подобаетъ съконъчати сѧ всѣмъ псанымъ въ законѣ мосѣовѣ • и пророцѣхъ • и псал'мѣхъ о мнѣ • (Лк 24: 44) Зогр 135, Мар 311–312.**

Синонимом к оборотам **законъ божии, законъ господьнъ и законъ мосѣовъ (мосеовъ)** в старославянских текстах выступает также **УСК заповѣди господьни**: **Ты оубо о чадо • Ходи по заповѣдемъ г(оспдь)нѣмъ присно • послѣдоуѧ повелѣниемъ его • Евх, 89а: 21–24, с. 276; Заповѣди г(сподь)нѣ издалече просвѣштаѧшти очи • (Пс 18: 9) Син пс 22а; бѣашете же оба праведѣна прѣдъ в(ого)мѣ • ходѧшти въ заповѣдѣхъ г(осподь)нѣхъ • бес порока (Лк 1: 6) Зогр 80, Мар 189; се же глаголаше блаженѣи иринѣи • господьнѣ заповѣдѣ съконъчаваѧ глагол'ѧштѣ • любѧи отьца и матере • или братиѣ • или женѣ • или чада паче мене • нѣстѣ мене достоинѣ • Супр 253, 7–11; заповѣди бо господьнѣ издалече просвѣштаѧшти очи • Супр 401, 23–25.**

Под *заповедями господними* в древних славянских текстах обычно понимаются заповеди Моисеевы, или упоминавшееся выше Десятисловие, данное Моисею Богом на горе Синай:

«Я Господь твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим.

Не сотвори себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли <...>

Не произноси имени Господа Бога твоего всуе <...>

Почитай отца твоего и мать твою <...>

Не убивай.

Не прелюбодействуй.

Не кради.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего ...»

(Исх 20: 1–17).

Священным долгом каждого верующего было выполнение свода догматов, обрядов и правил нравственности, заложенных в Десятисловии и в Нагорной проповеди, в основе которой лежат Моисеевы заповеди, поскольку, по мнению верующих, закон этот был *положен (поставлен)* Всевышним (см. В (за) закон (законом) ставить, принимать, положить [СРЯ XVIII, вып. 7: 1992: 246]; **Законоположениѣ**, -иѣ п <...> законодательство [ССЯ, т. I, 2006: 642]). Ср.: **Законѣ положи мѣнѣ г(оспод)и пѣть твои • ѿ настави мѣ на стѣзѣ правѣ •** (Пс 26: 11) Син пс 32а; **ѿ въздвиже съвѣдѣніе въ ѿбковѣ •** **И законѣ положи въ ѿ(здра)ли •** (Пс 77: 5) Син пс 99b; **Пѣть заповѣдей твоихъ твоихъ •** **ѿгда рашири ср(ѣдѣ)це мое •** **Законѣ положи мѣ г(оспо)и •** **Пѣть оправданей твоихъ • ѿ възискѣ его въиѣ •** (Пс 118: 32–33) Син пс 156b; **ѿтъ сѣдѣтъ твоихъ не оуклонихъ съ •** **ѿко ты законѣ положилъ еси мѣ •** (Пс 118: 102) Син пс 162а; **законѣ во ч(ло)вѣ(чѣс)кы поставлѣтъ архиереѣ имашѣ <...> слово же клятвенное еже по законѣ с(ы)на въ вѣкы съвръѣна •** Ен 24а: 8–12, с. 99; **Кѣто естъ чловѣкъ боѣ съ г(оспод)и •** **Законѣ поставитъ емоу на пѣти иже извои •** (Пс 24: 12) Син пс 29b.

Отказ следовать *Закону Божьему (= Закону Господню)* и действия, противоречащие *божьим заповедям*, как свидетельствуют памятники X–XI вв., резко осуждались верующими и расценивались как *преступления*. Вероятнее всего, и само слово **прѣстѣплениѣ** (см. «**прѣстѣплениѣ**, -иѣ <...> нарушение, проступок» [Цейтлин 1994: 352]) возникло под влиянием УСК **законѣ**

прѣстѣпати/прѣстѣпити ‘нарушать/нарушить закон’ и заповѣди прѣстѣпати/прѣстѣпити ‘не следовать традициям, предписаниям, законам (религиозным, нравственным)’, которые используются в исследуемых текстах как обобщающие наименования для характеристики подобных проступков: Рѣхъ законопрѣстѣпникомъ • не прѣстѣпаете закона • ꙗко съгрѣшахшестемъ не възносите рога • (Пс 74: 5) Син пс 95b; Грѣдїи законъ прѣстѣпахъ вельми • Утъ закона же твоего не оуклонихъ сѧ • (Пс 118: 51) Син пс 158a; онъ же отъвѣщавъ рече о(ть)цю своему • се колико лѣтъ работахъ тебѣ • и николиже заповѣди твоя не прѣстѣпихъ • и мнѣ николиже не далъ еси козылте • да съ друугы моими възвеселихъ сѧ быхъ • (Лк 15: 29) Сав 54, заповѣди твоя не прѣстѣпи^х(ъ) • Ас 140, Зогр 116, Мар 270, Боян 13; отъвѣштавъ рече имъ • почто вы прѣстѣпаете заповѣдь божию • за прѣдание ваше (Мф 15: 3) Зогр 22.

На основе УСК законъ прѣстѣпати/прѣстѣпити возникло старославянское наименование лица, совершающего проступки, противоречащие Закону Божьему (законопрѣстѣпникъ ‘нарушающий законы, установления’), а также обобщенное наименование самих этих противозаконных деяний (законопрѣстѣпленик ‘нарушение закона, преступление’) [Цейтлин 1994: 227].

В лексико-фразеологическом фонде церковнославянского и русского языка обозначенные выше УСК и имена существительные вместе с процессуальными языковыми единицами оставили заметный след, что отражено в церковнославянских и исторических словарях. Ср.: Законопрѣстѣпати, паю, паеши, беззаконновать, грѣшить [Алексеев, ч. 2, 1818: 47]; Законопрѣстѣповати, -поуѣж, -поуѣши <...> нарушать закон [ССЯ, т. 1, 2006: 642]; Законопреступить (-ти), плю, пит, сов., Законопреступати (-ть), ствую, ствует, несов. Слав. Нарушить закон [СРЯ XVIII, вып. 7: 1992: 250].

По мнению христиан, остановить колеблющегося, слабого в вере человека, готового отступить от заповедей господа, может только **страхъ божи** (**божи страхъ, страхъ господень**), т. е. ‘боязнь гнева Бога, благоговейный страх’. В Ветхом Завете *страх Господень* (редко – *Божий*) – это «трепетное благоговение перед Господом, перед Его непостижимой и всесильной волей, это мудрое смирение и неприятие зла, нечестия, беззакония и неправды»: «Нечестие беззаконного говорит в сердце моём: нет *страха Божия* перед глазами его» (Пс 35: 2); «*Страх Господень* чист, пребывает вовек. Суды Господни истина, все праведны (Пс 18: 10); «Придите, дети, послушайте меня: *страху Господню* научу вас» (Пс 33: 12); «Начало мудрости – *страх Господень*; разум верный у всех, исполняющих заповеди Его. Хвала Ему пребудет вовек» (Пс 110: 10) и др.; «Лучше немногое при *страхе Господнем*, нежели большее сокровище, и при нём тревога» (Притч 15: 16) и др.; «Тот, кто живёт в страхе Господнем, продлевает свою жизнь, получает благоволение Божье и достигает истинного благополучия: «*Страх Господень* прибавляет дней, лета же нечестивых сократятся» (Притч 10: 27); «*Страх Господень* – источник жизни, удаляющий от сетей смерти» (Притч 14: 27) и др. У пророка Исайи страх Господень – это особое душевное состояние, связанное с ощущением постоянного присутствия Господа. Для нечестивых он – карающая сила: «И войдут люди в расселины скал и в пропасти земли *от страха Господа* и от славы величия Его, когда Он восстанет сокрушить землю» (Ис 2: 19). Для праведных же страх Господень – сокровище: «Высок Господь, живущий в вышних; Он наполнит Сион Судом и правдою. И настанут безопасные времена твои, изобилие спасения, мудрости и ведения; *страх Господень* будет сокровищем твоим» (Ис 33: 5–6)» (см. [Дубровина 2010: 638]).

Не случайно УСК **страхъ божи**, **божи страхъ** и **страхъ господень** используется в старославянских текстах с высокой частотностью: **г(осподь)нъ прѣчѣстъ прѣбываетъ въ вѣкоу** (Пс 18: 10) Син пс 22а; **Прѣдѣте чѣда послоушанте мене • Ѡтрахоу г(осподь)ню наоучж вы •** (Пс 33: 12) Син пс 41а; **Нѣсть во страха в(о)жѣ • прѣдъ очѣма его • вѣко**

волѣсти • прѣдъ нѣмъ обрѣсти безаконнѣ свое и възненивѣдѣти • (Пс 35: 2–3) Син пс 44b; Поконъ прѣмѣдрости страхъ г(осподь)нь • Разоумъ же благъ всѣмъ творѣштіимъ ѿ • (Пс 110: 10) Син пс 147b; видѣхъ и море мрътво • водѣ прѣмѣненѣ своѣѣ вѣшти • страхомъ б(о)жѣмъ отъпадъшѣ Супр 128, 24; егда нравъ благъ съ' добротѣмъ въздрасѣтъ • большинѣхъ желѣаа страхъ божїи приметъ Супр 252, 4; и повѣстѣдоукии къ чрьнѣцоу ѿваноу къ мѣлчаливоуоумоу • мѣжоу и добромъ житїимъ • сѣшѣтоу епископоу • и въ богатствѣ мирѣстѣ бѣвѣша • и божїа страха и любве • всего мирѣскаго прѣвидѣвѣша Супр 294, 13–17; которѣимъ бо страхомъ • б(о)жїи плѣти твоѣ съвлачиши лентїи Супр 456, 19; на погрѣшѣкѣ послѣдѣшаго тѣ дїавола • въ распалѣнїѣ вѣпасти и страхъ б(о)жїи забыти Супр 521, 18; И тѣ в(ь)семоу зѣлоу вѣставителѣ днѣволе • ѣко велѣн страхъ г(осподь)нь • ѿ велиѣ слава его... Евх 55a: 10–12, с. 136.

Эти УСК из старославянских текстов были заимствованы восточнославянскими языками, в том числе и русским, что отражают словари различного типа, по которым можно проследить развитие их семантики. Ср.: В составе единицы «начало премудрости **страх Божий**» [Михельсон, т. 1, 1994: 627]; **В страхе (божием)**. В полном повиновении, покорности (держатъ, воспитывать и т. п. кого-л.) [Молотков 1986: 461]; **Страх Божий**. Прост. Экспресс. Очень много; просто ужас [Фёдоров, т. 2, 1995: 525]; **Страх Божий**. Прост. Экспресс. Очень много; **В страхе (божием)**. Разг. Экспрес. В полной покорности, в повиновении (воспитывать, держать кого-л.) [Фёдоров, т. 2, 1997: 287]; **Страх Господень** [Библейская цитата 1999: 50]; **В страхе (божием)** (держатъ, воспитывать и т. п.), т. е. в повиновении, в полной покорности [Тихонов 2003: 280]; **Страх Божий**. Благоговение пред Богом, желание быть достойным Божественной любви [Скляревская 2008: 374]; **Страх божий (господень)**. 1. Страх перед богом, перед наказанием. 2. Экспрессивная формула негативной оценки чего-л. (внешнего вида человека; обилия, множества каких-л. неприятных явл. и проч. [БСКСиВ, т. 2, 2009: 409]; **Страх**

Божий (Господень). *Межд.; прост.* Жуть, ужас, кошмар. Выражает сильные отрицательные эмоции [Дубровина 2010: 637].

В исследуемых рукописях неоднократно проводится мысль о том, что если христианин всё же совершает проступок, противоречащий господним заповедям, то ему не удастся скрыть это от бога. Любого *законопреступника* ожидает кара, если не при жизни, то после смерти, а *часъ съмрътъныи* ‘момент наступления смерти’ неизбежен для всех: **Вл(ады)ко • г(оспод)і
в(о)же нашъ <...> избави ны и се • отъ насильѣ и иноплемѣньникъ • і
отъ всего часа съмрътънааго • съблуди є св(ѣт)ыми а(нѣ)лы своими •**
Евх 15а: 3–18, с. 33.

По христианским представлениям, для Бога нет ничего тайного: он читает души грешников, как открытую книгу, и всех людей в назначенный час ожидает **страшноє сѣдище (христово)**.

Вера в Страшный суд существовала с момента основания христианской религии. Пастыри и учителя церкви с апостольских времён передавали веру в будущий всеобщий суд и воздаяние каждому по заслугам. Согласно этим верованиям, состоится второе пришествие Христа, который будет творить Страшный суд над живыми и воскресшими «во плоти» по завершении земного существования человечества. Страшный суд – это и надежда для всех верующих на то, что справедливость восторжествует и праведники обретут райское блаженство, а преступники, грешники, непокорные божьей воле, попадут в ад. Вера во второе пришествие Христа должна, как пишут отцы церкви, оказывать на людей благотворное влияние. Это стимул жить в соответствии с христианской моралью (см. [Христианство, т. 3, 1995: 643–645]; [Дьяченко 1993: 678–688]; [ППБЭС, т. II, 1992: 122–123]).

О Страшном суде, где законопреступнику воздастся полной мерой за совершённые преступления, неоднократно упоминается в Синайском евхологии: **Въ страшнѣмъ и трепѣтънѣмъ сѣдищи** Евх 66а: 10–11, с. 176;
И тажъшаѡ имѣти имаши длѣггы • Отъ о(ть)ца на страшнѣмъ • і

необвинѣнѣмъ сѣдици хлѣбѣ • Ёлико и большии благодѣти наслаждаеши
са нѣнѣмъ благыхъ • Евх 91а: 19–23, с. 282.

Вместе с верой во второе пришествие Христа оборот Страшный суд был унаследован носителями русского языка. Ср.: **Страшный судъ** [Михельсон, т. 2, 1994: 296]; **Судище Божие <...> страшное, Христово** – Страшный суд [СРЯ XI–XVII, вып. 28, 2008: 263]; **Страшный суд**, у христиан – суд, который будет произведён над живыми и мёртвыми при втором пришествии на землю [Овсянников 1933: 262]; **Страшный суд**. По религиозным представлениям: суд, который якобы будет устроен богом над всеми людьми (живыми и мёртвыми), когда наступит конец света [Фёдоров, т. 2, 1995: 527]; **Страшный суд** – по религиозным представлениям, суд, который якобы будет устроен Богом над всеми людьми, когда наступит «конец мира» [Тихонов, т. 2, 2004: 458]; **Страшный суд <...>** Суд во время второго пришествия Христа. 2. Справедливый, неподкупный, грозный суд [БСКСиВ, т. 2, 2009: 410–411].

В старославянских памятниках X–XI вв. упоминаются всевозможные отступления от *Закона Божьего*. Большинство из них квалифицируется верующими не только как грехи, но и как преступления. Мы упомянем здесь лишь два УСК, характеризующие преступления, достойные, с точки зрения истинного христианина, самого сурового осуждения: **содомьскъ(и) влѣдъ** и **самъ са оубити**.

Выражение **содомьскъ(и) влѣдъ** ‘мужеложество, содомский грех’ [Цейтлин 1994: 618], восходит к рассказу о двух городах, расположенных в Сиддомской долине на берегу Солёного (Мёртвого) моря, Содоме и Гоморре. Жители этих городов погрязли в грехах и распутстве. Господь за это уничтожил оба города вместе с жителями, послав на них огненный серный дождь (Быт 13: 13). *Содомский грех* заключался в неуёмной похоти содомлян и противоестественных формах её проявления (мужеложество, инцест, скотоложество и пр.). У израильтян сексуальные извращения считались тяжким грехом, наказанием за них была смертная казнь. Возможно, *содомский грех* был отражением древних культовых обрядов в честь языческих богов (Астарты,

Ваала и др.), поэтому жестокость наказания за сексуальные отклонения имела целью предотвратить растлевающее влияние на израильтян соседних языческих народов (см. [Дубровина 2010: 615–617]).

В старославянских текстах есть сведения о том, что *содомский блуд* в первые времена распространения христианства среди славян наказывался церковью уже не так жестоко, как в древней Иудее: на виновного налагалась епитимия, ограниченная десятью годами покаяния: **Аще которы причѣтъникъ содомскы блждъ сътворѣи • ѿ лѣтъ да • покаетъ** • Евх 102а: 20–21, с. 321. Однако и во все **последующие** времена этот вид отступления от закона Божьего расценивается как великий грех, достойный всяческого осуждения. Ср.: **Содомский грѣхъ** (блудъ, пагуба, срамота) – противоестественные отношения между мужчинами [СРЯ XI–XVII, вып. 26, 2002: 93]; **Содомский грех** – мужеложество [Тихонов, т. 2, 2004: 401]; **Содомский грех** *Книжн., эвф.* Половые извращения (гомосексуализм, скотоложество (зоофилия), инцест и др.) [Дубровина 2010: 612–615].

К числу преступлений против Господа, как свидетельствуют старославянские рукописи, наши предки относили и самоубийство, называя это деяние процессуальным УСК **самъ сѧ оубити**, а человека, совершившего самоубийство, – предметным УСК **самъ себе оубица**. На основе этих УСК позднее в церковнославянском языке и в русском возникли сложные слова *самоубийство* и *самоубийца*. Ср.: **Самоубійство**, а, с., ср. Лишеніе себя жизни. **Самоубійца**, ы, с. об. Лишивший себя жизни [СЦРЯ, кн. 2, т. 4, 2001: 91]; **Самоубийство**, с. *Самоубийство* <...> **Самоубийца**, м. и ж. *Самоубийца* [СРЯ XI–XVII, вып. 23, 2000: 50–51]; **Самоубі(о)йство** [Даль, т. 4, 1991: 136]; **Самоубиение**, с. *Самоубийство* <...> **Самоубиец**, м. *Самоубийца* <...> **Самоубийца** <...> Тот, кто кончил жизнь самоубийством [БАС, т. 13, 1962: 139]; **Самоубийство** <...> **Самоубийца** [БТС 2002: 1146].

В соответствии с Новым Заветом человек, посмеявший покончить жизнь самоубийством, наложить на себя руки, будет наказан за это после смерти.

Выражение **самъ са оубити** встречается в Евангелии от Иоанна, где повествуется о том, как Христос обращался к враждебно настроенным против него фарисеям. Сын Божий произносит страшное пророчество: он говорит, что скоро, как бы исполняя заветное желание своих недоброжелателей, удалится от них, но они пожалеют о его уходе, даже будут искать его, но не найдут, не смогут за ним последовать и умрут в грехе. Фарисеи почти не слушают Иисуса и не понимают его. Извращая смысл сказанного, со злобной насмешкой они спрашивают: «Уж не хочет ли Иисус покончить с собой?» (Ин 8: 22). Фарисеи не хотят разделить участь самоубийцы, ведь добровольный уход из жизни считался у иудеев страшным грехом.

С христианской точки зрения лишение себя жизни тем или иным способом – тоже тяжкий грех. И если в некоторых языческих религиях самоубийство – смелый поступок, подвиг, вершина самоотречения, то для христианина – это трусость, преступление. Самоубийца противится тому, что жизнь его принадлежит не только ему самому, но и Богу, а также ближним и дана для нравственного совершенствования, а не для мирских наслаждений. Добровольно уходя из жизни, человек отказывается нести земные тяготы, ибо он так сильно привязан к земным благам, к земному счастью, что отказывается жить в несчастье. В наказание за добровольный уход из жизни душа грешника, по представлениям христиан, никогда не сможет попасть в рай (см. [ППБЭС, т. II, 1992], [Лопухин НЗ, т. 1, 2007: 1090]).

Таким образом, для авторов старославянских текстов X–XI вв. *преступление* – это, прежде всего, пренебрежение религиозными догмами, отступление от веры, нарушение божьих заповедей. В этой плоскости нам видится то новое, что появилось в этических взглядах древних славян – вчерашних язычников. Если раньше само понятие преступления было применимо скорее в социальной и бытовой сфере, касалось регулирования отношений между членами внутри человеческого сообщества, то с принятием христианства это понятие переместилось в сферу отношений человека с Богом. Теперь, в отличие от языческих традиций, за любое отступление от Закона

Божьего преступнику, в соответствии с христианским учением, неизбежно должна была грозить Божья кара.

Источники

Ac: Evangeliář assemanův. Kodex Vatikánský 3. slovanský. Díl II. Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení / vydal J. Kurz. – Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1955. – 322 s

Боян: Глаголический текст на Боянския палимпсест / И. Добрев. – София: Издателство на Българската академия на науките, 1972. – 125 с.

Евх: Nachtigal R. Euchologium sinaiticum. Fotografski posnetek; II. Tekst s komentarjem. – Ljubljana, 1941–1942.

Ен: Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в. / К. Мирчев, Хр. Кодов. – София: Издателство на Българската академия на науките, 1965. – 264 с.

Зогр: Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus / edidit V. Jagić. – Berolini: Apud Weidmannos, 1879. – 174 p.

Клоу: Clozianus. Staroslověnský sborník tridentský a innsbrucký / k vydání připravil A. Dostal. – Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1959. – 399 s.

Мар: Мариинское четвероевангелие / Памятник глаголической письменности / трудъ И В. Ягича. – СПб: Тип. Императорской Академии Наук, 1883. – 607 с.

Сав: Саввина книга / трудъ Вяч. Щепкина // Памятники старославянского языка. Т. I. Вып. 2. – СПб: Тип. Императорской академии наук, 1903. – 235 с.

Син. пс: Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в. / приготовил к печати С. Северьяновъ // Памятники старославянского языка. Т. IV. – Петроград: Россійская Гос. Академическая тип., 1922. – 393 с.

Супр: Супрасльски или Ретков сборник / Заимов Й. Увод и коментар на старобългарски текст; М. Капалдо. Подбор и коментар на гръцкия текст. Т. I.–II. – София: Издателство на Българската академия на науките, 1982–1983.

О. В. Франчук

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РАЗВЛЕЧЕНИЯХ И ИГРАХ В КОНЦЕПТОСФЕРЕ СЛАВЯН

В настоящее время достаточно сложно описать пляски, игры и другие развлечения древних славян. Но, по мнению авторов «Этимологического словаря славянских языков», в древности «семантическим наполнением славянского сущ. **jьgra* был архаический комплекс значений – ‘пение с

пляской'. Явные признаки синкретичности и трудной расчленимости (более простые значения 'развлечение, забава', 'шутка', 'пение', 'танец' кажутся производными) логично подводят к вопросу о связи с миром сакральных представлений, действий и выражений» [ЭССЯ, вып. 8, 1981: 208]. А. А. Потебня предположил «типологически вероятное выделение **-r-**суффиксального и дальнейшее сближение славянского **jьgra* с др.-инд. *yájati* 'чтить божество', греч. *ἱερός* 'священный'» [ЭССЯ, вып. 8, 1981: 209].

Действительно, письменные памятники XI–XIX вв. свидетельствуют о том, что христианство упорно открещивалось от всего, что было связано с «бесовскими игрищами», невольно наделяя их отрицательной сакральностью (см. [Франчук 2005, 2007]). Умение плясать или играть (в карты или кости) – неотъемлемое качество демонических персонажей: леших, водяных, чертей и пр. Для них, а также для восточнославянских русалок и южнославянских вил характерны игровые формы поведения: смех, пляска с хлопаньем в ладоши, игра на музыкальных инструментах, вождение хороводов, игры с преследованием, подшучивание, озорство. Как бесовские собрания нередко рассматриваются и молодежные игрища, во время которых черт «миж девок увихаетца» [Славянские древности, т. 2, 1999: 381]. У славян популярны рассказы о посещении девичьих посиделок и игрищ оборотнями в облиии парней, которые могут растерзать играющую молодежь. Согласно поверьям южных славян, нечистая сила обитает в потоках вихря, ветра, где она непрерывно танцует и крутится, а этимология наименования одного из таких персонажей *вила* связана с об.-сл. **viti* 'крутить, вертеть'. Любопытно, что по этим поверьям нечистая сила после своего ночного танца или «хоровода» оставляет на земле следы – круги примятой, полегшей, затоптанной пожелтевшей или почерневшей травы, а иногда круги из ядовитых грибов. Наступивший на такой «круг» человек заболевает, страдает и даже умирает.

Мотив опасных для людей кругов на земле как следов ночного хоровода нечистой силы (персонажей типа *вила*) широко известен в Болгарии, Македонии, повсеместно распространен в Сербии, встречается также в

черногорских и боснийских регионах. Название этого явления связано с семантикой круга, танца или хоровода в кругу, ср.: серб. *вилино коло, виљо коло, самовилско коло*; хорв. *vilinsko kolo*; болг. *самовилско хоро, юдинско оро, самодивско хорище, самодивско оро, колело*. В некоторых болгарских диалектах наименование этого мифического места образовано от глаг. ‘танцевать, плясать’: *самодивско игрище, самодивско игралище, самодивско игравище* [Плотникова 2004: 207].

В древнейших славянских памятниках выражение положительных эмоций и радости в тех случаях, когда речь шла об ангелах и людях праведных, передавалось глаг. *ликовати*, тогда как *плясати, скакати, играти* и *веселитися* могли только бесы и прочая нечистая сила, а также грешники, совершающие языческие обряды.

По мнению Н. И. Толстого, веселье в славянской культуре всегда представляло собой «ритуализованное выражение положительных эмоций, обычно сопровождаемых смехом, пением, танцем. В некоторых славянских языках слова с корнем **vesel* могут быть терминами, обозначающими обряд, жертвенное животное, предмет и т. п.» [Славянские древности, т. 1, 1995: 346].

Достаточно убедительным доказательством того, что в древности сущ. **jьgra* было связано с языческой сакральной сферой, являются украинские обрядовые игры при покойнике. Такие игры отличались гипертрофированным весельем, носили продуцирующий характер и были призваны «восстановить» жизнь в доме, преодолеть смерть, а также служили профилактическим средством, предохраняющим от возврата смерти в этот дом. Выделяются четыре основных типа подобного рода игр: игры с покойником, основой которых служит символическое «бужение», «оживление»; игры, имитирующие отпевание и похоронный обряд; эротические игры; «состязательные» игры, соревнования в ловкости, быстроте и смекалке. Состязательные игры при покойнике, как считает Е. Е. Левкиевская, восходят к тризне – «древнерусскому похоронному обряду, обязательной составной частью которого, наряду с

пиршеством, были ритуальные состязания» [Славянские древности, т. 2, 1999: 387].

Связь с языческим ритуалом отчетливо прослеживается в игре «Горелки». Известно, что в славянских обрядах весенне-летнего цикла, и особенно в праздновании дня Ивана Купалы, культ огня имел особое значение. На Украине в ночь на Купалу с песнями жгли костры, вокруг которых плясали и через которые прыгали: удачный прыжок предвещал счастье. «Горелки» были обязательными в этих обрядах. Этимология сущ. *горелки* достаточно прозрачна и связана с глаг. *гореть*. Игра состояла в том, что играющие образовывали пары и становились вереницей, а впереди находился тот, кто водит (его называли *горящий*, *горельщик*, *горюн*). Либо он, либо все игроки пели: «Гори, гори ясно, / Чтобы не погасло...». После этого «горящий» смотрел на небо (ему нельзя было оглядываться назад), а задняя пара в это время, отпустив руки, бежала – один по одну сторону вереницы пар, а другой – по другую, стараясь соединиться снова впереди «горящего». Если это удавалось – он продолжал водить, а если «горящий» ловил кого-нибудь, то оставшийся без пары становился «горящим».

У древних славян обряды отличались синкретизмом: в них тесно переплетались поэзия, магия, музыкальное и хореографическое исполнение. Именно текст песни, сопровождавший игру «Горелки», позволяет реконструировать мифологический смысл игры: «Гори, гори жарко, / Едет Захарка, / Сам на кобылке, / Жена на коровке, / Дети на тележках, / Слуга на собаках, / Погляди-ка вверх – / Там несется пест!»; «Стой, гори на месте, / Гори, не сгорай, / По бокам глазами / Поменьше стреляй, / А гляди на небо, / Там журавли, / А мы ноги унесли!» По мнению А. В. Юдина, с некоторой долей гипотетичности, «эти мотивы можно подверстать под сюжет мифа о Громовержце: бог, находящийся *вверху*, поражает *летающим* огнем (пест рассматривается как эквивалент молнии) противников. В одной из припевок выступает все «святое семейство»: громовержец на коне, его жена на коровке и

дети. Поимка водящим убегающей пары при таком истолковании символизирует наказание» [Юдин 1999: 154].

Остаток языческого ритуала, лишившегося со временем изначального смысла, формально сохранился в восточнославянской игре в «Ящера/Яшу» (белорус. *яшчер*, укр. *ящур*). Поет хоровод, один водит: «Сиди, сиди, Ящер, / В ореховом кусте, / Грызи, грызи, ящер, / Каленые ядра! / Дам тебе, Ящер, / Красную девицу, / Алую ленту!» Водящего спрашивают: «– Кто сидит? / – Ящер. / – Что грызет? / – Ядра. / – Кого хочет? / – Девку. / – Которую?» Ящер называет имя девушки, участвующей в хороводе; вызванная бросает ему платок и садится возле него. Так ящер вызывает к себе всех девушек, затем они снова становятся в хоровод и пляшут.

На игру «Ящер» неоднократно обращали внимание ученые, усматривая в ней архаические мотивы. Сущ. *ящер* – об.-сл., означает ‘ящерица’, ‘дракон’. Эти существа близки к змею (ср. *Змей Горыныч*), и в традиционной модели мира соотносятся с подземным царством. В заговорах от укуса змеи говорится, что змеиный царь сидит в ракитовом кусте, значит, и ореховый куст подтверждает змеиную природу Ящера, похищающего из хоровода (связанного с солнцем – верхним миром) девок. Таким образом, Ящер напоминает известную многим мифологическую фигуру змея, похищающего или требующего в жертву людей, обычно побеждаемого героем (ср. победу Георгия над змеем). В славянской мифологии за ящером, возможно, проступает Волос/Велес, интерпретируемый исследователями как змееподобный хозяин подземного мира. Следовательно, молодежная игра оказывается наследницей древнего языческого ритуала, воспроизводящего сюжет мифа.

Явные языческие истоки прослеживаются и в другой славянской игре – «Курилка». Ее суть сводится к тому, что играющие садятся рядом, зажигают тонкую лучину и, когда она разгорается, тушат. Пока огонь тлеет, передают лучину из рук в руки до тех пор, пока она не перестанет куриться. Тот, у кого лучина погаснет, должен исполнить какое-нибудь приказание. Пока лучину передают, поют: «Жил-был Курилка, / Жил-был душилка. / Уж у Курилки, / Уж

у душилки / Ножки малыньки, / Душа коротенька. / Не умри, Курилка, / Не умри, душилка!...».

Персонаж, символизируемый лучиной, соотносится с умирающим и воскресающим мифологическим героем, причем по звуковому составу его имя напоминает имя Ярила. Кроме того, в древнейших религиозных культах существовал обряд, участники которого, расположившись по кругу, перебрасывали один другому младенца, пока тот не умирал у кого-нибудь в руках: последний считался особо отмеченным божеством [Юдин 1999: 187].

Следовательно, в древности исконное значение слова **jьgra* все-таки было связано именно с миром сакральных представлений, действий и выражений. Тем не менее, словари старославянского языка и «Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.» фиксируют сущ. *игра/игрь* только в значении ‘развлечение, танец, игра’ [ЭС ст.-сл. яз., вып. 1, 1989: 703; Цейтлин 1994: 246], ‘игра, забава’ [СДЯ XI–XIV, т. III, 1990: 443]. Причем в названных словарях фиксируются случаи употребления лексемы *игра* для обозначения 1) развлечений, организованных по определенным правилам; 2) воинских поединков и сражений; 3) зрелищ и представлений; 4) игры на музыкальных инструментах.

Для обозначения развлечений в славянских языках используются слова **jьgrati (se)*, **baviti (se)*, **balovati (se)*, **gul’ati*, **těšiti (se)*, **šutiti* и однокоренные им лексемы, связанные с общей семантикой громкого звукопроизводства (пение, игра на музыкальных инструментах, веселье): рус. и укр. *баловаться, балувати* ‘смеяться, шутить, развлекаться’, словен. *balovac se* ‘шумно веселиться, шутить’ [Славянские древности 1999, т. 2, 1999: 380]. Отметим, что в ц.-сл. языке слово *БАЛОВАТИ* имело значение ‘лечить’, в словен. *balováti* означает ‘болтать’, в укр. *бáла* – ‘знахарь’.

Само сущ. *игра* в современных славянских языках утратило связь с языческой символикой и напрямую соотносится со сферой развлечений. Ср., болг. *игра* ‘игра, развлечение’; макед. *игра* ‘игра’, ‘танец, пляска’; сербохорв. *игра* ‘игра’, ‘пляска’; словен. *ígra, igrà* ‘игра’; чеш. *hra* ‘игра, забава,

развлечение', 'шутка'; словац. *hra* то же; польск. *gra* 'игра'; рус. *игрѧ* 'занятие с целью развлечения, основанное на известных условиях или подчиненное определенным правилам' [ЭССЯ, вып. 8, 1981: 208].

Уже памятники XI–XVII вв. содержат свидетельства о разных видах игр и развлечений, построенных по определенным правилам. К примеру, в «Дополнениях к Актам историческим» под 1691 г. читаем: «**Стрѣльцы учинили въсовское игральище прозваниемъ кобылку**» [СРЯ XI–XVII, вып. 6, 1979: 80]. Обычай «рядиться в кобылку» был характерен для календарных обходов и свадебных увеселений восточных и западных славян. Традиционно восприятие славянской культурой кобылки было двояким. С одной стороны, конь, как и коза, бык, медведь, являлся символом плодородия и плодovitости. Эта идея прослеживается в святочном, масленичном и свадебном ряжении конем. Отсюда – эротизм поведения ряженных и разыгрываемых сценок с участием кобылы, соотнесение девушек с «кобылками». С другой стороны, в образе кобылки с отдельными конскими чертами в народном восприятии могли выступать демонологические персонажи (черт, ведьма, з.-сл. Люция, Перехта, рус. Пятница, русалка, болг. караконджул). Именно так выглядели ряженные в рождественской, масленичной, троицкой обрядности. Функцией подобных масок было запугивание зрителей, а также проверка соблюдения запретов.

По форме маски или чучела «кобылки» представляли собой длинную палку, к которой прикреплялся конский череп или сделанная из дерева (соломы, ткани) лошадиная голова. Один из участников брал палку в руки, его накрывали белым покрывалом, сзади приделывали соломенный хвост или грязный веник. «Кобылка» неуклюже, но темпераментно плясала в избе, в конце концов разваливаясь (рус.), приставала к домочадцам, особенно к девушкам (чеш.), «поедала» девушек, которых по очереди запихивали под полог (рус. костром.).

Несомненно, игра «Вождение кобылки» была связана с языческой мифологией и представляла собой поистине «бесовское игрище». Но в письменных источниках XVI–XVII вв. встречаются упоминания и о чисто

«светских» играх, никак не связанных с языческим ритуалом. Так, в «Материалах для истории древнерусской покаянной дисциплины», дошедших до нас в списках XV–XVI вв., говорится: «Аще попъ <...> играетъ лѣкы и шахы <...> да извержется» [СРЯ XI–XVII, вып. 6, 1979: 81]. «Митрополитъ и попы черныя межъ себя сходятся и пютьъ табакъ дымной и носовой, кто что хощетъ и карты играютъ и шахматы, а патрнархъ то вѣдаетъ» – сказано в «Проскинитарии Арсения Суханова» 1650 г. [СРЯ XI–XVII, вып. 6, 1979: 81].

В приведенных примерах сущ. «*игра*» утратило сакральную семантику и прочно вошло в ту часть лексического фонда языка, которая отражает представления о развлечениях, забавах и потехах.

Единственным случаем, когда игра воспринималась славянами как действие, приносящее благо, были игры детей. Причем считалось, что, «как бы ни было неблагоприятно значение детской игры, много согрешит тот, кто прервет таковую» [Славянские древности, т. 2, 1999: 381]. Древние славяне верили: если во время посева гороха вблизи нивы играет большая гурьба детей, то это к хорошему урожаю. Наступающий год будет плодородным, если дети при игре изготавливают из грязи и глины хлебы – «лыпуны» и «варуць стравы»; особого изобилия следует ожидать, если при этом дети ставят игрушечные стога на полях и окружают их загородкой. Если же дети играют с речными голышами и особенно с кремнями, то это сулит голод. Такое отношение к играм детей объясняется верой в особое покровительство ангелов. Македонцы считали, что, если ребенок смотрит на свои ладони и как бы удивляется им, значит, у него в руках золотое яблоко, которое дал ангел для игры (*да си игра*). Причем строго запрещалось давать ребенку в руки яйцо или другие круглые предметы, чтобы не прервать эту игру [Славянские древности, т. 2, 1999: 381].

В целом, игры славян включают в свой состав как собственно игры (подвижные, хороводные, круговые), так и развлечения, т. е. игры без строгих правил и со слабо выраженным игровым сюжетом: пляски, забавы, состязания в

ловкости и силе. По мнению И. А. Морозова, к играм близки также увеселения в составе обрядов, народных праздников и гуляний, ряжение, подшучивание и розыгрыши, заигрывание, озорство, языковая игра [Славянские древности, т. 2, 1999: 381].

В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» дается обширная классификация славянских игр (игры с соревнованием, игры с преследованием, игры с попаданием предметами в игроков или в другие предметы и др.), в основу которой положена цель той или иной игры. Объектом нашего внимания стали названия славянских игр. Мы попытались ответить на вопрос, по какому принципу та или иная игра получала свое наименование, что ложилось в основу названия определенной игры и имеют ли похожие игры сходные названия в разных славянских языках. Анализ собранных нами источников позволяет сделать вывод о том, что названия славянских игр делятся на несколько групп.

Первая группа названий славянских игр объединяет наименования, образованные от глаголов – обозначений основных действий, выполняемых игроками:

рус.	«Жмурки»,	«Гулячки/гулюкальцы»,
«Ловилки/ловитки/ловушки»,	«Догонялки»,	«Салки/салочки»,
«Пятнашки»,	«Оляпки»,	«Ласи»,
«Горелки/горелышки»,	«Побегушки»,	
«Прятки/прятанки/прятушки»,	«Хоронки/хоронички/хоронушки»,	
«Перегонки»,	«Запуски»,	«Бег»,
«Катание»,	«Отжимки»,	«Отгадышки»,
«Скакуха»,	«Вышибалы» и др.;	словен. «Binkoštni tek»; словац. «Нору»;
серб. «Рижање»,	«Кљукање»,	«Мишкање»,
«Трганкање»,	«Трчкање»,	«Петкање»;
болг. «Ритни – топка»,	«Ритни – капа»,	«Туранье – капа»,
«Подпáли – навуще»;	серб. – хорв. «Хамкање»,	«Амкање»;
чеш. «Hra na honěnou»,	«Hra na schovávanou».	

Одна из самых популярных игр у славян сводилась к следующему: игрок с завязанными глазами должен поймать кого-нибудь из играющих и назвать его имя. У русских эта забава и по сей день называется «Жмурки». Сущ. *жмурки* образовано от глаг. *жмурить(ся)*, родственного словен. *žmuriti* ‘мигать’, серб.-

хорв. *жмурити* ‘прикрывать глаза’ [Фасмер, т. 2, 1967: 60]. А. Г. Преображенский указывает, что глаг. *жмуриться* связан с **тъг* (мигать, миг) и представляет собой вокализм в степени исчезновения, консонантизм в перестановке: *ЖМ* из *МЖ*, суф. *-ура-* из *-юра-*, таким образом, **тъг – jura → МЖ – ура → жмура* [Преображенский, т. 1, 1959: 235].

Любопытно, что в некоторых регионах России та же игра названа по наименованию действующего лица «Слепой козел»: одному из игроков завязывают глаза и ставят вместо слепого козла. «Козел» стучит ногами, бодает дверь; на шум сбегаются другие игроки, бьют его по спине, а «козел» должен поймать бьющего и угадать, кто он.

В некоторых случаях аналогичное развлечение у восточных славян обозначалось существительным с предлогом (иногда оно имело при себе определение-прилагательное): рус. «В слепую бабу», «В куру-слепку», белорус. «Ў Цимоху», «Ў ката», укр. «У Апанаса», «У Марка». В других славянских языках встречаем аналогичные названия этой забавы: болг. «Слепа котка», словац. «Vo slepú babu», чеш. «Na slepu bábu».

Игра, известная нам под названием «Жмурки», раньше могла сопровождаться своеобразной переключкой водящего с игроками – выкриком *гулю*. Поэтому глаг. *гулюкаться* означал ‘играть в прятки или жмурки’ [Даль, т. 1, 1989: 407], а сама игра называлась «Гулючки/гулюкальцы».

В рассматриваемую группу наименований игр по действиям игроков следует отнести и так называемые игры с преследованием. Характерно, что обозначения этих игр показывают, какое именно действие производит водящий. Так, в «Ловилках/ловитках/ловушках» (от глаг. *ловить* ‘стараться схватить движущееся’), «Догонялках» (от глаг. *догонять/догнать* ‘настигнуть движущееся’) водящий должен догнать кого-нибудь из убегающих, тогда как в «Салках/салочках» (от глаг. *салить* ‘пачкать, пятнать, марать’) и «Пятнашках» (от глаг. *пятнать* ‘оставлять пятно, грязнить, салить’) водящему достаточно коснуться спины, руки или плеча одного из игроков, либо попасть в него мячом. В «Словаре живого великорусского языка» В. И. Даля зафиксировано

еще одно название аналогичной игры – «Оляпки» (вероятно, от глаг. *оляпать* ‘шлепнуть, бросить чем-л. вязким, мокрым’ [Даль, т. 2, 1989: 287].

Сущ. *ласи* обозначает игру мальчиков, в которой водящий прыгает на одной ноге, другие толкают его, а он пятает их свободной ногой. В. И. Даль указывает, что глаг. *ласить* означает ‘оставлять ласы – гладкие полосы или пятна на чем-л.’, «в новгородских говорах *ласать жениха* – марать его ногами по шуточному обычаю» [Даль, т. 2, 1989: 238].

Одна из самых популярных девических игр у русских называется «Горелки». Этимология данного названия становится понятной по словам, сопровождающим игру: «– Горю, горю пень. / – Чего горишь? / – Девки хочу. / – Какой? / – Молодой. / – А любишь? / – Люблю. / – Черевички купишь? / – Куплю. / – Прощай, дружок, не попадайся» [Даль, т. 1, 1989: 384].

В другом варианте той же игры одна из девушек говорит жалобным голосом: «Горю, горю на камешке; кто любит, тот сменит меня». Другой игрок подходит, берет ее за руки и целует, затем сам становится на то же место.

Следовательно, сущ. *горелки* образовано от глаг. *гореть* в значении ‘испытывать сильную страсть, желание, нетерпеливо чего-то ждать’ [Даль, т. 1, 1989: 384]. Тем не менее, первоначальный смысл игры «Горелки» сводился к культу огня в языческих обрядах весенне-летнего цикла (см. выше).

В. И. Даль отмечает, что в Симбирской губернии игру, похожую на «Горелки», называли «Побегушки». Это наименование также связано с действиями игроков.

Действия, производимые игроками, легли в основу названий игр, в которых водящий стремился обнаружить спрятавшихся игроков и добежать раньше них до условленного места. Это русские наименования «Прятки/прятанки/прятушки» (от глаг. *прятаться* ‘скрываться, таиться от других, чтобы нельзя было увидеть и найти’) и «Хорóнки/хорони́чки/хорону́шки» (от глаг. *хорониться* ‘прятаться, скрываться’, в словаре В. И. Даля ‘играть в прятки’ [Даль, т. 4, 1991: 561]); укр.

«Хованки» (от глаг. *ховати*), чеш. «Hra na schovávanou» [Чешско-русский словарь, т. 1, 1976: 223].

Среди названий игр по действиям участников особо выделяются наименования игр-соревнований, включающих бег на опережение.

Сущ. *бег* использовалось древними славянами для обозначения особой формы ритуального поведения. Характерно, что «Бег наперегонки» был связан с семантической оппозицией «первый – последний» и соотносился с обретением удачи, благополучия для прибежавшего первым. Особое значение придавалось первенству в беге при возвращении из церкви на Рождество или Пасху: считалось, что таким образом можно обеспечить успешное созревание злаков (чеш.), быть первым во время жатвы (белорус.), определить, какая из девушек первой выйдет замуж (словац.). В Закарпатье мужчина, прибежавший первым, становился старостой в селе, а последнему предсказывали болезни и даже смерть.

Бег использовался также в обрядах выпроваживания. К примеру, бросив чучело русалки в воду, убегали с криками «Русалка догонит!», а после потопления чучела Смерти или Марены (з.-сл.) убегали прочь, считая, что отставшему грозит смерть. У славян был широко известен обычай возвращаться домой с кладбища бегом.

В современном русском языке сущ. *бег* обозначает ‘быстрое движение с резким отталкиванием ногами от земли’ [СОШ 1999: 38]. Отметим, что в славянских поверьях способность к быстрому бегу (как и умение плясать) приписывалось разным мифологическим персонажам. Славяне верили, что русалка, черт, леший и покойники бегают очень быстро, так, что их и на коне не догнать, а колдуны и ведьмы перед смертью начинали бегать босиком, впадая в беспамятство.

А. В. Терещенко, описывая игры и забавы, фиксирует рус. наименования «Запуски», «Перегонки», «Побегушки», укр. «Выпередки» и отмечает, что они были популярны в XVIII – XIX вв. [Терещенко 1999: 34–35]. Скорее всего, в это

время названные развлечения уже не ассоциировались с аналогичными действиями мифологических персонажей.

Возможно, связь с языческой обрядностью сохранилась в 3.-сл. пасхально-Троицких бегах пастухов, которые в словенском языке называются «Binkoštni tek».

Развлечения, в которых использовался бег на опережение, в других славянских языках зачастую получали наименования, тоже мотивированные действиями участников, ср.: словац. «Нору», чеш. «Hra na honěnou» (от глг. *honiti se* ‘гоняться, охотиться’ [Чешско-русский словарь, т. 1, 1976: 223]).

Особо следует отметить очень популярный вид развлечений славян, который называют «Катанием», «Катанием с горы» и «Качанием на качелях».

В традиционной культуре славян катание являлось ритуальным действием и использовалось в календарных и хозяйственных обрядах, колдовстве и магии. Считалось, что катание выполняет «стимулирующую» функцию, побуждая землю к плодоношению, растительность – к вегетации, женщину – к деторождению и молодежь – к вступлению в брак.

Масленичные катания с горы у русских (реже – у белорусов и украинцев) связывались с будущим урожаем льна и конопли. Женщины, принимавшие участие в этом виде развлечений, катались на донцах прялок, на скамьях или в специальных «лодках», стараясь не упасть и проехать как можно дальше (считали, что чем дальше проедешь, тем длиннее уродится лен). У восточных и западных славян на масленицу катались также в санях, запряженных лошадьми. В Ярославской губернии это действие называли «лен закатывать». В Польше будущий урожай льна и конопли был связан с длиной масленичного выезда (польск. *kulig* или *kulik*), который собирал иногда несколько десятков санных повозок. По поверьям словаков, урожай льна зависел от масленичного катания на лыжах и санках, именуемого *klzanie* или *sánkovanie*. Во время «хождения в жито» на Вознесение или в Юрьев день славяне совершали ритуал катания по земле или по житу, чтобы был хороший урожай.

Катание/качание на качелях было не просто популярным развлечением южных и восточных славян, но и выполняло особые магические функции. Этот вид досуга у русских назывался «Качели» или «Арели», у украинцев – «Колиска», у бел. – «Рэлі», у болгар – «Лушканци», у сербов «Љулька», у словенцев – «Gugalnica» [Славянские древности, т. 2, 1999: 480].

А. В. Терещенко отмечает, что в глубокой древности в юго-западной России забава, похожая на современные качели, называлась «Колыски» от слова *колыхаться* [Терещенко 1999: 88]. Славяне использовали три вида качелей: веревку, привязанную к ветке дерева; доску, положенную поперек бревна (такое развлечение называли «Доска» или «Скакать на досках»); веревку с сиденьем, подвешенную на дерево, или какую-нибудь перекладину.

Качание на качелях считалось обязательным прежде всего для молодежи и воспринималось как магический способ «подвигнуть» девушку или парня к супружеству. На юге Болгарии юрьевские качели были обязательны для девушек, вступающих в возраст невест, а веревки для качелей поручали плести холостякам. Кроме того, качание на качелях, по верованиям южных славян, способствовало вегетации: люди качались ради того, чтобы лен и конопля выросли высокими.

В рассматриваемой группе наименований славянских игр выделяется практически незнакомая восточным славянам масленичная игра с подвешенными предметами. Эта южнославянская забава имеет различные обозначения, в основном ономотопеического происхождения, и представляет собой соревнование между членами семьи в том, кто первым схватит зубами подвешенные над столом яйцо, халву или кусок пирога. Большинство названий этой игры связано с возгласом, издаваемым во время ритуального действия. Напр., описание данного развлечения в северных областях Косова выглядит следующим образом: *«У Вуч. и његовој околини некаква забава: на Прочку увече, после вечере обеси се ољуштено кувано јаје концем за таван оне просторије где се вечерало. Јаје се заљуља између укућана који још седе око софре. Сад се свако стара да га устима ухвати кад дође пред њега окрећући*

се. Ко га ухвати, његово је. Том приликом се чују узвици ам, ам! И зато се каже амкат». (В Вучитрине и околностима «Амканье» – развлечение: вечером в последний день масленицы после ужина вешают очищенное вареное яйцо к потолку в комнате, где проходил ужин. Яйцо раскачивают между домочадцами, все еще сидящими за столом. Каждый старается схватить его ртом, когда оно, вертась, оказывается перед лицом. Яйцо достается тому, кто его схватит. Во время игры слышатся возгласы «Ам, ам». Поэтому называется «амкать»)[Плотникова 2004: 120].

Аналогично образованы названия этой игры в сербском, македонском, болгарском языках «Лам(к)анье/лам(к)Ане»; в ю.-серб. «Ањканье»; в макед., болг. «Ацкане, (х)лацкане, (х)ълцане»; в.-серб., з.-болг. «Кл(о)цање/клоцкане». А. А. Плотникова указывает, что в названиях игры возможны обозначения самих действий (открывать, разевать рот): серб. «Лајање», болг. «Хапкане», «Лапане» и др. Ср. также греч. то χάδχα, вероятно от глаг. χαΰεΰω ‘разевать рот’ [Там же].

Вторую группу названий славянских игр составляют наименования, полученные в результате метонимического переноса названия предмета, используемого в игре, на название самой игры: «Лапта», «Лопатки», «Бирюльки», «Кости», «Зернь», «Бабки», «Чурки», «Чушки», «Рюхи», «Свинки», «Клинка», «Клёпка», «Пыж», «Чиж», «Мяч», «Курилка», «Веребочка», «Лычки».

Первым в ряду таких названий следует выделить наименование «Лапта». В. И. Даль указывает, что *лаптою* называли «лопасть или плосковатую вещь к одному концу пошире, палку-вёселку, которой бьют мяч, а также саму эту игру» [Даль, т. 2, 1989: 237].

По описаниям В. И. Даля, участники лапты делятся на две команды – одна «в городе», другая «в поле». Один из участников первой команды подает мяч, другой отбивает его лаптой. Если игроки второй команды смогли поймать мяч слету, значит «город продан», а если нет, то игрок, ударивший мяч, бежит

до черты поля и его пытаются «засалить» мячом. В случае попадания «город взят» и команды меняются местами.

М. Фасмер связывает происхождение сущ. *ланта* со словом *лопта* ‘лопата’, ‘перо весла’ и возводит к прасл. **lopyta* [Фасмер, т. 2, 1967: 460]. А. Г. Преображенский в качестве родственных приводит сущ. *лана*, *лопасть*, *лопух* [Преображенский, т. 1, 1959: 469].

Во время исполнения западноукраинского похоронного обряда проводится игра с родственным названием «Лопатки». Одному из участников завязывают глаза, и кто-нибудь из игроков ударяет его по ноге деревянной лопаткой. Если водящий угадывает, кто его ударил, то ударивший становится водящим; если нет, то удары продолжаются до тех пор, пока ударившего не угадают.

Название забавы «Бирюльки» связано с наименованием ровно нарезанных соломинок – *бирюлек*, которые складываются на столе ворохом, а играющие, чередуясь, вытаскивают по одной, стараясь не встряхнуть весь ворох. Бирюлками на Руси называли также дудочки и ивовые или камышовые сопелки. По мнению М. Фасмера, соотнесение некоторыми исследователями сущ. *бирюльки* с глаг. *брать* (*беру*) выглядит весьма сомнительно [Фасмер, т. 1, 1964: 168].

Очень часто в играх использовались отдельные части скелетов домашних животных или изготовленные из них предметы. Соответственно наименования этих предметов стали обозначениями самих игр. Так, в игре «Кости» пара деревянных кубиков с числом очков или цифрами на боках выбрасывалась из стопки, а затем подсчитывалось общее количество очков.

Встречается другой вариант названия этих кубиков – *зернь* (хотя некоторые исследователи описывают зернь как небольшие косточки с белой и черной сторонами, причем выигрыш определялся тем, какой стороной они упадут). Соответственно, сама игра называлась «Зернь».

И «Кости», и «Зернь» считались азартными играми, и со времен правления Алексея Михайловича подвергались преследованию. Не случайно в

«Актах исторических, собранных и изданных Археографической комиссией» под 1687 г. сказано: «А которые учнутъ у соляного озера зерню или иными какими закладными играми играть <...> тѣхъ судовыхъ работныхъ людей <...> за зернь бить ватоги смотря по винѣ» [СРЯ XI–XVII, вып. 6, 1979: 80].

С названиями костей животных связаны также некоторые наименования игр, образованные по модели *игра в...* : «Игра в лодыги/в лодыжки», «Игра в козны/козанки».

Любопытно, что игорная кость (как правило, изготовленная из надкопытной говяжьей или конской кости) в разных местностях России имела разные названия: арх. *альчик*, сибир. *кóзон*, *козанóк*, вологодс. *косты́га*, *костёръ*, арх. *бáска*, тамбовск. *шляк*. Наиболее известным в ряду этих названий стало дошедшее до нас обозначение части конской ноги или путового сустава – *бабка* (мн. ч. *бабки*), и именно в форме множественного числа оно закрепилось в качестве наименования самой игры. Существовало множество вариантов этой забавы, а сама *бабка* со временем видоизменялась: простая боевая *бабка* именовалась также *панóк*, *битка́* или *битóк*; иногда её наливали свинцом и тогда называли *литóк* или *свинча́тка*, в некоторых случаях для веса забивали гвоздь и называли *гвоздырь*. Доказательством популярности игры «Бабки» или «В бабки» является особая игровая терминология этого вида развлечений, зафиксированная В. И. Далем: «Бабки ставят **на кон гнездами** (парами). Когда **конаются**, подкидывая бабки, то различают **жохъ** – положение хребтиком вверх, **конка** – хребтиком вниз; **плоцка**, **бок**, **бóка** – на левый бок, **ника**, **ни́чек**, **ничóк** – на правый. Местами различают **бок и плоцку**, а **ником** зовут положение желобком кверху» [Даль, т. 1, 1989: 33]. В книге А. В. Терещенко читаем: «Игра в бабки имеет свои особые названия: **кон за кон**, **плоцка**, **кудачек у кону**, **станка** и **городок**. Кто в игре **кон за кон** сшибет крайние бабки, тот и выигрывает. В **плоцке** должно целить в одну из сторон: в правую или в левую. В **кудачке** надобно иметь особую ловкость, чтобы не зашибить своим битком чужого. В **стенке** бросают об стенку бабками, и чья ляжет ближе

к другой, тот выигрывает. В **коне** ставят по шести бабок, и кто собьет все, тому достанется вся шестерня» [Терещенко 1999: 44–45].

Вероятно, со временем в славянских развлечениях кости животных заменялись специально изготовленными деревянными или железными палочками, толстыми с одной стороны, а с другого конца сведенными на нет; либо заостренными с двух сторон. Существует большое количество названий таких палочек: *клин/клинок, цурка, чурка, чушка, кляп/кляпыш, пыж, чиж, свинка, рюха, свайка*. Как правило, положенную на землю чурочку ударяли палкой по одному концу, а когда она подлетала, отбивали в сторону. В «Словаре живого великорусского языка» В. И. Даля зафиксировано несколько обозначений подобной забавы: «Чурки», «Чушки», «Рюхи», «Свинки», «Клинки», «Клепка», «Пыж», «Чиж».

Сущ. *мяч* обозначало небольшой шар, смотанный клубком или набитый шерстью для игры и, по словам А. В. Терещенко, сама игра с этим предметом называлась «Мяч». В некоторых играх мяч закатывали в специальные ямки или лунки, выкопанные по особым правилам. В таких случаях наименование лунок переносилось на обозначение самой игры: «Лунки», «Кáсло» ('лунка в игре' → сама игра), «Мáсло» (*маслы* 'маленькие лунки, окружающие большую, куда гонят мяч' → сама игра), «Котел» ('углубление, яма' → крестьянская игра).

Игра «Веровочка» существовала в нескольких вариантах: двое вертят веревочку в своих руках вперед, назад, накрест, а один или несколько игроков прыгают и скачут через нее, либо сам игрок вертит веревочку в собственных руках, перепрыгивая через нее (иногда такая забава называлась «Скакуха»). «Веровочкой» именовали и такую игру, в которой участники, держась за веревочку, становились в круг. В центре находился водящий, который пытался хлопнуть одного из игроков по рукам, и если это удавалось, тот игрок шел водить. В некоторых случаях на круговую веревочку надевали кольцо, а водящий должен был угадать, у кого оно за спиной, и поймать обладателя кольца. Зачастую такая игра называлась «Кольцо/колечко».

А. В. Терещенко среди других развлечений и забав русского народа описывает игру под названием «Лычки́», в которой использовались волокна неокрепшей коры любого дерева (лыко или лычки). Несколько таких волокон одним из игроков перегибались через палец, а концы волокон специально спутывались. Молодой человек, выбирая один конец лыка, распутывал его, а девушка, выбравшая другой конец того же лыка, становилась его парой.

В названиях некоторых игр и развлечений славян нашли свое отражение границы игрового пространства и особенности композиционного построения игры.

Важное место среди развлечений всех славян занимают игры с прохождением в «ворота», ср.: рус. «Золотые/царские ворота», болг. «Царски врата», словац. и чеш. «Zláta brána». В славянской культуре ворота считались особым объектом, символизировавшим границу между «своим» пространством (домом, двором) и «чужим» (внешним миром). Восточные и западные славяне совершали магические действия с воротами, причем обряды могли направляться как снаружи вовнутрь, к обитателям домашнего пространства, так и изнутри вовне, ко всему внешнему, к чужому миру. Характерно, что даже игровые ворота представляли своеобразную границу между реальным и потусторонним миром. Так, в русской игре «Ворота» двое игроков, изображавших ворота, произвольно придумывали друг другу названия (напр., один – «золотая коробочка», другой – «серебряная шляпа») и решали, какое из них будет соответствовать слову *ад*, а какое слову *рай*. Когда все игроки цепочкой проходили через ворота, одного из них отсекали и спрашивали: «К золотой коробочке или серебряной шляпе?» В зависимости от ответа игрок переходил в «ад» или в «рай».

Еще одним символом границы между мирами в славянской мифологии был мост. Славяне считали, что под мостом после захода солнца и до первых петухов собирается нечистая сила, поэтому желающему стать колдуном достаточно зайти под мост, чтобы встретиться с лешими и русалками. Переход по мосту имел символическое значение перехода человека в новое состояние и

знаменовал перемену статуса. Напр., один из видов девичьих гаданий на замужество назывался «Мост/мосток мостить»: из прутьев и лучинок под подушкой выкладывался мостик, а по сюжету сна можно было гадать о дальнейшей судьбе девушки.

Описание особой игры под названием «Мост мостить» встречаем в книге А. В. Терещенко: «Становятся друг против друга попарно девушка и мужчина и держат поднятые руки вверх, вровень с грудью. Пары строятся в один ряд и этот ряд называется мост; избранная пара начинает мостить его: взявшись за руки они идут на мнимый мост; первая пара моста поднимает руки, пропускает их; тут мужчина оборачивается и целует противоположную ему девицу, а девица противоположного ей мужчину; когда обе пары перецелуются, мужчина заключает свой поцелуй на своей девице. Это взаимное целование называется мост мостить, и оно продолжается через весь длинный ряд: всяк непременно обязан взаимно целовать, иначе это почтется преступлением против игры» [Терещенко 1999: 79–80]. По мнению А. В. Терещенко, «Мост мостить» – чисто русская забава, хотя названия игр, содержащих символику перехода через мост или выстраивания моста, встречаются и в других славянских языках, напр., ср. словен. «Trden most», словац. «Zlaté mosty», «Tvrdý moster», чеш. «Kamenné most».

В некоторых славянских играх в пределах игрового пространства выстраивались пирамиды из игроков или хаотичные образования. Отсюда и названия рус. игр «Гора», «Куча», «Куча-мала», укр. «Копіці» ('стог сена'), чеш. «Turn», польск. «Zamek».

Особого внимания в числе таких игр заслуживает известная всем славянская игра, которая в русском языке называется «Чехарда/чехорда/чекарда», в белорус. «Чахарда», в укр. «Чехарда» (иначе «Дóвга лозá»), в болг. «Прескачаница» или «Прескочи-коби́ла», в чеш. «Skákání». Участники этой игры один за другим по очереди перепрыгивают через голову своего партнера, стоящего в согнутом положении, опираясь на его плечи или спину. В. И. Даль связывал происхождение сущ. *чехарда* с арх.

чехор – ‘драчун, буян, забияка’, *чехардой ходить* – ‘ватагой, гурьбой, с шумом, гамом’ [Даль, т. 4, 1991: 559]. П. Я. Черных предполагает, что «семантически слово *чехарда* < *чехорда* может быть связано с **čechrati* ‘растрепывать, взлохмачивать волосы’ (перепрыгивая через голову партнера, обычно его лохматят). Представляет интерес курск. *чекарда* ‘ребятишки’, ‘дети мал мала меньше’ и глаг. *чекаться* ‘в разных играх попадать в какой-л. предмет одному перед другим’» [Черных, т. II, 1999: 388].

Во многих славянских забавах и развлечениях не существовало четких границ между самими игроками и их ролями, причем зачастую участники игр «перевоплощались» в различные образы. Именно поэтому в названиях ряда славянских игр использовались наименования животных: рус., укр., белорус. «Зайки», польск. «*Zajaczek*», чеш. «*Liška*» (‘лисица’), «*Hrdlička*» (‘горлица’), болг. «Магаре» (‘осел’), рус. «Олень», «Ящер», «Соловей», «Мышка», «Кочетки», «Козел», «Козуля», «Котики», «Коршун», «Ворон», «Воробей», «Воробышек», «Утка», «Волк и гуси», «Гуси-лебеди», «Лиса и зайцы», «Кошка и мышка», «Ястреб и голуби», «Селезень и коршун», укр. «Собаки и заяц», чеш. «*Navran a husy*» (‘ворон и гуси’).

Некоторые наименования игр представляют собой обозначения лиц, изображавшихся в ходе игры, ср.: словац. и чеш. «*Žid*», серб. и хорв. «Мртвац», зап.-сл. «Мара», «*Marzana*», «*Smrtka*», рус. «Бояре», «Царь», «Царица», «Царевна», «Царев сын», «Король», «Калика-баба», «Тесная баба», «Дедушка-медведущка», «Казак-разбойники», словен. «*Ravbarji in žandarji*», польск. «*Jaworowi ludzie*», «*Janotowy ludzie*», зап.-укр. «Яворові людзі».

Особо следует остановиться на названиях игр, образованных по модели *игра в...* Скорее всего, существительное, выступавшее в форме винительного падежа в таких словосочетаниях, не могло употребляться как самостоятельное наименование игры. Среди них, во-первых, уже упоминаемые ранее названия игр, в которых использовались кости животных: «В лодыжки», «В козанки», «В щелканы». Во-вторых, это названия игр, в которых подбрасывая один камешек вверх, игрок пытается захватить несколько других, разбросанных по земле: «В

камешки», «В кремушки», «В коланцы» (*коланец* ‘осколок, отбитый кусок’), «В ляпки» (*ляпок, ляпка* ‘кругло затертый черепочек, который бьют плашмя’). Сюда же можно отнести названия игр «В снежки», «В ласы/лясы» (*ласы/лясы* ‘снежные шары, облитые водой’), «В яички». В-третьих, это названия ролевых игр: «В свадьбу», «В похороны», «В семью», «В солдат».

Отдельно следует отметить названия славянских игр, содержащие различные глагольные формы. Присутствие глаголов в наименованиях игр может объясняться тем, что некоторые из них являются повторением или усечением речевой формулы, сопровождающей ту или иную забаву. К примеру, «Горю, горю на мосту», «Сижу, сижу на камушке», «Ох, болит», «Хорош, пригож, жениться хочу» и др.

В ряде случаев в ходе игры можно было наблюдать имитацию каких-то действий: посев и выращивание растений, разделку туши животного или приготовление пищи, напитков (так появились названия игр «Просо сеять», «Пиво варить», «Мак растить», «Садить хрен» и др.

Но особый интерес, на наш взгляд, представляют игры, содержащие элементы розыгрыша и шутки (напр., обливание водой в рус. забавах «Солнышко показывать», «Поросяток выводить», хорв. «*Na lađi se voziti*»), а также одурачивания и насмешки над кем-либо (напр., рус. «Москву показывать», «Ловить жирную перепелку», «Лисицу запрягать», хорв. «*Rake rukati*», словац. «*Vlozit’ do lišči d’úry*»). Смысл некоторых игр сводился к тому, чтобы правильно реагировать на реплики и действия водящего, отсюда достаточно нелепые названия игр: рус. «Телега летит», болг. «Шум дръпни».

Итак, представления об играх и развлечениях в концептосфере древних славян существенно изменялись на протяжении веков. Исконно слав. сущ. **jьgra* было непосредственно связано с языческой сакральной сферой и почитанием божества. В более позднее историческое время игры и развлечения признавались действием бесовским и нечистым, неслучайно в народных верованиях славян способность плясать, петь, быстро передвигаться и кружиться считалось неотъемлемым качеством бесов, русалок и леших. Однако

игры и развлечения этого периода нельзя назвать однообразными. Так, в части развлечений и игр отчетливо прослеживается связь с языческим ритуалом (именно их и называли «бесовским игрищами»), тогда как отдельные игры явно напоминают простые забавы, розыгрыши, т. е. не имеют строгих правил проведения и слабо выраженный игровой сюжет. Такие игры ассоциировались в сознании славян с праздным, беззаботным проведением времени (в противовес времени, посвященному трудовому процессу), занятием пустяками (ср. в рус. *играть в бирюльки*, в болг. *играя си на орехи*, рус. *слоны слонять, считать ворон, галок, мух* и др.). Третий пласт славянских развлечений и игр, включавших состязания в ловкости и силе, соревнования, попадания в цель, а главное – игр, организованных по определенным правилам, сегодня мы и считаем собственно «играми».

Раздел II. ВЗГЛЯДЫ ВОЖДЕЙ РУССКОГО РАСКОЛА 2-й ПОЛОВИНЫ XVII в. НА РОЛЬ СЛОВА В СОЦИУМЕ И НА ВРЕМЯ КАК НА ВАЖНЕЙШИЕ СЛАГАЕМЫЕ ДУХОВНОСТИ

М. А. Коротенко

УСТОЙЧИВЫЕ СЛОВЕСНЫЕ КОМПЛЕКСЫ, ХАРАКТЕРИЗУЮЩИЕ РЕЧЕВОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В ПАМЯТНИКАХ РАСКОЛОУЧИТЕЛЕЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в. (на примере текстов Ивана Неронова)

Лексема *слово* (индоевропейский корень **kleu-* **kleuə-* // **klu-* иногда с расширением *-s-*) представлена во всех индоевропейских языках: рус.: слава, др.-инд.: *Sravah* ‘слава’; лат. (архаич.): *clueo* ‘слышать’; лат. (класс.): *clueo* ‘слыть, считаться’; литов.: *Klausa* ‘слух’ и т. д. ([Степанов 1997: 355], [Черных, т. II, 1993: 176], [Шанский 1987: 415]).

Уже из краткого перечня видно, что в значении этого корня объединяются действия говорения и слушания. Это обстоятельство дало повод Ю. С. Степанову предположить, что изначально корень лексемы *слово* обозначал некую «цельную ситуацию», в которой «говорение» подразумевает «слушание» и наоборот, «круговорот речи» или даже нечто более общее – «круговорот общения» [Степанов 1997: 355]. Так, соответственно архаическому представлению, имеется некоторая самостоятельная, независимая от участников общения, от говорящего и слушающего, сущность – не «роль» (которая всего лишь переменный признак участников), а как бы «плотная сущность», которая и может быть предметом обмена в «круговороте общения» как некая «ценность» [Степанов 1997: 356]. Этой сущностью и является слово. Данные этимологии не являются для XVII в. «мертвыми», что подтверждается словарями, отражающими язык рассматриваемого периода отечественной истории, где *слово*, помимо прочих, имеет значения ‘беседа, общение с кем-либо’ [СРЯ XI–XVII, вып. 1, 1975: 145], ‘слава’ [СРЯ XI–XVII, вып. 25, 2000: 98]. Словарь В. И. Даля определяет лексемы *слово*, *слава*, *слух* как единицы одного ряда [Даль, т. 4, 1955: 222].

УСК «речевого взаимодействия» предполагают существование «другого» и в целом характеризуют общение людей посредством речи. «Другой» может быть как адресатом, так и источником информации. Речевой процесс в УСК этой области представлен как самостоятельное действие – перформативный акт. Высказывание, обращенное к «другому», «регулярно приобретает статус поведенческого акта», а поведенческий акт, рассчитанный на восприятие его «другим», «всегда семиотичен» [Арутюнова 1993: 4]. В самом акте произнесения определенных слов совершается поступок, поэтому к этой области относятся УСК, тесно связанные с концептом «Действие». «Действия, связанные со словом, в русском языке легко и естественно представляются по трехфазовой модели действия», в которую входят «три первичных глагола: *славить, слышать, слыть*» [Степанов 1997: 357] (ср. [Даль, т. 4, 1955: 222]). Эти глаголы, выполняя функцию сквозных сем для объединений УСК, являются названиями фразеосемантических зон области «речевое взаимодействие». Всего в сочинениях Ивана Неронова обнаружено 97 единиц, характеризующих «речевое взаимодействие».

УСК зоны «славить»

Наиболее многочисленная и достаточно разнообразная зона УСК, извлеченных из сочинений И. Неронова, объединяется сквозной семой 'славить', которая прямо или косвенно присутствует во всех единицах этой зоны, но каждая группа и подгруппа обладает своей, характерной только для ее конститuentов, семой.

Фразеосемантическая **зона «славить»** насчитывает в исследуемых текстах 75 ед. и образуется двумя группами УСК, объединенных сложными семами: 1) 'сделать так, чтобы кто-л. слушал'; 2) 'сделать так, чтобы кто-л. был услышан'.

Первая фразеосемантическая **группа** зоны «славить» включает УСК, которые называют действие, возбуждаемое внутри субъекта, начинающего воспринимать слова, слышать, и характеризуют разговор частного характера. Пользуясь методом А. Вежбицкой, семантику данной группы УСК можно

определить как *‘сделать так, чтобы кто-л. слушал’*. Она включает в себя несколько подгрупп УСК с общими семами а) ‘беседовать’, б) ‘сообщать/сообщить’, в) ‘вести дискуссию’, г) ‘просить’, д) ‘обращаться с речью’.

1-я подгруппа – с общей семой *‘беседовать’* – насчитывает в исследуемых текстах 10 ед.: *усты ко устомъ побесѣдовати, бесѣдовати писаниємъ, бесѣду имѣти* (данный УСК занимает позицию ядра в подгруппе), *вопрошая глаголати, говорити въ розговорѣ, совѣтъ имѣти* (с кем-л.), *быти въ совѣтѣхъ* и др. *Бесѣдовати* – частый компонент УСК данной подгруппы – имеет значение ‘разговаривать, иметь общение с кем-л.’ [СРЯ XI–XVII, вып. 1, 1975: 149]. С точки зрения социального статуса глагольный компонент *бесѣдовати* указывает на «доверительный характер текста», а также на «равенство участников», причем здесь идея равенства даже «специально подчеркивается» [Левонтина 1994: 73, 75]: «... и на домъ ты къ протопоу стефану часто приѣзжалъ и любезно о всякомъ добромъ дѣлѣ бесѣдовалъ, когда ты былъ выгумнахъ и въ архімаритехъ и въ митрополитехъ» [I: 47]²; «желаю бо видети тя и усты ко устомъ побесѣдовати» [I: 83].

Два УСК подгруппы «беседовать» реализуют значение ‘разговаривать без свидетелей, отдельно от других’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 207] – *говорити наедине, усты ко устомъ побесѣдовати* – и указывают на конфиденциальность передаваемой информации. Остальные УСК этой подгруппы характеризуют частный разговор определенного числа собеседников, не подразумевающий ни чрезмерной закрытости информации, ни её распространения. Таким образом, намечается оппозиция «закрытое общение»/«открытый разговор», где первый член пары положительно маркирован, так как характеризует в текстах И. Неронова общение близких по духу (и статусу) людей, передачу крайне

² В дальнейшем ссылки на сочинения И. Неронова будут даваться в круглых скобках так:

(I) – все сочинения И. Неронова, цитируемые по изданию: Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875.

(II) – Записка о жизни Ивана Неронова, цитируемая по изданию: Памятники литературы древней Руси. XVII век. Книга вторая. – М.: Худ. лит., 1998. – С. 337–350.

важной информации: «*только онъ съ лариономъ архиепископомъ да съ твоимъ государевымъ духовникомъ **говориль наедине** о сложеніи перстовъ...*» [I: 199]. Распространение же информации, полученной при закрытом разговоре, оценивается крайне негативно.

Второй член оппозиционной пары вербализуется УСК, не несущими в своем значении сколько-нибудь выраженных коннотативных сем: «*а егда же приидоша на колмогоры старецъ кандоложскаго монастыря съ подворья удержавъ техъ и **вопрошая глаголя** • где протопопъ Иоаннъ?»* [II: 339–340]; «... *архиепископъ-де **говориль** намъ **въ розговоре** • по которымъ-де служебникомъ служите?*» [I: 196] и др.

7 УСК с общей семой 'сообщать/сообщить' образуют в сочинениях И. Неронова 2-ю подгруппу единиц фразеосемантической группы «сделать так, чтобы кто-л. слушал»: *повѣдати случшася, исповѣдати приключася, умильно говорити, отвѣтъ дати, дати слово, совѣтъ добръ реци, совѣтъ добръ подавати*. В целом, УСК данной подгруппы тяготеют к положительной шкале оценок. Так, модальность совета имеет положительное оценочное значение: говорящий считает, что то, что он советует, хорошо для адресата. Данную скрытую посылку укрепляет присутствие в интерпозиции оценочного компонента *добръ* в составе УСК *совѣтъ добръ подавати, совѣтъ добръ реци*, а также включение этих УСК в однородный ряд с УСК *воистинну истинну реци*: «... *а сведши себе опасно ничто же согрѣшиве прѣдъ мнимымъ симъ владыкою, но воистинну истинну къ нему рекша и **совѣтъ добръ** яко сынъ отцу подающа*» [I: 60]. Оценка же совета с точки зрения адресата может быть как положительной, так и отрицательной. В текстах И. Неронова такая модель чаще оценивается негативно: «*о возлюбленне зрети тѣхъ страждущихъ (а) намъ съ тобою прияти покои не могу **прияти совѣта** его же подаеши ми не на пользу но уповаю на христа моего и о томъ единомъ похваляю*» [I: 72].

Отрицательный смысл УСК актуализирует в данном случае разъясняющий компонент, оформленный как предикативная часть сложного предложения в постпозиции по отношению к УСК.

Глагольные компоненты УСК *повѣдати* случшаяся и *исповѣдати* приключшаяся содержат корень -вед- (ведать – ‘знать’) и несут в импликационале скрытые положительные оценочные семы, обусловленные генетическими связями с концептом «Знание». Зависимые компоненты определяются словарями как синонимы, будучи объединены общим значением ‘произойти’ [Цейтлин 1994: 504]. Данные УСК в текстах И. Неронова имеют функциональную прикрепленность непосредственно к речевым действиям автора: «*григоріи* (И. Неронов. – М. К.) же плача **исповѣда** ему все **приключшееся** ему и како биша его юноши по повелению владыки...» [II: 350]; «довольно же бывъ азъ у протопопа стефана въ келье и многи дни бесѣдова съ нимъ **повѣда** случшаяся ему во изгнаніи скорби дивяся како вънезапу рать бысть церкви» [II: 340] и др.

Единица *дати слово* зафиксирована как устойчивая в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» со значением ‘пообещать, обязаться’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1981: 176]. В исследуемых текстах эта единица функционирует со значением ‘ответить за свои действия’, поскольку в сочинениях И. Неронова она функционально закреплена за понятием страшного суда: «почто въ насъ благочестивый царь распря и несогласіе • яве яко не печемся на неже призвани есмы и не мнимъ **дати слово** праведному судіи въ день праведнаго суда о врученныхъ комуждо намъ...» [I: 176]. УСК *дати слово* реализует частную фразеологическую модель ДАТИ + С (В. п.) – *дати миръ*, *дати благословеніе*, *дати прощеніе* и др. [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 176]. Данная модель структурно и тематически связана с УСК *отвѣтъ дати*, который представляет структуру с инверсионным порядком следования компонентов – С (В. п.) + ДАТИ. Глагольный компонент подобных УСК десемантизируется и с «существительным в В. п. образует сочетание со значением того или иного действия в зависимости от значения существительного» [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 175].

Единица *отвѣтъ дати* также отмечается лексикографами как устойчивая и определяется словарями через глагол *отвѣтитъ* [СРЯ XI–XVII, вып. 4,

1977: 176]. В текстах же И. Неронова данный УСК реализует второе значение глагола *отвѣтѣть* – ‘нести ответственность за что-л.’ [СРЯ XI–XVII, вып. 13, 1987: 197]. В управляемом компоненте УСК *отвѣтѣть дати*, таким образом, актуализируется потенциальная сема ‘отчет перед кем-л. за свои действия’ [СРЯ XI–XVII, вып. 13, 1987: 195]. В сочинениях И. Неронова данный УСК имеет функциональную прикрепленность; адресатом данного действия во всех случаях выступает христианский Бог в качестве «высшего судии»: «а во ономъ вѣцѣ что *отвѣтѣть дадимъ* владыцѣ нашему истинному христу..?» [I: 107]; «... *прѣдъ христомъ* <...> какъ *отвѣтѣть дадимъ* въ день праведнаго суда его» [I: 94] и др. Подобные употребления этого УСК (наряду с данными, полученными при анализе фразеосемантического поля «Бог») связаны с образом Христа как «судии не милующего» [Никитина 1993: 27], что контрастирует с группой УСК, объединенных семой ‘молиться’, в которой Христос отражен как «Бог милостивый», всепрощающий. Противопоставление Христа как «Бога милостивого» и «сурового судии, который не знает снисхождения» [Там же], связано с темпоральной перспекцией – до/после «страшного суда». Включенность УСК *слово дати*, *отвѣтѣть дати* у И. Неронова во фрейм судного дня определяет и их эмоциональную окрашенность, и экспрессию. Мотив ответственности, который отражают названные УСК, «кочует» из одного сочинения И. Неронова в другое, присутствуя во всех исследуемых текстах (высокая частотность языковых единиц, включающих сему ‘нести ответственность’). Нужно отметить, что ответственность у Ивана Неронова не соотносится с обреченностью, свойственной восприятию ответа перед Христом как судьей не милующим (характерной для русской национальной культуры). Модальность ответственности наделяется знаком «плюс», поскольку соотносится с понятием воли (единицы, характеризующие это понятие, включают сему воли). Таким образом, для автора текстов земное бытие есть продукт воли самого человека (а не провидения). Данное положение приводит к осознанию отсутствия в

характере автора текста такой черты, как «неагентивность», свойственной, по мнению А. Вежбицкой, русскому национальному характеру.

3-ю подгруппу единиц фразеосемантической группы «сделать так, чтобы кто-л. слушал», образуют 3 УСК с общей семой 'вести дискуссию' (*противно говорити, къ слову пристати, слово подхватити*) и 10 УСК с семой 'давать показания' ('судоговорение') (*сказати противъ речи, на соборѣ говорити/говорити на соборѣ, свидѣтельство произносити, истинныя свидѣтельства въспоминати, свидѣтельства приводити, приводити во свидѣтельство, праведно свидѣтельствовати, правильно свидѣтельствовати, свидѣтельствовати о злѣ, противъ отписки сказати*). Большая часть УСК этой подгруппы объединена семой 'прения' (*противно говорити, сказати противъ речи* и др.). УСК, характеризующие судебные прения, не несут ни положительной, ни отрицательной оценки. Особо следует отметить УСК *противно говорити* – 'прекословить' [СРЯ XI–XVII, вып. 6, 1979: 530]. Традиционно это значение несет в себе отрицательный смысл как отклонение от этической нормы [Макеева 2000: 362]. В сочинениях И. Неронова наблюдается смена этической оценки: «... *государь мои союзниче <...> я тебе <...> стужаль и много тебе жестоко и **противно говорилъ***» [I: 77]. Сам автор так определяет свою позицию по отношению к подобному речевому поведению: «*быти без разсуждения не прекословити ни въ чемъ самое беззаконное се дѣло*» [I: 74]. Запрещающие правила, регулирующие речевое поведение человека, в текстах И. Неронова меняются на разрешающие, что обусловлено осознанием личной ответственности за судьбу мира в среде старообрядческой оппозиции. А так как основным орудием борьбы за «правду» являлось слово, речевые стратегии и действия приобретают агрессивный характер.

Интерес представляют и УСК с семой 'согласиться/соглашаться', также отмеченные положительными коннотациями, – *благословенна сказати, добро сказати, непрекословити нигде, съ отцы согласитися, къ слову пристати,*

слово *подхватити*. Положительная оценка этих УСК объясняется функциональной прикреплённостью к УСК *отцы церкви*.

4-ю подгруппу УСК группы «сделать так, чтобы кто-л. слушал» формируют единицы с общей семой 'просить' (12 ед.): *припадати къ державѣ, припадати къ стопамъ, прощенія просити, приносити покаянiе, милости просити, просити мира, просити покоя, помощи просити, заступленія просити, благословенія просити, съ воплемъ молити, просити со слезами*. В структуре подгруппы «просить» выделяется несколько УСК с дополнительной семой '*каяться*' (7 ед.) (*каяться* – '*просить прощения*' [СДЯ XI–XIV, т. IV, 1991: 207]): *прошенія просити, приносити покаянiе, въ сокрушеніи сердца молити/вопити, плакатися грѣховъ своихъ, разрѣшенія просити, плакати грѣшную душу, прощенія приносити*.

Единица *въ сокрушеніи сердца молити* в словаре В. И. Даля зафиксирована как устойчивая со значением '*каяться*' [Даль, т. 4, 1955: 263]. Замена глагольного компонента на *вопити* приводит к резкому всплеску экспрессии, обусловленной значением, закрепленным за компонентом, – '*восклищать, кричать*' [Срезневский, т. 1, ч. 1, 1989: 396]. Недостаточность же экспрессии в исходном УСК с глаголом-компонентом *молити* восполняется наличием интенсификатора в структуре контекста, который может располагаться как в препозиции, так и в постпозиции по отношению к УСК: *«внуши равноапостольне мольбу чадъ ея <...> въ сокрушении сердца и со слезами тебе христолюбиваго государя молящихъ»* [I: 181]; *«... христолюбивыи царю стужаю тебе свѣту и азъ нищii <...> со слезами въ сокрушеніи сердца тебя равноапостольнаго <...> молю...»* [I: 189]. Подобные единицы характеризуют эмоциональное состояние субъекта, глубину его раскаяния.

В УСК *плакати грѣшную душу* и *плакатися грѣховъ (своихъ)*, извлеченных из сочинений И. Неронова, сема '*каяться*' вносится в УСК глагольным компонентом *плакати(ся)*, обозначающим действие по существительному *плач* во втором значении – '*один из видов церковного*

покаяния' [СРЯ XI–XVII, вып. 6, 1979: 410]. Интересно отметить, что зависимый компонент *грѣхъ/грѣшныи* не проявляет здесь своего основного значения 'преступление'/'преступивший религиозные законы, заповеди', а имеет значение 'ошибка', 'заблуждение'/'допустивший ошибку', 'оступившийся'. *Грѣшитъ* – 'ошибаться, не попасть, пропустить' [Срезневский, т. 1, ч. 1, 1989: 604]; *грѣшныи* – 'виноватый' [СЦРЯ, т. 1, 2001: 623]. Ср. «...молю государь <...> ослободи мя **плакати** мою **грѣшную душу**» [I: 68]; «...вели государь ево отъ того изгнанія съ челядию возвратити и быти ему со мною въ пустыни да обще неразлучно **прѣбудемъ плачася грѣховъ своихъ**...» [I: 200–201]. С. С. Волков, основываясь на анализе речевых штампов челобитных XVII в., предполагает, что подобное значение было свойственно слову *грѣхъ* в обиходной речи (ср. *грѣшно моленіе* – обозначение челобитной, *грѣшныи старецъ* – 'проситель') [Волков 1974: 137].

В УСК *припадати къ державе* и *припадати къ стопамъ* фразеосемантической группы «просить» глагольный компонент вносит в общее значение сему 'обращаться с мольбой' [СРЯ XI–XVII, вып. 19, 1994: 242]. Единица *припадати къ стопамъ* как устойчивая фиксируется словарем В. И. Даля. Фразеологическое значение здесь сформировано на базе прямого – 'приклониться низенько <...> присесть наземь <...> упасть нарочно' [Даль, т. 3, 1955: 512]. Оба УСК реализуют частную фразеологическую модель ПРИПАДАТИ + к + С (Д. п.) и используются в текстах И. Неронова в структуре обращения к главам светской и церковной власти (царю либо вселенским патриархам). Значение УСК *припадати къ стопамъ* уточняется и осложняется благодаря включению в контекст актуализатора в постпозиции (*прося прощенія*), интенсификатора (*со слезами*) в препозиции к УСК, а также дистантному расположению компонентов УСК, обусловленному включением в контекст интерпозитивно оценочного прилагательного – распространителя зависимого компонента (*къ прѣчестнейшимъ*): «...государю царю <...> и великимъ господамъ святейшимъ патриархамъ <...> бьетъ челомъ <...> грубыи чернецъ григорей нероновъ **припадая со слезами къ пречестнейшимъ**

стопамъ вашимъ прося прощения и помилования...» [I: 241]. Вследствие этого актуализируется сема импликационала, «стершаяся» к моменту фиксации данного УСК словарями. Большая часть УСК группы ‘просить’ построена по частной фразеологической модели С (Р. п.) + ПРОСИТИ, являющейся инверсионным вариантом исходной структуры с глаголом-компонентом в препозиции (*прощенія просити, милости просити, помощи просити, заступленія просити, благословенія просити, разрешенія просити*). Глагольный компонент *просити*, включающий сему желания (*просить* – ‘желать’ [СРЯ XI–XVII, вып. 20, 1995: 218]), подразумевает положительную оценку объекта, в качестве которого выступает отглагольное существительное – зависимый компонент УСК, указывающий на желаемые действия со стороны адресата (помочь, простить, разрешить, и т. д.) – царя либо вселенских патриархов: «... у васъ же великихъ архіереевъ <...> со слезами **разрешенія прошу** и припадая къ вашимъ святымъ и благотекущимъ стопамъ челомъ бью» [I: 233]; «царю государю и великому князю алексею михайловичу <...> бьетъ челомъ нищеи твои богомолецъ чернецъ григорей нероновъ и **милости прошу** со слезами о изгнаннемъ ссыльномъ протопопе аввакумѣ **петровѣ**» [I: 198] и др. Постпозиция глагола характерна для разговорной речи (создание стилизации под разговорную речь), что обусловлено личной заинтересованностью и конкретностью просьбы. Кроме того, «экспрессивность значения усиливается, если глагольный компонент находится в постпозиции» [Гашева 1985: 13]. Преимущественная препозиция или постпозиция глагольного компонента является дифференциальным признаком того или иного значения УСК. Глагол в препозиции в модели с исходным порядком следования компонентов – ПРОСИТИ + С (Р. п.) характерен для письменной речи: в сочетании с абстрактным существительным он создает определенную патетику и «актуализирует во фразеологизме значение действия, на первый план выдвигается обозначение понятия-действия» [Гашева 1985: 12]. В качестве зависимого компонента выступает абстрактное существительное в Р. п. – *миръ, покои*. Словарь древнерусского языка И. И. Срезневского в

качестве основного значения слова *миръ* называет ‘покой’ [Срезневский, т. 2, ч. 1, 1989: 149]. Таким образом, зависимые компоненты УСК *просити мира* и *просити покоя* вступают в синонимические отношения, будучи объединены общей семой ‘успокоение’/‘спокойствие’ [Там же, т. 2, ч. 2, 1989: 1110; Там же, т. 2, ч. 1, 1989: 149]. Несмотря на то, что глагольные компоненты этих УСК совпадают, а зависимые тесно связаны семантически, УСК *просити мира* и *просити покоя* не являются вариантами, так как в текстах И. Неронова имеют функциональную прикрепленность к разнородным объектам – церкви (= вере) и «церковным чадам» (верующим) соответственно: «... писалъ я со слезами **прося церкви мира** <...> яко и гневъ божіи грядеть...» [II: 337]; «...ясно сказуя быти хотящѣи гневъ отъ бога всей Россіи <...> за еже оскорбляемъ быти божіимъ рабомъ проповедующимъ истину и **просящимъ церкви мира**» [II: 338]; «...истощихъ воистинну гласъ <...> **прося церковнымъ чадомъ покоя**...» [I: 95]; «государь <...> **даи церкви мира а церковнымъ чадомъ покоя**...» [I: 96].

В 5-ю подгруппу единиц фразеосемантической группы «сделать так, чтобы кто-л. слушал» объединяются УСК со сложной семой ‘обращаться/обращение к кому-л. с речью’ (3 ед.): *усугубити бесѣду, простерѣти гласъ, гласъ вопиющихъ*. УСК *гласъ вопиющихъ* является усеченным вариантом библейского УСК *гласъ вопиющего въ пустыни*, зафиксированного как устойчивая единица «Словарем русского языка XI–XVII вв.», – ‘о напрасном призыве к чему-л.’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 30]. В результате импликации УСК (утраты одного компонента) «внутренняя форма ФЕ (в нашем случае – УСК) и её общая семантика в какой-то степени затемняются, обобщаются» [Соловьева 2001: 103]. УСК *гласъ вопиющихъ* является эллиптическим вариантом исходной единицы, утраченная же семантика опущенного члена (*въ пустыни* – ‘напрасно’) легко восстанавливается в результате включения в контекст разъясняющего элемента (*не услышанъ*): «каковы ради вины ныне апостольскія и отеческія законы прѣзираемы и новыя законы и прѣданія воистину человеческія и суетныя вводимы и **гласъ вопиющихъ неуслышанъ?**» [I: 99]. Единица *гласъ вопиющихъ*

является библейской реминисценцией, её эмоционально-экспрессивная выразительность обязана тому источнику, из которого она была извлечена. Библией обусловлена и её стилистическая окрашенность.

УСК *простерети гласъ*, устойчивость которого отмечена «Старославянским словарем» 1994 г., также является стилистически маркированной единицей, функционирующей в исследуемых текстах в значении ‘обратить речь к кому-л.’ [Цейтлин 1994: 528]. В качестве объекта речевого воздействия данного УСК называется московский царь: «...*благочестивый царю* молебн*о прострохъ гласъ* ко благородию твоему <...> *совѣтомъ* духовныхъ устроиши паче же по правиломъ святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ учителя нелицемерна и прав*ѣ* исправляюща слово истины введиши во святую соборную и апостольскую церковь» [I: 173].

Существительное *бесѣда* в составе УСК *усугубити бесѣду* в текстах И. Неронова функционирует с нехарактерным для него значением ‘обращение к кому-л.’ [СРЯ XI–XVII, вып. 1, 1975: 149], чем обеспечивается концентрация внимания на всем УСК в структуре контекста. Находясь в препозиции в УСК *усугубити бесѣду*, глагольный компонент – показатель интенсивности действия – *усугубити* в значении ‘удвоить’ [Срезневский, т. 3, ч. 1, 1989: 595] – актуализирует сему желаний, имплицитно присутствующую во всех УСК описываемой подгруппы.

Вторая фразеосемантическая *группа* зоны «славить» – «*сделать так, чтобы кто-л. был услышан*» – объединяет УСК, называющие действие, возбуждаемое вокруг субъекта, которого или о котором начинают слышать. УСК этой группы характеризуют речевые действия, имеющие своей целью воздействие на группы людей. Единицы фразеосемантической группы «сделать так, чтобы кто-л. был услышан» в сочинениях И. Неронова образуют три подгруппы.

УСК 1-й подгруппы объединены сложной семой ‘проповедовать христианское учение’ (8 ед.): *проповѣдовати слово истины, проповѣдовати Христа, проповѣдовати истинну, учениемъ просвѣтити, прославити Отца,*

славити (Спаса) Христа, исповѣдовати и славити, слово божіе возвѣщати. Глагол *проповѣдовати*, являющийся грамматическим центром в УСК *проповѣдовати слово истины, проповѣдовати Христа, проповѣдовати истинну*, в текстах И. Неронова реализует значение ‘распространять какое-л. вероучение’ [СРЯ XI–XVII, вып. 20, 1995: 197], ‘возвещать’ [Цейтлин 1994: 524]. Глаголу *проповѣдовати* соответствует глагол *(про)славити*, выступающий в качестве грамматического центра в УСК *прославити Отца, славити Христа*, который в исследуемых текстах дублирует компонент *проповѣдовати*, функционируя в значении ‘распространять(ить) какие-л. сведения’ [СРЯ XI–XVII, вып. 25, 2000: 56], ‘возвещать’ [Срезневский, т. 2, ч. 2, 1989: 1557]. Глагольный компонент *возвѣщати* УСК *слово божіе возвѣщати* в исследуемых текстах соотносится с *проповѣдовать* [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 134–135]. Таким образом, общей семой компонентов *проповѣдовати, славити* и *возвѣщати* УСК подгруппы «проповедовать» становится сема ‘распространять’, указывающая на массовый характер аудитории, которой адресована информация. В глагольном же компоненте *проповѣдовати* названная сема осложняется дополнительной ‘распространять какое-л. вероучение’, присутствующей изначально. Данная дополнительная сема эксплицируется и становится основной для всех УСК подгруппы «проповедовать» благодаря сочетанию с зависимым компонентом, конкретизирующим объект распространения – христианское учение. Именно зависимый компонент вносит в УСК этой подгруппы определенную эмоционально-экспрессивную окраску и яркую положительную оценочность, обусловленную связью с концептами «Бог», «Вера». Все единицы подгруппы «проповедовать» в сочинениях И. Неронова функционально прикреплены к действиям ограниченного круга лиц – христианских (церковных) проповедников (в том числе и к самому автору исследуемых текстов): «... иереи же и диякони наместницы седьмидесять апостоль вси же между собою братія единого владыки раби пославшаго ихъ въ весь миръ *проповѣдати*

слово истины...» [I: 176]; *«иоаннь златоустый на торжищи <...> слово божіе возвѣщаль...»* [I: 188] и т. д.

2-я фразеосемантическая подгруппа единиц группы «сделать так, чтобы кто-либо был услышан» объединяет УСК с общей семой ‘хулить’ (13 ед.): *богохульные слова говорити, глаголати хулу (на содѣтеля), хулу (на святыхъ) вещати, глаголати словеса хулная, словомъ хулити, говорити неподобные речи, многими укоризны укоряти* и др. Большая часть УСК названной подгруппы в качестве объекта действия-отношения называет высшее христианское божество (либо подразумевает его). Общая сема подгруппы ‘хулить’ в подобных УСК конкретизируется значениями ‘кощунствовать’ [Даль: т. 4, 1955: 569], ‘богохульствовать’ [Цейтлин 1994: 768]. Данные единицы детерминированы текстами Священного Писания – являются вариантами библейского УСК *хула на духа не простится человеѣкамъ*. Они аккумулируют в себе коннотации, заложенные текстом-источником, – крайне негативную оценку в сочетании с эмоциональностью и ярко выраженной экспрессией. Соотнесенность прочих УСК этой подгруппы с сакральными текстами прослеживается лишь на уровне оппозиции *хула на святого духа/хула на человека*: *«...хулившему на человеѣка отпустится ему а на святого духа хулившему не отпустится ни въ семь вѣцѣ ни въ будущемъ»* [I: 49]. Единицы, относящиеся ко второму члену оппозиции, корреспондируют понятие ‘порочить’/‘поносить’. Данные УСК несут на себе меньшую отрицательную нагрузку, чем единицы с библейской семантикой, входящие в подгруппу «хулить». Отрицательные смыслы всех УСК, объединенных семой ‘поносить’ подгруппы «хулить», обусловлены функциональной прикрепленностью данных единиц к описанию действий Никона и его сподвижников: *«и тои никонъ не убояся бога но вознесся сердцемъ и гордостію разверзе уста своя нача глаголати словеса хулная...»* [I: 235]; *«...вамъ попустилъ патриархъ <...> всякія нелепыя слова говорити и на истинныхъ рабовъ божіихъ...»* [I: 49]; *«патриархъ никонъ •взбесился ты, что такіе хулные слова говоришь...»* [I: 235] и т. д.

3-ю фразеосемантическую подгруппу единиц группы «сделать так, чтобы кто-л. был услышан» образуют УСК со сложной семой ‘произносить публичную речь’ (10 ед.): *глаголати при всѣхъ, по улицамъ учивати, по улицамъ говаривати, на торжищѣ вопити, на торжищѣ учивати, говорити/кричати въ народѣ, въ люди износити* и др. УСК данной подгруппы четко разделяются на нейтральные и эмоционально окрашенные единицы. Наличие вариантов одного УСК с разной степенью выраженности коннотативных сем объясняется модальностью контекста: при полярной смене знака модальности всего контекста, в который погружен УСК, глагольный компонент меняется автором с нейтрального на эмоциональный и даже экспрессивный вариант: «...попъ-де сисои на седмои неделѣ по пасцѣ въ четвертокъ **говорилъ въ народѣ** богохульные и скверные свои слова...» [I: 226]; «и священникъ-де церкви <...> учалъ **кричати въ народѣ** со слезами и многимъ рыданіемъ <...> слышати-де православніи <...> какои явился врагъ и говорить такіе богохульные слова...» [I: 227]. Все эмоционально-экспрессивно окрашенные УСК подгруппы «произносить публичную речь» в контексте получают положительную оценку. Три УСК, не обладающие ярким оценочным значением, реализуются с дистантным расположением компонентов, причем глагольный компонент оказывается в постпозиции (*по улицамъ учивати, по улицамъ говаривати, въ люди износити*). В таких случаях коннотация вносится за счет оценочных местоимений, уточняющих значение названных единиц и дающих модальную характеристику действию. Напр., «а онъ, протопопъ Аввакумъ по твоему великаго государя указу молчалъ ожидая собора и **по улицамъ** <...> нигде не учивалъ» [I: 199]. Во все эти УСК частица *не*, располагающаяся интерпозитивно, вносит отрицательную семантику, указывая на нежелательность действия.

Иван Неронов в свою бытность нижегородским протопопом стал произносить проповеди на различные религиозные, нравственные, а вместе с тем и социальные темы и читать книги прихожанам. Храм его не вмещал всех желающих, вследствие чего протопоп вынужден был вынести проповедь за

пределы церкви – «прямо в народную толпу» [Робинсон 1974: 254]. Данный факт находит отражение в УСК *на торжищѣ учивати, на торжищѣ вопити, (писаніе) въ люди износити*.

Интерес представляет УСК *словомъ врачевати*, указывающий на характер воздействия, выводимый из значения глагольного компонента, – ‘исцелять’. Орудийным значением наделяется зависимый компонент – *слово*. Таким образом, слово выступает как основное орудие деятельности (что весьма характерно для проповедника) и несет положительные эмоционально окрашенные смыслы, направленные на изменение состояния объекта. С ним пересекается УСК *словомъ украсити*: контекстуально оба этих УСК соотносятся с лексическими и фразеологическими единицами, обозначающими ‘дело’: «...яко да разрѣшатся церковныя вещи разсуждениемъ искусныхъ отецъ, не толико **словомъ украшенныхъ** но и благими дѣлы...» [I: 168]; «...не толико **словомъ врачевати** иматъ лутши послушающихъ яко же дѣломъ» [II: 344]. В данных примерах ярче всего проявляется соотношение *слово – дело*, характерное для сочинений И. Неронова. И высказывания, и действия соотносятся с некоторой нормой, правилом: «высказывание должно удовлетворять требованию истинности, действие – этическому или практическому предписанию». Это позволяет говорить и о «правде слов», и о «правде дел» [Арутюнова 1993: 4]. В сочинениях И. Неронова УСК, характеризующие эти два вида деятельности, тесно взаимосвязаны. Противопоставлен данным употреблением названных единиц УСК *отречеса деянія* (с контекстуально присутствующим минусом): «самовольне **отречеса дѣянія** како будетъ именоватися?» [I: 185].

УСК зоны «слышать»

Слышать означает ‘воспринимать слухом’ [Срезневский, т. 3, ч. 1, 1989: 437]. Эта сема и является сквозной во **второй зоне** фразеосемантической области «речевое взаимодействие». Глагол *слушать* – ее вербализатор – «остается <...> древнейшим и единственным сохранившимся глаголом, занимающим место второй фазы (восприятия речи) в русском языке» [Степанов

1997: 358]. Сема 'слышать' присутствует в значениях всех УСК этой зоны на уровне главных компонентов.

УСК зоны «слышать» связаны с УСК ранее представленной зоны как результат речевого действия, обозначенного глаголом *славить*, и указывают на возникновение процесса. УСК зоны «слышать» образуют две фразеосемантические группы, соответствующие двум группам зоны «славить»: 1) 'слушать' (результат действия 'сделать так, чтобы кто-л. слушал'); 2) 'прислыть' (результат действия 'сделать так, чтобы кто-л. был услышан').

Глагол *слушать* приобрел дополнительное значение 'целенаправленное действие, зависящее от собственной воли субъекта' [Там же]. Поэтому УСК *первой* описываемой *группы «слушать»* характеризуют осознанное субъектом восприятие информации, результат волевого акта субъекта (14 ед.): *благословеніе взяти, взяти слово, пріяти совѣтъ/совѣтъ пріяти, вняти глаголы, послушати гласъ, внушити вопль, внушити мольбу, моленіе внушити* и др. Глаголы, выступающие в роли грамматических центров УСК группы «слушать», словарями фактически определяются как синонимы: *слушать* – 'внимать, обращать внимание' [Срезневский, т. 3, ч. 1, 1989: 436; Абрамов 1999: 254]; *вняти* – 'обратить внимание' [Цейтлин 1994: 147], 'старательно слушать' [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 181]; *внушити* – 'послушать, принять к сведению' [Там же, вып. 2, 1975: 246]. Компоненты *взяти, пріяти* словарями определяются один через другой [Там же, вып. 20, 1995: 90], но в УСК, извлеченных из текстов И. Неронова, семантическая роль этих глагольных компонентов ослаблена, и основную смысловую нагрузку в них несут зависимые компоненты. Глагольные компоненты лишь указывают на волевой акт субъекта действия (*взяти благословеніе, взяти слово, пріяти совѣтъ/совѣтъ пріимати*). УСК с глагольным компонентом *взяти, пріяти* подразумевают положительную оценку объекта, так как включают в себя семы желания и воли одновременно. Всего один УСК этой группы оценивается негативно – *послушати клеветы*, остальные УСК группы «слушать» подразумевают позитивную оценку охарактеризованного денотата.

Вторую фразеосемантическую **группу** зоны «слышать» образуют единицы, указывающие на возникновение процесса, являющегося результатом действия вокруг субъекта. УСК группы **«про-слыть»** подразумевают отсутствие волевого акта со стороны субъекта, характеризуют случайно полученную информацию, а сам субъект предстает как пассивный наблюдатель. Группа «про-слыть» насчитывает в исследуемых текстах 9 УСК: *хулу услышати, слышати хульные слова, глаголы услышати, гласъ услышати, слово(а)/речи услышати, мольбу услышати, добраго ничего не слышати; слышати отъ мимохожихъ людей, слышати отъ многихъ малая*. Глагольный компонент УСК этой группы – *(у)слышати* – функционирует в текстах И. Неронова со значением ‘воспринимать/воспринять слухом’ [СРЯ XI–XVII, вып. 25, 2000: 147]. Слова *хула, хульные*, являющиеся компонентами нескольких УСК этой группы, по предположению исследователей, представляют собой генетически экспрессивные единицы. Указывается на чешск. *choulití*, которое возникло как «экспрессивный вариант с польского *kulić się* – ‘ежиться’» [Черных, т. II, 1993: 226], несущее в своем значении негативную этическую оценку – ‘злословие’ [Цейтлин 1994: 768]. Этической оценкой отмечен и отрицательный УСК *добраго ничего не слышати*, в котором «плюс», вносимый оценочным компонентом *добраго*, трансформируется в «минус» благодаря присутствию в интерпозиции отрицательного местоимения (*ничего*), вносящего, кроме того, семантику абсолютности признака – ‘слышать только злое’. В УСК *услышати глаголы, гласъ услышати, слова/речи услышати, мольбу услышати* оценка вносится благодаря синтаксической организации, выражающей желательность глагольным компонентом в функции императива (*услыши*): «...православнии патриарси <...> **услышите** слезной гласъ <...> грѣшнаго старца григорія..!» [I: 223–224]; «...**услыши** глаголы моя благоверная царица..!» [I: 80] и др. Интенсивность распространения информации передают две единицы группы «про-слыть» – *слышати отъ мимохожихъ людей* и *слышати отъ многихъ малая*. В данных УСК глагольный компонент *слышать* реализует значение ‘иметь какие-л. сведения со слов

других' [СРЯ XI–XVII, вып. 25, 2000: 147]. Зависимые же компоненты указывают на многочисленность распространителей информации, характеризую ее массовость. Данные УСК в текстах И. Неронова не обладают ярко выраженной коннотацией.

УСК зоны «слыть»

Слыть в «Словаре русских синонимов и сходных по смыслу выражений» Н. Абрамова сравнивается с «казаться, репутация, славиться» [Абрамов 1999: 561]. В сочинениях И. Неронова обнаружен лишь один УСК, представляющий зону «слыть» – *не одинъ пошепталъ*. Глагольный компонент определяется словарями как 'сказать шепотом, вполголоса' [Срезневский, т. 2, ч. 2, 1989: 353] и включает дополнительную сложную сему 'информация не для всех'. Зависимый компонент *одинъ* с отрицательной частицей *не* вносит в УСК сему 'множество', подтверждающуюся постпозитивным актуализатором *во множествѣ народа*, находящимся в однородном ряду с УСК *не одинъ пошепталъ*: «*не одинъ окаянный пошепталъ но во множествѣ народа бляде своими скверными усты*» [I: 227]. Таким образом, за счет оппозиции значений компонентов внутри УСК создается сложная сема 'распространять/распространить конфиденциальную информацию в массах', наделяющая УСК отрицательными смыслами, так как данное действие противоречит этической норме в русской культуре и традиционно наделяется негативной оценкой носителями языка.

Особое место в сочинениях И. Неронова занимают УСК, характеризующие **отсутствие речевой деятельности**. *Молчать* противопоставляется *болтать, говорить, выдавать* и сравнивается со *скрывать* [Абрамов 1999: 334]. В сочинениях Ивана Неронова УСК с семой 'молчать' насчитывают 5 единиц: *ничтоже глаголати, воспрѣтити усты, заградити уста, молчаніем заградитися, молчаніе пріяти*. Контекстуально практически во всех случаях употребления данные УСК наделяются семами оценки. Автором осуждается молчание (либо наложение запрета на речевую деятельность определенной тематики): «... и ныне zde есть бывши тогда

владыки и архимандриты и игумены и протопопы сидяще вси ничтоже глаголюще страха ради Никонова» [I: 235]. Исследователи отмечают, что характеристика речевого акта как осуждения в большей степени «связана с представлением о моральных полномочиях субъекта», чем интерпретация его как обвинения. Ведь «обвиняющий квалифицирует конкретный поступок в соответствии с принятой шкалой оценок», тогда как «осуждающий, вынося вердикт о предосудительности поступка, претендует на установление самой шкалы оценок» [Булыгина 1994: 4]. Таким образом, И. Неронов в своей шкале оценок, претендующих на «истинность», признает молчание в условиях «борьбы за веру» недопустимым для истинно верующего.

Для русского менталитета, по мысли В. Н. Телии, свойственно «обиходное восприятие греховности языка» [Телия 1994: 97], восходящее к догматам христианства: *«кто дастъ мне стражу къ устамъ моимъ и печать благоразумия на уста мои чтобы не пасть черезъ нихъ и чтобы языкъ мой не погубилъ меня»* (1 Сир. 22: 31). И. Неронов действует вразрез с данным утверждением: *«предъ свидѣльми всяко правда познававется <...> и азъ не хотя молчаніемъ заградитися»* [I: 99]; *«прѣдъ государемъ <...> не воспрети протопопъ стефанъ ми усты»* [I: 82]. Подобные действия берут свое начало в провинциальном кружке ревнителей (активным деятелем его являлся И. Неронов), члены которого всегда считали себя стоящими на страже истинного благочестия и тем и славились, что, «ревность велию имуще по бозѣ», не боялись смело выступать с обличениями лиц сильных и даже «по пророку Давиду, предъ цари глаголюща и не стыдящася» [Каптерев, т. 1, 1909: 245].

В целом, исследованные УСК характеризуются контрастностью значений, объясняемой, вероятно, конфликтностью ситуации, в которой оказался автор исследуемых текстов, и категоричностью суждений лидера старообрядческой оппозиции на первом этапе раскола. Категоричность же суждений И. Неронова связана, по-видимому, с преобладанием в его мировоззрении моральной ориентации над рациональной, с подчеркиванием

ограниченности логического мышления, человеческого знания и понимания. Контрастность, проявляющаяся в оценочных семах УСК зоны «славить» (52 % УСК несут в своем значении ярко выраженную положительную оценку охарактеризованного денотата; единицы, обладающие семами негативной оценки, составляют 28 % от общего числа рассмотренных здесь УСК), – следствие и глобального чувства личной ответственности автора анализируемых текстов как за свой жизненный путь и судьбы «духовной братии», так и за состояние веры на Руси в целом. Восприятие слова как орудия воздействия обуславливает и высокую эмоциональность, и экспрессивность рассмотренных единиц в сочинениях И. Неронова (экспрессивно окрашенными оказались более 25 % УСК).

Посредством анализа языка текстов И. Неронова нам удалось проследить, как изменяется поведенческая реакция личности на соблюдение/нарушение речевых норм, шкалирующихся в пределах оппозиции правда/ложь. «Идеальная» модель речевого поведения автора исследуемых текстов как яркого представителя «бунташного века» характеризуется агрессивными реакциями, обусловленными исторической ситуацией (споры об истинности веры), а также любовью к морали (абсолютизацией моральных измерений человеческой жизни, акцентом на борьбе добра и зла, любовью к крайним и категоричным моральным суждениям) в сочетании с эмоциональностью и неконтролируемостью чувств.

Запрещающие правила, регулирующие речевое поведение человека, в текстах И. Неронова меняются на разрешающие, что обусловлено осознанием личной ответственности за судьбу мира в среде старообрядческой оппозиции. А так как основным орудием борьбы за «правду» являлось слово, речевые стратегии и действия приобретают агрессивный характер, а молчание в условиях «борьбы за веру» признается автором недопустимым для истинно верующего.

Противопоставление Христа как «Бога милостивого» и «сурового судии, который не знает снисхождения», в сочинениях И. Неронова связано с

темпоральной перспекцией – до/после «страшного суда». Мотив ответственности «кочует» из одного сочинения И. Неронова в другое, присутствуя во всех исследуемых текстах (высокая частотность языковых единиц, включающих сложную сему 'нести ответственность'). Ответственность у Ивана Неронова не соотносится с обреченностью, свойственной восприятию ответа перед Христом как судьей немилующим, характерному для русской национальной культуры. Для автора текстов земное бытие есть продукт воли самого человека (а не провидения). Данное положение приводит к отрицанию в характере автора текста такой черты, как «неагентивность».

Понятие «чрезмерного умствования», «тщетной философии» переносится автором на все, что противопоставляется истинной вере. В исследуемых текстах УСК с семой 'чрезмерное умствование' имеют функциональную прикрепленность: они характеризуют действия Никона и активных участников его реформы. Однако для И. Неронова характерно полное освобождение от ответственности за совершаемые действия лиц, по долгу службы находящихся в подчинении патриарха.

Источники

I.

Письмо Ивана Неронова протопопу Стефану Вонифатьеву из Спасокаменного монастыря, отъ 27 февраля 1654 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 70–78.

Другое письмо Неронова к протопопу Стефану Вонифатьеву из Спасокаменного монастыря, отъ 2 мая 1654 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 84–94.

Письмо Неронова къ Стефану Вонифатьеву изъ Вологды, отъ 13 июля 1654 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 94–108.

Послание протопопа Ивана Неронова к царю Алексею Михайловичу изъ Спасокаменного монастыря, от 6-го ноября 7162 (1653) г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 34–40.

Второе послание Неронова къ царю Алексею Михайловичу изъ Спасокаменного монастыря, от 27 февраля 1654 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 51–69.

Старца Григория Неронова челобитная царю Алексею Михайловичу за протопопа Аввакума, поданная 6-го декабря 1664 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 198–201.

Челобитная Ивана Неронова царю Алексею Михайловичу о скорейшемъ избрании патриарха вместо Никона // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 167–179.

Другая челобитная Неронова царю Алексею Михайловичу о избрании преемника патриарху Никону // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 179–192.

Послание Неронова къ царице Марье Ильиничне из Спасокаменнаго монастыря, от 2-го мая 1654 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 78–83.

Роспись спорныхъ речей протопопа Ивана Неронова съ патриархомъ Никоном // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 41–51.

Дело по извѣтамъ Неронова на Иону митрополита ростовскаго и Симона архиепископа вологодскаго // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 192–198.

Дело по новымъ извѣтамъ Неронова на Симона архиепископа вологодскаго // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 201–208.

Письмо Неронова къ некоему Афанасью Максимовичу // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 222–223.

Молебное послание Неронова къ вселенскимъ патриархамъ (1666 г.) // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 223–224.

Челобитная Неронова вселенскимъ патриархамъ о разсмотрении его дела // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 224–240.

Покаянное послание старца Григория Неронова к царю, патриархам и всему собору, 1667 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 1. – М.: Братское слово, 1875. – С. 240–243.

II.

17. Записка о жизни Ивана Неронова // Памятники литературы древней Руси. XVII век. Книга вторая. – М.: Худ. лит., 1998. – С. 337–350.

УСТОЙЧИВЫЕ СЛОВЕСНЫЕ КОМПЛЕКСЫ, ВЫРАЖАЮЩИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ
2-й ПОЛОВИНЫ XVII в.

В человеческой культуре «отношение ко времени и языковое выражение системы темпоральных представлений являются важнейшим “слагаемым” духовности» [Звездова 1996: 4], которая для периода, рассматриваемого нами, понималась как ‘дела, касающиеся веры и нравственности и подлежащие ведению духовенства’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 382]³. В своей работе мы обратились к исследованию произведений писателей раскола («Жития» инок Епифания, челобитных попа Лазаря, посланий и писем дьякона Федора), в которых отношение ко времени является «слагаемым» именно такой духовности, связанной с делами духовенства по вопросам веры. Однако во второй половине XVII в. произошли серьезные трансформации в духовной жизни духовенства. Инок Епифаний, поп Лазарь, дьякон Федор во главе с протопопом Аввакумом⁴ занялись литературной деятельностью вопреки своему образу жизни и воспитанию и таким новым способом выполняли долг священства в исповедании правой, т. е. правильной, христианской веры, древнего благочестия и обличения всего нового, что внедрялось Никоном. Придя к осознанию собственной ответственности (во многом обостренному) за дело спасения себя и мира, к осознанию своей особой мессианской роли в круговерти происходящих событий, идеологи старой веры из странствующих в прошлом церковных проповедников превратились в борцов с церковной обрядовой реформой. «Воинами Христовыми» прозвали их позже в старообрядческой литературе. И хотя «раскол стремился сохранить старину, он оказался, по сути, явлением не древней, а новой жизни. Последнее замечание чрезвычайно важно, поскольку указывает на некую трансформацию

³ Ср. современное значение слова «духовность» – ‘свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными’ [СОШ 1999: 183].

⁴ Произведения протопопа Аввакума, как достаточно изученные с лингвистической точки зрения, мы не учитывали применительно к исследуемой теме.

содержания духовных понятий, составляющих ядро православного богословия» [Клименко 1997: 27]. Коснулось это и такого понятия, как понятие «время», составляющие которого для 2-й пол. XVII в. исследуются нами на материале УСК, функционирующих в старообрядческих сочинениях.

Корпус УСК с временным значением в произведениях писателей раскола насчитывает 59 единиц в 258 употреблении. Единицы группы имеют категориальное значение обстоятельства времени, семантически и синтаксически соотносясь с наречиями. С учетом семантического и грамматического центра, УСК темпоральной семантики мы распределили между двумя группами. Первая состоит из УСК, включающих в свой состав имена существительные, часто полисемичные, у которых хотя бы одно из значений связано с представлениями о времени: *время* [СРЯ XI–XVII, вып. 3, 1976: 108–109], *вѣкъ* [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 53–54], *день* [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 215–216]; реже существительные *часъ* [Срезневский, т. 3, ч. 2, 1989: 1479–1482], *лѣто* [СРЯ XI–XVII, вып. 8, 1981: 217–218], *годъ* [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 54–56], *нощь* [СРЯ XI–XVII, вып. 11, 1986: 433–434]. Вторую группу составили УСК, которые не имеют в своем компонентном составе ключевых темпоральных слов, отмеченных выше (*до днесъ; от начала и до днесъ; скоро-скоро; и некогда бо; от Рождества Христова; въ великий пост; во второе пришествіе* – 7 единиц). Здесь мы обратимся к анализу УСК первой группы.

Наречные УСК с компонентом – темпоральным существительным

1. Подгруппа УСК, которые в качестве грамматического и семантического центра имеют полисемичную лексему *время*, включает 18 единиц: *во время; во время (чего-л.); въ то время; въ то же время; въ свое время; во время се; во время оно; во едино время; въ послѣдняя времена; въ добрая времена; въ кое время и лѣто; на время; отъ того времени; до того времени; по малѣ времени; по временамъ; много время; не мало время.*

Категориальное значение обстоятельства времени определяет структура названных единиц. Все они (за исключением последних двух) оформляются по

моделям предложно-именных сочетаний. Преобладает модель «предлог *въ* (*во*) + *С_В*». Как общая она представлена в двух первых единицах с предлогом *во*, в остальных же случаях модель осложняется – включает в свой состав прилагательные, местоимения, числительные, выступающие как определения к существительному в В. п. Один УСК – *на время* – представляет собой конструкцию существительного в В. п. с предлогом *на*. В трех случаях УСК с компонентом *время* – это конструкции с предлогами *отъ* и *до* и существительным в Р.п., с которым согласуется местоимение. УСК *по малѣ времени* строится по модели «по + крат. прил. + *С_Д*», а УСК *по временамъ* – по модели «по + *С_Д* во мн.ч.». Наши результаты согласуются с выводами тех исследователей, которые утверждают, что в XVII в. «наивысшей способностью к выражению временной семантики <...> обладали предложные конструкции в форме винительного или родительного падежа...» [Шулежкова 1982: 63]. С предложно-падежными конструкциями, которые рождались при переводе прежде всего греческих текстов (а таковы по происхождению многие из выявленных нами УСК с компонентом *время*), связывается и «большая роль в становлении и развитии семантики лексемы *время*» [Звездова 1996: 38]. Обратимся непосредственно к анализу значения и функционирования выявленных нами УСК с компонентом *время*.

УСК *во время*, восходя к греческим формулам *πρός καιρόν* и *ἐν καιρῷ*, имеет два значения – ‘на протяжении некоторого времени’ и ‘в надлежащее время, своевременно’ [СРЯ XI–XVII, вып. 3, 1976: 109]. По нашим наблюдениям, единица употребляется только два раза в «Посланіи изъ Пустозерска къ сыну Максиму» дьякона Федора. Но оба употребления показательны. В контексте *Егда же прииде кончина царю Копрониму, мучителю гордому, тогда окаянный узнал правую вѣру святыхъ отецъ, и честныя иконы похваляти началъ <...> Неволєю уже исповѣда окаянный правду; узналъ свое нечестіе и беззаконіе, но не во время* [Дьякон Федор 1881: 219] УСК *во время* употреблен с отрицательной частицей *не* и реализует значение ‘в ненадлежащее время, несвоевременно’. Во втором контексте *И сія*

Книга о вѣрѣ правой писана нѣкоимъ игуменомъ Наѡанаиломъ благочестивымъ Михайловскаго монастыря на уніятское отступленіе, и на Москвѣ въ печать издана повелѣніемъ царевымъ <...> во время благочестивое и тихое [Дьякон Федор 1881: 143] единица имеет двоякое значение – указывает на ‘момент протяженный’ и ‘момент благоприятный’. Второе созначение проясняют сопрягаемые с УСК прилагательные *благочестивое* и *тихое*. Показательно, что именно «благоприятная пора» становится тем мерилom, которым дьякон Федор подтверждает правильность, истинность (именно в этом значении используется лексема *правая* в приведенном контексте) учения, которое он исповедует. В заданной контекстами противопоставленности своевременности/несвоевременности вырисовывается сложная картина взаимодействия человека со временем, когда это взаимодействие представлялось «не только живым, но и жизненно важным процессом» [Звездова 1996: 32].

С УСК *во время* сближается по значению единица *въ свое время*, которая так же, как и УСК *во время*, функционирует в «Посланиі...» дьякона Федора. Напр.: *... и тогда уже явится сынъ погибельный, противникъ, антихристъ, во свое время, егоже есть пришествіе по дѣйству сатанину, на большую погибель отступниковъ и жидовъ, отрекишихся истиннаго Христа Бога и вѣры его правыя; Но и отъ всепагубнаго сына геены, пагубнаго сосуда сатанина, являшагося во свое время настоящее, о немъ же вамъ изреку...* [Дьякон Федор 1881: 179, 64]. Семантическая связь между единицами отмечена в «Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.)»: «**въ время** **своѣ**, **въ времена своѣ** *то же, что въ время* – *вовремя, когда следует*» [СДЯ XI–XIV, т. I, 1975: 496]⁵. В современном русском языке на месте отмеченных УСК мы видим уже совпадающие по значению наречия *вовремя* и *своевременно*.

Как свидетельствуют наши данные, УСК *въ свое время* имеет в XVII в. числовой грамматический вариант *во времена своя*. Значение совокупности,

⁵ Ср. значение единицы в «Словаре русского языка XVIII века»: «В свое время. (В) подходящий, нужный момент» (Л.: Наука, 1984. – Вып. 4. – С. 133).

множественности “времен”, реализуемое компонентом *времени*, представляет ВРЕМЯ событием, разноликим, неуловимым и изменчивым [Звездова 1996: 30, 35]. Напр.: ... *показано бысть <...> о всѣхъ тѣхъ святыхъ, кои собраны во времена своя на седми святыхъ вселенскихъ соборѣхъ...; Въ нихъ ухитрилъ тойже дѣлатель нечестія діаволь мудрѣе всѣхъ прежде падшихъ языкъ во времена своя* [Дьякон Федор 1881: 145].

УСК *во время (чего-л.)*⁶ передает в сочинениях старообрядцев значение абстрактного времени. Он представляет собой обькдинение предложно-именного сочетания *во время* с генитивом имени, функцию которого в старообрядческих произведениях выполняют абстрактные существительные (*страсть, обругание, отречение, отступление, скудость, напасть*). Напр.: *И запасу мне отец половину отделил – крупы и муки. За то вам воздаст Христос Бог милость свою во он день, чесна ваша милость во время нашей скудости* [Дьякон Федор 1989: 220]; ... *яко на время вѣрують, а во время напасти отпадаютъ* [Там же: 63]; ... *и видѣхъ острожскія печатныя книги, по благословенію святѣйшихъ патріархъ греческихъ печатныя во время уніятскаго отступленія благочестивымъ княземъ Василиемъ...* [Там же: 146–147]. Как показывают примеры, переменный компонент УСК *во время (чего-л.)* не повторяется в произведениях писателей раскола.

К представлению о времени-событии нас возвращают УСК с компонентом *время*, при котором функцию определения выполняют местоимения, чаще всего указательные (*се, то, оно*), реже неопределенные (*некое*). Такие УСК в сочинениях старообрядцев указывают на определенный или неопределенный промежуток времени, очерченный конкретными событиями, но не называют их, а определяют на оси времени (прошлое – настоящее – будущее) с помощью местоимений.

Так, УСК *во время се* указывает на время-событие в настоящем. «Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)» отмечает не наречный УСК, выявленный

⁶ Как устойчивая единица зафиксирована в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» (М.: Наука, – Вып. 3. – С. 109).

нами, а предметный УСК *се время* со значением «время жизни земной (в отличие от загробной)» [СДЯ XI–XIV, т. I, 1988: 497]⁷. Полагаем, что особенности сакральной мысли, заданные в противопоставленности земной жизни и загробной, имплицитно присутствуют и в наречном УСК *во время се*. Напр.: *И во время се глаголють, и посемъ еще начнутъ глаголати маліи вѣрніи православніи людіе злославнымъ отступникомъ...; Во время се ни царя ни святителя; ... намъ <...> подобаетъ души своя полагати со всякимъ тщаніемъ и съ любовію теплою во время се* [Дьякон Федор 1881: 72, 186, 211].

УСК *въ то время* имеет в произведениях старообрядцев несколько вариантов: *въ время то* (1 употребление), *въ то время и всегда* (1 употребление), *въ та времена* (2 употребления). Реализуя значение ‘тогда’, УСК *въ то время* указывает на время-событие и в прошлом, и в будущем. Определяющим в этом указании становится глагол, с которым сопрягается единица. Напр.: *А въ то время еще тѣ языки въ вѣру не пришли...* [Дьякон Федор 1881: 145]; *И въ то время азъ, юзникъ Ѳеодоръ, молихъ Господа моего, свѣта-Христа, да явитъ ми о отцѣ его Алексѣи...* [Там же: 255]; *... и въ то время явится супротивникъ Христу* [Поп Лазарь 1878: 247]; *... и мы въ то время услышимъ и правду ихъ узнаемъ...* [Дьякон Федор 1881: 224]. Примечательно, что указание на время-событие в прошлом встречается гораздо чаще, чем указание на время-событие в будущем (31 и 6 употреблений соответственно). «Прошлое оценивается» старообрядцами «с точки зрения настоящего момента», к прошлому писатели раскола прибегают «для объяснения настоящего», прошлое для них «в известной мере и есть настоящее» [Лихачев 1967: 306]. В будущем для старообрядцев «кончается священная история <...> Мир оказывается <...> пустым <...> Богооставленным» [Юдин 1999: 311], и драматизм этого усиливает тот факт, что апокалиптическое будущее предстает не чем-то далеким, а близким, потому что знаки его старообрядцы видят уже в настоящем.

⁷ Ср. *сѣ* (*сѣи, нынѣшніи, настоящи*) *вѣкъ* – земная жизнь (противоп. загробная) [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 292].

За глаголом, сопрягаемым с УСК *въ то время*, закрепляется и другая важная функция в старообрядческих сочинениях – измерение темпоральной дали, прикосновение к вечности. «Рассказчик и рассказываемое остаются на почве человеческого действия» [Матхаузерова 1972: 235], когда УСК *въ то время* сопрягается с перфектными формами, но рассказываемое (обычно чудо или то, что было в видении, во сне) относится к вечному, когда единица употребляется при аористных формах. Ср. сопряжение с перфектом (*И въ то время, егда волосы остригли...* [Поп Лазарь 1878: 281]; *А прежнее прошеніе и забылъ въ то время...* [Дьякон Федор 1881: 93]; *И въ то время велѣлъ меня ухватить стрѣломъ въ тыну, нага суца* [Там же: 131]) и сопряжение с аористом (*И беси отступиша от него въ то время* [Там же: 126]; *... и въ то время показа ми Господь чудно, яко то есть истинна, кои мудрствуютъ по Христовымъ словесемъ...* [Там же: 129]; *... и Епифаніевъ языкъ яко отрасте въ то время: дала бо ему Богородица языкъ, яко и Дамаскину руку* [Дьякон Федор 1881: 48]).

В одном употреблении УСК *въ то время*, наряду с указательным, реализует созначение ‘вечно’, получая расширение за счет компонентов *и всегда*. Напр.: *... сугубъ Христось, весь Богъ и весь человѣкъ, и со Отцемъ на небеси весь пребысть неотлучно, въ то время и всегда* [Там же: 97].

В «Житии» старца Епифания УСК *въ то время* один раз сопрягается с безличным глаголом *мнити* и указывает на время-событие в мире духовном, потустороннем, характеризующемся вневременностью, в мире, который «представлялся самому Епифанію чѣм-то совершенно конкретным, частью ежедневной земной жизни, неразрывным, неотъемлемым и постоянным продолженіем будничнаго обычнаго поведенія и переживаній человѣка» [Зеньковский 1966: 82]: *И мнит ми ся въ то время, кабы потолокъ келейной открывається и приходяше ми сила Божия оттуду на беса, еже мучити его* [Инок Епифаний 1989: 179].

Как самостоятельный УСК (не вариант УСК *въ то время*) мы рассматривает конструкцию *въ то же время* (6 употреблений). Семантическую

устойчивость единицы определяет частица *же*, благодаря которой УСК указывает на такой промежуток времени (очерченный событием), который был тем же самым и для другого события. Сопрягаясь с глаголами прошедшего времени в произведениях старообрядцев, единица *въ то же время* определяет эти события и на оси времени, относя их к прошлому. Напр.: *Взяша же, и мене отведоша во дворъ архіереовъ <...> съ книгами келейными <...> Въ то же время ятъ бысть и Никита попъ суздальской съ великою челобитною на новыя книги. Въ то же время посла царь скоро грамоты своя ко всѣмъ пестрымъ властямъ, повѣле имъ скоро на соборъ съѣхатися въ Москву* [Дьякон Федор 1881: 233].

Устойчивому словесному комплексу *въ то же время* синонимичен УСК *во едино время* (ἐν ἐνί καιρῷ), который используется старообрядцами в значении ‘одновременно, в одно и то же время’ [СДЯ XI–XIV, т. I, 1988: 497], правда, в отличие от единицы *въ то же время*, УСК *во едино время* употребляется только в тех случаях, когда излагаются апокалиптические пророчества о «последних временах». Напр.: *И паки глаголетъ: Въ послѣдняя времена востати имуть десять царей на земли, царствующихъ въ разныхъ мѣстѣхъ во едино время римской власти, и ересямъ подлежащимъ, и въ то время явится супротивникъ Христу и трехъ убіетъ, а самъ восьмъ на Христа возстанетъ* [Поп Лазарь 1878: 247]; *И вѣмы, яко царство греческое давно преста, десять же роговъ, десять царей, иже со антихристомъ будутъ во едино время, о нихъ же и во Апокалипсисѣ писано явственнѣ въ 17-й главѣ* [Дьякон Федор 1881: 181]. Примечательно, что «Словарь русского языка XVIII века» характеризует УСК *во едино время* как полифункциональный⁸, что не нашло выражения в анализируемых нами источниках.

Наряду с устойчивыми словесными комплексами *во время се, въ то время*, дейктической единицей, представляющей собой частную модель предложных конструкций в форме винительного падежа, является единица *во*

⁸ *во едино время* – 1) одновременно, 2) однажды, 3) вместе с тем, в то же время [СРЯ XVIII, вып. 4, 1988: 132].

время оно. Она относится к тем заимствованиям (τὸ χαίρω ἐχέινω)⁹, которые «изначально были многозначными, точнее, имели двоякое значение, а именно – реально-сакральное: <...> могли иметь просто указательное значение¹⁰ <...> но также могли обозначать время пришествия Христа...» [Звездова 1996: 40]. Старообрядцами единица используется в том значении, что отмечено в «Словаре русского языка XVI–XVII вв.» – ‘некогда, когда-то’ [СРЯ XI–XVII, вып. 3, 1976: 109]. Напр.: *Во время оно, рече, восстати имать Михаилъ князь великій, настояй надъ сынми людей твоихъ* [Поп Лазарь 1878: 225]. С УСК *во время оно* сближается по значению УСК *въ некое время* (словарями не отмечен), который употребляется в «Житии» старца Епифания: *И по сих пор в некое время, до Покрова за две недели, после правила моего, возлегу ми по обычаю моему на месте обычном, на голой доске, а глава ко образу Пречистыя Богородицы, от образа пяди три или две* [Инок Епифаний 1989: 179].

С точки зрения структуры и значения интерес представляет УСК *и въ кое время и лѣто*. Хорошо знакомая нам модель предложной конструкции в форме В.п. с местоимением (*въ кое время*), получает осложнение за счет сочинительной связи. С помощью союза «и – и» соединяются две временные лексемы *время* и *лѣто* (*лѣто* в значении ‘год’), находящиеся между собой в родо-видовых отношениях. В результате наблюдается совмещение общего и частного временного значения в смысловой структуре единицы, которое, вероятно, «является дополнительным средством художественной образности в выражении синкретизма мироощущения» [Звездова 1996: 42]. Напр.: *... и по всей вселеннѣй промчесья неподобный прилогъ ереси ихъ, и вездѣ о томъ въ книгахъ написано есть, кто заведе ересь ту, и въ кое время и лѣто; ... и вси знаютъ уже, отъ кого учинилося то на Москвѣ, и въ кое время и лѣто, и въ книгахъ написано есть и будетъ* [Дьякон Федор 1881: 156–157].

Среди дейктических УСК, функционирующих в произведениях старообрядцев, две единицы представляют собой конструкции родительного

⁹ Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка: в 3 т. – Т. II, ч. 1. – М.: Кн., 1989. – С. 674.

¹⁰ См. в «Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.)»: «въ **время** оно, въ времена она, въ оно **время** – в то время (о котором уже шла речь)» (М.: Рус. яз., 1988. – Т. I. – С. 497).

падажа: *отъ того времени* (8 употреблений), *до того времени* (3 употребления)¹¹. Объединяет эти УСК значение указательное, разводит – то, что оформляется за счет предложного компонента. УСК *отъ того времени* ‘указывает на время, с которого начинается что-л.’ [СДЯ XI–XIV, т. VI, 2000: 212], УСК *до того времени* ‘указывает на временной предел чего-л.’ [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 474]. Т. о., названные единицы, обозначая полюсные отрезки временного интервала ‘начало’ и ‘конец’, продолжают, как и другие дейктические УСК, представлять время-событие в мире реальном (что наблюдаем в сочинениях попа Лазаря и дьякона Федора) или же обозначают границу, связывающую два мира – духовный с реальным (что характерно для «Жития» Епифания). Напр.: *[Никонъ] аллилуія почаль четверити, отъ того времени и прочая расколы творити въ церкви* [Дьякон Федор 1881: 149]; ... *и яко съ того времени вельми потрясется правовѣрїе* [Поп Лазарь 1878: 275] ср. у Епифания после видения: *И той образ гласом своим отгнал от мене тму малодушия. От того времени стал терпети с радостію всякую нужу темничную, благодаря Бога...* [Инок Епифаний 1989: 198]; *Азъ же возрадовахся и возбнух яко от сна, идивлюся сему видению, глаголя в себе: «Господи! Что се хочет бытии?» И от того времени скоро помалу-малу доиде язык мой до зубов моих и бысть полон и велик...* [Там же: 196].

Единичны случаи использования старообрядцами УСК *на время* и *по временамъ*. Оба функционируют в сочинениях дьякона Федора в узуальном значении: единица *на время* – в значении ‘временно, на какой-л. срок’ [СРЯ XI–XVII, вып. 3: 109]¹², УСК *по временамъ* – в значении ‘иногда’ [СРЯ XVIII, вып. 4, 1988: 132]. Напр.: ... *яко на время вѣрують, а во время напасти отпадаютъ* [Дьякон Федор 1881: 63]; ... *и потомъ по временамъ будетъ, рече,*

¹¹ Словари фиксируют только УСК без компонента *того*, представленного в выявленных нами единицах. «До време́не (времени) – а) до наступления срока; б) до подходящего момента» [СРЯ XI–XVII, вып. 3, 1976: 109]. «До времени. До начала христианского летоисчисления», «От времени. Вследствие прошедшего времени, длительного существования» [СРЯ XVIII, вып. 4, 1988: 131–133].

¹² Ср. значение единицы в «Словаре русского языка XVIII в.»: на время – ‘на некоторое время’ [СРЯ XVIII, вып. 4, 1988: 132].

отступленіе отъ вѣры во всѣхъ языцѣхъ, и потомъ открыется в мірѣ челоѣкъ беззаконія... [Там же: 262].

Немногочисленны в произведениях старообрядцев и УСК, содержащие реально-количественные характеристики времени: *по малѣ времени, много время, не мало время*. УСК *по малѣ времени* реализует значение ‘по прошествии непродолжительного (недолгого) времени, вскоре’¹³. Он выступает антонимом к единице *по мнозѣ же времени* (μετά πολλῶν χρόνων) [Звездова 1996: 38] и по сути представляет собой расширенный вариант единицы *по времени*, зафиксированной в «Словаре древнерусского языка (XI – XIV вв.)» в значении ‘через определенный промежуток времени’ [СДЯ XI–XIV, т. I, 1988: 495] и отмеченной в «Словаре русского языка XVIII в.» в значении ‘по прошествии времени’ [СРЯ XVIII, вып. 4, 1988: 132]. Количественное значение единицы определяет краткое прилагательное, сопрягаемое с лексемой *время*. Напр.: *И по малѣ времени разболѣся отроча то, и придоша бѣсове по душу его* [Дьякон Федор 1881: 138]. УСК *много время, не мало время* реализуют одно и то же количественное значение – ‘долго’, которое определяют наречные компоненты. Напр.: *... понеже бо по совершеніи книгъ тѣхъ не мало время преиде...* [Там же: 141]; *И тако много время манили ему, ждущее смерти его...* [Там же: 231].

Особого внимания в плане языковой ментальности заслуживают УСК, содержащие качественные характеристики времени: 1) УСК *въ послѣдняя времена* (9 употреблений) и его вариант *въ послѣднее время* (менее употребительный – 2 случая) и 2) *въ добрая времена*. Словарями отмечена только первая единица, но не как наречная, а как именная. В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» фиксируются оба варианта – и *послѣднее время*, и *послѣдние времена* в значении ‘конец мира’ [СРЯ XI–XVII, вып. 17, 1991: 178]. В «Полном церковнославянском словаре» Г. Дьяченко находим единицу *послѣднее время* со значением ‘конецъ вѣка’ [Дьяченко 1993: 462]. В «Словаре русского языка XVIII века» отмечен только вариант с компонентом *время* в

¹³ В «Старославянском словаре (по рукописям X–XI вв.)» зафиксирована единица *по мале мет’ оліуов* вскоре, немного погодя [Цейтлин 1994: 321].

форме мн. ч.: «Последние времена. О приближении конца света» [СРЯ XVIII, вып. 4, 1988: 133]. Такой же вариант УСК фиксирует «Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)», указывая дополнительно на происхождение единицы: «**послѣдняя времена** – период перед “концом света” ... (ἐν ὑστέροις θαιροῖς ПНЧ XIV, 166a)» [СДЯ XI–XIV, т. I, 1988: 493]. Именно в этом, отмеченном нами последним значением УСК *въ послѣдняя времена* функционирует в писаниях дьякона Федора. Излагая воззрения по вопросу: «Как смотреть на переживаемое время?» – «центральному <...> в ряду внутренних вопросов в расколе» [Смирнов 1898: 1], дьякон Федор (как и другие лидеры старообрядчества) под *послѣдними временами* понимают еще не конец мира, а период, приближающий этот конец. У старообрядцев мы находим признаки этого периода, которые не отмечаются словарями. Речь идет о «последнем отступлении от веры», которое открылось в мире с 1666 г. в виде «никонианства». В «никонианах, – по мнению учителей раскола, – исполнилось предсказание “о ближних предтечах” антихриста», а значит скоро явится последний антихрист, хотя и неизвестно, когда именно [Смирнов 1898: 14]. Напр.: ... *яко въ послѣдняя времена отступятъ нѣцыи отъ вѣры, внемлющее духовомъ лестчимъ и учениемъ бѣсовскимъ* [Дьякон Федор 1881: 176]; ... *яко въ послѣдняя времена востанутъ лжехристи и лжеучители, и священная писанія исказятъ и превратятъ, и отступятъ отъ вѣры <...> и Христа-Бога отмѣтатися будутъ...* [Там же: 280]; ... *что въ послѣдняя времена исправятъ вѣру добру и обряцутъ истинну* [Там же]. Последний контекст, пока ещё имплицитно, задает противопоставление времени доброго и злого (что характерно для особенностей сакральной мысли), которое поддерживается употреблением единицы *въ добрая времена*, наряду с УСК *въ послѣдняя времена*. Напр.: ... *старыя Служебники <...> не с латынскихъ преложены, и печатаны древле съ греческихъ древнихъ письменныхъ, переведены въ добрая времена, до взятія Царь-града и истребленія греческихъ книгъ отъ римлянъ за много лѣтъ...* [Дьякон Федор 1881: 279]. Благодаря УСК *въ добрая времена*, для которого обнаруживаем связь с зафиксированной в «Старославянском

словаре» Р. М. Цейтлин единицей *въ благо время* εὐθαίρως, εὐθαίρων удобно, вовремя [Цейтлин 1994: 125], а *блажь* значит ‘добрый, хороший’ [Там же: 90], проясняется ещё одна ментальная составляющая УСК *въ послѣдняя времена* – ‘в неблагоприятные’. Т. о., пара единиц *въ послѣдняя времена* – *въ добрая времена*, функционируя в писаниях дьякона Федора, выражает противопоставления, определяющие особенности сакральной мысли в отношении категории *времени*. Это время отступления и время веры, время злое (время злой *вѣры* – ложного вероучения, ереси)¹⁴ и время доброе (время доброй *вѣры* – истинного вероучения), без-благодатное и благодатное.

2. Вторая подгруппа наречных УСК, которые имеют в качестве грамматического и семантического центра полисемичную лексему *вѣкъ*, включает 11 единиц: *во вѣки* (*въ вѣкъ*)¹⁵; *во вѣки вѣкомъ* (*во вѣки вѣковъ*, *въ вѣкъ вѣка*); *нынѣ* и *присно* и *во вѣки вѣкомъ*; *отныне* и *в век*¹⁶ *века*; *от ныне* и *до века*; *до скончания вѣка*; *отъ вѣка*; *отъ вѣка* и *доднесь*; *въ вѣцѣхъ семъ*; *въ будущемъ веце* (*во оном веце*); *въ семъ вѣцѣхъ* и *в будущем* (*ни в сей вѣкъ ни въ будущи, zde и в будущем веце*).

Для наречных УСК с компонентом *вѣкъ* в большей мере, чем для устойчивых комплексов с компонентом «*время*», характерна вариантность; отличает их от единиц первой группы и обилие сложных комплексов, развившихся из простых в результате их усложнения и в целом изменения в процессе функционирования.

Так, УСК *во вѣки* (24 употребления), *въ вѣкъ* (2 употребления) – варианты одной греческой параллели εἰς τὸν αἰῶνα [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 292]¹⁷. В произведениях старообрядцев эти простые предложно-падежные конструкции полифункциональны. Во-первых, они реализуют значение ‘вечно,

¹⁴ См. Злая *вѣра*, злое учение – ‘ложное вероучение, ересь’ [СРЯ XI–XVII, вып. 6, 1979: 24].

¹⁵ В скобках мы указываем варианты УСК с компонентом «*вѣкъ*».

¹⁶ УСК фиксируются так, как они воспроизводятся авторами старообрядческих сочинений: «*век*» либо с *е*, либо с *ѣ*. Скорее всего в непоследовательности таких записей отражается тенденция конца XVII в., когда разница между звуками, обозначаемыми *ѣ* и *е*, уже исчезает.

¹⁷ Ряд переводных памятников свидетельствует о том, что эти УСК являются результатом перевода греческой формулы, однако в научной литературе [Копыленко 1967] бытует мнение, что формулы типа *въ вѣкъ* появились в результате разложения двойных [Звездова 1996: 65].

всегда; навечно' [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 54], когда используются в традиционных христианских формулах-восхвалениях (при глаголах *славить/прославить*, модальной лексеме *слава*) или же в формулах-повелениях (т. е. сопрягаются с глаголами 3-го лица изъявительного наклонения в сочетании со словом *да*: *да утвердится, да пребудет, да будет*). Напр.: ... *тебе бо славимъ со Отцемъ и со Святымъ Духомъ во вѣки, аминь* [Дьякон Федор 1881: 192]; *Святый же Андрей Критск³й глаголетъ <...> свѣтъ Бога прославляю во вѣки* [Там же: 123]; *И о всех сих – слава Христу, и Богородице, и святым Его всем во веки* [Инок Епифаний 1989: 180]; ... *да будетъ съ вами Духъ истинный во вѣки* [Дьякон Федор 1881: 272]; ... *яко да пребудет вашего благородия божественная царская власть во вѣки неизвратна и непоколебима* [Поп Лазарь 1878: 254]; ... *да утвердится царская божественная власть <...> во вѣки неизвратна, и немятежна...* [Там же: 266].

Второе значение – ‘никогда’ [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 54] – УСК *во вѣки* реализует тогда, когда используется при глаголах с отрицанием. Напр.: *Тоя же и все цѣлая врата не одолѣють во вѣки...* [Дьякон Федор 1881: 27]; ... *то живъ не будетъ во вѣки, умереть душою и тѣломъ...* [Там же: 67]; *Надеющейся на бога, яко гора Сионъ не воздвижется во вѣки* [Поп Лазарь 1878: 247].

УСК *во вѣки вѣкомъ* (7 употреблений) и его варианты (*во вѣки вѣковъ, въ вѣкъ вѣка* – по одному употреблению)¹⁸ представляют собой двойные сочетания, в которых использованы различные падежные формы. Справедливыми считаем мы выводы исследовательницы Г. Звездовой, которая полагает, что эти УСК развились на собственнорусской почве из простых (предложно-падежных) конструкций в результате удвоения. В доказательство своей позиции Г. Звездова приводит подобные примеры из фольклорных источников, но к более весомым аргументам относятся наблюдения, которые

¹⁸ Все варианты отмечаются словарями. «Словарь русского языка XI–XVII вв.» закрепляет за этими единицами те же значения, что и за УСК *во вѣки, въ вѣкъ, вѣка* – т. е. 1) вечно, всегда; навечно, 2) никогда (при глаголах с отрицанием) [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 54]. «Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)» – только одно значение – ‘на все времена, навечно’ [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 293].

сделаны ею относительно ментальной составляющей значения этих единиц: «... двойные формулы, как *во веки веков*, вполне отвечают циклическому восприятию времени, гармонирующему с природными ритмами. При этом они лучшим образом выражали конечность/бесконечность, прерывность/беспрерывность (подчеркнуто нами. – И. П), т. к. *вѣкъ* воспринимался и как “шаг истории” (определенный промежуток времени), и как “вечность”» [Звездова 1996: 65–66]. Имея отмеченные нами преимущества, двойные конструкции *во вѣки вѣкомъ*, *во вѣки вѣковъ*, *въ вѣкъ вѣка* сближаются с простыми *во вѣки*, *въ вѣкъ* с точки зрения функционирования: используются в узуальном значении и с тем же, по сути, набором сопрягаемых элементов. Напр.: ... *благословен Господь-Бог Израилев, творя и чудеса един, тому слава во веки веком, аминь* [Инок Епифаний 1989: 196]; ... *славлю <...> Божество, Троицу единосущную, царствующую во вѣки вѣкомъ* [Дьякон Федор 1881: 148]; ... *и да сподобит их Господь и в будущем веке благословения во веки веком, аминь* [Инок Епифаний 1989: 203]; ... *и дымъ мучен³я ихъ во вѣки вѣковъ восходитъ...* [Поп Лазарь 1878: 279].

Двойные УСК *во вѣки вѣкомъ*, *въ вѣкъ вѣка*, функционируя в старообрядческих сочинениях, претерпевают дополнительное усложнение. В результате рождается конструкция, включающая русские и старославянские элементы, – *нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ* (6 употреблений). С помощью ее старообрядцы выражают ‘вечность как бесконечность – бессмертие’ [Звездова 1996: 67]. Напр.: ... *сирѣчь здравы будете, нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ, аминь* [Дьякон Федор 1881: 78]; *О пречестный и животворящий кресте Господень! Помогай нам со Пресвятою Госпожею–Богородицею и со всеми святыми небесными силами всегда, и ныне, и присно, и во веки веком, аминь* [Инок Епифаний 1989: 201]. УСК *въ вѣкъ вѣка* выступает составной частью УСК *отныне и въ век века*. Данный устойчивый комплекс выражает средневековую дихотомию «жизнь – вечность», переводя реальное время в сакральное. Напр.: ... *а на вас буди благодать Божия отныне и в век века аминь* [Дьякон Федор 1989: 222]. Благодаря компоненту *отныне* анализируемая

единица представляет временную категорию «вѣкъ» и как векторную величину.

Направленность времени от настоящего к будущему (главная направленность, согласно христианской доктрине), безграничность в смысле протяженности мира и в смысле жизни, бессмертия отдельного человека задана и УСК *от ныне и до века*. Напр.: *многострадальной страстотернице Настасье Марковне радоватися о Господе, и здравствовати со всеблагодатным домом, с любезными чады своими, и с добропокорливыми домочадцы; буди на всех вас благословение Господа нашего Иисуса Христа от ныне и до века аминь* [Дьякон Федор 1989: 220]. Для периода, рассматриваемого нами, словари отмечают в качестве устойчивой единицы *до века*¹⁹, и только в «Словаре русского языка XVIII века» находим интересующий нас УСК *от ныне и до века* со значением ‘во все времена, вечно’ [СРЯ XVIII, вып. 3, 1987: 5]. Таким образом, УСК *от ныне и до века* скорее всего получил развитие в процессе усложнения единицы *до века*.

Примечательно, что наречно-обстоятельственный УСК *до скончания вѣков*, как и УСК *от ныне и до века*, зафиксирован в «Словаре русского языка XVIII века» [Там же, вып. 3, 1987: 5]²⁰. В сочинениях дьякона Федора функционирует вариант этой единицы *до скончания вѣка* (4 употребления) в значениях ‘вечно’ и ‘до смерти’. Сема ‘вечно’ присутствует и во втором значении, потому что, «согласно эсхатологическим представлениям, смерть есть начало жизни (вечной), а самые начала сходятся в концах (как отражает этимология самого слова *конецъ*)» [Звездова 1996: 60]. Напр.: Се есть церковное истинное мудрован³е: *въ трисвятой пѣсни аллилуйи славится Богъ Святая Троица... <...> Испытано бо о семъ до насъ отъ святыхъ отецъ, утверждено въ церкви Духомъ Святымъ и запечатано есть мученическими кровями до скончания вѣка, аминь* [Дьякон Федор 1989: 172]; *Но истинна Христова*

¹⁹ До *вѣка*: а) вечно, б) никогда (при глаголах с отрицанием) [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 54]. То же в «Словаре древнерусского языка» И. И. Срезневского [Срезневский, т. I, ч. 1, 1989: 486], в «Словаре древнерусского языка XI–XIV вв.» [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 292].

²⁰ УСК не отмечен в «Словаре русского языка XI–XVII вв.». В «Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.)» фиксируется предметный УСК *коньць (съконьчаникъ) вѣкъ (вѣкоу, вѣка)* [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 293].

Евангелія скрывается во истинныхъ Христовѣхъ рабѣхъ до скончанія вѣка
[Там же: 270].

УСК *отъ вѣка*, как и УСК *до вѣка*, *до скончанія вѣка*, мог употребляться в сакральном значении ‘исконно, изначально, от сотворения мира’²¹ и в значении ‘с начала жизни’ (о конкретном человеке) [Звездова 1996: 60]. В произведениях писателей раскола единица *отъ вѣка* функционирует в двух значениях, отмеченных в «Словаре русского языка XI–XVII вв.»: ‘издавна, изначально’ и ‘никогда (при глаголах с отрицанием)’ [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 54]. Во втором значении она встречается гораздо чаще, чем в первом. Напр.: *Егда они, отъ вѣка уготовлены посланницы Божіи, начнутъ обличати прелесть антихристову...* [Дьякон Федор 1989: 187]; *... и яко не бысть таковы дѣвы чисты на земли отъ вѣка* [Поп Лазарь 1878: 231]; *... чего отъ вѣка не слышано* [Дьякон Федор 1989: 280].

Значение ‘с начала жизни’ (о конкретном человеке) УСК *отъ вѣка* реализует тогда, когда в качестве составляющего компонента входит в состав наречного УСК *отъ вѣка и до днесь*, где *до днесь* также самостоятельная устойчивая единица²². Напр.: *... прочія же отрочата вся отъ вѣка и до днесь не разверзають ложеснь въ рожденіи своемъ* [Поп Лазарь 1878: 231].

В сочинениях старообрядцев нам не встретился контекст, в котором бы УСК *отъ вѣка*, как компонент единицы *отъ вѣка и до днесь*, реализовывал бы значение ‘изначально, издавна, от сотворения мира’. Однако это значение реализуют компоненты *от начала* в составе УСК *от начала и до днесь*. Данный УСК проясняет для нас важную составляющую языковой ментальности в категории «Время». Временем, а точнее такой его характеристикой как «извечностью, существованием от начала времен» [Арутюнова 1998: 20] лидеры раскола подтверждают истинность того учения, которое исповедуют.

²¹ Именно это значение фиксируют словари древнерусского языка: *отъ вѣка* От сотворения мира, искони [СДЯ XI–XIV, т. II, 1989: 293], искони [Срезневский, т. I, ч. 1, 1989: 486], а также «Полный церковнославянский словарь» Г. Дьяченко: «*отъ вѣка* (α’πο του αι’ωνος) отъ начала міра, искони, издревле (Быт. 6: 4., Сир. 14: 18, 44: 2)» [Дьяченко 1993: 114]

²² Как устойчивый зафиксирован в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» в значении ‘до сих пор, до настоящего времени’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 251]

Напр.: *И тако, у нас <...> от начала и до днесь держится* [Инок Епифаний 1989: 191]; *А у святыхъ отецъ от начала и доднесь колокольцовъ не бывало; были таковы жъ колоколцы у плясовыхъ кобылокъ, да у сучекъ, а не въ церквѣ* [Поп Лазарь 1878: 234].

Активно используются в произведениях старообрядцев УСК *въ вѣцѣхъ семъ; въ будущемъ веце (во ономъ веце)*²³. В сакральном смысле они выражают противопоставление плотской, мирской и духовной, загробной жизни. За данным противопоставлением стоит и временная дихотомия: временность (так воспринималась жизнь на земле, согласно христианской доктрине) и вневременность, вечность (так представлялась жизнь загробная). Напр.: *... и на земли имъ честь и славу велію имѣти, въ вѣце семъ...* [Поп Лазарь 1878: 246]; *... чая и ожидая будущія, грядущія радости, обещанныя Богомъ терпящимъ его ради всяку скорбь и болезнь в веце семъ* [Инок Епифаний 1989: 198]; *... и да сподобитъ ихъ Господь и в будущемъ веце благословения...* [Там же: 203]; *Трудися, чадо, zde крепко, и верно, и твердо, да в ономъ веце добро будетъ во веки, аминь* [Там же: 191]; *... и отъ всѣхъ своихъ отецъ проклятіи будете, и не будетъ вамъ съ ними ни чести, ни жребія въ будущемъ вѣцѣхъ* [Дьякон Федор 1881: 181].

УСК *въ вѣцѣхъ семъ* и *въ будущемъ веце (во ономъ веце)* контаминируют в сочинениях старообрядцев. В результате получает развитие сложный устойчивый комплекс *въ семъ вѣцѣхъ и в будущемъ*, который, в свою очередь, претерпевает изменения в процессе функционирования и предстает в следующих вариантах: *ни в сей вѣкѣ ни въ будущіи, zde и в будущемъ веце*. Члены отмеченного нами вариантного ряда реализуют общее значение ‘здесь, в этом мире, на земле и там, в другом мире, на том свете’ (либо то же, но с отрицанием), в котором совмещаются пространственно-временные представления. Сохраняется в значении анализируемого комплекса и дихотомия *временность – вневременность, вечность*, связанная с

²³ В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» отмечены не наречные УСК, а предметные *сей, нынешний вѣкѣ, онѣ, будущий вѣкѣ* в значении ‘земная и загробная жизнь’ [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 53].

противопоставлением земной и загробной жизни. Напр.: ... *молитесь за мя, а вас Бог простит в сем веке и в будущем. Аминь* [Инок Епифаний 1989: 204]; ... *и даст ти милость и благословение зде и в будущем веке во веки* [Там же: 204]; ... *не приѣмили сего: скверень бо есть таковыи и въ семъ вѣцѣ и въ будущемъ* [Поп Лазарь 1878: 227]; *Златоустъ о семъ глаголетъ, яко не прощенное есть нечестіе, еже хула на Святый Духъ, и не оставится ему ни въ сій вѣкъ ни въ будущій* [Дьякон Федор 1881: 271].

3. Третью подгруппу временных УСК составляют единицы, которые в качестве грамматического и семантического центра имеют лексему *день*: *день от дне(дни); день и(да) ночь; во един день; на всяк день; по вся дни; по вся дни и ноци; во вся дни до скончанія вѣка; въ третій день; въ великъ день; во он день; въ послѣдній день; въ день Судный, въ послѣдняя дни* – 13 УСК.

Многие из выделенных нами УСК с компонентом *день* родились как переводные, другие возникли на русской почве. С точки зрения структуры и семантики, единицы обозначенной группы чрезвычайно разнообразны. Нередко они повторяют модели уже описанных выше конструкций с компонентами *время*, *вѣкъ* и вступают с ними в отношения синонимо-лексического варьирования.

Так, напр., УСК *въ послѣдняя дни* употребляется в тех же источниках (сочинениях дьякона Федора) и в том же значении, что и УСК *въ послѣдняя времена*. Он обозначает время последнего отступления от веры, т. е. период, приближающий конец мира, но не сам ещё его конец²⁴, как мы отмечали чуть ранее. Напр.: ... *Апостоль Павелъ воструби сице: яко въ послѣдняя дни настануть времена люта, – будутъ человѣцы таковы и таковы, исчитая глаголетъ, – и до сихъ дошедъ: **продерзніи, возносливы, прелagатае, (ниже)сластолюбцы паче, нежели боголюбцы, имущее образъ благочестія...*** [Дьякон Федор 1881: 39]; ... *сіе прежде вѣдуще яко приидутъ въ послѣднія дни ручателе, по своимъ похотемъ ходяще...* [Там же: 175]; *Исего ради Христось*

²⁴ В значении 'конец мира' УСК *въ послѣдняя дни*, как и УСК *въ послѣдняя времена* отмечен в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» [СРЯ XI–XVII, вып. 17, 1991: 178].

Сынъ Божій въ послѣдняя дни назадъ не оглядываясь бѣгати повелѣ отъ прелести, поминая жену лотову [Там же: 65].

Следует обратить внимание и на такой факт. *Послѣдніи дни* в «Полном церковнославянском словаре» Г. Дьяченко определяются как ‘будущее время, будущность и въ особенности отдаленная’ [Дьяченко 1993: 141]. Писатели же раскола, говоря о последних днях, понимают отнюдь не отдаленное будущее, а время, переживаемое ими. Именно в нем они находят признаки периода перед «концом мира».

Наряду с УСК *въ послѣдняя дни*, важные вехи христианской эсхатологии именуют УСК *во он день; въ послѣдній день; въ день Судный*²⁵. Все три единицы (как синонимичные и предметные) отмечены в «Полном церковнославянском словаре» Г. Дьяченко со значением ‘время всеобщего воскресения и суда, или воздаяния праведного’ [Дьяченко 1993: 141]. В словаре, фиксирующем словоупотребление для рассматриваемого нами периода, находим только УСК *послѣдній день* в значении ‘день Страшного суда’ [СРЯ XI–XVII, вып. 17, 1991: 178]. В произведениях старообрядцев УСК *во он день; въ послѣдній день; въ день Судный* функционируют в узуальном значении. Напр.: *За то вам воздаст Христос Бог милость свою во он день...* [Инок Епифаний 1989: 220]; *... аще хотите спастися и неповинны и не суждены стати со святыми отцы нашими и своими на страшномъ судѣ Христовѣ въ послѣдній день* [Дьякон Федор 1881: 165–166]; *И аще кто пренемогая обряцется, и таковый удобъ разоряется, и без милости въ День Судный таковый обряцется: понеже видѣ лице мучителево и волѣю верова въ онъ* [Поп Лазарь 1878: 277].

УСК *во един день* повторяет модель описанного выше УСК *во едино время* и совпадает с ним по семантике, т. е. функционирует в старообрядческих сочинениях в значении ‘одновременно, в одно и то же время’. Напр.: *И по пасце*

²⁵ В «Словаре древнерусского языка» И. И. Срезневского находим указание на переводной характер единицы: «... въ днь сѣдѣтъ Боу (ε'ν ημερα θρίσεως)» [Срезневский, т. III, ч. 1, 1989: 610].

обругаша мя с протопопом Аввакумом во един день [Дьякон Федор 1881: 236]; *И сего ради во единъ день приидуть язвы ей и смерть...* [Поп Лазарь 1878: 258].

Несколько УСК с компонентом *день* имеют ритуально-традиционную окраску. Это УСК *на всяк день; по вся дни; по вся дни и нощи, день и ночь*²⁶, когда они функционируют в контекстах, связанных с обрядовыми вопросами, в значениях ‘каждый день’, ‘изо дня в день’, ‘непрерывно, постоянно’ и ‘в течение суток, непрерывно’ соответственно. Напр.: *Иисусов канон говори на всяк день, а акафисто канон Богородице применяя, по дню смотря, а кондаки и икос на всяк день* <...> *И Псалтырь також на всяк день пой* [Инок Епифаний 1989: 190]; ... *поется, – на антифонахъ литургіи по вся дни...* [Дьякон Федор 1881: 172]; *Азъ бо знаю, чадѡ мое, Христа Бога, истиннаго свѣта, и пречистыя нозѣ его слезами умываю по вся дни и нощи...* [Там же: 134]; *Богъ <...> не имать ли сотворити отмщєніє избранныхъ своихъ, вопіющихъ къ нему день и ночь...* [Там же: 184].

УСК *по вся дни* контаминирует в произведениях старообрядцев с УСК *до скончанія вѣка*. В результате получает развитие сложный комплекс *во вся дни до скончанія вѣка*, имеющий значение ‘ежедневно и до смерти’, а если учесть, что по эсхатологическим представлениям, смерть есть начало жизни (вечной), то и значение ‘всегда, постоянно, вечно’. Напр.: *Непреклонну и недвижиму тоя [церковь] утверди Христосъ своею кровію и глагола: се азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка, аминь* [Дьякон Федор 1881: 37]; *Не рѣхъ ли вамъ азъ, Спасъ нашъ: не бойся малое мое стадо, яко блаизволи Отецъ вашъ дати вамъ царство. И се азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка, аминь* [Дьякон Федор 1881: 297–298].

В отличие от канонических единиц, УСК *день от дне(дни)* отражает процесс восприятия реального времени в произведениях старообрядцев.

²⁶ Первые две единицы отмечены в «Старославянском словаре (по рукописям X–XI вв.)» в одном ряду, в значении ‘ежедневно’. Там же находим единицу *день и ночь* со значением ‘днем и ночью’. Словарь указывает и греческие аналоги названных единиц [Цейтлин 1994: 202]. УСК *на всяк день; по вся дни, день и ночь* отмечает и «Словарь русского языка XVIII вв.» [СРЯ XVIII, вып. 6, 1984: 96]. Единицу *день и ночь* фиксирует также «Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)» [СДЯ XI–XIV, т. III, 1990: 133], в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» отмечена единица другой модели *днемъ и ночью* со значением ‘непрерывно, в течение суток’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 216].

«Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)» фиксирует единицу в значении ‘постоянно, ежедневно’ [СДЯ XI–XIV, т. III, 1990: 134]. У писателей раскола УСК *день от дне(дни)* используется в значении ‘каждый день, изо дня в день’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 216]. Напр.: ... *яко по благовѣщеніи день отъ дни надымашеся чрево дѣвiche...* [Поп Лазарь 1878: 231]; *Помалу-малу, день от дне, неделя от недели, месяц от месяца и уже конечно отложил обещание мое о кресте ко Христу, Богу нашему* [Инок Епифаний 1989: 186].

Наряду с УСК *день от дне(дни)*, процесс освоения временных параметров отражает и УСК *день и(да) ночь*, когда обозначает день-событие. Напр.: *И той Иван живой спал в сенех день да ночь* [Там же: 175].

4. Подгруппа УСК с компонентом *часъ* представлена 5 единицами: *с часу на час*, *во единъ часъ*, *въ той часъ (въ часъ той)*, *съ того часа*, *той же часъ*, *въ томъ же часѣ*.

Выявленные нами единицы в произведениях старообрядцев используются и в значении времени вообще, и в значении временного момента, мига.

Так, УСК *с часу на час* реализует значение ‘в самое ближайшее время, в ближайшие часы’ [Молотков 1986: 516]. Употребляясь в «Житии» инока Епифания, единица характеризует ощущения автора в ситуации ожидания смерти. Напр.: *А аз ныне, чадое мое, сежу в темнице исполу мертв-жив, погребен землею, яко во гробе, и ожидаю исходу души моей с часу на час* [Инок Епифаний 1989: 185].

УСК *въ той часъ (въ часъ той)*; *съ того часа* сближаются по структуре и значению с рассмотренными ранее УСК *въ то время, отъ того времени*. В сочинениях старообрядцев УСК, в которых компонент *час* согласуется с указательным местоимением, определяют время-событие на оси времени, обозначают ‘начало’ временного интервала (УСК *съ того часа*). Напр.: *И абие въ той часъ начатъ нѣкто у оконца темничнаго молитву творить тихимъ голосомъ...* [Дьякон Федор 1881: 99]; *И абие внезапно в час той ста во узилищѣ нашемъ яко полкъ великъ съ небесе невидимыхъ лицъ* [Там же: 258]; *И съ того часа добрѣ паки начатъ Епифаній глаголати* [Там же: 48].

УСК *той же часъ, въ томъ же часѣ, во единъ часъ* функционируют в произведениях старообрядцев с общим значением мгновенности. Варианты единицы *той же часъ* – *в тот же час, тот же час* – находим во «Фразеологическом словаре русского литературного языка» А. И. Федорова со значением ‘сразу, тотчас же’ [Федоров, т. 2, 1997: 360]. В этом же значении УСК *той же часъ* используется писателями раскола. Напр.: *И по смерти его той же часъ гной злосмрадный изыде изъ него всѣми тѣлесными чувствами...* [Дьякон Федор 1881: 220].

УСК *въ томъ же часѣ* представляет собой вариант единицы *томъ часѣ*, отмеченной в «Старославянском словаре...» Р. М. Цейтлин²⁷ и в «Словаре древнерусского языка» И. И. Срезневского²⁸. Старообрядцами единица используется в значении ‘тотчас, в скором времени’ [Срезневский, т. 3, ч. 2, 1989: 1072]. Напр.: *... и въ томъ же часѣ по казни даде намъ паки глаголати ясно, и раны вскорѣ исцѣли, яко всѣмъ людемъ дивитися и славити Бога о бывшемъ чудеси* [Дьякон Федор 1881: 225].

УСК *во единъ часъ* так же, как и отмеченные выше единицы с общим значением мгновенности, имеет узуальное значение в сочинениях писателей раскола. Он реализует семантику ‘сразу’: *И на пути ограблении быша и все сокровище ихъ несправедное погибѣ во единъ часъ* [Дьякон Федор 1881: 248]; *... три (сказываютъ) человѣки грекъ, начальники собору, пали на землю, издохша во единъ часъ и окаменѣша* [Там же: 30].

5. В пятую подгруппу мы включили УСК с компонентом *годъ* (на всякъ годъ, по(во) вся годы – 2 единицы) и УСК с компонентом *лѣто* (на всяко лѣто, того лѣта, въ тѣхъ лѣтѣхъ (лѣтахъ), много лѣта – 4 единицы).

УСК *на всякъ годъ, по(во) вся годы* повторяют модели УСК *на всяк день; по вся дни* и вступают с ними в отношения синонимо-лексического варьирования. При общности семантической (названные единицы имеют общее

²⁷ Там со значением ‘в тот же миг, в то же мгновение, тотчас’ и с указанием греческого оригинала [Цейтлин 1994: 776].

²⁸ Там со значением ‘тотчас, в скором времени’ [Срезневский, т. III, ч. 2, 1989: 1072].

значение ‘всегда, постоянно’) между синонимо-лексическими вариантами существует отличие, которое определяют несовпадающие компоненты в их структуре – соответственно *годъ* или *день*. Так, УСК *на всякъ годъ* имеет значение ‘каждый год’ (ср. значение единицы *на всяк день* – ‘каждый день’), а УСК *по(во) вся годы* – значение ‘из года в год’ (значение варианта *по вся дни* – ‘изо дня в день’). УСК *по(во) вся годы* по сути выступает полным синонимом УСК *по (на) въся лѣта*, который зафиксирован в «Старославянском словаре» со значением ‘ежегодно’ [Цейтлин 1994: 315]. Отмеченная единица используется и старообрядцами в её узувальном значении. Напр.: Тако и они, *ослѣпени суще) отъ древняго врага, и блудятъ безъ матери и безъ пастыря Христа, на всяко лѣто* себе преправливають а въ познаніе истинны ни когда же не приидутъ, но отъ часу въ горшее приходятъ нечестіе, вѣрнымъ же мученіе прибавливати будутъ *на всякъ годъ, и мѣсяць, и день и часъ...* [Дьякон Федор 1881: 70]; ... иже *по вся годы* то сице, иногда инако уставъ и чинъ благолѣпноту пременяють [Поп Лазарь 1878: 271]; *Повеѣвають святіи отцы и по вся годы собору епископску быти, но не о догматѣхъ...* [Там же: 272].

В УСК *того лѣта*, как и в единице *на всяко лѣто*, компонент «лѣто» привносит сему ‘год’. Благодаря второму компоненту, УСК *того лѣта* указывают на время-событие, относя его на оси времени к прошлому. Напр.: *И того лѣта* прислано къ намъ въ Пусто-озерье въ ссылку Соловецкаго монастыря того десять человекъ трудниковъ... [Дьякон Федор 1881: 94].

В значении времени компонент *лѣто* выступает в составе УСК *въ тѣхъ лѣтѣхъ* (*лѣтахъ*). Указывая, как и УСК *того лѣта*, на время-событие, анализируемая единица относит его на оси времени к будущему. Напр.: ... *еже есть кто въ тѣхъ лѣтѣхъ* востати иматъ: злый вождь, агнецъ неправедный, – *еже есть жертва святыя службы* будетъ неправедная... [Поп Лазарь 1878: 275]; ... *яко въ тѣхъ лѣтахъ* востати имутъ таковыя творяція, и *яко съ того времени* вельми потрясется правовѣріе [Там же: 275].

Собственно временную семантику имеет в произведениях старообрядцев УСК *много лѣта*, который отмечается словарями отнюдь не во временном значении, а как ‘пожелание долголетней жизни, благополучия’ [СРЯ XI–XVII, вып. 9, 1982: 194], [Федоров, т. 1, 1997: 348]. Напр.: ... *яко проповѣдь Евангельская бысть уже во всѣхъ языцѣхъ по вселеннѣй давно и держащиеся ими многа лѣта*... [Дьякон Федор 1881: 175].

Итак, в сочинениях писателей раскола представления о времени выражают как узуальные, так и трансформированные УСК. Последние возникают в результате творческого освоения узуальных УСК: их усложнения (*и въ кое время и лѣто, нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ, отныне и в век века* и др.), контаминации (*отъ вѣка и до днесь, въ семь вѣцѣхъ и в будущем, во вся дни до скончания вѣка* и др.), переосмысления (*въ послѣдняя времена, въ послѣдняя дни*). Изменения, которые претерпевают наречные УСК в процессе функционирования в сочинениях старообрядцев, как раз и свидетельствуют о трансформации содержания некоторых представлений о времени во 2-й пол. XVII в. Для временных УСК характерны также богатая вариантность и синонимия, которые нередко приобретают стилистический характер в сочинениях писателей раскола.

Источники

Дьякон Федор. Письмо дьякона Федора к семье протопопа Аввакума // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая / сост. и общ. ред. Л. Дмитриева, Д. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1989. – С. 488–490.

Дьякон Федор. Посланіе въ Москву изъ Пустозерска // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 6. – М.: Братское слово, 1881. – С. 60–79.

Дьякон Федор. Посланіе изъ Пустозерска къ сыну Максиму и прочимъ сродникамъ и братіямъ по вѣрѣ // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 6. – М.: Братское слово, 1881. – С. 90–261.

Дьякон Федор. Посланіе ко всѣмъ православнымъ о антихристѣ // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 6. – М.: Братское слово, 1881. – С. 261–269.

Дьякон Федор. Сказаніе о церковныхъ догматѣхъ и обличеніе на еретиковъ и отступниковъ // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 6. – М.: Братское слово, 1881. – С. 269–298.

Дьякон Федор. Сказаніе объ Аввакумѣ, Лазарѣ и Епифаніи // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 6. – М.: Братское слово, 1881. – С. 45–48.

Дьякон Федор. Челобитная царю Алексѣю Михайловичу, поданная въ 1666-мъ году // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 6. – М.: Братское слово, 1881. – С. 21–45.

Инок Епифаний. Житіе Епифанія // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая / сост. и общ. ред. Л. Дмитриева; Д. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1989. – С. 310–336.

Поп Лазарь. Челобитная патріарху Иоасафу, писанная въ Пустозерскѣ въ 1668 году // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 4, ч. 1. – М.: Братское слово, 1878. – С. 266–284.

Поп Лазарь. Челобитная царю Алексѣю Михайловичу // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 4, ч. 1. – М.: Братское слово, 1878. – С. 223–266.

Поп Лазарь. Челобитная царю Алексѣю Михайловичу. Челобитная патріарху Иоасафу, писанная въ Пустозерскѣ въ 1668 году // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. – Т. 4, ч. 1. – М.: Братское слово, 1878. – С. 223–266, 266–284.

Раздел III. КОНЦЕПТЫ «РОССИЯ» И «ТРУД» КАК ФРАГМЕНТЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ, ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КАРТИН МИРА XX–XXI в.

Л. Н. Чурилина

КОНЦЕПТ КАК ОБЪЕКТ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА: К ВОПРОСУ О МЕТОДЕ

Круг исследований, объектом внимания которых является феномен, утвердившийся в современной лингвистике под именем «*концепт*», является сегодня необычайно широким. С исследованием концепта и концептуальной картины мира в целом связываются надежды на выявление новых – «естественных» – оснований для представления способов существования языка в «голове человека». На новом витке развития научной мысли теоретическая лингвистика возвращается к решению традиционного вопроса о соотношении языка и мышления.

Каким бы протяженным ни был список имеющихся в нашем распоряжении работ, в той или иной мере связанных с анализом концептов (а он достаточно протяженный!), число описанных феноменов еще бесконечно далеко от того необходимого минимума, который даст нам вполне объективные основания для формулирования более или менее универсальных законов, лежащих в основе «естественной» организации языковой системы, а через нее – для формулирования универсальных законов, определяющих соотношение собственно языковой и ментальной деятельности человека. Однако накопленный практический опыт концептуальных исследований позволяет обратиться к вопросу об уточнении исследовательских предпосылок.

Концепты представляют собой интеллигибельные конструкции, описание которых оказывается возможным только в случае обращения к материальным «продуктам» человеческой деятельности, в том числе и к речи (тексту). «Ненаблюдаемость» ментальных сущностей предопределяет необходимость разработки довольно сложной системы исследовательских процедур.

Концептуальный анализ должен предваряться принятием ряда априорных допущений. О некоторых из них, наиболее значимых для лингвиста, с нашей точки зрения, и пойдет речь далее.

(1) Соотнесение двух разноприродных сущностей – концепта и слова – приводит исследователей к утверждению, что в процессе перекодирования смыслов в значения неизбежно утрачивается всё личностно-индивидуальное, обязательно присущее концепту как единице сознания субъекта; эта «утрата» оценивается как «плата за возможность речевой коммуникации» [Касевич 2004: 191]. Из этого с неизбежностью следует признание «границ познания концептов» (Ю. С. Степанов). Признание за концептом непознаваемого «остатка» не вызывает возражений. Однако так ли уж неизбежна утрата личностно-индивидуальных характеристик концепта?

Материалом для концептуального анализа в лингвистике чаще всего является такой продукт лингвокогнитивной деятельности субъекта, как текст (речь) или его более или менее протяженные фрагменты. По сути дела, концептуальное исследование представляет собой избираемую исследователем призму текстового анализа. Концепт, объективирующийся в тексте, т. е. обретающий собственно языковую форму, реконструируется на основе формулирования специфических для каждого текста правил функционирования языковых единиц. Ср. понимание концепта, предлагаемое Ч. У. Моррисом: «“Концепт” можно рассматривать как семантическое правило, определяющее употребление характеризующих знаков» [Моррис 2001: 66], сами эти знаки (слова, использованные автором текста) являются символами, семантическое правило употребления которых формулируется с помощью других символов (слов, употребление которых не подлежит выяснению). Основным **объектом** концептуального анализа в подавляющем большинстве случаев становится совокупность языковых единиц (чаще – слов и сверхсловных конструкций), основная исследовательская **задача** определяется как установление характера проявляющихся в тексте парадигматических и синтагматических отношений,

объединяющих эти единицы и позволяющих говорить об их смысловой (концептуальной) общности.

Сопоставление выявленных на основе анализа разных текстов лексико-семантических объединений (семантических полей), а значит – и стоящих за ними концептов, свидетельствует об их безусловной уникальности (специфичности). Только абстрагируясь от этих личностно-индивидуальных характеристик, мы получаем основание для разговора о так называемом *национальном* концепте. Языковой аналог *коллективного*, или *национального*, концепта представляют зоны субъективных лексико-семантических полей, обнаруживающие общность.

Таким образом, лексико-семантическое поле как совокупность средств объективации концепта, реконструируемое в ходе лингвистического анализа, имеет по преимуществу субъективную природу. В то время как «объективный» концепт, утративший сугубо индивидуальные признаки, есть не более чем исследовательская модель – научная абстракция.

Из сказанного следует, что концептуальный анализ может иметь как минимум два направления: 1) от реконструкции индивидуальных концептов (*вариантов*) к моделированию *инварианта* и обратное 2) от создания *инвариантной* модели к выявлению возможных *вариантов* ее реализации. В современной научной практике мы чаще имеем дело с нереализованным до конца первым направлением исследования, т. е. с реконструкцией на основе текстового анализа частных вариантов концепта (индивидуального концепта). Думается, что второй путь представляет на данном этапе развития концептуальных исследований не меньший интерес, поскольку открывает перспективу перехода от общего к частному (см. [Юрева 2008]).

(2) В рамках лингвокогнитивных исследований практически безоговорочно признается, что избрание концепта на роль объекта реконструкции есть искусственная процедура, поскольку сознание субъекта представляет собой некую «гомогенную среду» – концептосферу (Д. С. Лихачев), или домен (Е. В. Рахилина), или концептуальную картину

мира. В границах среды своего существования концепты не просто оказываются связанными друг с другом (что позволяет приписывать им такой признак, как континуальность, взаимное «перетекание» смыслов), но обретают свою сущность, ибо вне этой связи не существуют: «Понятие (concept) обладает информационным содержанием лишь в силу того, что оно связано с другими узлами <...> информация существует в отношениях. Понятие, не участвующее ни в каких отношениях, лишено содержания <...> доступ к нему закрыт» [Скрегг 1983: 232].

Признание за концептом такого свойства, как безусловная и абсолютная зависимость от «среды», влечет за собой необходимость обращения к вопросу о типологии картин мира и непосредственно связанным с ним вопросом о типологии дискурсов.

Классификация «картин мира» изначально строится на соотношении «концептуальная картина мира vs языковая картина мира» (Г. В. Колшанский). Если метафора *концептуальная картина мира* устойчиво соотносится с моделью мира, формирующейся в процессе познавательной деятельности субъекта («субъективный образ объективной действительности»), то *языковая картина мира* трактуется как совокупность знаний, «зафиксированных оппозициями словаря и грамматики» [Касевич 2004: 183], как знания о мире, обусловленные в сознании человека языковыми знаками, их семантикой, формой и правилами комбинации (Е. С. Кубрякова, Ю. Н. Караулов и др.). Исследование фрагментов языковой картины мира в рамках когнитивной лингвистики имеет конечной целью реконструкцию моделей сознания, или концептов, и субъективного «образа мира» в целом.

В ряде последних работ принятая двухкомпонентная типология «картин мира» усложняется за счет обращения к частным оппозициям. Наибольший интерес для концептуального исследования, построенного на основе текстового анализа, представляют такие типы картин мира, как: 1) *индивидуальная* и *коллективная*, 2) *научная* и *наивная*.

Вопроса о соотношении *индивидуального* и *национального* (= коллективного) концептов мы уже отчасти касались. Остановимся на второй из предложенных оппозиций.

Говорить об установлении оппозитивных отношений между научным и наивным образами мира можно лишь с известной долей условности: «по мере развития общества научная картина мира становится достоянием все большего числа ее членов» [Касевич 2004: 78]. Различие между ними носит по преимуществу функциональный характер: «наивная картина мира складывается как ответ на <...> практические потребности человека – как необходимая когнитивная основа его адаптации к миру», научная картина мира, «имея принципиально те же истоки <...> является результатом действия внутренней логики развития науки, <...> которая стремится всегда к полноте и точности знания одновременно» [Там же]. «Наивные» знания субъекта о фрагментах мира в большей или меньшей мере включают в себя «научные» представления, мера этого включения носит сугубо индивидуальный характер и определяется различными факторами, имеющими внелингвистическую природу (возрастной, образовательный, профессиональный статусы субъекта).

Будучи достаточно условной на уровне концептуальной картины мира, оппозиция «*научный vs наивный*» образ мира обнаруживает свою значимость на этапе отбора языкового материала для исследования. И здесь актуальным становится чрезвычайно сложный и в теоретическом, и в практическом отношении вопрос о соотношении *текста* и *дискурса*.

Реконструкция *индивидуального* концепта строится на основе авторизованных текстов или совокупности высказываний **одного** субъекта. Реконструкция концепта *национального* может основываться на материалах массового ассоциативного эксперимента (примеры в научной литературе весьма многочисленны, благодаря имеющемуся в распоряжении научного лингвистического сообщества «Русскому ассоциативному словарю», подготовленному под руководством Ю. Н. Караулова); в качестве основы может рассматриваться и совокупность «случайно» отобранных текстов,

намеренно лишенных такого признака, как «авторство» (благодатным источником в этом случае служит Национальный корпус русского языка). Мера научности/наивности *индивидуального* концепта будет определяться соответствующими характеристиками избранного субъекта и признаками вовлеченных в анализ текстов. Что же касается *национального* концепта – он принципиально «наивен».

Вполне объяснимое стремление лингвистов увеличить степень объективности полученного продукта – реконструированного концепта – побуждает исследователей к поиску критериев, определяющих отбор текстов.

В этой связи интерес представляет достаточно давно введенное, но до сих пор практически не востребованное широким кругом исследователей понятие «парадигма текстов». *Парадигма текстов* есть связанная по смыслу совокупность продуктов речемыслительной деятельности разных людей, члены парадигмы могут рассматриваться как перифразы одного инвариантного содержания [Человеческий фактор в языке 1991: 224].

Очевидно, что понятие *парадигмы текстов* весьма близко к одному из современных трактовок понятия *дискурс*; ср.: «дискурс – это “язык в языке”, но представленный в виде особой социальной данности <...> Дискурс существует прежде всего и главным образом в текстах, но в таких, за которыми стоит особая грамматика, особый лексикон, особые правила словоупотребления и синтаксиса, особая семантика, – в конечном счете – особый мир. В мире всякого дискурса действуют свои правила синонимичных замен, свои правила истинности, свой этикет. Это – “возможный (альтернативный) мир” в полном смысле этого логико-философского термина <...> Само явление дискурса, его возможность, и есть доказательство тезиса “Язык – дом духа” и, в известной мере, тезиса “Язык – дом бытия”» [Степанов 1998: 676; разрядка автора. – Л. Ч.]. В основу **так** понимаемого дискурса кладется представление о единстве «образа мира», т. е. о существовании разделяемой некоторой группой людей общей концептуальной картины мира.

Соотнесение в исследовании концептуального и дискурсивного анализа открывает возможности моделирования концептов как фрагментов *научной, религиозной, экономической, политической* и проч. картин мира. Всё возможное многообразие «образов мира» в совокупности составляет национальную картину мира, сохраняя при этом своеобразие, не растворяясь в общем пространстве. Задача лингвистического анализа – реконструировать каждый смысловой инвариант, описать его тождество и возможные модификации в синхронии и диахронии.

Понятие *парадигмы текстов* в каком-то смысле соотносимо и с предложенным В. Б. Касевичем элементом триады: концептуальная картина мира – языковая картина мира – *текстовая картина мира*. *Текстовая картина мира* представляет собой знания энциклопедического характера, закодированные «в совокупности текстов, отражающих все аспекты познания мира человеком, данным историко-культурным сообществом» [Касевич 2004: 184]. Однако очевидно, что *текстовая картина мира* оказывается феноменом практически всеобъемлющим: любая разновидность объективированного в процессе речемыслительной деятельности субъекта «образа мира» есть лишь «частный случай» *текстовой картины мира*, в то время как формирование *парадигмы текстов* основано на представлении о «зонах» в общем когнитивно-коммуникативном пространстве.

Таким образом, этап формирования *парадигмы текстов* является определяющим в исследовании: специфические признаки концепта находятся в прямой зависимости от фактора принадлежности «образу мира», а «образ мира» объективируется в языке («Язык – дом духа»), основной, единственно наблюдаемой ипостасью которого является текст.

(3) В качестве иллюстрации, вынужденно фрагментарной, учитывая объемы работы, приведем некоторые наблюдения, связанные с исследованием концепта «Россия». Опорой для нас послужит диссертация И. А. Юрьевой «Концепт «Россия» как фрагмент русской национальной картины мира периода XX – нач. XXI в.» [Юрьева 2008].

Одним из источников материала для исследования концепта «Россия» И. А. Юрьева избирает Национальный корпус русского языка. В случае сознательной ориентации исследователя на реконструкцию *коллективного* концепта, а именно таковая постулируется в рассматриваемом случае, собранный текстовый материал рассматривается в совокупности, без учета фактора «авторство». Единственным значимым основанием для классификации материала становится отнесенность текста-источника к избранному временному периоду. Обратимся к последнему из проанализированных И. А. Юрьевой этапу – конец XX – нач. XXI в.

Извлеченные из Национального корпуса фрагменты текстов указанного периода, оказались в абсолютном большинстве фрагментами газетных публикаций 90-х гг. XX в., что позволяет объединять их и на основе отнесенности к одному типу дискурса, в данном случае – **политическому**.

Проведенный текстовый анализ позволил И. А. Юрьевой констатировать, что безусловно доминирующей в рамках этого типа дискурса частью концепта «Россия» оказывается сегмент «государство», включающий в себя представление о структуре и характере государственной власти, о субъектах власти, о внешнеполитической деятельности и армии. Если говорить о более частных характеристиках, то обращает на себя внимание преобладание отрицательных оценок: «В целом положение России характеризуется как критическое: под угрозой находится и территориальная целостность, и независимость, и экономическая самостоятельность» [Юрьева 2008: 19].

Мы осуществили попытку сопоставить концепт «Россия» как фрагмент **политического** дискурса и аналогичный ментальный образ, но в рамках дискурса **религиозного**. Источником для нас послужил сборник публицистических статей митрополита Иоанна, написанных и опубликованных в 1990–1995 гг. [Митр. Иоанн 2004].

Совпадение факторов «время» и «жанр» является для нас значимым, поскольку делает сопоставляемые тексты максимально близкими; главное и определяющее для нас отличие – *тип дискурса*. Все обнаруженные различия на

уровне языковых способов объективации концепта могут в этом случае трактоваться как различия, определяемые «средой» бытования ментальной сущности.

Охарактеризуем некоторые итоги сопоставительного анализа.

► Основными «конкурентами» имени *Россия* как средства именования государства в рамках политического дискурса являются *Русь*, *СССР*, *Российская Федерация* – практически в каждом случае мы имеем дело с «политической» основой именования, что неудивительно, поскольку имя *Россия* изначально употреблялось как название государства.

Ряд имен, выстраиваемый в текстах митр. Иоанна имеет другую природу; ср.: «*Россия... Святая Русь... Дом Пресвятой Богородицы...* Что стоит за этими именами?» ([Митр. Иоанн: 32]; здесь и далее курсив наш. – Л. Ч.); «Все, кому дорога *Святая Русь*, кто ревнует о христианском подвиге державного строительства!» [Там же: 26]; «Не пользоваться этим опытом теперь, когда его забвение привело *Державу* на край гибели, – безнравственно и преступно» [Там же: 31]; «Конституцией *Православной России* всегда были Заповеди Божии» [Там же: 36]; «При таком воззрении место самого народа в государственном и общественном организме *Русской державы* было всегда гораздо более ответственным и почетным...» [Там же: 36]; «Болезнует сердце и скорбит душа, Господи, – глядя, как калечат и мучают *Святую Русь – избранницу Твою, подножие Престола Твоего, земное небо, кладезь веры, верности и чистой любви...*» [Там же: 75]. Сугубо религиозная основа России как социально-государственной общности очевидна; комментария требует, пожалуй, только используемое имя *державы*.

Лексема *державы* представлена в МАС тремя лексико-семантическими вариантами: «1. Независимое государство, ведущее самостоятельную политику; 2. Верховная власть; владычество; 3. Золотой шар с крестом наверху, служивший эмблемой власти монарха» [МАС, т. I, 1985: 389]. Актуализированными в рамках рассматриваемого дискурса оказываются

семантические компоненты, составляющие все три ЛСВ: 'власть', 'независимость', 'самостоятельность', 'крест'.

Опираясь на представленный синонимический ряд имен государства, можно констатировать значимость в структуре «религиозного» концепта «Россия» сегмента **«вера»**, отсутствующего в «политическом» варианте. Духовное единство – вера – определяет возможность существования государства: «Сегодня нам как никогда важно понять, что все происходящее ныне со страной есть лишь эпизод в этой многовековой битве *за Россию как за духовный организм*, хранящий в своих недрах тайну религиозно осмысленного, просветленного верой жития» [Митр. Иоанн: 64].

► В структуре «политического» концепта «Россия» оказался элиминированным и сегмент **«общество»**: с представлением о России устойчиво ассоциируется противопоставившая себя народу власть, сам же народ рассматривается лишь в качестве угнетаемой массы, достойной разве что сострадания.

В «религиозном» варианте концепта сегмент «народ» обнаруживает значимость, равную значимости сегмента «вера» («Бог»): «*Россия есть государство народа русского, которому Господь вверил жертвенное, исповедническое служение народа-богоносца, народа – хранителя и защитника святынь веры*» [Митр. Иоанн: 32].

► Самостоятельную ценность обретает в структуре «религиозного» варианта концепта «Россия» сегмент **«церковь»**, объективирующий представление о самостоятельной силе, руководящей народом (паствой), а значит, и страной: «В России во все века *Церковь* была заинтересована в сильной, здоровой и ответственной *власти*. Не из подбострастия, конечно <...> Такая *власть* всегда укрепляла на Руси свое единство с *народом* бережным отношением к его святыням. Потому-то их взаимоотношения даже в худшие времена быстро теряли характер конфликта, недоверия и отчуждения, без лишнего труда становясь отношениями со-служения, со-работничества на ниве Божией, угождения Господу в делах правды и благочестия» [Митр.

Иоанн: 37]; «*Церковь* всегда была источником державного духа» [Там же: 31]; «Кто на протяжении тысячи лет ковал и пестовал негибимый державный дух русского патриотизма? – *Церковь Православная!*» [Там же: 32]. Особого внимания заслуживают окказиональные образования *со-служение* и *со-работничество*, использующиеся как средства вербализации характера взаимоотношений трех сил – Церкви, народа и власти: актуализированными оказываются семы 'общее' и 'дело'.

Таким образом, концепт «Россия» как фрагмент религиозного (а точнее, православного) дискурса членится на три равнозначных сегмента: «**церковь**» (сегмент «вера» можно рассматривать как непосредственно связанный с сегментом «церковь»), «**народ**» и «**власть**». Для сравнения напомним: в структуре «политического» варианта концепта «Россия», по данным И. А. Юрьевой, безусловно доминирующим, подавившим все остальные смысловые блоки, является сегмент «государство» (аналог сегмента «власть» в структуре «религиозного» варианта).

► И еще одно краткое замечание, связанное с извечными российскими вопросами «Кто виноват?» и «Что делать?».

В политическом дискурсе виновником всех бед объявляется вороватый чиновник, неважно, какой пост он занимает, т. е. та самая «власть». Это неудивительно, коль скоро в России не обнаруживается силы, способной противопоставить себя власти.

В случае же разделения ответственности между «церковью», «народом» и «властью» виноватыми оказываются все, а следовательно, возможность спасения России в руках каждого: «Долгие столетия Русская Держава была той силой, которая препятствовала осуществлению дьявольских замыслов. Ныне – *при нашем попустительстве* – она почти разрушена. Восстановление ее есть для России вопрос жизни и смерти. Судьба России может определить и судьбу мира, а потому вопрос державного строительства на Руси приобретает вселенское звучание. *Готовы ли мы к его разрешению?*» [Митр. Иоанн: 30].

Реконструкция православного варианта концепта «Россия» может составить предмет самостоятельного широкомасштабного исследования. Мы перед собой такой цели не ставили. Отметим главное: концепт «вообще» не существует, это научная фикция. И обращаясь к изучению любого концепта, необходимо отправляться от «среды» – концептуальной картины мира, объективатором которой является парадигма текстов, или дискурс.

Источники

Митрополит Иоанн (Снычев). Русский узел. – СПб.: Царское Дело, 2004. – 494 с.

С. Л. Андреева

СОДЕРЖАНИЕ КОНЦЕПТА «ТРУД» В РОМАНЕ Е. ЗАМЯТИНА «МЫ» СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНЫХ СВЯЗЕЙ

Национальная, интернациональная и групповая концептосферы представляют собой негармонично развивающиеся системы, которые являются продуктом общественного сознания. В разное время одни концепты оказываются в центре общественного внимания, другие практически не развиваются или даже угасают, поглощаются другими концептами. Первая группа концептов – назовем их *активными* – развивает свое содержание за счет новых ассоциативных связей и усложнения своей структуры. В их «чреве» могут зарождаться новые концепты и в свою очередь выходить на первый план. Этот непрерывный процесс концептуализации воспринимаемой действительности является неотъемлемой частью человеческого познания. Генезис развития ключевых культурных концептов представляет собой генезис самого общественного сознания. Литературное творчество в этом смысле представляет несомненный интерес.

Художественная литература всегда была своеобразной лакмусовой бумагой, которая первой реагировала на изменения, происходившие в общественном сознании. Концептосферы определенных литературных жанров и даже целых литературных направлений имеют в определенной мере типовой

набор концептов, отражающий специфику концептуализации воспринимаемой действительности.

Содержание концептов, составляющих концептосферу художественного произведения, проливает свет на истоки формирования образной системы этого произведения, а образы, символы, используемые автором текста, в свою очередь, представляют собой «верхушки айсбергов», называемых концептами. Однако как верхушка айсберга не дает полного представления о его размерах, так и средства выразительности сами по себе не позволяют судить о причинах своего появления и задачах, возложенных на них автором, а главное, об их ментальном фундаменте, отражающем мировоззрение эпохи.

Настоящее исследование посвящено фрагменту концептосферы романа Е. Замятина «Мы», вернее, своеобразному «*концептуальному узлу*²⁹», объединяющему целую серию концептов: «Труд», «Личность», «Наука», «Норма», «Техника», «Свобода», «Счастье», «Государство», «Образование» и т. д., – *вершиной* которого является рассматриваемый здесь концепт «Труд».

Анализ содержания концептов, основанный на изучении доминантных идей и представлений, неминуемо приводит к анализу прецедентных текстов, знаковых лишь для своего времени, и текстов, сохраняющих свою значимость для нескольких последующих поколений. Для исследования концептосферы антиутопии такой подход, с нашей точки зрения, является не просто возможным, но и необходимым: это продиктовано спецификой антижанра в целом, к которому относится роман «Мы». Всякое произведение, имеющее признаки антижанра, в том числе и антиутопия, является критикой появившихся ранее и закрепившихся в сознании народа идей, поэтому всегда «точкой отсчета» для антижанровых произведений является некий прецедентный текст или тексты. Таким образом, интертекстуальность в содержании концептов антижанровых концептосфер задает своеобразный каркас, на основе которого автор выстраивает, реализует свою точку зрения.

²⁹ Здесь и далее шрифтовые выделения наши. – С. А.

Особенность литературной формы придает интертекстуальному полю романа *полярность*: с одной стороны находятся идеи, которые защищаются автором, с другой – те, которые критикуются. Учитывая специфику антижанра, наиболее активным является именно полюс критики.

При исследовании содержания концептов нам представляется необходимым изучить не только текстовую ткань, но и *затекст* – внетекстовую информацию, ставшую когда-то источником писательского замысла и позволяющую рассматривать роман и его концептосферу в контексте культуры эпохи, т. е. как *дискурс*. Отдавая себе отчет в том, что попытка описать затекст может превратиться в установление бесконечных связей *гипертекста*, мы выбрали в качестве «сдерживающего» момента текст самого произведения, а точнее, его явные или скрытые для сегодняшнего читателя реминисценции.

Все социальные утопии и в ещё большей мере антиутопии представляют собой «напластования» идей и образов, конструирующих парадигму представленного в них сознания. Прецедентные источники, связи с которыми можно обнаружить сегодня в тексте романа «Мы», разнообразны, и особенный интерес представляют те из них, которые легко угадывались современниками Замятина, и те, которые остались «за кулисами» текста, хотя значительно повлияли на мировоззрение самого писателя. Прецедентные тексты или фрагменты из них стали символами наметившихся в обществе тенденций развития.

Ранее мы уже делали попытку описания составляющих интертекстуального поля замятинского романа³⁰. В данном случае, отчасти преследуя те же цели, мы обращаемся к прежде не описанным интертекстуальным связям.

Следует заметить, что в истории развития утопий названные выше составляющие концептуального узла всегда обнаруживали взаимосвязь, с той

³⁰ Андреева С. Л. Истоки формирования концепта «Счастье» в антиутопии Евгения Замятина «Мы» // От языковой картины мира средневекового славянина к современной русской языковой картине мира: коллектив. монография / под ред. С. Г. Шулежковой: в 2-х ч. – Магнитогорск: МаГУ, 2008. – Ч. 2. – С. 147–182.

лишь оговоркой, что концепт «Техника» (или уже «Машина») только в XIX в. выделился в самостоятельное ментальное образование из концептов «Труд» и «Наука». Это произошло, когда сама техника шагнула, благодаря изобретению паровой машины, со стадии кустарничества и ремесленничества на стадию *машинной техники*.

Ядром названного концептуального узла, как уже было упомянуто, является концепт «Труд». Начиная с древности данный концепт можно считать обязательным для концептосферы всякой утопии и антиутопии, поскольку без описания этой области человеческой деятельности невозможно представить модель совершенного государства или определить «путь к всеобщему счастью». Труд влияет на взаимоотношения людей, он непосредственно связан с экономической организацией общества и государства, которые берут на себя ответственность за организацию трудовой деятельности граждан. Труд, как его определяют ученые, представляет собой «целесообразную деятельность человека по созданию семиотики, разумной эксплуатации ресурсов природы, построению предметов техники, совершенствованию самого человека, его здоровья, физических возможностей, духовных сил и знаний, созданию, хранению и пользованию культурой» [Рождественский 2007: 40–41].

Труд социален, поэтому содержание концепта «Труд» тесно связано с содержанием прочих релевантных концептов («Наука», «Техника», «Личность», «Норма», «Государство», «Счастье», «Свобода», «Образование» и др.). Этим объясняется особое внимание утопий к описанию структуры и форм труда, который был и остается источником материального благополучия любого, даже самого идеального общества.

Труд в жизни граждан Единого Государства занимает основное место, и это становится ясно уже на первых страницах романа «Мы». И, несмотря на то, что основные события романа развиваются лишь на фоне трудовых будней главного героя, труд – это далеко не просто фон.

Из текста антиутопии ясно, что в Едином Государстве существует стройная организация труда, имеющая непосредственное отношение к

устройству общества. Зате́кстный каркас этой организации складывался из идей научного подхода к трудовому процессу, который активно обсуждался в первые десятилетия XX в., и на 20-е гг. приходился пик этой активности. *Организация новых трудовых отношений* должна была не только повысить эффективность производства, но и одновременно *стать основой новой социально-экономической организацией общества*. Тому способствовало развитие различных научных областей и усиление значения науки в общественном развитии. Как замечают В. Келле и Р.-Л. Винклер: «Эйфория социального творчества достигла максимума в первые годы революции. Весь мир рассматривался тогда как материал для социологического преобразования, а несовершенство мира приписывалось в значительной степени социологическому невежеству» [Келле, Винклер 1998: 69].

Подробного описания, т. е. некоего целостного фрагмента текста, посвященного организации труда, в романе нет, но не потому, что Замятин не придумал ее по каким-либо причинам, а лишь потому, что она была слишком хорошо знакома его современникам. По косвенным чертам становится ясно, что выбор формы и рода профессиональной деятельности у граждан Единого Государства происходит строго на научной основе, в лабораториях, где способности и склонности каждого нумера подробно изучаются учеными. Умственный труд чередуется с физическим, преимущественно на техническом производстве, а сельскохозяйственного труда нет вообще: граждане едят нефтяную пищу, а природа существует только в «*Ботаническом Музее*³¹» и за «*Зеленой Стеной*».

Физический труд, который всегда воспринимался большинством людей как необходимость, как неприятное условие выживания, в Едином Государстве сведен к «*приятно-полезной функции организма*» наряду с «*любовью, сном, приемом пищи, дефекацией и проч.*». Труд не только обязателен для всех нумеров, но и представляется государственными идеологами как физическая

³¹ Ботанический Музей использовался либо в учебных целях, либо для выращивания цветов для публичных казней – Праздников Правосудия.

потребность: здесь автор упоминает «бессмертную трагедию “Опоздавший на работу”» и образы «Трех Отпущенников» из истории, известной каждому школьнику в Едином Государстве: «Эта история о том, как троих нумеров, в виде опыта, на месяц освободили от работы: делай, что хочешь, иди, куда хочешь. Несчастные слонялись возле места привычного труда и голодными глазами заглядывали внутрь; останавливались на площадях – и по целым часам проделывали те движения, какие в определенное время дня были уже потребностью их организма: пилили и стругали воздух, невидимыми молотами побрякивали, бухали в невидимые болванки. И, наконец, на десятый день не выдержали: взявшись за руки, вошли в воду и под звуки Марша, погружались все глубже, пока вода не прекратила их мучений...» [Мы: запись 34-я].

Труду определено в *Часовой Скрижали* (документу, совмещающему в себе функции Священного Писания, Конституции, иконы и распорядка дня) точное время – 11.45. Вся организация жизни граждан Единого Государства напоминает производственные предприятия: *Музыкальный Завод, Детско-воспитательный Завод, Административное Бюро, Бюро Хранителей, Научное Бюро, Медицинское Бюро, Сексуальное Бюро, Операционное Бюро, Институт Государственных Поэтов и Писателей*. В центре Государства-производства находится *Машина Благодетеля* – усовершенствованная гильотина. Даже рождение и воспитание новых граждан – это должным образом организованный производственный процесс, в основе которого лежат, во-первых, «*Lex sexua'lis*» – с его строгим «*табелем сексуальных дней*» и «*талонной книжкой*», превращающие номера в «*сексуальные продукты*» потребления; во-вторых, «*детоводство*» – с обязательным, под страхом смертной казни, соблюдением «*Матринской и Отцовской Норм*»; и наконец, воспитание на «*Детско-воспитательном Заводе*» и обучение с помощью аппаратов – «*громкоговорителей*» и «*фонолекторов*».

Хотя, как мы сказали, труд был непрямым участником всяких утопий, представление о нем менялось, и в разные эпохи акценты делались на разных моментах этой деятельности человека в соответствии с достижениями

человеческой мысли. Содержание данного концепта в романе Е. Замятина на уровне интертекстуальных связей содержит множество обращений к прецедентным источникам, лежащим в основе представления о справедливой и правильной организации труда. Реминисценции, присутствующие в тексте, дают практически диахронический срез проблемы. Начнем с тех, которые содержат прямые указания на автора или транслятора идей.

В центре интертекстуального поля анализируемого концепта, как мы уже упоминали, оказались исследования *по научной организации труда (НОТ)*, которые зародились примерно в середине XIX в. и особенно активизировались в начале XX в. История научной организации труда связывается с именами американского ученого Ф. У. Тейлора (1856–1915); русского и советского ученого, философа, естествоиспытателя, экономиста, врача и писателя-утописта А. А. Богданова (1873–1928); профессора О. А. Ерманского (1866–1941) – крупного теоретика в области организации труда, популяризатора идей Тейлора в России, Германии, Австрии, Швейцарии и других странах; а также с именем А. К. Гастева (1882–1938) – писателя Пролеткульта, самобытного ученого, написавшего более 200 работ по НОТ, организатора и бессменного руководителя в 1920-х гг. Центрального института труда (ЦИТ). Сама по себе научная организация труда не кажется связанной с утопическим типом сознания, тем не менее, она является прямой наследницей социалистических утопий XIX–XX вв.

Фамилия Тейлора³², несколько раз встречающаяся в антиутопии, в 20-е гг. XX в. была хорошо известна в России и Европе. Интересен прием использования Е. Замятиным этого имени собственного как реминисценции на совершенно разные прецедентные источники.

Речь идет о двух разных исторических личностях, носивших фамилию Тейлор. Один Тейлор – современник писателя, Тейлор (Taylor) Фредерик Уинслоу (1856–1915), американский инженер, изобретатель, основатель научной организации труда; другой – английский математик XVIII в. Тейлор

³² У Е. Замятина – Тэйлор.

(Taylor) Брук (1685–1731), член Лондонского королевского общества, вычисливший общую формулу для разложения функций в степенные ряды (ряды Тейлора) [НЭС 2004: 1195]. Не следует думать, что Е. Замятин, инженер, сведущий в математике, не знал о разнице между этими людьми. Скорее, ассоциативная связь между двумя Тейлорами показалась писателю удачной и символичной, поскольку формулы Тейлора-математика были непосредственно связаны с вычислением интегралов функций, а в романе «Мы» интеграл является ведущим символом, метафорически раскрывающим механизм организации идеальной системы управления. Возможно, именно это совпадение дало почву для интереснейшей образной системы романа, опирающейся на серию математических метафор. Тому, что имя собственное *Тейлор* соединяет в себе ассоциации с двумя разными прецедентными источниками, есть подтверждения в тексте романа «Мы». Рассмотрим их: «Каждое утро, с шестиколесной точностью, в один и тот же час и в одну и ту же минуту мы, миллионы, встаем как один. В один и тот же час единомиллионно начинаем работу – единомиллионно кончаем. И, сливаясь в единое, миллионорукое тело, в одну и ту же, назначенную Скрижалью, секунду, мы подносим ложки ко рту и в одну и ту же секунду выходим на прогулку и идем в аудиториум, в зал *Тэйлоровских экзерсисов*, отходим ко сну...» [Мы: запись 3-я]. Данный контекст имеет явные отсылки к теории научного менеджмента Ф. Тейлора [Тейлор 1916, 1925, 1991], которая как раз и обсуждалась в начале XX в. В России основные положения тейлоровского менеджмента продвигались представителями Пролеткульта. Его *идея о разделении работы на самые простые операции* привела к созданию сборочного конвейера, сыгравшего столь значительную роль в росте экономической мощи США в первой половине XX в. Именно эта идея деления трудового процесса на самые простые операции вызвала у Е. Замятина математические ассоциации с интегралом. Популяризатор идей Ф. Тейлора в России, русский инженер Л. А. Левенстерн, оценивая систему научного менеджмента, заметил, что она имела «*характер широкой социальной реформы*» [Левенстерн: VI]. Идеи

Ф. Тейлора в 20-х гг. XX в. нашли своих горячих сторонников среди организаторов социалистического строительства.

На Западе система научного управления Тейлора вызывала сопротивление со стороны профсоюзов и интеллигенции, но, несмотря на это, получила широкое распространение во всех развитых странах [Дракер 1999: 90–92]. Тейлора обвиняли в отрицании человеческого фактора, в том, что его учение базируется на механистическом понимании индивида и его места в организации труда; в том, что он не признавал индивидуальных различий, лишал рабочих возможности творчества и инициативы участия в управлении: *«Научный менеджмент рассматривал рабочих исключительно как продолжение тех машин, на которых они работали. По мнению многих, автор теории отказывал рабочим в праве быть людьми с собственными и разными потребностями, способностями и интересами»* [Шульц 2003: 242].

С 1895 г. Тейлор начал свои всемирно известные исследования по организации труда. Первые его эксперименты, поставленные на знаменитом Шмидте, были направлены на решение вопроса о том, какое количество железной руды или угля человек может поднимать на лопатах различного размера, чтобы в течение длительного времени не терять работоспособности (в результате скрупулезных замеров был определен оптимальный вес – 21 фунт), при этом он пришел к очень важному заключению, что надо устанавливать не только время выполнения работ, но и время для отдыха [Демьяненко, Дятлова [http](#)]. Именно эта жесткая регламентация, просчитанность всех действий и движений человека была для Е. Замятина символом полного порабощения и полного обезличивания человека. В тексте романа много примеров, где высмеивается тейлоровское *тотальное нормализаторство*: 1. «Издавека, сквозь туман постукивает метроном, и под эту привычно-ласкающую музыку я машинально, вместе со всеми, считаю до пятидесяти: пятьдесят узаконенных жевательных движений на каждый кусок [Мы: запись 18-я]; 2. «Да, этот Тэйлор был, несомненно, гениальнейшим из древних. Правда, он не додумался до того, чтобы распространить свой метод на всю жизнь, на каждый шаг, на

круглые сутки – *он не сумел проинтегрировать своей системой от часу до 24*. Но все же, как они могли писать целые библиотеки о каком-нибудь там Канте – и едва замечать Тэйлора – этого пророка, сумевшего заглянуть на десять веков вперед» [Мы: запись 7-я]; 3. «... Я видел: по Тэйлору, размеренно и быстро, в такт, как рычаги одной огромной машины, нагибались, разгибались, поворачивались люди вниз. В руках у них сверкали трубки: огнем резали, огнем спаивали стеклянные стенки, угольники, ребра, кницы» [Мы: запись 15-я]; 4. «Красота механизма – в неуклонном и точном, как маятник, ритме. Но разве вы, с детства вскормленные *системой Тэйлора*, – не стали маятниково-точны?» [Мы: запись 31-я].

Любопытно, что эта тенденция прописывать нормы, и стандартизировать труд и все, что с ним связано, вылилась в такое явление XX в., как *стандарты*, которые имеют сегодня и международный, и внутригосударственный характер. В исследованиях Ф. Тейлора *норма* была одним из ключевых понятий, пронизывающих всю теорию научного менеджмента. Недаром директор ЦИТа А. К. Гастев соотносил усвоенную Пролеткультом идею нормализаторства именно с фигурой Ф. Тейлора³³.

Можно сказать, что в антиутопии Е. Замятина отражено формирование нового культурного концепта – «Норма», который так же, как и концепт «Техника», вычленился из концептов «Труд» и «Наука» в результате разнообразных попыток упорядочить, организовать, поделить, правильно распределить всю жизнь, в том числе и счастье. У Е. Замятина мы встречаем следующее: «На проспекте, уже перейдя на другую сторону, оглянулся: в светлой, насквозь просолнеченной стеклянной глыбе дома – тут, там были серо-голубые, непрозрачные клетки спущенных штор – *клетки ритмичного тэйлоризованного счастья*» [Мы: запись 8-я].

Тейлор понимал, что в условиях системы научного менеджмента рабочий становится *объектом* научного изучения: «При системе научного менеджмента

³³Однако можно утверждать, что Тейлор только развивал и разрабатывал идею нормализаторства, а сама она принадлежит К. Марксу.

мы производим *определенное и тщательное исследование каждого рабочего*» [Тейлор 1991: 53]. Это необходимо для того, чтобы каждому работнику найти «такое дело, в котором он будет первоклассным». Более того, следовало «сделать его *приспособленным к данному виду работы*» или же перевести на «*другую работу, для которой он приспособлен лучше физически или духовно*» [Там же].

Обратимся теперь к другому Тейлору – математику XVIII века. Фигура Брука Тейлора оказалась в романе Е. Замятина, как мы уже упоминали, совершенно логичной в связи с использованием математических образных средств. Математика как метод познания и структурирования мира, способ восприятия действительности представлен в романе не только потому, что речь идет об описании мировосприятия главного героя – математика Д-503. И не потому, что сам автор прекрасно знал точные науки: и математику, и физику, – поскольку работал инженером и преподавал. Математика в его антиутопии оказалась главным государственным методом познания, а самое важное – главным методом управления и покорения, освоения Природы, в том числе и природы людей, – об этом читателю романа заявлено сразу в цитате из Государственной Газеты, где встречаются математические термины: *ИНТЕГРАЛ, проинтегрировать, бесконечное уравнение, проинтегрировать грандиозное вселенское уравнение, математически безошибочное счастье, нумерам разогнуть дикую кривую, выпрямить ее по касательной – асимптоте – по прямой.*

Термин *интеграл*, появившейся в первых строках романа как название новой строящейся космической машины, для искушенных в математике заложил фрейм, схему и определил дальнейшую образную систему антиутопии. Как известно, с помощью интеграла просчитывается площадь неправильных фигур: неправильную фигуру делят на множество таких мелких частей (дифференциалов), настолько малых, что их кривизна, несимметричность оказывается незначительной, и тогда погрешности в подсчетах площади просто не учитываются. *Разбить на дифференциалы и пренебречь погрешностями –*

это способ справиться с проблемами управления природными и людскими стихиями, быстрый способ обрести над ними власть. К погрешностям тогда можно отнести все иррациональное в человеке, т. е. то, что Ф. Ницше называл «человеческим, слишком человеческим», – *любовь, зависть, талант, фантазию, семью, дружбу* и, безусловно, *свободу*. Образная система романа выстраивается в оппозицию, где прямые, правильные формы, символизирующие достижения цивилизации и все рациональное, противопоставлены кривому, иррациональному, асимметричному – символам непредсказуемой природы, жизни, человеческой души и человеческого естества.

В математике существует понятие «ряды Тейлора и Маклорена³⁴», которые используются при приближенных вычислениях, при высчитывании интегралов, для нахождения пределов функций. Ряд Тейлора и ряд Маклорена, являются частями одной вычислительной формулы, частным случаем бинома Ньютона (кстати, тоже упоминаемого в романе «Мы»). Вот текстовое свидетельство «математического» понимания Замятиным имени Тейлора: «Хрустальные хроматические ступени сходящихся и расходящихся бесконечных рядов – и суммирующие аккорды *формул Тэйлора, Маклорена*; целотонные, квадратно-грузные ходы Пифагоровых штанов; грустные мелодии затухающе-колебательного движения; переменяющиеся фраунгоферовыми линиями пауз яркие такты – спектральный анализ планет <...> Какое величие! Какая незыблемая закономерность!» [Мы: запись 4-я].

Как математик Б. Тейлор придумывал сложные математические формулы для измерения площади неправильных фигур, деля их на бесконечное множество правильных, – так и ученый-менеджер Ф. У. Тейлор делил производственный процесс на множество простых, понятных операций, которые легко выстраивать, которыми легко управлять. Единое Государство в результате применения научной организации труда и всеобщего нормализаторства тоже поделилось на простые и правильные дифференциалы,

³⁴ Колин Маклорен (англ. Maclaurin) (1698–1746) – выдающийся английский математик.

которые легко просчитать, – номера, у которых если и осталось что индивидуальное, так это только их номер.

Е. Замятин не увидел в стройных, математически точных системах научной организации труда место человеку – индивидуальному, интимному, субъективному, однако человек общественный, среднестатистический, человек-винтик, человек-деталь легко вписывался в новую социальную инженерию. То, что еще в 1916 г. в Англии вызвало его внутренний протест против наблюдаемой там жесткой регламентации жизни, стало основной идеей, главным методом реорганизаторов новой российской культуры.

Фамилия Тейлора в романе Е. Замятина стала символом утопически идеализированной организационной деятельности, которая была развернута в Европе и в нашей стране. Подогреваемый успехами в увеличении производства товаров³⁵ на Западе, тейлоризм получил у нас развитие и «отечественную» интерпретацию, прежде всего в деятельности Пролеткульта.

Пролеткультисты активно восприняли идеи Тейлора, потому что они прекрасно сочетались со всеми появившимися за последние 100 лет социалистическими построениями идеальных государств, в свою очередь опиравшихся на марксистское понимание вопросов разделения и организации труда.

В рамках «научного направления» советского марксизма стали развиваться *идеал технической рациональности* и представление о *коммунистическом обществе как совершенной технической системе*. Миф о технике был внедрен в центральный постулат марксизма о всемирно-исторической миссии пролетариата: «Никакое божественное предвидение и никакое человеческое духовное превосходство не в силах преградить рабочим

³⁵ П. Ф. Дракер свидетельствует: «С тех пор как Тейлор стал внедрять свои принципы, производительность труда в развитых странах увеличилась раз в пятьдесят. Этот беспрецедентный рост и явился основой для повышения материального благосостояния и улучшения качества жизни населения передовых стран. К 1930 г. система научного управления Тейлора вопреки сопротивлению со стороны профсоюзов и интеллигенции получила широкое распространение во всех развитых странах <...> капитализм и промышленная революция принесли выгоды прежде всего рабочим, а не капиталистам. Этим и объясняется полный провал марксизма в высокоразвитых странах. Но то, что Тейлору не воздается по заслугам, не так уж важно. Гораздо важнее другое: лишь очень немногие действительно понимают, что именно применение знания к процессам труда обеспечило создание экономики развитых стран, вызвав к жизни бурный рост производительности за последние 100 лет» [Дракер 1999: 90–92].

путь к господству над миром, если *техника превращает их в материальных и духовных владык мира*» [Гортер 1924: 21]. Идеи всеобщей реконструкции – и природы, и общества, слившись с мифами о преодолении трудностей во имя светлого будущего, идеи социального прометейства поистине овладели народом и увлекли многих советских писателей.

В одном ряду с Тейлором следует упомянуть *А. К. Гастева*, пролетарского поэта, написавшего сборник «Поэзия рабочего удара» (1918), произведение «Пачка орденов» (1921) и др. Хотя в тексте «Мы» нет упоминания его фамилии, критика Пролеткульта, идеологом которого был А. К. Гастев, не только в связи с концептом «Труд», но в связи с другими моментами, занимает значительное место в романе Е. Замятина.

А. К. Гастев предстает перед нами и как поэт, и как идеолог Пролеткульта, как *один из зачинателей научной организации труда* (НОТ) в СССР, основатель и первый руководитель Центрального института труда (ЦИТ).

Неистошимое воображение А. К. Гастева, «поэта рабочего штурма», породило множество фантазмагорических манифестов о коллективистском «машинизме», давшем Е. Замятину материал для его антиутопического романа.

Поэт А. К. Гастев воспевал стеклянные города, искусственные водоемы. В поэме «Манифестация» он призывал «Пожрать на пути все леса, весь уголь, торф, обречь на смерть заснувшие города, погосты, усадьбы». Все это должны были уничтожать *«механические дивизии»*, строящие новую цивилизацию [Гастев 1919]. Людьми-машинами легко управлять, они не нарушают закона: «К счастью – только изредка. К счастью – это только *мелкие аварии деталей: их легко отремонтировать, не останавливая вечного, великого хода всей Машины. И для того, чтобы выкинуть вон погнувшийся болт*, у нас есть искусная, тяжкая рука Благодетеля, у нас есть опытный глаз Хранителей...» [Мы: запись 3-я].

А. К. Гастев изучал управленческие процессы в различных сферах общественного производства. Структурно исследование производства включало в себя два раздела: *научная организация производственного процесса*,

теоретической основой которого служили физиология и психология, и *научная организация управления*, теоретико-методологической базой которой выступала социальная психология. Предметом первой являлось *рациональное соединение человека с орудием* (т. е. та же идея приспособления работника к машине, что и у Тейлора), а второй – взаимодействие людей в трудовом процессе. А. К. Гастева можно назвать одним из проводников идей Тейлора. В статье «Как изобретать» А. К. Гастев пишет: «Мы знаем, хорошо знаем, что такое система Тейлора, мы превосходно усвоили, что такое *нормализация...*» [Гастев. Как изобретать [http](http://)]. Вот только некоторые выдержки из работ А. К. Гастева: «Труд – твоя сила. / Организация – твоя сноровка. / Режим – твоя воля. / Вот это и есть настоящая культурная установка» [Гастев 1972: 111] и еще: «Нам надо создавать особых «дельцов» культуры, не этих писателей популярных компиляций об идеях <...> а талантливых творцов-монтажеров практических систем по всем линиям культуры» [Гастев 1972: 61]. А. К. Гастев полагал, что «культура – это сумма привычек народа, его умение трудиться, сумма его обработочных возможностей» [Гастев 1972: 51].

Воодушевленные научным подходом к организации труда и производства, пролеткультовцы переносили *строгое нормализаторство* и в другие сферы жизни, напр., в *педагогiku*. И здесь концепт «Труд» обнаруживает теснейшую связь с концептом «Образование». Эта линия очень точно отражена в антиутопии Е. Замятина. В основе педагогической доктрины А. К. Гастева лежала *идея алгоритмизации и программирования обучения и воспитания*, предвосхитившая идеи американского психолога С. Пресса об обучающих автоматах. О восприятии человека как объекта воздействия говорит факт отождествления педагогики с «человеководством» (вспомним у Е. Замятина – «Материнская и отцовская Нормы», «детоводство»). В своем стремлении жестко детерминировать и технологизировать процесс профессионального обучения А. К. Гастев пришел к идее программированного профессионального обучения, в котором субъективное искусство инструктора

заменяется объективными воздействиями вещной среды и предписаний, создающих и корректирующих *формирование «цепей» реакций работника.*

Идея механизации воспитания путем детерминации деятельности с помощью инструкций, водителей, шаблонов, направителей, тренажеров получила окончательное завершение в конструкции «социально-инженерной машины», выстроенной в ЦИТе. Речь шла об обучении ученика «в особой **машине**, где все установки ученика определяются не окриками и указаниями инструктора, а **железными и деревянными деталями машины**» [Гастев 1972: 26–27]. Ученик в ней закреплён как объект обучения, как «элемент самой машины».

Как здесь не вспомнить процесс обучения детей в Едином Государстве с помощью фонолекторов, механических математиков: «... Пляпа, наш математик. Мы прозвали его Пляпой: он был уже изрядно подержанный, разболтанный, и когда дежурный вставлял в него сзади штепсель, то из громкоговорителя всегда сначала: “Пля-пля-пля-тшшш”, а потом уже урок» [Мы: запись 8-я].

«Люди, которые возражают против автоматизации, – по мнению Гастева, – это – чудачки, с которыми надо разговаривать на эти темы как раз в тот момент, когда они с открытым ртом попадают под колеса трамвая» [Гастев 1972: 52]. Трудовому типу личности должны быть присущи наблюдательность, изобразительность (умение изображать, отображать и фиксировать в слове, в письме, в графике и фотографии), воля (готовность к действию, способность к переключению), двигательная культура (культура тела, трудовых, спортивных, бытовых движений), владение режимом (времени, жизни, труда), искусство отдыха и восстановления сил, умения и культура организатора, политехнизм. И начинать надо с физических навыков. «Прежде всего, нам необходим элементарный *физический тренаж* <...> Мы должны биться за создание особой пластики движений <...> Теперь мы можем использовать весь богатый исторический материал, который дала нам армия, спорт, ремесло, и создать *экономные нормы движений*. Словом, мы должны

создать *бытовую биомеханику* <...> Все должны пройти искуc экономных и ловких движений» [Гастев 1972: 51]. «*Сноровка и выдержка* прежде всего должна быть в ваших работающих руках, в ваших ходящих ногах. Она *автоматически даст выдержку и сноровку* вашей голове: мы создадим *твердых, волевых и в то же время выдержанных людей*» [Гастев 1972: 33].

Свою педагогическую концепцию А. К. Гастев называл «*педагогикой тренировки*», которую относят к *рефлексологическому направлению* педагогики 1920-х гг. [Фрадкин и др. 1995]. Для ее обоснования, помимо достижений мировой и отечественной науки и практики в области организации труда и производства, технологии и профессионального обучения (Ф. Тейлор, А. Фридрих, Г. Форд, Ф. Джилбрет, В. К. Делла-Вос, А. П. Гавриленко и др.), он выделял культурные, биологические (психофизиологические) и организационно-вещевые установки, имея в виду ценностные ориентации личности.

Человек в подготовке к трудовой деятельности регламентировался системой «предписаний», способствующих созданию путем тренажа устойчивых комплексов движений. А. К. Гастев считал, что социодинамика развития пролетариата способствует *стандартизации* психологии этого класса и *исчезновению индивидуального мышления*. А. К. Гастев предлагал делить рабочих на типы в зависимости от характера и труда, настаивая на технизации языка, отделении его от человека. В газете «Пролетарская культура» он писал: «Мы идем к невиданной объективности, демонстрации вещей, механизированных толп и потрясающей открытой грандиозности, не знающей ничего интимного и лирического» [Гастев 1919: 45].

Нормализаторство в НОТ опиралось на *строгий учет времени*. Известно, что А. К. Гастев разработал и внедрял «карточки затрат времени», которые учитывали затраты рабочего и «бытового» времени в течение суток. В 1920-х гг. учетные карточки, отпечатанные в типографии, выпускались в продажу, их называли «хронокарты». А. К. Гастев рекомендовал иметь такую хронокарту всегда при себе и делать соответствующие пометки каждый час, а впоследствии

и каждые полчаса. Система «предписаний» А. К. Гастева в сочетании с хронокартой легли в основу замятинского образа Часовой Скрижали – документа, который заменил жителям Единого Государства и закон, и икону: «... Не могу представить жизнь, не облеченную в цифровые ризы Скрижали. Скрижаль <...> Вот сейчас со стены у меня в комнате сурово и нежно в глаза мне глядят ее пурпурные на золотом поле цифры. Невольно вспоминается то, что у древних называлось “иконой”, и мне хочется слагать стихи или молитвы (что одно и то же). Ах, зачем я не поэт, чтобы достойно воспеть тебя, о Скрижаль, о сердце и пульс Единого Государства. Все мы (а может быть, и вы) еще детьми, в школе, читали этот величайший из дошедших до нас памятников древней литературы – «Расписание железных дорог». Но поставьте даже его рядом со Скрижалю – и вы увидите рядом графит и алмаз: в обоих одно и то же – С, углерод, – но как вечен, прозрачен, как сияет алмаз. У кого не захватывает духа, когда вы с грохотом мчитесь по страницам “Расписания”. Но *Часовая Скрижаль каждого из нас наяву превращает в стального шестиколесного героя* великой поэмы [Мы: запись 3-я].

А. К. Гастев использовал рефлексологический подход к формированию поведения человека, его вдохновили открытия конца XIX – нач. XX в. в области биологии и психофизиологии: пластичность нервной системы, упражняемость, теория условных рефлексов, дрессура и др. Эти открытия вскрывшие действительные резервы личности, привели А. К. Гастева к выводу о возможности их использования для радикального повышения трудовых потенций, *вплоть до генетического, биохимического и хирургического вмешательства в природу человека*. Вспомним, что о подобном идет речь в романе «Мы»: генетический отбор «отцовского и материнского материала» для «детоводства», а также удаление фантазии у граждан Единого Государства. Неудивительно, что термин «социальная инженерия» появился именно в 20-х гг. XX в., причем его изобретателем на западе считают Г. Паунда (1922), однако первенство здесь, принадлежит А. К. Гастеву.

Продукт такой социальной инженерии, герой романа Д-503, лишен всего «слишком человеческого», и до проявившейся в нем «души» был правильно организован. Вот как он говорит о себе до встречи с I-330: «И я знаю: до сих пор *мой мозг был хронометрически выверенным, сверкающим, без единой соринки механизмом*, а теперь...» [Мы: запись 7-я]. Проблематика управления людьми у А. К. Гастева растворяется в сфере технической организации. Впрочем, при всем внимании к процессам, протекающим в системе «человек – машина», он подчеркивает значимость человеческих взаимоотношений в организации и указывает, что «в общей системе <...> движения вещей передвижение человека и его воздействие на других <...> оказалось небольшим, но часто определяющим оазисом» [Гастев 1972: 26–27].

Идеи А. К. Гастева и по сей день неоднозначно оцениваются специалистами разных областей. Его обвиняют за стремление проникнуть в душу каждого и «*переустроить ее на коллективный лад, чтоб человек встал в общий строй добровольно и считал себя счастливым*». Гастевская модель счастья отлаженных точных движений, стройных рядов биомеханических («среднеарифметических») людей оказалась в поле критики Е. Замятина.

В определении интертекстуального содержания концепта «Труд» значительное место занимают представления о совершенной организации труда, развиваемые в начале XX в. другим деятелем Пролеткульта **А. А. Богдановым (Малиновским)**. Его теория предлагала ряд универсальных принципов понимания природы и принципов организации – и как системы, и как динамического процесса. А. Богданову удалось предвосхитить ряд положений системной теории и кибернетики, которые позже оказали сильное влияние на развитие социологии организаций. Один из идеологов Пролеткульта, руководитель «Института борьбы за жизнеспособность», революционер, философ, экономист, человек разносторонне талантливый³⁶,

³⁶ «Экономист, социолог, биолог, математик, философ, врач, революционер, наконец, автор прекрасной “Красной Звезды” – это во всех отношениях совершенно исключительная фигура, выдвинутая историей нашей общественной мысли» [Бухарин [http](http://)].

один из редакторов перевода на русский язык «Капитала» К. Маркса, автор³⁷ 1-го тома большого «Курса политической экономии» (М., 1910), – А. Богданов был, кроме всего прочего, писателем-утопистом. Его судьба и даже сама смерть³⁸ явились знаком эпохи социалистических утопий и социальных инженерий.

В ряду прецедентных текстов для замятинского «Мы» одними из первых следует назвать романы Богданова «Красная звезда»³⁹ и его продолжение «Инженер Мэнни». Их автор являлся сознательным и преданным сторонником социалистической организации общества. «Красная звезда» написана в 1908 г., а второй роман «Инженер Мэнни» – четыре года спустя. Оба произведения являются весьма добросовестным отображением социалистической программы пролетариата в том виде, как она понималась революционным крылом социал-демократии в эпоху, предшествовавшую мировой империалистической войне.

Концепт «Труд» был в центре организационных построений и в научных работах А. Богданова, и в его утопических романах. А. Богданов и его сторонники, переосмысливая некоторые положения К. Маркса, пытались раскрыть суть культуры и культурного развития, используя понятие *мастерства* и *профессионализма*, и распространяли они эти понятия на все сферы деятельности человека, включая искусство, семью и т. д. Такой подход к оценке культурного развития был подвергнут критике в замятинском романе.

Идея А. Богданова основывалась на *последовательном эволюционизме*, непосредственно связанном с *эволюцией труда человека*: «Во всей борьбе человечества со стихиями его задача – *власть над природою*. Власть –

³⁷ вместе с И. И. Скворцовым-Степановым.

³⁸ Последние годы своей жизни А. Богданов посвятил всецело научной работе в созданном им в Москве «Институте борьбы за жизнеспособность» («Институт по переливанию крови»). Эта идея занимала Богданова с давних пор, еще в «Красной звезде» он писал о том, что марсиане применяли этот способ для обновления жизни. Переливание крови должно было стать не только средством физического обновления – от человека молодого пожилому, но и духовного – от человека более высокой культуры человеку менее культурному. В 1928 г. Богданов погиб, проводя над собой один из опытов по переливанию крови, в котором он, с обычной для него самоотверженностью, принимал участие. Так, жизнь человека, который более всего верил в то, что наука должна явиться освободительницей человечества, была принесена в жертву этой науке.

³⁹ Роман-утопия А. Богданова «Красная звезда» впервые был опубликован в петербургском издательстве «Товарищество художников печати» в 1908 г. Затем переиздавался в 1918 и в 1929 г.

отношение организатора к организуемому. Человечество шаг за шагом приобретает, завоевывает ее; это значит, оно шаг за шагом организует мир, – организует для себя, в своих интересах. Таков смысл и содержание его векового труда» [Богданов 1921]. *Общественное развитие представлялось как процесс приспособления к среде*, а сознание – как одна из форм такого приспособления.

Генезис форм общественного труда был и остается, по мнению А. Богданова, *генезисом форм общественного сознания*. В основе его теории «пролетарской культуры» была оптимистическая, *строительная идея*. Ее цель – *собираение сил во имя светлого будущего общества*, не разрушение и не уничтожение, а преемственность культуры поколений, творчество. Недаром главный герой романа «Мы» называет себя не инженером, коим, по сути, является, а «*строителем ИНТЕГРАЛА*».

«Красную звезду» называли «последней утопией XX в.», «путеводной звездой к социализму», и в этом смысле, как и другие, ранее созданные, утопии, она оказалась под пристальным вниманием Е. Замятина. С нашей точки зрения, роман «Мы» можно считать не столько пародией, сколько ответом и в некоторых моментах своего рода продолжением богдановских утопий.

Связь между богдановским и замятинским текстами очевидна: «атрибуты» «Красной звезды» хорошо узнавались современниками в тексте романа «Мы». К примеру, ИНТЕГРАЛ, строителем которого был замятинский герой Д-503, представляет собой стеклянный электрический межпланетный корабль так же, как и марсианский ЭТЕРОНЕФ из «Красной звезды». Можно найти соответствия и в колонизаторских целях межпланетных экспедиций представителей совершенных обществ: у марсиан – поиски новых сырьевых колоний для поддержания их высокоорганизованного социалистического общества; у жителей Единого Государства – «экспорт» «математически-безошибочного счастья», стремление «благодетельному игу разума подчинить неведомые существа, обитающие на иных планетах», «заставить их быть счастливыми».

Герои романа «Мы», как и марсиане, носят одинаковую для мужчин и женщин одежду (в «Мы – голубые юнифы»), которая больше соответствует рабочей удобной, простой и функциональной *спецодежде*, а заодно и делает похожими, одинаковыми всех членов общества настолько, что трудно отличить мужчин от женщин: «... Среди взрослых марсиан *трудно различать мужчин и женщин по костюму* – в основных чертах он одинаков, некоторая разница только в стиле: у мужчин платье более точно передает формы тела, у женщин в большей мере их маскирует» [Богданов. Красная звезда [http](http://)].

К осмыслению содержания концепта «Труд» прямое отношение имеет род профессиональных обязанностей главного героя романа «Мы»: он математик и инженер, что вполне согласуется с основными функциональными обязанностями персонажей «Красной звезды» – Стэрни, Мэнни и его отца, которые тоже были математиками и инженерами.

Поэтизация промышленного производства, которая присутствовала в «Красной звезде», была отличительной чертой менталитета утопистов начала XX в. Так же, как и Д-503, Ленни (землянин Леонид) и его друзья-марсиане восхищаются поэзией отлаженного производства: «Ни дыма, ни копоти, ни запаха, ни мелкой пыли. Среди чистого, свежего воздуха машины, залитые светом, неярким, но проникающим всюду, работали стройно и размеренно. Они резали, пилили, строгали, сверлили громадные куски железа, алюминия, никеля, меди. Рычаги, похожие на исполинские стальные руки, двигались ровно и плавно; большие платформы ходили вперед и назад со стихийной точностью; колеса и передаточные ремни казались неподвижными. Не грубая сила огня и пара, а тонкая, но еще более могучая сила электричества была душой этого грозного механизма» [Богданов. Красная звезда. На заводе [http](http://)].

Техника и отчасти наука в виде сложного четко ритмично работающего механизма – *машины* является неременным атрибутом трудовой деятельности в будущем. С помощью техники человек видит себя равным Богу, способным подчинить, укротить природу. Но в индустриальном мире он стал лишь «богом на протезах» (выражение З. Фрейда): покоряя природу, человек вместе с этим

покоряет и самого человека, поскольку сам он лишь часть этой природы. Вспомним в связи с этим иронию писателя, когда замятинский герой Д-530 восхищается точностью «машинного балета»: «Нынче утром был я на эллинге, где строится [Интеграл], и вдруг увидел станки: с закрытыми глазами, самозабвенно, кружились шары регуляторов; мотыли, сверкая, сгибались вправо и влево; гордо покачивал плечами балансир; в такт неслышной музыке приседало долото долбежного станка. Я вдруг увидел *всю красоту этого грандиозного машинного балета*, залитого легким голубым солнцем» [Мы: запись 2-я].

Задаваясь вопросом, почему описание «красоты работающего механизма» стало атрибутом социальных утопий XX в., Замятин отвечает на него устами своего героя: «Почему красиво? Почему танец красив? Ответ: потому что *это несвободное движение*, потому что весь глубокий смысл танца именно в *абсолютной, эстетической подчиненности, идеальной несвободе*» [Там же]. Человечество не заметило, по мнению Е. Замятина, как техника из средства освобождения людей от тягот труда, наложенных природой, превратилось в мощное средство порабощения и даже уничтожения человека. Вывод, который делает герой, шокирует не столько своим содержанием, сколько искренней готовностью героя распрощаться со всякой свободой.

Вся серьезность проблемы связи техники и культуры стала очевидной именно в XX в.: проникновение техники во все станы мира вовлекло за собой соответствующие *изменения в труде*, в обществе и образе жизни людей; оно ознаменовало поворот «от веры и «иррационального» к «знанию», к целенаправленному мышлению, рационализму, точному расчету и проверке, экономичному использованию средств труда» [ФЭС 2003: 453]. При положительном влиянии на жизнь человека техника принесла с собой множество новых проблем: с одной стороны, увеличение личной материальной свободы человека, с другой – значительное уменьшение ценности отдельной личности, вызванное механизацией и обезличиванием общественной жизни; пострадали культурные ценности – религия, национальная самобытность,

вообще все интимное, индивидуальное. С одной стороны, техника сократила расстояния, дала новое ощущение времени, с другой, сформировала глобальное мышление, в соответствии с которым Земля стала тесной для человека.

Развившаяся техника стала причиной мощных экономических кризисов, потрясавших основы европейского мира. Пытаясь с помощью техники избавиться от экзистенциального страха перед природной стихией, человек приходит к экзистенциальному страху перед возможностью погибнуть в технократической катастрофе или ядерной войне. Важно заметить, что роман А. Богданова «Красная звезда» содержит массу предупреждений и предсказаний в этой области. Роман А. Богданова наглядно демонстрирует (а в замятинском романе это гиперболизируется), что сложная техника требует от человека все большей организованности, точности в его действиях, он все больше подстраивает свое время и жизнь в целом под ритм работы машины. Человек становится частью технологического процесса и все больше ассоциируется с деталью, бездушной, безликой и, главное, легко управляемой и заменяемой.

Роман «Красная звезда» содержит практически *научное описание распределения труда* на Марсе, воплотившее представление А. Богданова об экономике при коммунизме. Писатель-экономист, используя идеи А. Сена-Симона (об организации координированной системы труда, требующей тесной связи частей и зависимости их от целого) и Ш. Фурье (о перемене деятельности), попытался решить одну из главных проблем экономики капитализма, поставленную когда-то К. Марксом, проблему *высвобождения определенной армии работников* в связи с неплановым ведением хозяйства, внедрением сложной и эффективной техники. Своевременное *распределение людей по различным сферам труда*, предполагающее универсальную профессиональную подготовку работников⁴⁰, и распределение продуктов их труда было достаточно модной идеей в социальных утопиях рубежа веков.

⁴⁰ Это, по мнению А. Богданова, последовательно уменьшает различия между умственным и физическим трудом, между городом и деревней.

Вспомним, что в романе Е. Замятина есть косвенные указания на то, что простые номера по утрам получают всякий раз разные, не известные им заранее «наряды», где определено, чем они будут в этот день заниматься; кроме того, в тексте есть указания на то, что все номера получают одинаковое образование. Универсализм работников Единого Государства и постоянная смена рода их занятий – это тоже реминисценция на утопические идеи рубежа веков, не просто отраженные в романе А. Богданова, но и занимающие в нем значительное место.

Роман «Красная звезда» с математической точностью описывает научную систему организации труда и управления им. Здесь в научно-популярной форме А. Богданов излагал свою экономическую программу социализма, основанную на «трех китах» – *высоком самосознании граждан*, обеспечивающем ежедневный общественный труд как естественную потребность, *универсализме профессиональной подготовки* и *своевременном обеспечении информацией* о ситуации по распределению труда во всех сферах общественной жизни.

В романах Е. Замятина и А. Богданова главные герои Д-503 и Менни – инженеры. Вспомним, что и основатель научной организации труда Ф. У. Тейлор был инженером. Инженерами были многие популяризаторы его идей, такие, как русский инженер Л. А. Левенстерн, наконец, инженером был и сам Е. Замятин. Можно сказать, что слово *инженер* к концу XIX и нач. XX в. ассоциируется у поколения не только с определенными профессиональными обязанностями, но и с наличием некоего конструктивного, «правильного» мышления. Термины «*социально-инженерная машина*» (образовательная технология, выстроенная в ЦИТе) и «*социальная инженерия*», появившиеся в нач. XX в., не просто показатели возросшей социальной активности, они показатели выбранных технологий в эпоху всеобщей индустриализации.

Замятинская антиутопия вступает в диалог с утопией А. Богданова и демонстрирует реализацию социалистической модели 1920-х гг., победившую на всей Земле. Математик Стэрни из «Красной звезды» предупреждает, что социализм землян будет «*узким и варварским*» и что полуварварская

цивилизация на земле должна быть принесена в жертву в интересах выживания социализма на Марсе. Земляне Замятина тоже строят космический аппарат, но только теперь уже они ищут колонии для насаждения своего «математически безошибочного счастья». А. Богданов пытается показать, что точка зрения Стэрни – негуманный аргумент обывателя, и есть другие точки зрения, напр., женщина-доктор Нэтти осуждает это слепое «*измерение гуманности в соответствии со стандартами, удовлетворяющими сознательного социалиста*» [Богданов. Красная звезда <http>].

Однако идеи научной организации труда и связанные с ними подходы к решению проблемы человека в культуре имели «генетическую» связь не только с отечественным, но и с западным утопизмом XIX–XX вв., что совершенно четко отразила замятинская антиутопия. Эта генетическая связь должна стать предметом особого рассмотрения, ибо замятинский роман нередко называют критикой именно англо-американского представления о всеобщем счастье, чего нельзя отрицать. Но не только английский утопизм был причиной разочарований Е. Замятина. Главным, как нам представляется, было недовольство событиями, происходящими на его родине.

Несмотря на столетия и тысячелетия, разделяющие всех авторов социальных утопий, в сознании Е. Замятина складывается целостная картина общественного уклада, которая является проекцией утопического сознания. Поскольку любая логичная, правильная идея должна пройти проверку практикой, т. е. столкнуться с «человеческим, слишком человеческим» (Ф. Ницше), Е. Замятин проверяет привлекательные утопические идеи старым испытанным методом – *reductio ad finem*: проводит идеи социализма до логического конца и предоставляет читателю самому оценить результат.

Труд, являясь неотъемлемой частью жизни человека – специфическим способом его отношения к природе и одновременно способом и условием его собственной эволюции, формирует в сознании концепт, конституирующий если не всю, то значительную часть человеческого мировосприятия. Интертекстуальное поле концепта «Труд» – многослойный *палимпсест*, где

верхний слой представлен социальными программами революционно-технического преобразования мира. Организующая роль этого концепта в концептосфере утопий рубежа XIX–XX вв. демонстрирует разрастание его содержания за счет новых ассоциативных связей этого концепта с другими концептами концептосферы. Так, концепт «Труд» практически «подчиняет» себе концепт «Наука»: наука становится средством, обеспечивающим быстрое и продуктивное достижение «цели» (труд – это целенаправленная деятельность). Развитие содержания концепта «Труд» происходит и за счет «отпочкования» от него нескольких новых концептов, напр., концептов «Норма» и «Машина». Повышенное внимание на рубеже веков к вопросам распределения труда и его роли в эволюции общественного развития и социально-политического устройства общества вывело на первый план идею организации и управления трудовой деятельностью человека. Управлять трудом значило влиять тем самым на ход общественного развития. Можно утверждать, что концепт «Управление (менеджмент)» своим появлением обязан содержанию концепта «Труд», который сформировался в последние десятилетия XIX в. и первые десятилетия XX в. под влиянием утопической литературы Европы и Америки.

Практицизм, функциональность, тотальный учет и экономия как принципы организации труда (а значит, и всего общества) были перенесены на все сферы жизни человека, включая искусство, образование, семью, межличностные отношения и т. д. В этом ключе претерпели изменение и два смежных «вечноутопических» концепта «Счастье» и «Благо».

В широко цитируемом пособии по литературе «От Горького до Солженицына» Л. Я. Штейнберг и И. В. Кондаков проводят печальную параллель, которая напрямую соотносит сюжетные линии романа «Мы» с основными вехами становления социализма в XX в.: «“Индустриализация” и “коллективизация”, голод, “культурная революция” под контролем аппарата, политические процессы против “врагов народа” и инакомыслящих, торжественные бдения толп по поводу разгрома очередных действительных

или мнимых противников генеральной линии, единогласные выборы, “нерушимое единство партии и народа”, культ Благодетеля <...> “железный занавес” и Берлинская стена, страна, превращенная в единый Архипелаг ГУЛАГ, и наполняющие лагеря миллионы под безликими номерами: Щ-854 (знаменитый герой Солженицына – Иван Денисович) или Щ-202 (сам Солженицын)» [Штейнберг, Кондаков 1997: 108].

Футуристический бум, золотой век капиталистической и социалистической утопии, который переживали Европа и Америка на рубеже веков, стал одной из главных черт этой эпохи. Что могло выйти из таких утопических построений, в определенной мере было ясно уже тогда, и роман Замятина «Мы» – тому яркое свидетельство, а что вышло именно так, как предсказывал Замятин, об этом уже свидетельствует история, и, к сожалению, не только нашей страны.

Источники

Богданов, А. О тенденциях пролетарской культуры – ответ Гастеву // Пролетарская культура. – М. – 1919. – № 9–10. – С. 46–52.

Богданов, А. А. Познание с исторической точки зрения. – СПб: Изд. автора, 1901. – 217 с.

Богданов, А. Вопросы социализма. – М.: Изд. писателей в Москве, 1918. – 104 с.

Богданов, А. Красная звезда // Вечное солнце. – М.: Молодая гвардия, 1979. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.ru/RUFANT/BOGDANOW/red_star.txt.

Богданов, А. А. Очерки организационной науки. – Самара: Госиздат, 1921. – 332 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/revolt/bogda001.htm>

Гастев, А. Манифестация. Сборник нового искусства. – Б. м.: Изд. Всеукраинского отд. искусств Народного Комиссариата Просвещения, 1919.

Гастев, А. О тенденциях пролетарской культуры // Пролетарская культура. – 1919. – № 9–10. – С. 27–47.

Гастев, А. К. Как изобретать [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.metodolog.ru/00045/00045.html>

Гастев, А. К. Как надо работать. Практическое введение в науку организации труда. – М.: Экономика, 1972. – 478 с.

Замятин, Е. Мы // Е. Замятин. Избранное. – М.: Правда, 1989. – С. 307–462.

ОТРАЖЕНИЕ СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ КОНЦЕПТА «ТРУД»
В ТЕКСТАХ ГАЗЕТЫ «МАГНИТОГОРСКИЙ РАБОЧИЙ»

(1933 – 1940 гг.)

Концепт «Труд» является базовой ментальной категорией русской культуры и входит в число ценностных понятий русской национальной концептосферы. Ценностные ориентации языкового сознания напрямую связаны с социально-политическими условиями и, в частности, с господствующей идеологией. За последние десятилетия произошли глубинные структурные изменения политической системы России, которые, в свою очередь, обусловили изменения в массовых представлениях и мировоззренческих ориентациях общества.

На наш взгляд, обновление концептуального мира современной языковой личности становится очевидным при изучении ее через призму лингвокультурологических исследований языка советского периода.

Концепт «Труд» в русском языке 1933–1940 гг. подвергся интенсивной идеологизации. Материалом для анализа послужили высказывания с лексическими единицами *труд*, *работа* и их производными, объективирующими концепт «Труд». Материалы газеты «Магнитогорский рабочий» (МР) этого периода могут служить тому убедительным доказательством. МР – первая официальная ежедневная городская общеполитическая газета, которая выходит с 1 января 1930 г. и хранится в государственном архиве с 1933 г. Газета «Магнитогорский рабочий» до 1991 г. была идейным выразителем политики Коммунистической партии СССР и отражала общегосударственные идеологические процессы в региональном преломлении.

Концепт «Труд» репрезентируется в русском языке базовыми лексическими единицами *труд*, *работа*, а также их производными. Семантика базовых слов, составляющих ядро содержания концепта, выявлялась по данным

основных толковых словарей русского языка: «Толкового словаря живого великорусского языка» В. И. Даля, «Толкового словаря русского языка» Д. Н. Ушакова, «Словаря русского языка» под ред. А. П. Евгеньевой, «Толкового словаря русского языка» С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой; также использовался «Новый объяснительный словарь синонимов русского языка» Ю. Д. Апресяна, О. Ю. Богуславской и др. Иерархия лексико-семантических вариантов (ЛСВ) слов *труд*, *работа* в структуре словарных статей в двух приведённых ниже таблицах дана в соответствии с движением от абстрактного понимания труда к более конкретному. По вертикали располагаются семантические компоненты, образующие данный ЛСВ (семему).

Таблица 1. Обобщенная семантическая структура слова *труд* по данным толковых словарей.

№ п/п	ЛСВ
1.	деятельность целесообразная требующая напряжения созидающая с помощью орудий производства
2.	дело (работа, занятие) повседневное конкретного лица
3.	услуга (мн. в знач. ед.)
4.	усилие (энергия) умственное/физическое затрачиваемое на производство/к достижению чего-нибудь
5.	результат труда произведение научные
6.	предмет/дисциплина школьная
7.	болезнь

Таблица 2. Обобщенная семантическая структура слова *работа* по данным толковых словарей.

№ п/п	ЛСВ
1.	деятельность целесообразная требующая напряжения созидающая с помощью орудий производства
2.	дело (работа, занятие) повседневное конкретного лица
3.	услуга (мн. в знач. ед.)
4.	усилие (энергия) умственное/физическое затрачиваемое на производство/к достижению чего-нибудь
5.	результат труда произведение научные
6.	предмет/дисциплина школьная
7.	болезнь

Как показывают таблицы, слова *труд*, *работа* имеют тождественные ЛСВ, включающие семантические признаки: ‘деятельность’, ‘целесообразная’, ‘требующая напряжения’, ‘созидающая’, ‘с помощью орудий производства’. Однако в этом ЛСВ их семантика не лишена некоторых различий: труд более творческая и этически значимая деятельность, чем работа; в труде на первом плане оказываются усилия, в работе – результат; для труда характерна положительная этическая оценка, для работы – положительная либо отрицательная утилитарная; в труде на первый план выступают затрачиваемые усилия, в работе – результат; в труде масштаб задач больше, чем в работе; труд не способен разворачиваться во времени. ЛСВ ‘деятельность вообще’ является нейтральным в системе языка и не имеет идеологических коннотаций.

В реальном речевом существовании обнаруживается влияние сильных контекстных партнеров на идеологическое осмысление анализируемого ЛСВ. Он утрачивают нейтральность за счет коннотаций, отражающих идеологические ценности. Типовые контекстные сопроводители имени концепта «Труд», их регулярность и активность обуславливают формирование в концепте константных идеологических коннотаций, которые в совокупности образуют идеологический компонент концепта.

Выделение основных аспектов идеологизации концепта «Труд» осуществляется при помощи фреймовой структуры, поскольку важным категориальным признаком концепта-фрейма является его структурированность, объединяющая в единый когнитивный образ языковые и неязыковые знания. Концепт «Труд» представляет собой фрейм, в структуре которого выделяются составляющие:

- субъект (одушевленный инициатор действия);
- объект (объект, как правило, формально не выражен, поскольку глагол *трудиться* является безобъектным, однако позиция объекта становится очевидной по результатам труда);
- интенсификатор (количественные параметры);
- модификатор (изменяемость);
- локатив (пространственная ориентация);
- целеполагание (цель);
- результатив (результат);
- инструмент (неодушевленный предмет или сила, с помощью которой производят действие).

В процессе речевой деятельности человека актуализируются отдельные фрагменты и элементы фрейма, так как дискурсивное мышление моделирует разные ситуации. Каждая отдельная ситуация обуславливает некий «набор» семантических функций предиката, которые в совокупности формируют тот или иной концептуальный смысл. На языковом уровне разнообразные

концептуальные смыслы фрейма репрезентируются посредством разных контекстов, в рамках которых используемые в качестве обозначений семантических позиций лексические единицы могут актуализировать всякий раз новые грани семантики своего лексического значения.

Л. П. Крысин утверждает, что, «к сожалению, пока не сложилась традиция конкретного анализа социальных условий языковых изменений. Часто делаются самые общие утверждения <...> о явлениях, определенным образом влияющих на характер изменений в языке, и такие общие утверждения считаются вполне достаточными» [Крысин 1989: 80]. Поэтому общую картину социального контекста истории опишем, опираясь на архивные исторические документы. В некоторой степени это позволяет избежать субъективности в трактовке событий, которые в современной действительности получили неоднозначную оценку.

Охарактеризуем кратко социально-политические условия, оказавшие влияние на идеологизацию концепта «Труд».

В январе 1933 г. на пленуме ЦК и ЦКК были подведены итоги первой пятилетки, которую страна закончила раньше срока. Резолюция пленума содержала следующие положения: растущий подъем промышленности в СССР при наличии кризиса и упадка промышленности в капиталистических странах; растущий подъем сельского хозяйства в СССР при наличии кризиса и упадка сельского хозяйства в капиталистических странах; уничтожение безработицы и рост жизненного уровня трудящихся в СССР при наличии небывалого роста безработицы и падения жизненного уровня трудящихся в капиталистических странах и т. д. [Итоги первой пятилетки 1953: 718–723].

В начале 1934 г. прошёл XVII съезд партии, вошедший в историю как съезд победителей. На съезде было объявлено о том, что победила политика индустриализации страны, политика сплошной коллективизации сельского хозяйства, ликвидации кулачества как класса; о том, что социалистический уклад стал безраздельно господствующей силой во всем народном хозяйстве, а все остальные уклады пошли ко дну [О втором пятилетнем плане 1953: 745].

В 1935 г. трудовой энтузиазм рабочего класса объявлен одним из условий строительства социализма в СССР. Так появилось стахановское движение. Начавшись в Донбассе, в угольной промышленности, оно с невероятной быстротой охватило всю страну, все отрасли народного хозяйства. Пленум ЦК ВКП(б), проходивший в Москве 21–25 декабря 1935 г., охарактеризовал стахановское движение как организацию труда по-новому, рационализацию технологических процессов, правильное разделение труда в производстве, освобождение квалифицированных рабочих от второстепенной подготовительной работы, лучшую организацию рабочего места, обеспечение быстрого роста производительности труда, обеспечение значительного роста заработной платы рабочих и служащих [Вопросы промышленности и транспорта 1953: 811].

Выступая в ноябре 1935 г. на первом Всесоюзном совещании стахановцев, И. В. Сталин говорил, что стахановское движение выражает новый подъем социалистического соревнования, новый, высший этап социалистического соревнования [Александров 1949: 153].

Чрезвычайным VIII Всесоюзным съездом Советов 5 декабря 1936 г. была утверждена Конституция СССР, которая обеспечивала всем гражданам СССР право на труд, на отдых, на образование, на материальное обеспечение в старости в случае болезни и потери трудоспособности [Новейшая история 2004: 110].

Вторая сталинская пятилетка по промышленности была выполнена к апрелю 1937 г., досрочно – в четыре года и три месяца. Согласно постановлениям и резолюциям ВКП(б) в стране продолжался неуклонный рост промышленности и сельского хозяйства, была создана мощная экономическая база для активной обороны [О мерах по улучшению 1953: 838].

В этом же году по стране прокатилась волна репрессий.

12 декабря 1937 г. состоялись выборы: из 91 миллиона избирателей 90 миллионов человек своим единодушным голосованием за кандидатов блока

коммунистов подтвердили победу социализма. Это был триумф ленинско-сталинского руководства партии [Новейшая история 2004: 112].

Состоявшийся в марте 1939 г. XVIII съезд партии объявил о стирании классовых граней между трудящимися СССР и создании основ для морально-политического единства советского общества [Изменения в Уставе ВКП(б) 1953: 910].

Наблюдение за формированием идеологических норм в публицистических контекстах позволило выявить типовые смысловые наращения в контексте «Труд» описываемого периода: **квалификативные, количественные, этические и эстетические.**

Пытаясь рассмотреть все нюансы значения слова, языковая личность следует логике расчленения объекта для его изучения. Отсюда появление различного рода **классификаций труда**, которые лишь обозначены в словарных статьях.

«Советский энциклопедический словарь» (СЭС) выделяет следующие сферы труда: «Социализм ликвидирует старое разделение труда, противоположность между городом и деревней, умственным и физическим трудом» [СЭС 1990: 1109]. Расширенное толкование предлагает «Большая советская энциклопедия» (в 30 томах) (БСЭ): «...в городе и в деревне, умственным и физическим, квалифицированным и неквалифицированным, тяжелым и легким, механизированным и ручным, протекающем в нормальных и во вредных для здоровья условиях и т. д.» [БСЭ, т. 26, 1977: 265].

Выделение сфер труда осуществляется, как правило, в виде эксплицитных оппозиций: *сельскохозяйственный/индустриальный, физический/умственный, колхозный/труд рабочего, квалифицированный/неквалифицированный* и т. д. Классификация производится на разных основаниях: наличие опыта, промышленной техники, затраты физических сил и т. д. Это обусловлено тем, что «в целях адекватного отражения действительности человеческое мышление на каком-то этапе должно абстрагироваться от всей сложности познаваемых объектов, рассматривать их только в некоторых свойствах, непрерывные

процессы и явления рассматривать как дискретные и т. п.» [Языковая номинация 1977: 30].

Характеризуя социалистическую действительность, газета выражает в некоторой степени негативное отношение к представленным видам труда. В этих классификационных оппозициях, по мнению печати, заключается причина, с одной стороны, неравенства (в условиях труда, оплаты и т. д.), а с другой стороны, непривлекательности труда вообще (т. к. он требует усилий и времени). Как показывают контексты, преодоление разделения труда на виды является насущной проблемой: *Никакого равенства не может быть, пока есть классы и пока есть труд **квалифицированный и неквалифицированный*** [МР, 1937, № 4]; *Сельскохозяйственный труд **становится** трудом индустриальным* [МР, 1934, № 34]; *Теперь физический труд буквально во всех областях работы **должен подняться** умственным трудом* [МР, 1934, № 37]; *Допотопный тяжёлый труд **не будет отягощать** трудящиеся массы нашей страны* [МР, 1934, № 37]; *Облегчить труд, механизировать работу, **научиться работать** на механизмах и полностью использовать их – наша повседневная задача, за нее я буду драться* [МР, 1934, № 9].

Выражения с семантикой развертывания во времени *должен подняться, становится, не будет отягощать, научиться работать* актуализируют в слове *труд (социалистический)* темпоральную оппозицию *сейчас – в будущем*. Под ее влиянием семантическая структура слов-названий видов труда претерпевает изменения, в результате которых появляются следующие оппозиции сем: ‘физический’ – ‘стремление к умственному’, ‘сельскохозяйственный’ – ‘стремление к индустриальному’, ‘неквалифицированный’ – ‘стремление к квалифицированному’.

Развитие новых смыслов свидетельствует о том, что в актуальном значении слова *труд (социалистический)* в потенции содержится обобщенный семантический компонент ‘прогресс’, который обуславливает размывание границ между семами ‘физический’ – ‘умственный’, содержащимися в системном значении слова, и семами ‘сельскохозяйственный’ –

‘индустриальный’, ‘неквалифицированный’ – ‘квалифицированный’, содержащимися в его философском осмыслении.

Актуализированная в данных контекстах сема ‘прогресс’ способствует реализации внутренней роли Модификатора. Релевантной для *труда* становится смысловая составляющая ‘прогрессивная деятельность’.

Идея стирания граней между различными формами труда получает активное развитие в текстах изучаемого времени: *Все зависит от нас, нашего умения использовать быстро растущую техническую базу, нашего умения организовывать колхозы и совхозы как крупное механизированное хозяйство, в котором производительность труда может быть и в самом деле будет несравненно более высокой, чем производительность труда в мелком крестьянском хозяйстве. Вот почему мы ставили своей задачей **обеспечить примерно такие же темпы подъема сельского хозяйства во второй пятилетке, как темпы роста нашей промышленности*** [МР, 1934, № 33]; ***Труд тракториста, комбайнера, механика, полевода уже мало отличается от труда пролетариев фабрик и заводов. На МТС занято около 1 млн. колхозников, имеющих квалификацию мастеров механизированного полеводства*** [МР, 1933, № 1]; ***В процессе социалистического строительства уничтожаются экономические и политические противоречия между рабочим классом и крестьянством, стираются грани между этими классами и нашей трудовой интеллигенцией*** [МР, 1937, № 207]. Модификация сфер труда получает реализацию в выражениях *обеспечим темпы подъема сельского хозяйства, как темпы роста нашей промышленности; труд тракториста... уже мало отличается от труда пролетариев фабрик; уничтожаются экономические противоречия между рабочим классом, крестьянством <...> интеллигенцией*. В этих примерах актуализируется сема ‘прогресс’. Она получает идеологическую окрашенность при помощи контекстных партнеров лексемы *труд*: *рабочий класс, пролетарии, наша промышленность*, – которые принадлежат к языковым средствам, отражающим официальную идеологию. Уравнивание качественных характеристик труда

колхозников, рабочих, интеллигенции, по всей видимости, продиктовано базовой идеей социализма – идеей равенства. Она обуславливает прогресс *труда социалистического*, конечной целью которого является образование некой ‘обобщенной формы труда’, где разные сферы труда лишены явных идеологических различий.

Контексты показывают, что изначально лишенное оценочности квалификативное осмысление труда в советском обществе получает идеологическую оценку.

Виды труда в капиталистических странах представлены схематично: отсутствуют атрибуты видов труда и рефлексивные высказывания по их поводу: *Безработные горняки Нью-кестля и Кумберленда, работающие неполную неделю текстильщики Манчестера и Лидса, изнуренные **тяжелым трудом** металлисты Бирмингама и Шеффилда мало думают о спорте* [МР, 1937, № 10]; *Реакционной теории, призывающей к отказу от машин, возврату к **самым примитивным орудиям труда**, советский представитель противопоставил блестящие успехи механизации труда в СССР* [МР, 1935, № 137]; *Далее, наше советское крестьянство в своем подавляющем большинстве есть колхозное крестьянство, т. е. оно базирует свою работу и свое достояние не на единоличном труде и **отсталой технике**, а на коллективном труде и **современной технике*** [МР, 1937, № 228]. Труд при капитализме предстает как некое монолитное, застывшее в своем развитии явление, лишенное такого понятия, как «прогресс». Об этом свидетельствуют атрибутивные сопроводители слов, выступающих в роли Инструмента в выражениях *примитивные орудия труда, отсталая техника*. В данном случае *примитивные, отсталая* активизируют сему ‘элементарный’. Концентрации отрицательных коннотаций, связанных с *трудом в капиталистическом обществе*, способствуют выражения *отказ от машин, возврат к самым примитивным орудиям труда*. Содержащиеся в них отглагольные существительные как бы развертывают семантику производящих глаголов

(отказаться, возвратиться) и тем самым иллюстрируют движение вспять. Соответственно, актуализируется сема 'регресс'.

Успешность реализации семантических компонентов 'элементарный', 'регресс' задает контекстное сравнение с *блестящим* развитием *труда социалистического*. Слова, отражающие роль Инструмента, во фразах *успехи механизации труда, современная техника* содержат сему 'прогресс'.

В результате формируется семантическая оппозиция 'прогресс' – 'регресс', в рамках которой актуализируются смысловые составляющие: *труд социалистический* – 'прогрессивная деятельность', 'стремится к созданию обобщенной формы труда'; *труд при капитализме* – 'регрессивная деятельность'. Контексты показывают, что в актуальном значении слова *труд* ('деятельность') как имени концепта референтный компонент неотделим от идеологической оценки *хорошо – плохо*. Можно говорить об «идеологически связанном» значении, поскольку в нем «предмет и оценочное значение предстают как бы склеенными, жестко связанными» [Эпштейн 1991: 19]. Идеологически связанное значение слова «несет в себе целое суждение, объект которого – явление, обозначенное словом, а «предикат» – выраженная им оценка» [Там же: 20].

Количественные составляющие концепта «Труд» в газете особенно актуальны, о чем свидетельствует ряд контекстов: *Неуклонный, гигантский рост во всех областях народного хозяйства; грандиозное строительство; полная и навсегда ликвидация безработицы и нищеты, рост благосостояния широчайших масс, их культуры, оптимизм, энергия, самоотверженный и свободный творческий, стахановский труд – это результат, итог первого двадцатилетия в мире социализма* [МР, 1937, № 243]; *Однако весь колоссальный труд весны и лета может быть поставлен под угрозу, если сейчас же не будут приняты самые энергичные меры по подготовке к уборке и зимнему хранению картофеля и овощей индивидуальных огородников* [МР, 1934, № 168]; *Вы должны знать, что все, что есть в жизни, – эти прекрасные дворцы, театры, где вы заседаете, фабрики и заводы, которые вам*

показывали, – все это результат **напряженнейшего** человеческого **труда** [МР, 1933, № 49]. В словах *колоссальный* ('очень большой, огромный') [Ушаков, т. I, 1935: 1410], *напряженнейший* ('неослабевающий, требующий сосредоточения сил и внимания') [Ушаков, т. II, 1938: 406], *гигантский* ('огромный, необычайно больших размеров') [Ушаков, т. I, 1935: 555] количественная градация поддержана спецификой лексического значения, в котором отражается общественно осознанная и в известной степени определенная мера признака.

В семантику этих предикатов входит сема 'интенсивность'. Данному семантическому компоненту соответствует семантическая функция Интенсификатора, которая, не являясь самодостаточной, при толковании предикатов присоединяется к внутреннему семантическому Субъекту. Составляющие фрейма *труд* Интенсификатор и Субъект в пропозиции 'интенсивность' формируют смысловую составляющую 'интенсивность действий субъекта труда'. В контекстах этот смысл получает идеологическую оценку при помощи слов, отражающих сферу *нашего*, т. е. «положительный полюс» официальной идеологии. Так, классовая принадлежность труда обозначается типичным для всей системы общим сигналом (*социализм*), который уточняется посредством определения, обозначающего санкционированное партией движение, осуществляющее генеральную линию (*стахановский*). Идеологическая принадлежность труда интерпретируется как залог производственных успехов. Такая логическая зависимость внедряется при помощи избыточного употребления этих атрибутивных сочетаний в контекстах и догматически отстаивается, потому высказывания построены по принципу «причина → следствие»: **социалистический труд** → *грандиозное строительство, рост благосостояния, фабрики, заводы, дворцы, театры*.

Эти прямые лексические сигналы подкрепляют системность фактов достижений труда в СССР. Труд в советском публицистическом дискурсе должен рождать устойчивые ассоциации с благополучием.

Смысловая составляющая 'интенсивность деятельности субъекта' оценивается советской идеологией как «нужная» для смысловой наполненности

труда, потому она активно реализуется в контекстах, содержащих слова денотативного поля «труд» (*работа, трудовой энтузиазм, трудовой подъем, социалистическое соревнование, стахановец, ударник* и т. д.).

Сознание, моделируя на основе словесных знаков действительность, мыслит *работу* как абстракцию в процессе контекстного столкновения с лексемой *труд* в абстрактной же форме. Примером являются высказывания: *Советская страна начинает новый год днем ударника, днем ударной работы, днем ударных темпов и праздником труда* [МР, 1933, № 3]; *Но мы знаем и я уверен, что и вы все знаете, что без труда, без упорной работы ничего не делается* [МР, 1933, № 49]; *Излишне говорить в условиях капитализма о соревновании в работе, о творческом подъеме трудящихся во время труда* [МР, 1933, № 274].

Контекст эксплицирует предпочтение лексем с диффузной семантикой, лишенной конкретных представлений о свойствах труда. Это обуславливает известную широту актуальных значений лексем *труд* и *работа*, основа которых задана языковой семой ‘деятельность вообще’. Функциональная эквивалентность лексем в данных высказываниях определяется их возможностью комплексного изображения труда.

Скопление лексем *труд, работа*, плеонастичное в данных высказываниях, вскрывает ценностные ориентиры общества. Плеоназм коммуникативно оправдан, поскольку он создает поведенческую модель советского общества, заключающуюся в интенсивной деятельности индивида. В соответствии с моделью актуальное значение *труд I* и *работа I* отягощается семой ‘максимальное усилие’. Ее актуализацию обуславливают также идеологически окрашенные слова *ударный, упорный, соревнование (социалистическое)*.

Определяющим для семантической парадигмы *труд – работа* становится процесс увеличения роли труда в языковой картине мира. Значение членов парадигмы ‘максимальное усилие при осуществлении деятельности вообще’ становится доминантным для всего высказывания в целом и «затушевывает»

все остальные смыслы. Идеологический критерий оценки ситуации труда накладывает на актуальное значение лексем *труд, работа* коннотацию 'идеологическая значимость'.

Актуальное значение 'максимальное усилие при осуществлении деятельности вообще' проецируется и на другие ЛСВ лексемы *работа*, вербализованные в коммуникативных актах. Так, оно получает конкретизацию в контексте с семемой *работа 2* 'занятие, труд': *Высылай мне ежемесячно **итоги** своей работы, чтобы я знал, как мы выполнили наш договор социалистического соревнования* [МР, 1937, № 119]; *Сделать работу на участке, на домне, на мартене делом пролетарской чести* [МР, 1933, № 119]; *Бесплановость, бессистемность в снабжении систематически срывают стахановскую работу сталеваров* [МР, 1937, № 27]; *Оценка «отлично» – действительно правильная оценка его упорной работы над собой в течение всех четырех лет* [МР, 1935, № 159]; *Союз строителей проводит конференции ударников на квартирах, железнодорожники ведут большую интересную работу с женами рабочих* [МР, 1934, № 17].

Синтагматические отношения лексемы *работа* в составе контекстов реализуют когнитивную структуру, или ментальный образ ситуации, обозначенной соответствующим именем. Она включает несколько компонентов: Субъект (*сталеваров*), Объект (*над собой, с женами рабочих*), Интенсификатор (*стахановскую, упорной, большую*), Локатив (*на участке, на домне, на мартене*), Результатив (*итоги*). Важной оказывается аксиологическая сторона отношений, отражающая ценность *работы* для Субъекта. Типовые позиции слова не дают указаний на финансовую заинтересованность Субъекта. Парадоксальность состоит в том, что релевантной для субъекта является деятельность вообще, деятельность как единственная модель жизни в социалистическом обществе.

Идеология программирует актуализацию абстрактного значения 'максимальное усилие при осуществлении деятельности вообще' в семеме *работа 2*. В этом случае абстрактная сема 'деятельность вообще' выступает не

как противопоставленная конкретным значениям (как в слове *труд*), а как этап движения самого конкретного, «т. е. как нераскрывшегося, неразвернувшегося, неразвившегося конкретного» [Мирошникова 2003: 31]. Контекст развивает потенциально конкретное значение при помощи актуальных семантических компонентов: ‘интенсивная деятельность’, ‘масштаб деятельности индивида в соответствии с идеологическими установками’ (*итоги своей работы; как мы выполнили наш договор социалистического соревнования; сделать работу <...> делом пролетарской чести; стахановская работа сталеваров*), ‘преобразование’ (*работа над собой*), ‘воспитательное воздействие’ (*интересная работа с женами рабочих*).

Характеристика ценностных установок советской языковой картины мира по отношению к понятию ‘работа’ отмечается некой двойственностью. С одной стороны, в результате анализа контекстов отмечается, что для советской языковой картины мира чрезвычайно характерна установка на положительную оценку *работы*. С другой стороны, фиксируется постоянная неудовлетворенность *работой* (ее характером, результатом). Отрицательная оценка *работы* 2 имеет место в высказываниях: *Пленум признал работу по проведению уборки, хлебосдачи и подъему зяби неудовлетворительной* [МР, 1938, № 281]; *У нас были организации, которые получили урожая меньше, чем сеяли. Такой результат посева является не работой на социализм, а работой против социализма* [МР, 1933 № 93]; *Тратить на одну заклепку 14 косяков – это не работа, а анекдот* [МР, 1933, № 3]; *И на этот раз распоряжение директора не выполнено. Одна треть шихтового двора была раскрыта еще месяц назад и вся «работа» на этом закончилась* [МР, 1938, № 213]; *У нас же отдел технического контроля только фиксирует совершившиеся факты, подменяет работу разглагольствованиями* [МР, 1937, № 13].

Реальные ситуации, описываемые в примерах, по своим качественным характеристикам не совпадают с идеальной моделью ситуации *работа*. Деятельность становится *работой*, если в ее смысловую структуру в актуальном употреблении входят семы ‘труд, занятие’, ‘интенсивное’,

‘максимальное усилие’, ‘масштаб деятельности в соответствии с идеологическими установками’, ‘преобразование кого-, чего-л.’, ‘воспитательное воздействие’.

Используемые в данных контекстах лексические, синтаксические и графические средства актуализируют компоненты прямо противоположные. Методика замены семантических компонентов слова *работа* основана на иронии, аргументации с использованием отрицательно оцениваемой лексики (*неудовлетворительной, разглагольствования*). Сигналом иронии являются кавычки («*работа*»), которые указывают на то, что «произнесенное предложение скрывает непроизнесенное» [Вайнрих 1987: 76]. Ирония акцентирует релевантную информацию, отраженную обобщенной семой ‘псевдотруд’. Разрушение значения осуществляет стилистическая антонимическая фигура – акроте́за. Она противопоставляет *работу* («+») ситуации с претензией на именованное *работа* («–»): *это не работа, а анекдот; работа не на социализм, а работа против социализма*. Оппозиция сем ‘занятие, труд, действие’ – ‘псевдотруд’ актуализирует процесс энантиосемии значения *работа* 2. Процесс имеет целью вскрыть ценностные ориентиры социалистического общества, которые заключаются в утраченных семантических компонентах. Отсутствие идеологически одобренной модели у ситуации *работа* приравнивается к преступлению: *это работа против социализма*. Формируется смысловая составляющая ‘неинтенсивный труд карается законом’.

В МР критерием интенсивности труда служат идеологические клише *трудовой подъем, трудовой энтузиазм, трудовой героизм: По всей стране растет и ширится новая волна **трудового подъема*** [МР, 1937, № 8]; ***Трудовым подъемом** и производственными успехами встречают VI Сессию Верховного Совета СССР доменщики* [МР, 1940, № 73]; *Тогда мы действительно превратили Магнитогорск в культурный, передовой, благоустроенный город с богатой общественной культурной жизнью, которая дает новый невиданный размах **трудового энтузиазма*** [МР, 1934, № 51]; *Объясняется это тем, что*

рабочие воодушевлены неподдельным трудовым энтузиазмом [МР, 1934, № 120]; *Число людей, показывающих трудовой героизм, должно увеличиваться с каждым днем* [МР, 1933, № 98]; *За проявленную инициативу в ударничестве и социалистическом строительстве, за трудовой героизм в борьбе за индустриализацию страны и коллективизацию сельского хозяйства ленинский комсомол был награжден правительством СССР орденом Трудового Красного Знамени* [МР, 1938, № 241].

Частотность употребления сочетаний *трудовой подъем, трудовой энтузиазм, трудовой героизм* сопровождается десемантизацией *трудовой* / ‘отнесенность к труду’. По этому поводу В. Г. Гак пишет: «Употребление слова в условиях семантической избыточности, ведущей к десемантизации, представляет собой одно из проявлений его несобственного употребления с точки зрения семиотической. Эта несобственность употребления заключается в том, что слово в контексте соотносится фактически с нулевым референтом, который становится таковым вследствие его ненужности. И вследствие этого самый знак становится семантически нулевым» [Гак 2003: 90].

Примеры иллюстрируют нерелевантность семантических компонентов мотивирующих существительных: *подъем* – ‘движение вперед’, *энтузиазм* – ‘душевный подъем’, *героизм* – ‘самопожертвование’. Наблюдается размытость семантического объема этих слов, что делает возможным их взаимозаменяемость в контексте. Основой функциональной эквивалентности становится общий семантический компонент ‘стимул’. Это значение носителя признака проецируется на значение прилагательного *трудовой* – ‘стимул к интенсивному труду’. В составе словосочетания прилагательное лишено информативности и выполняет сугубо прагматическую функцию, оказывает мобилизующее действие на адресата в плане привлечения его к труду.

Мы коснулись здесь далеко не всех проблем, связанных с содержательной спецификой концепта «Труд» в сов. прессе 1933–1940 гг. При толковании единиц, связанных с количественным обозначением труда в эпоху социализма, значимыми являются идеологемы *социалистическое соревнование и типы*

труда. Но еще более важную роль в идеологизации концепта «Труд» играет этическая составляющая, которая отражает моральные принципы коммунистического общества.

Анализ материалов, помещенных на страницах газеты «МР» 1933–1940 гг., позволяет выделить ряд основных контекстных партнеров слов *труд*, *работа* как имён концепта. К ним относятся: *безработица, бесплатный, большевистский, бороться, героизм, герой, голод, доблесть, добросовестный, драться, индустриальный, капитализм, каторжный, квалифицированный, коллективный договор, красное переходящее знамя, любить труд, мерило ценностей (заслуг), механизированный, мирный, на благо общества, напряженный, неквалифицированный, нечеловеческий, нищета, нужда, обязательства, освобожденный, передовой, план, по-боевому, по-большевистски, по-новому, передовик, подвиг, подневольный, подъем, почетный, презренное занятие, пятилетка, раб, рабочая сила, рабочий, рабочий класс, рабство, радость, рекорд, рекордный, рост, ручной, свободный, сельскохозяйственный, слава, сознательный, социализм, социалистическое отношение к труду, социалистическое соревнование, стахановец, стахановский, творческий, темпы, трудовень, трудовая жизнь, трудовое человечество, трудовой народ, трудящийся, труженик, тяжелый, угнетенный, ударник, ударный, умственный, уплотнение, упорный, успехи, физический, царство труда, человеческий, честный, честь, эксплуатация, энтузиазм, ярмо*.

В контексте они способствуют формированию смысловых составляющих концепта «Труд». При этом идеологическое оценивание стоящих за данными лингвоспецифичными словами явлений действительности способствует идеологизации содержания концепта.

Фреймовая структура помогает выделить основные аспекты идеологизации концепта «Труд». Для экспликации его содержательных составляющих релевантными оказываются Субъект, Объект, Результатив, Модификатор, Инструмент, Локатив. Эти элементы фрейма репрезентируют следующие идеологизированные составляющие «Труда»: Модификатор и

Инструмент – ‘прогрессивная деятельность’ («+»), ‘регрессивная деятельность’ («-»); Субъект, Интенсификатор, Объект – ‘интенсивный труд при максимальных усилиях субъекта’, ‘масштабные преобразования’, ‘коллективный’ («+»); Субъект, Объект, Инструмент, Результатив, Целеполагание – ‘творит материальные ценности и ментальные сущности’, ‘развивает способности субъекта’, ‘имеет целью новую прекрасную жизнь’ («+»); Субъект, Результатив – ‘труд, осуществляемый в соответствии с идеологическими предписаниями, оборачивается личной пользой для субъекта и общей пользой для рабочего класса’ («+»), ‘эксплуатация препятствует труду, направленному на общую пользу’ («-»); Локатив – ‘охватывает все советское государство’ («+»).

Идеологическая оценка *хорошо – плохо* для рабочего класса провоцирует разную наполненность двупольсного содержания анализируемого концепта. Положительный полюс идеологической оценки, соответствующий сфере «нашего» труда, порождает следующие смысловые составляющие концепта: квалификативные составляющие – ‘прогрессивная деятельность’, ‘стремится к обобщенной форме труда’; количественные составляющие – ‘интенсивный труд при максимальных усилиях субъекта’, ‘масштабные преобразования’, ‘коллективный’, ‘неинтенсивный труд карается законом’, ‘охватывает все советское государство’; этические составляющие – ‘гуманный’, ‘добровольный’, ‘альтруистичный’, ‘субъект свободен’, ‘труд, осуществляемый в соответствии с идеологическими предписаниями, оборачивается личной пользой для субъекта’, ‘труд субъекта оборачивается общей пользой для рабочего класса’; эстетические составляющие – ‘творит материальные ценности и ментальные сущности’, ‘развивает способности субъекта и обогащает общество’, ‘приближает новую прекрасную жизнь’.

Отрицательный полюс идеологической оценки, соответствующий области «чужого» труда, характеризуется меньшим количеством составляющих: квалификативные составляющие – ‘регрессивная деятельность’; этические составляющие: – ‘антигуманный’, ‘принудительный’, ‘субъект

несвободен', 'эксплуатация препятствует труду, направленному на общую пользу'.

Столь небольшое количество содержательных составляющих сферы «чужого», вероятно, обусловлено закрепленным в общественном сознании идеологически ориентированным оценочным стереотипом, согласно которому все, что находится в оппозиции к официальной идеологии, отрицательно оценивается и концептуально не разрабатывается.

Таким образом, содержание идеологической составляющей концепта «Труд» отражает официальную идеологию и формируется через средства массовой информации.

И. А. Юрьева

КОНЦЕПТ «РОССИЯ» КАК ФРАГМЕНТ СОВРЕМЕННОЙ НАИВНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Смена исследовательской парадигмы, отмеченная в середине XX в. в гуманитарной сфере, привела к тому, что наибольшую актуальность приобрели вопросы, «связанные с получением и обработкой, хранением и использованием, организацией и накоплением структур знания, а также формированием этих структур в мозгу человека» [Кубрякова 1994: 34]. В процессе познания окружающей действительности субъект осознанно или неосознанно совершает когнитивные операции различного рода. Конечным результатом, «продуктом» процессов мировосприятия и мироосмысления является некий субъективный образ мира, за которым в современной лингвистике закрепилось метафорическое обозначение **картина мира**.

Наука располагает сегодня весьма разнообразными классификациями «картин мира»; такой аспект анализа картины мира, как *характер познавательной деятельности* позволяет различать **научную** и **наивную** картины мира.

Одним из центральных фрагментов картины мира носителей русского языка является концепт «Россия». Исследование концепта «Россия», построенное на анализе данных лексикографических источников, позволило реконструировать «научный» вариант модели обозначенного концепта [Постникова 2008]. Здесь же мы попытались представить вариант концепта «Россия» как фрагмента наивной картины мира русскоговорящего социума.

Реконструкция семантической структуры слова-имени концепта невозможна без установления его ассоциативных связей, на что неоднократно указывалось в работах Ю. Н. Караулова, поэтому в роли «лексического аналога» концепта может рассматриваться и такое объединение языковых единиц, как ассоциативное поле. Необходимость в получении сведений о специфике концепта «Россия» как фрагмента национальной наивной картины мира рубежа веков предопределила проведение нами ассоциативного эксперимента.

Материалы ассоциативного эксперимента, проведенного в нескольких возрастных группах, открывают доступ к совокупности индивидуальных смыслов, что позволяет говорить о концепте как о фрагменте наивной картины мира рубежа веков, или современной картины мира. Ассоциативный эксперимент проводился в течение полутора лет (2006 – декабрь 2007 г.) и проходил в несколько этапов, каждый из которых был связан с обращением к группе людей, объединенной по возрастному признаку. Такой подход позволил нам выявить лексические объективаторы представления о России разных возрастных групп, и полученные результаты способствовали реконструкции совокупного ассоциативного поля, включающего реакции на слова-стимулы *Россия* и *российский*, с о в р е м е н н о г о носителя русского языка.

Участников ассоциативного эксперимента мы разделили на несколько групп:

1 группа – 15–16 лет; 85 человек, совокупное число полученных реакций – 216;

2 группа – 17 лет; 90 человек, число полученных реакций – 224;

3 группа – 18–24 года; 76 человек, число полученных реакций – 235;

4 группа – 25 лет и старше; 55 человек, число полученных реакций – 160.

Первую и вторую группы составили учащиеся старших классов школы (10–11 классы) Магнитогорского многопрофильного лицея № 1 и лицея при Магнитогорском государственном университете. Эксперимент в первой группе проводился в начале сентября 2006 г., поэтому можно говорить о том, что полученные реакции отражают представления молодых людей, получивших базовые знания в рамках неполной средней школы. Эксперимент со второй возрастной группой проводился в мае 2006 г., когда учащиеся закончили обучение в средней школе и находились на таком этапе процесса социализации, когда полученные в школе знания подвергаются критическому осмыслению и важным результатом познавательной деятельности становится выработка собственного мнения.

Работа с **третьей и четвертой** группами проходила параллельно в период с декабря 2006 по декабрь 2007 г. Это было связано с тем, что, во-первых, третью группу составляли студенты 1–6 курсов Магнитогорского государственного университета заочной и очной форм обучения, во-вторых, четвертая группа формировалась постепенно, поскольку ее составили люди, получившие высшее образование и сегодня занятые в сфере интеллектуального труда (преподаватели средней и старшей школы, работники правоохранительной системы, медики).

По типу проводимое исследование представляло собой направленный ассоциативный эксперимент, так как в качестве стимулов испытуемым предлагались два слова – *Россия, российский*, – и при этом накладывалось ограничение на количество реакций. Мы остановились на учете первых трех реакций: в этом случае для обработки отбирается значимая часть семантической сети субъекта и исключаются «надуманные» реакции. Перед началом эксперимента все информанты получили однотипную инструкцию: «В верхнем правом углу листа обозначьте свои инициалы, пол, возраст. Вам будет предложена пара слов, услышав которую, в течение 2–3 минут запишите

3 слова, пришедшие вам в голову. Допускается запись словосочетания, состоящего не более чем из 2–3 слов».

Ассоциативное поле, составленное по результатам эксперимента в **первой** возрастной **группе**, делится на ядро и центральную часть.

Ядро состоит из трех сегментов. Первый сегмент формирует группа лексем, находящихся с именем концепта в гиперонимических отношениях: *страна* (индекс частотности 39⁴¹), *территория*. Помимо собственно определения территории, имеются указания на ряд специфических ее признаков: масштаб (*самая большая по территории страна, огромный, огромная территория, большой, простор*), географическое положение (*Евразия*) и природный ландшафт (*лес, поля, березы*). Иначе говоря, у подростков 15–16-летнего возраста как коллективного носителя русского языка Россия прежде всего ассоциируется с крайне большой по занимаемой площади страной, которая располагается на материке Евразия.

Вторым является сегмент «государство», который репрезентируется лексическим материалом, составляющим несколько тематических групп:

1) собственно государство – *государство* (21), *держава, империя, Российская Федерация*;

2) государственные символы – *власть, президент, Москва, Путин, красный, синий, флаг, двуглавый орел, конституция, выборы, гимн, белый*;

3) субъект и государство – *Родина* (41), *патриотизм, отечество, патриот, родина многих людей, наша страна, родная страна, страна, в которой я живу* (17), *моя родина, страна, где я родился, моя страна, Магнитогорск*.

Лексемы *государство, держава, империя* тематической группы «собственно государство» являются своего рода гиперонимами для лексических единиц других групп. Так, интегральными для трех названных

⁴¹Далее в скобках при слове указан индекс частотности лексемы, включенной в состав совокупного ассоциативного поля, в случае единичной реакции подобный показатель опускается. Под «индексом частотности» понимается число случаев появления данного слова в качестве реакции на предложенные стимулы.

лексем можно считать семы 'организация', 'власть', 'могущество', 'экономика'. Группы 2–3 имплицитуют каждую сему, за исключением семы 'экономика'. В итоге, «государство» как сегмент ядра ассоциативного поля «Россия» отражает представления о современной России (эксплицирована лексема *Российская Федерация*) как о самостоятельном, имеющем собственную политическую систему, сильном государстве.

Особое внимание привлекает тематическая группа «субъект и государство», т. к. в данном случае оказывается репрезентированной сема 'родство'. Отметим, что ассоциант конкретизирует значимость России для **себя лично** (*моя, я*). Это очень важно при определении места концепта «Россия» в картине мира данной возрастной группы, т. к. на этом этапе социализации еще не в полной мере сформировалось ощущение себя как части большого коллектива, и отсюда доминирование персонального над коллективным.

Третий сегмент – «общество» – представлен очень скупо, всего лишь тремя тематическими группами:

- 1) люди – *народ, мы*;
- 2) нация – *многонациональный, русский, русская культура, русские традиции*;
- 3) мать – *матушка, мать зовет*.

Такое «скромное» наполнение тематической группы «люди» подтверждает предположение о доминировании субъективного над коллективным. Лексемы второй группы дают не только этническую характеристику населения, но и подчеркивают значимость культурной составляющей (*культура, традиции*). Показателем важности фактора духовного единства всех проживающих в России является экспликация семы 'мать' – «источник, начало чего-л., а также то, что дорого, близко каждому» [СОШ 1999: 346]. Это, скорее, не рациональное осмысление, а эмоциональное ощущение, которым соединены два сегмента ядра ассоциативного поля «Россия» – «государство» и «общество».

Центр ассоциативного поля «Россия» как объективатора одноименного концепта составляет тематическая группа «оценка», которая, в свою очередь, разбивается на две подгруппы по признаку «хорошо – плохо»:

- 1) «хорошо» – *могучий, **священная** наша держава, великий, **великая** держава, **любимая** страна;*
- 2) «плохо» – *отстающий, умирающий, беспредел, желание **уехать**, неравноправие, страна **фальши**, невоспитанность, бедность, насилие, страна **идиотов**, ужас, **запущенность** государства.*

Анализ состава предложенных подгрупп позволяет констатировать факт преобладания отрицательной оценки, которая по преимуществу связана с социальной жизнью.

Итак, ассоциативное поле концепта «Россия» по материалам ассоциативного эксперимента, проведенного среди 85 учащихся 15–16 лет, может быть охарактеризовано следующим образом. Большинство респондентов воспринимают Россию как **территорию с вполне четкими пространственно-природными характеристиками**. С этой территорией связано существование **государства и общества**, причем наблюдается явное количественное и качественное преобладание сегмента «государство». Государство, имеющее такие просторы, самостоятельное во многих решениях, вызывает положительные эмоции и оценки респондентов. Значимым для 15–16-летних подростков является факт собственной связи с этим государством «на родственном» уровне. Общество же, как выяснилось, ценно для опрашиваемых только с позиции формирования внутренних устоев, культуры. Сами учащиеся в большинстве своем пока не осознают себя частью этого общества, может быть, этим объясняется негативная оценка социальной жизни. Лексика с оценочным компонентом составляет центр ассоциативного поля.

Ассоциативное поле, полученное в ходе анализа материалов эксперимента во **второй** возрастной **группе**, делится на ядро, центр и периферию.

Индекс частотности лексемы *страна* оказывается очень высоким – 28, причем чаще всего эта реакция оказывалась первой в списке из трех запрашиваемых. Поэтому первый сегмент ядра определен нами как «страна». У этой группы испытуемых Россия ассоциируется с географическим положением (*географическая карта, страна в Евразии, большая страна, большая территория – огромный, огромная территория – самая большая страна в мире – необъятный – просторы*) и определенными ландшафтными признаками (*леса, поля, поля пшеницы, река, зима*).

Сегмент «государство» включает ассоциаты, связанные с объективацией представления о характере политической власти. Тематическая неоднородность лексических единиц позволяет подразделить их на несколько групп:

- 1) собственно государство – *государство (12), федерация, держава, суверенное государство;*
- 2) символы государства – *флаг, гимн, орел, герб;*
- 3) власть – *политика, власть, демократия, конституция, права;*
- 4) состояние государства – *перестройка, кризис;*
- 5) армия – *война, флот, десантники;*
- 6) города – *Москва, Санкт-Петербург.*

Можно утверждать, что у второй возрастной группы сформировалось достаточно четкое представление о сильном, вполне самостоятельном институте власти, имеющем конкретные, узнаваемые и, что немаловажно, традиционные, визуально воспринимаемые атрибуты, к каковым следует отнести государственную символику, форму правления (от державы до федерации), армию и центральные города. Значимой в общем перечне оказывается тематическая группа «состояние государства», эксплицирующая представление о государстве, которое переживает этапы трансформации: лексемы *перестройка* и *кризис* объединены семантическим компонентом 'изменение'. Нам кажется, что в этом случае, как отмечалось и при анализе материалов ассоциативного эксперимента первой возрастной группы,

немаловажную роль в процессе формирования представления о России играет образовательный процесс.

Сегмент «общество» включает ассоциаты, эксплицирующие информацию о людях, населяющих территорию России. Объективация количественных и качественных характеристик общества позволяет нам выделить две тематические группы:

1) народ – *народ, люди, большое население, толпа*. Индекс частотности лексемы *народ* равен 5, тогда как остальные лексемы этой группы отмечены в однократном употреблении, поэтому можно предположить, что население России представлено в сознании этой возрастной группы в виде определенной совокупности людей;

2) этническая принадлежность – *нация, многонациональный, русский, менталитет, традиция*.

Взаимосвязь сегментов «страна», «государство» и «общество» в сознании респондентов 17 лет определена посредством обширного сегмента, условно названного «родина». Территория проживания воспринимается как своя, родная, близкая, поэтому семантический ряд *родной, родной край, родная страна, семья, дом, наш дом, моя страна, страна, где мы живем, Родина-мать* актуализирует семантический компонент 'родина' – место рождения, проживания, нечто очень дорогое. Лексема *родина* имеет индекс частотности 35, т. е. отмечена почти у каждого четвертого ассоцианта. В тематическую группу «родина» мы также включили реакции *отечество, патриотизм, гражданин*. Можно утверждать, что подростки 17 лет очень четко ассоциируют себя с той местностью, где они родились и выросли, причем немаловажно отсутствие конкретизации так называемой малой родины – той конкретной местности, где человек родился (напр., г. Магнитогорск). Другими словами, объективация попытки **соотнесения себя с частью большого целого, осознание своей связи не только с государственным образованием, но и с национальным коллективом на «родственном» уровне** является

существенным отличительным признаком концепта «Россия» как фрагмента наивной картины мира 17-летних подростков.

Центр ассоциативного поля составляет сегмент «оценки и эмоции», объединяющий лексические единицы, которыми респонденты характеризуют происходящее в государстве в целом и в обществе, в частности.

Выражаемые в отношении государственных и общественных процессов оценки и эмоции не однозначны, поэтому мы распределили материал на основе критерия «хорошо–плохо». В результате анализа ассоциатов, включенных в это лексическое объединение (*любовь (2), с размахом, дружный, хороший, любимая страна, могучий, могущество, могучая держава, величие, великий, красиво; грязь, быдло, рассеянность, жестокость, разврат, глупый, страх, опущенный, странный, пьянка, упадок, развал, разруха*), установлено, что нельзя однозначно характеризовать выражаемую оценку государственной и социальной жизни, поскольку лексемы, актуализирующие положительный и отрицательный оценочный компоненты, относятся в равной степени к каждой стороне жизни.

Периферия поля включает лексические единицы, являющиеся объективаторами концепта «Экономика» (*конкуренция, заводы, нефть, богатый*). Можно сказать, что экономическая составляющая общества уже входит в сферу интересов респондентов этой возрастной группы.

Материалы эксперимента дают основания для утверждения, что на формирование представления о России заметное влияние оказывает процесс обучения, в частности, историческая составляющая образовательного процесса. Наблюдаются и отличия от результатов эксперимента в первой возрастной группе. В частности, 17-летние подростки чаще отождествляют себя с национальным коллективом. Также намечается тенденция неоднозначной оценки процессов, происходящих в жизни общества и государства.

Обратимся к анализу ассоциативного поля, реконструированного на материале 235 реакций, полученных в ходе эксперимента в **третьей группе**.

В ядре ассоциативного поля выделяются три сегмента.

Информация о занимаемой территории актуализирована в нескольких аспектах. Во-первых, фиксируется представление о безграничном пространстве (*земля, вселенная, небо*), которое далее несколько конкретизируется (*просторы, большой, большая страна, огромный, раздолье, необъятный*); во-вторых, значимость обнаруживает характеристика природного ландшафта (*природа, березы, поля, хлебные поля, росток, пейзажи, тайга, гром, река, пшеница, русское поле, зеленый*); и, наконец, отмечается актуализация семы 'родной' (*родина (31), матушка/мать (8), родной (4), дом (4), родная земля, место рождения, своя, земля-матушка, наша земля, своя*), объективирующая осознание субъектом собственной связи с определяемым объектом.

К ядру ассоциативного поля относим и сегмент «общество». Прежде всего отмечается немногочисленность тематической группы «общество» (*народ (3), общество, народный*). При этом определяются внутренние связи, наличие которых есть условие единства людей. Тематическая группа «характеристика общества» включает в себя микрообъединения: 1) этническая принадлежность (*многонациональный, русский, по-русски*), 2) духовная связь (*культура (4), традиции, русская душа, широкая душа, вера, понимание, духовный, уклад, единство*).

Сегмент «государство» фиксирует представления о политическом устройстве общества и отношении субъекта к такому устройству, потому мы выделили несколько тематических групп:

1) собственно государство – *государство, держава, федерация, империя, СССР*. В данном случае эксплицированы не только семема «основная политическая организация общества», но и формы такой организации, причем большинство из исторически существовавших форм (*Российская империя – СССР – Российская Федерация*);

2) государственные символы – *флаг, триколор, власть, президент, Кремль, медведь, орел*;

3) родина – *отечество (7), отчизна (6), патриотизм, гражданин*. Отмеченная частотность реакций и состав позволяет предположить, что для

участников эксперимента важен не сам факт наличия государственного устройства, а отношения, устанавливающиеся между обществом и властью.

Таким образом, ядро ассоциативного поля отражает представления 18–24-летних респондентов о России как о **национальном коллективе со своей неповторимой внутренней, духовной связью, проживающем на значительной по площади территории и характеризующемся определенным государственно-политическим устройством жизни.**

Центр ассоциативного поля включает лексические единицы, вербализующие эмоции и оценки ассоциантов. Эмоционально-оценочное отношение к происходящему в России у респондентов неоднозначное, поэтому стало возможным выделить две подгруппы по критерию «хорошо – плохо». Как и в случае с предыдущей группой респондентов, нельзя четко разделить, какой именно аспект жизни можно считать «хорошим», а что следует отнести к «плохому».

Так, реакции *любовь* (2), с *размахом, дружный, хороший* по семантическим признакам можно отнести к оценке одушевленного объекта, следовательно, этими реакциями вербализуется положительная оценка общества. Реакции *грязь, быдло, рассеянность, жестокость, разврат, глупый, страх, опущенный, пьянка* должны быть также отнесены к характеристике общества, поскольку большинство лексем эксплицирует антропоморфный признак. Положительной оценки респондентов удостоиваются занимаемая территория и государство, расположенное на этой территории (*любимая страна, могучий, могущество, могучая держава, величие, великий, красиво*), а явно негативно оцениваются действия, проводимые государством, властью в отношении своего народа (*упадок, развал, разруха*).

При количественном сопоставлении реакций, характеризующих общество и государство, отмечаем, что общественные процессы у этой группы респондентов вызывают скорее осуждение, нежели одобрение. Этот факт несколько противоречит общей логике: анализируя ядерное пространство этого ассоциативного поля, мы определили значимость для респондентов внутренней

национальной культуры, души народа. Сейчас же картина несколько видоизменилась. В выражаемой эмоциональной оценке ассоцианты на первый план выдвигают «бездуховность». Можно предположить, что наблюдаемое противоречие объясняется несоответствием того, «что есть» тому, «что должно быть». Молодые люди, студенты вуза, с одной стороны, еще не в полной мере осознали себя полноценными активными субъектами современного общества, поэтому некоторые вещи воспринимаются ими абстрагированно, но, с другой стороны, они уже вполне самостоятельны, чтобы сформировать собственное видение мира.

Периферию ассоциативного поля составляют, во-первых, лексические объективаторы концептов «Время» (*будущее*), «Действие» (*путешествие*), «Место проживания» (*деревня*) и, во-вторых, тематическая группа «персонификация общества / власти» (*Путин, Есенин, Георгий Победоносец*).

Структура ассоциативного поля, реконструированного по материалам ассоциативного эксперимента в третьей возрастной группе, в целом аналогична структуре уже описанных полей. Существенные отличия касаются материала, который составляет сегмент ядра «страна» и центральную зону. Так, если в первой и второй группах «страна» – это представления о территории в пространственно-природных характеристиках, то в третьей группе крайне важной оказывается национальная общность и факт личной связи с ней субъекта.

Сегмент «общество» отмечен во всех ассоциативных полях, в этом случае акцент сделан на «внутренней» жизни людей, на их духовности. И, хотя духовность традиционно относится к значимым факторам жизни России, в выражаемых личных эмоциональных оценках респонденты не смогли однозначно определить, что достойно положительной, а что – отрицательной оценки.

Отличительной чертой этого ассоциативного поля можно считать появление группы «персонификация», что допустимо трактовать как

наметившуюся тенденцию восприятия социальной и государственной жизни через идентификацию с субъектной сферой.

Четвертую возрастную группу составили респонденты, имеющие высшее образование, что обуславливает разнообразную когнитивную деятельность индивида и в потенциале должно расширять границы его картины мира.

Ядерное пространство полученного ассоциативного поля членится на два взаимосвязанных, но неравнозначных сегмента.

По количественному критерию самой весомой является группа лексем с доминирующим семантическим признаком «принадлежность»: лексемы этой группы составляют 43% к числу полученных 69 реакций. Лексические единицы, включенные в тематическое объединение «принадлежность человека (к чему-л.)», подразделяются на три тематические группы:

- 1) принадлежность к государству – *страна* (10), *российский* (5), *отчизна*, *отечество*, *россиянин*, *россияне*, *россиянка*, *по-российски*, *гражданство*, *гражданин*, *патриотизм*, *паспорт*, *Родина-мать*, *страна моя*, *живу*;
- 2) этническая принадлежность человека – *русский* (5), *русская*, *культура*;
- 3) принадлежность к человеческому сообществу в целом – *народ* (4), *люди*.

Самой частотной реакцией в этом лексическом объединении является лексема *родина* (ИЧ – 23), репрезентирующая семему ‘место рождения, происхождения’, что подчеркивает связь индивида с некоторым местом, пространством. Само отождествление респондентов четвертой группы с местом проживания и этносом обнаруживает свою значимость. Сказанное позволяет отнести сегмент «принадлежность человека» к числу самых значимых и объемных в составе ядра анализируемого ассоциативного поля.

Сегмент «государство» образуют такие тематические группы, как:

- 1) собственно государство – *государство* (5), *державный*, *держава*, *империя*, *Русь*. В данном случае имплицитруется не столько семема «страна,

находящаяся под управлением политической организации», сколько семы 'мощь', 'сила';

2) государственные символы – *флаг (12), герб, гимн, власть, президент, демократия, многопартийность, реформы*. Актуализированными оказываются семы 'символ', 'власть' и семема 'политическая организация общества';

3) субъективация власти – *Путин, Москва*;

4) территория – *большая страна, просторы*.

Россия респондентами возрастной группы от 25 лет и старше отождествляется с большим по занимаемой территории государством, управляемым властью, представленной набором символов и атрибутов. Деятельность этой власти оценивается как проявление силы.

В совокупности все реакции, отнесенные нами к ядру анализируемого ассоциативного поля, объективируют представление о России как о **самостоятельном в политическом плане государстве, с которым у субъекта установлена прямая и тесная как внешняя (россияне, гражданин), так и внутренняя (родина, отчизна, отечество) связь**.

Центр поля составляют лексические единицы, объективирующие эмоции и оценки. Эмоционально-оценочное отношение субъекта к государству и обществу разнится: то, что связано с территорией, проявлением силы государственной власти, оценивается «хорошо» (*большой, великий, могучий, великая наша держава, красота, широта, любимый уголок, крепкий, громадный*), намного меньше положительных эмоций связано с обществом (*богатый, единство, любовь*). Принципиально иная картина вырисовывается, когда речь идет о состоянии общества: у респондентов частотной оказывается отрицательная оценка (*бессильный, униженный, нищий, дурак, нищета народа, вымирание, великомученики, обида, страшный*).

Периферия ассоциативного поля представлена лексическими объективаторами таких концептов, как:

- «Время» – *история, настоящее, прошлое*;

- «Еда» – *продукты, шоколад*;
- «Природа» – *березовая роща, береза*;
- «Экономика» – *олигархический, производитель*;
- «Культура» – *хоровод, сарафан*;
- «Образование» – *уровень образования*.

Необходимо особо отметить наличие и в ядерной, и в периферийной зонах ассоциативного поля лексических объективаторов концепта «Время». Представление о России соотносится не с принципом федеративного устройства (современная характеристика), а с *державой, империей, Русью* (объективация характеристик прошлых исторических эпох). Разграничение пластов прошлого/настоящего возможно и при анализе средств экспликации эмоциональных оценок: прошлое вызывает гордость – «чувство удовлетворения», а настоящее порождает обиду – «чувство несправедливо причиненной боли». На основании этого наблюдения можно констатировать, что реконструированный вариант ассоциативного поля «Россия» содержит градационную шкалу не только по эмоционально-оценочному критерию «хорошо–плохо», но и по критерию «вчера–сегодня».

Итак, ассоциативное поле «Россия» по материалам эксперимента в старшей возрастной группе в целом объективирует представление о **территориально-государственной принадлежности субъекта и оценку происходящего в государстве и обществе с исторических позиций**.

Сопоставление результатов анализа ассоциативных полей, реконструированных по материалам направленного ассоциативного эксперимента, проведенного в разных возрастных группах, позволяет нам представить совокупное ассоциативное поле как языковой объективатор варианта «наивной» модели концепта «Россия» (см. таблицу).

Таблица 1. Структура совокупного ассоциативного поля «Россия»

Структурный сегмент поля	Возрастная группа 15–16 лет	Возрастная группа 17 лет	Возрастная группа 18–24 года	Возрастная группа 25 и старше
	Тематические группы			
Ядро				
1)сегмент «территория»	Масштаб территории; географич. положение; природный ландшафт.	Географическое положение; природный ландшафт.	Масштаб территории; природный ландшафт; субъект и территория.	
2)сегмент «государство»	Собственно государство; символы; субъект и государство.	Собственно государство; символы; власть; состояние государства; армия; города.	Собственно государство; символы; родина.	Собственно государство; символы; субъективация власти; территория.
3)сегмент «общество»	Люди, нация; мать.	Народ; этническая принадлежность.	Характеристика общества; духовная связь коллектива.	
4)сегмент «родина»		Субъект и территория, государство.		
5)сегмент «принадлежность»				Принадлежность к государству; этническая принадлежность; принадлежность к человеческому сообществу.

Центр	«Оценки»	«Эмоции и оценки»	«Эмоции и оценки»	«Эмоции и оценки»
Периферия		Экономика	Время Действие Место проживания	Время Еда Природа Экономика Культура Образование

Совокупное ассоциативное поле четко делится на три зоны – ядро, центр и периферию. Ядерное пространство членится на три неравнозначных сегмента – «территория/страна», «общество» и «государство».

Сегмент «территория/страна» включает вербализаторы разного рода пространственных характеристик: географической, природной, климатической.

Сегмент «общество» объединяет средства экспликации представлений о людях, составляющих единый коллектив как по национальному критерию (*русские*), так и по критерию духовной связи (*культура*).

Сегмент «государство» организуют лексические единицы, эксплицирующие совокупность характеристик: «форма устройства», «символы власти», «характеристика мощи и силы». Важным структурным элементом является группа экспликаторов фактов, свидетельствующих о наличии взаимосвязи между обществом и государством («принадлежность к государству»).

Центр совокупного ассоциативного поля составляют средства объективации эмоций и оценок, причем с ярко выраженной положительной и отрицательной модальностью, а периферию составляют объективаторы различных концептов.

Возраст и уровень образования респондентов непосредственно влияют на расширение объема центральной и периферийной зон ассоциативного поля, что находит подтверждение при сопоставлении ассоциативных полей разных групп. Так, объем центральной части первого поля (15–16 лет) незначителен – включает только оценочный компонент, а периферия поля практически не

выявлена. Центр и периферия ассоциативного поля четвертой возрастной группы (25 лет и старше) отличаются разнообразием, поскольку включают, помимо эмоционально-оценочного компонента, лексические вербализаторы шести содержательно разнородных концептов.

Наиболее значимой для характеристики концепта оказывается обнаруживаемая связь концептов «Россия» и «Родина».

Проанализированное совокупное ассоциативное поле «Россия» соотносится с одноименным концептуальным образованием. Следовательно, структура ассоциативного поля проецируется на структуру концепта «Россия» как фрагмента наивной картины мира.

Безусловно доминирующим в рамках «наивной» модели концепта «Россия» оказывается образный сегмент (центр поля), при этом наполнение понятийного сегмента оказывается чрезвычайно разнообразным.

Сопоставление, проведенное по линии «научная» модель – «наивная» модель концепта позволило нам установить отличительные признаки последнего варианта концепта «Россия».

Основа понятийного сегмента концепта «Россия» варьируется в зависимости от ряда субъективных факторов, но в целом отражает объективную характеризующую информацию о предмете с точки зрения присущих ему свойств, качеств и различных особенностей, каковыми являются «территориально-природный», «государственно-политический», «национальный», «культурный» признаки. В отличие от соответствующего компонента «научного» варианта концепта, значимыми признаками являются территориально-природная и культурная составляющие, а такой признак, как «религия», не объективирован. Территориальный признак значим в понятийной составляющей «наивной» модели, поскольку сегмент «территория» является частью ядерной зоны ассоциативного поля.

Образный сегмент концепта объективирован группой лексических средств, именующих наглядно-чувственное, оценочно-эмоциональное отношение субъекта к России. Это отношение зависит от таких особенностей

опрашиваемых, как возраст, личный опыт, степень вовлеченности в общественные отношения и так далее, т. е. можно говорить о том, что чем старше субъект, тем более обширны его личный жизненный опыт и объем энциклопедических, «фоновых», знаний, за счет которых происходит расширение образной составляющей. Именно «наполненность» этого компонента концептуальной структуры отличает «наивную» модель концепта от «научной».

Знаковый сегмент в рассматриваемой модели концепта отражает представление сразу о двух признаках, с которым имя *Россия* устойчиво соотносилось на протяжении долгого времени, – социуме и государстве. Знаковая составляющая в двух вариантах модели концепта («научной» и «наивной») обнаружила полную идентичность.

Раздел IV. МЕТАМОРФОЗЫ ВЕРБАЛИЗАТОРОВ РЯДА КОНЦЕПТОВ В ПОЭТИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ, В УСТНОЙ РАЗГОВОРНОЙ РЕЧИ И В ЯЗЫКЕ ИНТЕРНЕТА

Е. В. Иванова

КОНЦЕПТ «СТРАНСТВИЕ» В ЛИРИКЕ Н. ГУМИЛЕВА

Николая Гумилева Ю. В. Зобнин назвал самым «путным» поэтом, тем самым подчеркивая значимость странствия для его лирики, мыслимого и как перемещение в пространстве и времени, и как духовные поиски. В 1920-е гг. поэт стал воспринимать как странствие жизнь вообще, что выразилось в так и не осуществленном замысле выпустить сборник стихов «Посредине странствия земного».

Странствие, как и любое действие, имеет свои побудительные мотивы. Для самого Н. Гумилева далекие страны, экзотические животные и растения стали заманчивыми еще в раннем детстве. Со временем это увлечение усилилось, и поэт стал воплощать свою давнюю мечту в жизнь. С целым рядом причин связаны странствия его лирического героя. Это подтверждают языковые единицы, вербализующие концепт «Странствие» в лирике Н. Гумилева: в его лирических произведениях лексико-фразеологическое поле «Странствие» насчитывает 67 лексем и УСК в 234 употреблениях.

Одной из главных причин стремления к дальним землям является **мечта о неизведанном, труднодоступном, необычном**. Именно она вела Н. Гумилева, заставляла его преодолевать опасности, трудности. Поэтому, вероятно, в его лирике слово *мечта* встречается 26 раз! Для героя мечта значит настолько много, что к ней применяется эпитет «святая»:

Трудно храмы воздвигнуть из пепла,
И бескровные шепчут уста,
Не навек ли сгорела, ослепла
Вековая, Святая *мечта*

[Н. Гумилев. Я бываю печален. Из кн. «Путь конквистадоров» 1905: 73].

Глагол *мечтать* поэт использует гораздо реже – три раза. Склонностью к мечтам характеризуется не только лирический герой Н. Гумилева, мечтают и персонажи его произведений, напр., рыцари-крестоносцы из стихотворения «Ворота рая», идущие в поход на восток:

Все *мечтают*: «Там, у гроба Божия,
Двери рая вскроются для нас,
На горе Фаворе, у подножия,
Прозвенит обетованный час»

[Н. Гумилев. Ворота рая. Из кн. «Жемчуга» 1910: 145].

Четыре раза употребил Н. Гумилев синоним слова *мечта* – *греза*:

Холодный ветер, седая сага
Так властно смотрят из звонкой песни,
И в лунной *грезе* морская влага
Еще прозрачней, еще чудесней

[Н. Гумилев. На мотивы Грига. Из кн. «Путь конквистадоров» 1905: 70].

Как и в случае со словом *мечта*, автор использует 1 раз параллельно с существительным *греза* глагол *грезить*:

Мне *грезится* корабль в тиши залива,
Я вспоминаю солнце... и вотще
Стремлюсь забыть, что тайна некрасива

[Н. Гумилев. Попугай. Из кн. «Жемчуга» 1910: 150].

Встречаются вербализаторы, называющие более конкретно причину, которая побуждает героев Н. Гумилева к странствиям. В неизведанную даль зовет своеобразное чувство долга. Дважды встречается лексема *должен* в стихотворении «Эзбекие» (sic!). Лирический герой десять лет назад попал в Эзбекие, желая найти смерть. Но райская красота природы вернула его к жизни, и он дал обет: «что бы ни случилось, / Какие бы печали, униженья / Ни выпали на долю мне, не раньше / Задумаюсь о легкой смерти я, / Чем вновь войду такой же лунной ночью / Под пальмы и платаны Эзбекие». И вот теперь, в 1918 г., его мысли снова обращены к Африканской земле. Герой дважды повторяет слово

должен и тем самым подчеркивает, что помнит о своем обещании и хочет его исполнить:

Да, только десять лет прошло, но, хмурый странник,

Я снова *должен* ехать, *должен* видеть

Моря, и тучи, и чужие лица...

[Н. Гумилев. Эзбеки. Из кн. «Костер» 1918: 330].

Человеку, хотя бы раз вкусившему сладость странствия, всегда будет хотеться отправиться в путь еще и еще раз. Поэтому он **томится без движения**. Лексема *томиться* ‘мучиться, испытывать тягость чего-л.’ [СО 2008: 641] употреблена в лирике Н. Гумилева дважды, когда поэт описывает, как его героям становится тяжело находиться в привычной обстановке. Муза Дальних Странствий зовет их за собой. Испытывают это мучительное беспокойное чувство и библейский блудный сын, и лирический герой стихотворения «Тот другой»:

Нет дома, подобного этому дому!

В нем книги и ладан, цветы и молитвы!

Но, видишь, отец, я *томлюсь* по иному,

Пусть в мире есть слезы, но в мире есть битвы

[Н. Гумилев. Блудный сын. I. Из кн. «Чужое небо» 1912: 222];

Я жду товарища от Бога

В веках дарованного мне

За то, что я *томился* много

По вышине и тишине

[Н. Гумилев. Тот другой. Из кн. «Чужое небо» 1912: 184].

Один раз в качестве причины, побуждающей к перемещению, называется *тоска* ‘душевная тревога, соединенная с грустью и скукой’ [СО 2008: 643]. Она охватывает бывалых воинов в стихотворении «Туркестанские генералы»:

– «Что с вами?» – «Так, нога болит». –

«Подагра?» – «Нет, сквозная рана». –

И сразу сердце защежит

Тоска по солнцу Туркестана

[Н. Гумилев. Туркестанские генералы. Из кн. «Чужое небо» 1912: 211].

В качестве причин пуститься в путь упоминаются также *битва, победа, сладкий зов волн, зов из лесной чащи, стремление повстречаться с иной судьбой, увидеть Понт, вступить в неизвестную страну, бежать к дивным странам, к скалам*, напр.:

Вот и я *выхожу* из дома
Повстречаться с иной судьбой,
Целый мир, чужой и знакомый,
Породниться со мной готов

[Н. Гумилев. Снова море. Из кн. «Колчан» 1916: 267];

И тоска по иному, и желание повстречаться с иной судьбой, и сладость зова морских волн рождены **вольнoлюбием** поэта и его лирического героя. Прилагательное *вольный* Н. Гумилев использует 9 раз в сочетании с существительными *жизнь, ветер, Муза, зыбь, волны* и местоимением *я*. Причем 6 раз оно встречается в сборнике «Колчан», т. е. в стихах военного периода. Первая мировая война заставила поэта присмотреться к окружающей действительности и о многом задуматься. Вопрос о том, что есть свобода, поселился в умах людей. Человеку важно ощущение свободы, а Н. Гумилеву, с его душой странника, тем более. Он видит свободу в странствии, приобщении к природе, хочет «*быть вольной птицей морей*». Отсюда такая высокая частотность слова *вольный*. Самое страшное для поэта – потерять свободу; тогда он начинает ревновать к жизни, к Музе Дальних Странствий, как герой стихотворения «Отъезжающему»:

А я, как некими гигантами,
Торжественными фолиантами
От вольной жизни заперт в нишу,
Ее не вижу и не слышу

[Н. Гумилев. Отъезжающему. Из кн. «Колчан» 1916: 266].

Один раз в лирике Н. Гумилева встречается наречие *вольней* и оборот *избранник свободы* (так называет себя лирический герой стихотворения «Память» применительно к своему любимому периоду жизни, когда смотрит на себя со стороны):

Я люблю *избранника свободы*,
Мореплавателя и стрелка.

Ах, ему так звонко пели воды
И завидовали облака

[Н. Гумилев. Память. Из кн. «Огненный столп»: 416].

Н. Гумилев как причину странствий 4 раза называет **судьбу** и 1 раз – **рок**. Судьбе его герой противиться не в силах, он принимает ее. В стихотворении «Пятистопные ямбы» герой Н. Гумилева слышит судьбу в зове боевой трубы:

И в реве человеческой толпы,
В гудении проезжающих орудий,
В немолчном зове боевой трубы
Я вдруг услышал песнь моей судьбы
И побежал, куда бежали люди,
Покорно повторяя: буди, буди

[Н. Гумилев. Пятистопные ямбы. Из кн. «Колчан» 1916: 250].

Как самая существенная причина странствий в лирике Н. Гумилева называется **желание покинуть дом, родину и никогда не возвращаться назад**. Об этом свидетельствует обилие соответствующих вербалтзаторов. В лексико-фразеологическом поле концепта «Странствие» оказалось множество единиц, обозначающих территории, географически удаленные от России, и только дважды употребляется лексема *родина*. Один раз встречается слово *отчизна*, при этом лирический герой не желает возвращаться в отчизну, называя ее «усыпляющей, мертвой землей». По одному разу упоминаются словосочетания *родимый дол*, *родные края*, *родной остров*. Возможно, это связано с тем, что «опостылели страны отцов» героям ранней лирики Н. Гумилёва. В «Колчане» же и в последующем творчестве Н. Гумилёва

отношение к родине изменяется, появляется пространство России-Руси, хотя продолжается поиск другой родины (имеется в виду не государство, а близкая по духу земля, «прародина»). Желание вырваться из дома – обычное состояние героев лирики Н. Гумилёва. Оно выражено глаголом *покидать* (4 раза), оборотами *выходить из дома* (3 раза), *оставить дом* (1 раз), *бросить край докучный* (1 раз). В 1911 г. поэт мечтает «бросить край докучный» и отправиться в Африку вместе с любимой женщиной:

Уедем, *бросим край докучный*

И каменные города,

Где вам и холодно, и скучно,

И даже страшно иногда

[Н. Гумилев. Приглашение в путешествие. Из «Посмертного сборника» 1922: 163],

Но в лирике Н. Гумилева нам встретился и антонимичный вышеперечисленным вербализаторам оборот *войти в дома*. Он включен в речь Одиссея, мечтающего попасть обратно на Итаку:

Я войду в дома просторные,

Сердце встречами обрадую

И забуду годы черные,

Проведенные с Палладою

[Н. Гумилев. Возвращение Одиссея. I. Из кн. «Жемчуга» 1910: 160].

Слово *дом* встречается в стихах Н. Гумилева 8 раз, *бездомный* – 1 раз. Бездомным называет свое сердце герой «Старины», потому что ему, наследнику старинной дедовской усадьбы, это наследство в тягость, ему нужны «кручи необорные, / Снега серебряных вершин, / Да тучи сизые и черные / Над гулким грохотом лавин». Вот поэтому

И сердце мучится *бездомное*,

Что им владеет лишь одна

Такая скучная и темная,

Незолотая старина

[Н. Гумилев. Старина. Из кн. «Жемчуга» 1910: 143].

Как бы ни было хорошо на чужбине, герои Н. Гумилева порой **стремятся попасть домой**. Среди них блудный сын, первый странник земли, и Одиссей, преодолевший множество трудностей ради возвращения. Слово *вернуться* употреблено поэтом 5 раз, правда, 2 из них – с частицей *не*.

Еще одной из главных причин, побуждавших лирического героя Н. Гумилёва к странствиям, было **искание**. Иннокентий Анненский в рецензии на «Романтические цветы» писал: «Зеленая книжка отразила не только искание красоты, но и красоту исканий» (Цит. по: [Панкеев 1995: 31]). В лирике поэта сему искания содержат глаголы *искать* (6 раз), *отыскать* (1 раз), выражение *хотеть найти* (1 раз) и существительное *искатель* (2 раза). Объектом поиска становятся не только отвлеченные идеалы, но и вполне земные блага, как для героя стихотворения «Пятистопные ямбы»:

Ты, для кого *искал* я на Леванте
Нетленный пурпур королевских мантий,
Я проиграл тебя, как Дамаянти
Когда-то проиграл безумный Наль

[Н. Гумилев. Пятистопные ямбы. Из кн. «Колчан» 1916: 249].

Однако гумилевские персонажи путешествуют и в **поисках вечных истин**, знания. Это странники духа – искатели веры и сам Бог. Иисуса Христа поэт в сборнике «Жемчуга» причисляет к искателям небес:

Не томит, не мучит выбор,
Что пленительней чудес?!
И идут пастух и рыбарь
За *искателем небес*.

[Н. Гумилев. Христос. Из кн. «Жемчуга» 1910: 133].

Странствия лирического героя и ряда персонажей Н. Гумилева нередко связаны с **поисками Бога, со стремлением обрести веру**. Духовные странствия поэта и его героев гораздо глубже и серьезнее географических, отсюда такое богатство лексики, отразившей причины их странствий.

Н. Гумилев был религиозным человеком, но его путь к Богу нельзя назвать каноническим. То он дьявола называет другом, то наделяет его чертами, свойственными Христу. Заметь такую особенность веры Н. Гумилева, С. Л. Слободнюк называет гумилевское божество дьяволобогом [Слободнюк 1992: 53]. Слово *дьявол* в поэтических текстах мы обнаружили трижды. Повелитель ада в мировой литературе и в богословии известен под разными именами. У Н. Гумилева тоже встречается много его имен. Как *Люцифер* он появляется 8 раз. По одному разу он упоминается как *Вельзевул*, *сатана*, *темный серафим* и *дух печальнострогий, принявший имя утренней зари*. Лирический герой стихотворения «Рай» называет себя достойным рая и говорит, что, если его не пустят, то его чистые чувства уничтожат ад, и тогда сам повелитель нечисти придет к апостолу Петру просить за него:

Перед тобою *темный серафим*

Появится ходатаем моим

[Н. Гумилев. Рай. Из кн. «Колчан» 1916: 282].

Для Н. Гумилева дьявол не враг человека, он всего лишь одно из проявлений абсолюта, связанное с добром, его противоположная сторона. Лирический герой ранних сборников Н. Гумилева молится языческим богам и даже сам выступает в роли бога в стихотворении «Иногда я бываю печален»:

Иногда я бываю печален,

Я, забытый, покинутый *бог*,

Созидающий в груди развалин

Старых храмов грядущий чертог

[Н. Гумилев. Иногда я бываю печален. Из кн. «Путь конквистадоров» 1905: 73].

Слово *бог* употребляется 4 раза, еще 2 раза – слово *Пан*. *Будда* появляется в лирике Н. Гумилева также дважды. Первый раз он сопровождает героя в его «Возвращении» в Китай, а второй раз появляется в стихотворении «В этот мой благословенный вечер», где Будда вместе с другими героями приходят к своему творцу:

Заливались вышитые птицы,
А дракон плясал уже без сил,
Даже *Будда* начал шевелиться
И понюхать розу попросил

[Н. Гумилев. В этот мой благословенный вечер. Из кн. «К Синей звезде» 1923: 158].

Слово *Бог* в христианском значении поэт употребляет 23 раза, в том числе 1 раз в звательной форме – *Боже*. Стихи-размышления о Боге присутствуют почти в каждом поэтическом сборнике Н. Гумилёва, но больше всего их в «Колчане». Святые силы помогают воинам и благословляют их на битву. Героя «Видения» Георгий Победоносец поднимает со словами:

«От битв отрекаясь, ты жаждал спасенья,
Но сильного слезы пред *Богом* неправы,
И *Бог* не слышал твоего отреченья,
Ты встанешь завтра, и встанешь для славы»

[Н. Гумилев. Видение. Из кн. «Колчан» 1916: 271].

Душа героя жадно ищет Бога и отчаивается, если не находит. Она обращается к Богу по-разному: в поэтических текстах Н. Гумилева 6 раз встречается слово *Господь*, 4 раза – *Христос*, по разу поэт употребляет слова *Создатель*, *Творец*, *Царь Небесный*, *Дающий*, *Всевышний*. В христианской традиции Бог триедин. Это нашло отражение в стихах Н. Гумилева. Три раза в них употребляется лексема *Сын*, один раз – *Отец* и *Дух Небесный*.

Религиозные искания Н. Гумилёва направлены не только к самому Богу. Поэт в своих стихотворениях обращается к ангелам, называя их ранги по действию в жизни человека. Само обобщающее слово *ангел* встречается у Н. Гумилева 4 раза, *архангел* – 1 раз, *ангел-хранитель* появляется тоже 1 раз. Выше их по небесной иерархии стоят *херувимы* (употреблено 1 раз) и *серафимы* (11 раз). Лирический герой обращается и к святым мученикам. В стихотворении «Рай» он просит апостола Петра впустить его:

Апостол Петр, бери свои ключи,

Достойный рая в дверь его стучит

[Н. Гумилев. Рай. Из кн. «Колчан» 1916: 282].

Святые Фома, Антоний, Цецилия фигурируют там же по одному разу. Всего один раз появляется и святой *Пантелеймон*. *Воин Георгий* и *апостол Петр* дважды становятся героями гумилевской лирики. В сборнике «Жемчуга» три раза возникает *Мадонна*, а в «Колчане» поэт называет ее *Марией*. Даже далеко не самые положительные герои ищут святости: грешник, клятвопреступник, – возможно, они просто ищут не там.

Герои Н. Гумилева *бродят в поисках рая*. Для этого они отправляются походом в Иерусалим («Ворота рая»), идут за искателем небес («Христос»), ищут в «покорности сознания» («Читатель книг»). Лексема *рай* встречается в лирике Н. Гумилева 20 раз, ее синоним – *эдем* и оборот *неотцветающий сад* – по одному разу.

Духовные поиски поэта были связаны не только с верой, он жаждал постичь глубину и многообразие окружающего мира. С самого начала истории человечества жажда знаний манила в неизведанную даль наиболее смелых и любознательных, она же не давала покоя поэту и его героям, в том числе Христофору Колумбу:

... Колумб светлее, чем жених

На пороге радостей ночных,

Чудо видит он духовным оком,

Целый мир, неведомый порокам,

Что залег в пучинах голубых,

Там, где запад сходится с востоком

[Н. Гумилев. Открытие Америки. Песнь вторая. Из кн. «Чужое небо» 1912: 231].

Слово *мир* упоминается в поэзии Н. Гумилева 21 раз, *вселенная* и *бытие* – по 6 раз. Герои лирики Н. Гумилева задумываются над вечными вопросами о жизни и смерти, о душе и любви, о том, что есть бытие. Ответы на эти вопросы

содержатся в стихотворении «Душа и тело». Оно построено на диалоге вечных антагонистов – души и тела человека:

И тело мне ответило мое,

Простое тело, но с горячей кровью:

– Не знаю я, что значит *бытие*,

Хотя и знаю, что зовут любовью

[Н. Гумилев. Душа и тело. Из кн. «Огненный столп» 1921: 422].

Языковые единицы, характеризующие причины духовных странствий, встречаются в поэзии Н. Гумилева чаще других. Эти вербализаторы показывают, что духовные поиски поэта были глубоки и серьезны, и продолжались они дольше его реальных путешествий.

Н. Гумилев не только писал о странствиях и сильных героях, но и старался воплощать в жизнь свои мечты о дальних странах, приключениях. Очень интересно охарактеризовал его исследователь литературы Серебряного века И. И. Гарин: «российский парнасец из Кронштадта, считавший звание Поэта высочайшим человеческим званием; поэт-рыцарь, уходивший душою в Средние Века и фата-моргану экзотических тропиков, неисправимый романтик, искатель опасностей и сильных ощущений; паладин-трубадур, живший миражами великих подвигов; поэт-скиталец, поэт-паломник, поэт-непоседа, поэт-путешественник по дебрям и пустыням, осваивающий земное пространство с предельным напряжением сил; менестрель, герой легенды, **певец свободных просторов**, стихотворец-гирофант, писавший стихи, будто возносивший жертву богам» [Гарин 1999: 8].

Источники

Гумилев, Н. Путь конквистадоров // Н. Гумилев. Избранное. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 33–74.

Гумилев, Н. Жемчуга // Н. Гумилев. Избранное. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 105–173.

Гумилев, Н. Чужое небо // Н. Гумилев. Избранное. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 177–234.

Гумилев, Н. Колчан // Н. Гумилев. Избранное. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 237–294.

Гумилев, Н. Костер // Н. Гумилев. Избранное. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 297–330.

Гумилев, Н. Огненный столп // Н. Гумилев. Избранное. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 415–451.

Гумилев, Н. К Синей звезде // Н. Гумилев. Избранное. – М.: Просвещение, 1990. – С. 154–162.

Гумилев, Н. Посмертный сборник // Н. Гумилев. Избранное. – М.: Просвещение, 1990. – С. 162–175.

О. В. Гневэк

ОБОГАЩЕНИЕ СОДЕРЖАТЕЛЬНО-ОЦЕНОЧНОГО НАПОЛНЕНИЯ ПОЛЯ ВЕРБАЛИЗАТОРОВ КОНЦЕПТА «БЕДА» ЧЕРЕЗ ПАРЕМИОЛОГИЧЕСКИЕ И ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА

Концепт «Беда» в сознании носителей русского языка связан с представлениями о чувстве безысходности, отчаяния, появляющегося на основе произошедших негативных изменений в жизни человека. При этом носители языка либо испытывают явное сочувствие к людям, находящимся в бедственном положении, либо обнаруживают тревогу по поводу возможности наступления подобного состояния у них самих.

Согласно данным Большого толкового словаря русского языка, значение лексемы *беда* представлено разными лексико-семантическими вариантами (ЛСВ) в литературном языке и в разговорной речи [БТС 2002: 64]. В литературном языке она реализует значение 'очень большая неприятность; несчастье, горе'. Этот ЛСВ продуктивно эксплуатируется в традиционной фразеологии (ср., напр., *навлечь беду, отвести беду, попасть в беду, выручить из беды, не оставить в беде, натворить бед*). В большинстве представленных ФЕ сочувственное отношение к терпящим бедствие сохраняется, и лишь в двух единицах (*навлечь беду, натворить бед*) появляется ироничное отношение к тем, кто вызвал собственные неприятности. Основное значение лексемы сохраняется в пословице *Маленькие детки – маленькие бедки, большие детки – большие бедки!* и ее синонимических вариантах: *С малыми детками горе, с большими вдвое* [Островская 2002: 313], *Дети – радость, дети-ж и горе; Без*

детей горе, а с детьми вдвое [Михельсон, т. 1, 1994: 278]. Но при этом в приведенной пословице также появляется ироническая коннотация безысходного состояния, переданного лексемой *бедки*, которая отсутствует в вариантах с лексемой *горе*. В пословицах с иронической коннотацией насмешливое отношение к бедственному положению формируется за счет контекстной синонимизации лексем *детки/бедки* и антонимической актуализации новой синонимической пары.

В разговорной речи спектр значений существенно расширяется. В функции сказуемого лексема *беда* имеет значение ‘плохо, скверно, трудно, тяжело’ (*Беда мне с ним*). В указанном значении лексема *беда* и ее синоним *горе* реализуются в ряде крылатых единиц (КЕ). Лексема *беда* содержится в КЕ, созданной И. А. Крыловым: *Беда, коль пироги начнет печи сапожник, а сапоги тачать пирожник* [Михельсон, т. 1, 1994: 85]; в КЕ А. С. Пушкина («Друзьям»): *Беда стране, где раб и льстец одни приближены к престолу* [Там же: 86]. В логический центр КЕ лексема *горе* входит и в библейском высказывании, приведенном М. И. Михельсоном: *Горе земле, когда царь отрок* [Там же: 209]. Во всех паремиях сохраняется философское отношение к трудным жизненным ситуациям, воспринимаемым как негативные.

В роли сказуемого лексема *беда* означает ‘большое количество; очень много’ (*Грибов в лесу – просто беда!*). В роли частицы, используемой с местоимениями *как, какой, сколько* и т. п., анализируемое слово имеет значение ‘очень, чрезвычайно’ (*Беда какой крутой старик!*) [БТС 2002: 64].

В рассмотренных случаях собственно семантика «ведет» за собой оценку, формируя спектр коннотаций: от отрицательного отношения к сложностям существования до количественных констатаций степени проявления признаков описываемых явлений.

Разнообразны значения, рожденные в традиционной фразеологии разговорного стиля. Если в ФЕ *на (ту, чью) беду* складывается значение ‘к несчастью’, совпадающее с основным ЛСВ, то ФЕ *Не (велика) беда* в роли частицы реализует значение ‘ничего страшного, неважно’. Сопоставление

коннотаций двух рассмотренных ФЕ обнаруживает, что первая единица отражает сочувственное отношение к возникшему негативному состоянию, а во второй – нейтрально-философское.

В целом, сложившиеся ЛСВ лексемы *беда* сопровождают следующие коннотации:

№	ЛСВ	Коннотации
1.	очень большая неприятность, горе, несчастье	сочувственное отношение, ироническое отношение
2.	плохо, скверно, трудно	отрицательное отношение
3.	очень много	восторженное отношение
4.	очень, чрезвычайно	от отрицательного до положительного
5.	к несчастью	сочувственное отношение
6.	ничего страшного	нейтрально-философское

В традиционных пословицах и поговорках, содержащих лексему *беда*, не столько развиваются новые ЛСВ слова, сколько отражается различный спектр отношений к неприятностям, несчастью. При этом, как уже указывалось, для обозначения бедственного состояния используюся не только лексема *беда*, но и ее синонимы: *горе, несчастье, худо*.

1. Выделяются ФЕ, фиксирующие философское отношение людей к самому состоянию и его протяженности во времени: *Беда не по лесу ходит, а по людям* [Островская 2002: 13]; *Беда никогда не приходит (не ходит) одна* [Там же: 14]; *Пришла беда, отворяй ворота* [Там же: 14]. В первом примере философское отношение к несчастью констатируется, в двух других получает новый аспект осмысления: следует развивать терпимое отношение к бедам, поскольку этот период имеет затяжной характер.

Словарь М. И. Михельсона, имеющий подзаголовок «Опыт русской фразеологии», существенно расширяет состав синонимов рассмотренных нами единиц. К ним отнесены пословицы: *Беда беду родит, а третья сама прибежит; Лиха беда одну беду нажить, другая сама придет* [Михельсон, т. 1, 1994: 85]. В эту же группу входит КЕ из комедии А. С. Грибоедова *Горе ждет из-за угла* [Там же: 209]. Для характеристики крайне бедственного положения

используется цитата из летописи, рассказывающая о горе, испытанном Ярополком при осаде его войска Владимиром (великий голод): *беда аки в Родне* [Там же: 85].

В целом, в рассмотренной группе сверхсловных языковых единиц сохраняется как основное значение лексемы *беда*, так и сопровождающая его философская оценка жизненных трудностей и сочувственное отношение к пострадавшим.

2. Философское отношение к несчастьям развивается и в ряде других сверхсловных языковых единиц (паремий и фразеологизмов), устанавливающих взаимосвязь между бедой и последующим благополучием: *Не было бы счастья, да несчастье помогло; Нет худа без добра* [Островская 2002: 212], *Лучше хлеб с водой, чем пирог с бедой* [Михельсон, т. 1, 1994: 520]. В словаре М. И. Михельсона фиксируется также трансформ известной пословицы *Что мучит, то и учит: Беды человека научают мудрости* [Там же: 87]. Назидательность свойственна также другой пословице и ее трансформам, выделенным М. И. Михельсоном: *В счастье не возносись – в беде не пугайся (Счастью не верь – беды не пугайся; В счастье не возносись /лучше Богу помолись)* [Там же: 160]. Все рассматриваемые единицы объединяет общая коннотация – философски терпимое отношение к несчастьям, обусловленное осознаваемой возможностью накопления опыта их преодоления.

При установлении взаимосвязи между причиной и результатом деятельности человека в паремиях-вербализаторах концепта «Беда» появляется ироническая оценка усилий, приведших к плачевному состоянию: *Не знала баба горя, купила баба поросю* [Островская 2002: 224].

В целом, в рассмотренной группе языковых единиц лексема *беда* вновь реализует основное значение с двумя коннотациями: философским отношением к несчастью и иронической оценкой действий, вызывающих жизненные сложности.

3. Необходимость серьезного, сочувственного отношения к беде фиксируется в пословице *Чужую беду руками разведу, а к своей ума не*

приложу [Островская 2002: 415]. М. И. Михельсон характеризует анализируемую паремию как синоним другой ФЕ – *Беда не дуда: станешь дуть, а слезы сами идут* [Михельсон, т. 1, 1994: 85]. В данную группу входят единицы, в которых отражается новое отношение к беде как крайне тяжелому состоянию, перерождающему пострадавшего. Описанию одного из путей выхода из депрессивного состояния, сопровождающего бедственное положение, посвящена поговорка *Баба слезами беде помогает (Баба слезами откупается)* [Там же: 37]. Синонимами пословицы *Не было бы счастья да несчастье помогло* в словаре М. И. Михельсона выступают забытые паремии: *Счастье с несчастьем – ведро с ненастьем; Где горе, там и смех (Где смеются, там и плачут)* [Там же: 183].

Семантический анализ лексемы *беда* и ее синонимов, использованных в паремиях рассмотренной группы, убеждает, что в конкретных контекстах вновь реализуется основной ЛСВ с двумя сопровождающими коннотациями: сочувственное отношение к страдающим и философски терпимое – к бедственному положению.

4. В поговорке *Семь бед – один ответ* фиксируется безрассудно отчаянная готовность противостоять несчастью даже с риском для жизни. В русском паремиологическом фонде есть и другие единицы с той же коннотацией: *Двум смертям не бывать, а одной не миновать; Где наша не пропадала* [Островская 2002: 331]. Близкое состояние отчаяния человека, доведенного до крайности бедственным положением, фиксируется в паремии *Голый что святой – беды не боится* ‘бедному и нищему терять нечего’ [Там же: 82]. В современном русском языке более распространен усеченный вариант пословицы, используемый в том же значении, что и полный. Практически все единицы рассмотренной группы фиксируют презрительное отношение к неприятностям как преходящему, временному явлению в жизни человека. К данной группе примыкает еще одна паремия по специфике реализуемого значения: поговорка *Где беда, там и Бог (и Никола)* ведет себя как синоним пословицы *До Бога высоко, а до царя далеко* [Михельсон, т. 1, 1994: 182].

Другими словами, смысл высказывания сводится к следующему: в беде каждый должен выкручиваться сам. При этом во всех единицах анализируемой группы лексема *беда* реализует свое основное значение.

5. Последняя группа традиционных паремий отражает отношения между людьми в ситуации беды: *Друзья познаются в беде* [Островская 2002: 108]; *Конь узнается при горе, а друг при беде* [Там же: 167]. Единицы этой группы отражают сочувственное отношение к людям, попавшим в сложную ситуацию, сохраняется.

Выделяются единичные высказывания типа *Грех не беда – молва не хороша* [Михельсон, т. 1, 1994: 218], в которых анализируемая лексема не входит в логический центр высказываний, хотя и приобретает в контексте новое значение ‘небольшая неприятность, промах’.

В целом же, в традиционном паремиологическом фонде представлены четыре основные коннотации, сопровождающие основное значение лексемы *беда* и ее синонимов:

- сочувственное отношение к людям, попавшим в трудные жизненные обстоятельства;
- философское отношение к неприятностям как временному явлению;
- презрительное отношение к трудностям;
- ироничная оценка причин появления неприятностей.

В традиционных пословицах и поговорках анализируемая лексема почти не «прирастает» новыми ЛСВ, а лишь приобретает новые коннотативные оттенки, новые эмоционально-оценочные характеристики довольно сложного человеческого состояния.

Антипословицы русского народа, как обнаруживает семантический анализ, в основном не наследуют присущие традиционным паремиям значения, но при этом сохраняют и умножают сложившиеся коннотации.

Антипословицы с лексемой *беда* созданы тремя основными способами:

- посредством трансформации наличного фонда паремий (трансформы);

- посредством языковой игры значениями слов, совпадающих в звучании при образовании новых единиц;
- образованием собственно новых паремий.

Трансформы создаются на основе небольшого количества традиционных паремий. Так, усечение пословицы *Беда никогда не приходит (не ходит) одна с* одновременным ее произвольным распространением привела к появлению трансформы *Если беда пришла одна, это полбеда* [Вальтер, Мокиенко 2006: 35]. В высказывании слово *беда* приобретает новое значение, которое сопровождается явно выраженной иронической коннотацией. Утрату сочувственной коннотации фиксирует компонент трансформы *полбеда*, используемый в значении ‘несущественные, небольшие неприятности’ и выступающий в данном значении синонимом лексики *беда*. Другими словами, в трансформе анализируемое слово приобретает несвойственный ему ЛСВ – ‘мелкие неудачи, промахи, неприятности’.

В другом трансформе *Неприятности всегда ходят парами: пара за парой, пара за парой* [Там же: 35], созданном в форме вольной трактовки эталонной пословицы, появляется новый ёрнический оттенок насмешки над любыми трудными ситуациями в жизни. Лексема *неприятности*, выступающая вербализатором концепта «Беда», реализуется в новом ЛСВ – ‘временные неудачи’. Настроение намеренного ёрничания, шутовства сохраняется и в другом трансформе рассматриваемой эталонной паремии, созданном способом вольного переложения ее основного смысла: *Беда за бедой: купил бычка – и тот с п...дой* [Там же: 35]. Введение бранной лексики способствует перерождению иронического отношения к несчастьям в грубовато-презрительное, граничащее с позерством, буффонадой, несерьезным отношением к любым сложным жизненным ситуациям. В проанализированном трансформе лексема *беда* снова выступает в новом ЛСВ – ‘курьезный случай’.

Свои трансформы приобретает и традиционная паремия *Семь бед – один ответ: Семь бед – один президент; Семь бед – один RESET* [Там же: 35]. Первый трансформ отличается логической непрозрачностью: его можно

использовать и в значении ‘Президент все исправит’, и в значении ‘Президент за всё и всех ответит’. Второй трансформ эксплуатирует новый ЛСВ лексемы *беда* ‘мелкие неудачи’, примененный к ситуации использования компьютера. Буквально смысл трансформы сводится к следующему: перезагрузка компьютера все исправит. В обоих трансформы лексема *беда* выступает в значении ‘мелкие неудачи, временные неприятности, не отражающиеся на общем настроении’.

Анализ трансформов традиционных паремий и поговорок убеждает в том, что языковое сознание народа хранит и пословицы, зафиксированные М. И. Михельсоном (*Беда не дуда: станешь дуть, а слезы сами идут* [Михельсон, т. 1, 1994: 85]; *Беды человека научают мудрости* [Там же: 87]). Именно на их основе созданы трансформы: *Купил дуду на свою беду, не можешь играть, поможем продать* [Вальтер, Мокиенко 2006: 35]; *Счастье пучит, а беда крючит* [Там же: 35]. В первом трансформе, как показывает лингвистический эксперимент, лексема *беда* используется в значении ‘временная проблема’, во втором – в основном значении, но с явно выраженной иронической коннотацией, существенно снижающей эффект сочувствия со стороны носителей языка.

На основе КЕ *В России две беды – дураки и дороги* создан целый ряд трансформов. Одни создаются как произвольное распространение компонентного состава исходной КЕ (*В России две беды – дураки и дороги, и в Америке две радости – умники и бездорожье*); другие – как усечение компонентного состава эталонной КЕ с одновременным расширением новыми компонентами (*Две беды в России – дорогие дураки и дешевые умные*) [Там же: 35]. И эталонная КЕ, и трансформы, созданные на ее основе, имеют общее значение ‘вечная проблема’ и передают презрительно-ироническую оценку описываемых явлений. В данном случае трансформы не прирастают ни новыми ЛСВ лексемы, ни новыми эмоционально-чувственными коннотациями.

Появление нового УСК *Главная наша беда в том* зафиксировано в высказывании Синклера Льюиса: *Главная наша беда в том, что у нас чуть ли*

не каждый норовит сказать: «Главная наша беда в том...» [Там же: 35]. Справедливость приведенного утверждения поддерживает трансформ *Беда Москвы в том, что она со всех сторон окружена Россией* [Там же: 35], созданный посредством усечения основной части и дальнейшего ее произвольного распространения. В приведенном трансформе лексема *беда* выступает синонимом слову *проблема*. Любопытен тот факт, что слово *проблема* стало вербализатором концепта «Беда» только в современной паремиологии, а это значит, что языковое сознание уже эксплуатирует только «родившиеся» значения, еще не зафиксированные словарями.

Другой УСК *не вина, а беда* становится основой языковой игры в трансформе *Если дети переступают черту дозволенного – это не их вина, а наша беда* [Там же: 35]. Языковая игра становится основой построения высказывания *Мойте руки перед бедой* [Там же: 35]. В первом трансформе лексема *беда* вновь используется как синоним слова *проблема*, а во втором реализует значение ‘неприятности’ без фиксации масштаба их проявления. Ироническая коннотация поддерживает формируемые контекстом новые ЛСВ анализируемой лексемы.

Новыми паремиями, созданными без опоры на традиционные сверхсловные языковые единицы, являются антипословицы: *Когда мне говорят, что причина всех моих бед – алкоголь, я радуюсь, что не сваливают всю вину на меня!; Носорог плохо видит, но при его весе это не его беда...* [Там же: 35]. Правда, отсутствие опоры на традиционную единицу в первом примере представляется спорным, поскольку в данной паремии (*Когда мне говорят, что причина всех моих бед – алкоголь, я радуюсь, что не сваливают всю вину на меня!*) явно прослеживаются следы языковой игры с УСК *не вина, а беда*. Сравнение логически несопоставимых явлений (алкоголь и автор высказывания) лежит в основе формируемого комического эффекта и иронической коннотации высказывания в целом. Да и во второй паремии, благодаря употреблению многоточия как знака умолчания, возникает фоновое знание семантики эталонной сверхсловной единицы.

Путем лингвистического эксперимента удалось установить, что в обеих паремиях лексема *беда* вновь выступает в значении *проблема*, а сами паремии имеют явно выраженную ироническую коннотацию.

Следует учитывать то, что частое использование лексемы *беда* в значении ‘проблема’ имеет свою специфику. В одних паремиях бедой называются временные или быстро устранимые сложности, неприятности (*Купил дуду на свою беду, не можешь играть, поможем продать*), в других анализируемая лексема используется в значении ‘вечная проблема’ (*В России две беды – дураки и дороги, и в Америке две радости – умники и бездорожье*) и т.п. Но в любом случае в современной паремиологии происходит рождение новых ЛСВ, не зафиксированных толковыми словарями. Этот процесс сопровождается усилением роли иронической в частности и отрицательной в целом коннотаций, эпизодичных для ЛСВ лексемы *беда* в традиционном употреблении. Сравнение ЛСВ лексемы *беда*, зафиксированных в БТС, и ЛСВ, реализующихся в трансформах и новых паремиях, обнаруживает, что в современном городском фольклоре у лексемы *беда* сформировались новые значения:

- беда как временная или вечная проблема;
- беда как мелкий промах или неудача, не имеющая серьезных последствий для жизни человека;
- беда как курьезный случай.

Все новые ЛСВ лексемы *беда* сопровождается отрицательная или явно выраженная ироническая коннотация. В целом, факт обогащения слов современного русского языка новыми ЛСВ следовало бы считать положительной тенденцией, если бы не общее настроение намеренного ёрничания, немотивированного шутовства, сопровождающего данный процесс.

Однако современную паремиологию можно характеризовать и как царство спасительной иронии – приема, выполняющего скорее всего функцию защиты от стрессовых состояний, которые сопровождают процесс познания окружающего мира. Это и смех как форма спасения от страха возможных болезненных переживаний; это и смех, рожденный опытом,

свидетельствующим, что все плохое когда-нибудь заканчивается; это и смех, сопровождающий процесс рождения философского мировосприятия.

В. Ф. Хайдарова

МЕТАМОРФОЗЫ РУССКОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ, ОТРАЖЕННЫЕ
В СОВРЕМЕННОМ ИНТЕРНЕТ-ЯЗЫКЕ
(религиозная и мифологическая составляющие)

Изменения в культурной, технологической, политической сферах жизни народа являются факторами, ведущими к изменениям в менталитете носителя языка. Значительная часть ключевых концептов обогащается, подвергается трансформации под влиянием изменившихся условий в идеологическом пространстве, в межкультурной коммуникации. Интернет, как результат научно-технического прогресса, является не столько одним из факторов, способствующих эволюции концептосферы, сколько средой, где сталкивается множество индивидуальных законотворческих новаций. Информационно-коммуникационное поле Интернета реализуется преимущественно вербальными средствами. Несмотря на высокую значимость для его существования медиа-элементов – изобразительных, музыкальных и т. д., – язык оказывается первичным средством саморепрезентации человека, а также его общения с другими людьми. Вербализаторы любого концепта появляются в сети Интернет в количестве, сравнимом с количеством актов речи всех носителей русского языка, а скорость публикации текстов в Интернете позволяет наблюдать состояние языка в каждый данный момент.

Важной частью интернет-коммуникации оказывается языковая игра. Н. Г. Громыко отмечает, что «Интернет, как и постмодернизм, предполагает построение таких правил взаимодействия между его посетителями, которые ориентируют только на движение в поле дискурсов. В пространстве Интернета мир превращается в один сплошной текст-контекст, где главное – обмен

информацией», и хаотично построенные рассуждения, «благодаря технологическим возможностям Интернета моментально отрываются от ситуаций, в которых они были порождены, и обезличиваются» [Громыко 2002: 179]. Обращение к языковой игре создает благоприятную почву для возникновения окказиональных единиц. Те из них, которые наиболее полно и ярко отражают нюансы в изменениях содержания концепта, как правило, становятся неологизмами в языке Интернета.

Такие качества, как анонимность и виртуальность участников коммуникации в Интернете, снижают роль авторитетного слова: каждый может предстать в роли каждого. Значимость индивидуальной, авторской речи уменьшается по сравнению с коллективной речью, которая получила возможность быть зафиксированной и повторенной. Таким образом, новое наименование, зародившись как индивидуальное, как правило, получает свое развитие не в речи отдельных мастеров слова – писателей, публицистов, – а в рамках той или иной социальной группы, объединенной общим информационным пространством (участники одного форума, посетители одного сайта, подписчики одного блога) и затем – в интернет-сообществе. Способность неологизма передать ценностно значимые, важные для массы участников коммуникации понятия, становится главным условием приобретения новой единицей общеупотребительности. Этот аспект подчеркивается в монографии А. М. Мелерович и В. М. Мокиенко относительно фразеологизмов: «Возникающие в речи сочетания слов, значение которых может абстрагироваться от конкретной ситуации, способны фразеологизироваться и входить в систему языка. Употребление сверхсловных синтагм в различных контекстах с определенным целостным, абстрагированным от единичной ситуации значением – важнейший признак и условие их фразеологизации» [Мелерович, Мокиенко 2008: 135].

Концепты, связанные с осмыслением сверхъестественного, являются важной частью мировоззрения любого общества. После нескольких десятилетий официального атеизма в русский язык возвращается лексика,

вербализующая элементы религиозного взгляда на мир. Эту особенность – потери, а затем возвращения, восстановления значительного пласта лексики – иллюстрирует, напр., «Толковый словарь русского языка начала XXI века» Г. Н. Складневской, составленный из единиц, возникших или приобретших актуальность в русском языке в течение XX–XXI вв. Значительная часть этих единиц представляет собой лексику религиозной тематической группы.

Тот же процесс возвращения церковной лексики можно наблюдать в Интернете. Порталы, сайты и странички религиозных организаций вносят значительный вклад в формирование религиозной картины мира посетителя Интернета. Однако степень освоенности единицы определяется тем, насколько широко она используется вне специфического для нее контекста, возникают ли у нее вторичные значения и т. д. Показательна в данном аспекте судьба слова *безблагодатный*, которое широко распространено в Интернете в значении ‘бездарный, глупый, нелепый’, и образованного от слова *безблагодатный* существительного *безблагодатность*. *Безблагодатными* могут быть люди либо результаты деятельности людей: предметы, программные продукты и т. д.: *Поэтому я хочу спросить уважаемых – являюсь ли я, на основании непринятия рекомендованных образцов высокого искусства безблагодатным быдлом, и есть ли для меня вероятность когда-нибудь, при приложении колоссальных усилий, научиться находить прекрасное в образцах работ, рекомендуемых нам для просмотра ХудСоветом?* [Клуб foto.ru, декабрь 2009]; *Безблагодатный дисплей* какой-то. *Имхо лучше было бы резонансы фармить* (Klanz – бесплатная онлайн-игра, 2009); *T39i и R310 были откровением. С тех пор УГ безблагодатный* [Издательский Дом ИТС, ноябрь 2009].

Легко заметить, что, в отличие от употребления в церковном контексте, в приведенных примерах значение слова *безблагодатный* не содержит религиозной семы. Но уже в словаре Г. Дьяченко 1900 г., включающем единицы церковнославянского и древнерусского языков, оно объяснялось как «неблагодарный; глупый, безтолковый, не стоящий милости и благодати» [Дьяченко 1993: 34]. Другие словари, освещающие единицы

церковнославянского и древнерусского языка, дают более далекое от современного толкования, раскрывая его значение через понятия «неблагодарность» и «благодать»: «то же, что неблагодарный, или недостойный благодати, милости» [Алексеев, ч. 1, 1817: 47]; «церк. Неблагодарный, непризнательный» [СЦРЯ, т. I, 2001: 26]; «безблагодатный (безъ благодати) – человекъ безблагодатънь [Срезневский, т. 1, 1989: 50]; «неблагодарный» [СДЯ XI–XIV, т. I, 1988: 108]. В Словаре старославянского языка [ССЯ 2006], рассматривающем единицы старославянского языка, слово *безблагодатный* отсутствует. Нет его и в первом толковом словаре русского языка, содержащем лексику Петровской эпохи [САР 2002–2006]. Не содержат слово *безблагодатный* ни толковые словари советского периода [Ушаков 1935–1940], [БАС 1948–1965], [СО 1960], ни современные [СОШ 1999], [БТС 2002], [Скляревская 2006].

Таким образом, происходит не расширение значения слова, а его восстановление за счет двух источников. Первый источник – это тексты религиозного содержания, второй – тексты повседневной коммуникации (блоги, форумы и др.), являющиеся основными поставщиками неологических единиц, и сетевая публицистика как средство распространения новых единиц. Так, в блоге виртуального персонажа Kpylov, зарегистрированного в «Живом журнале», на основе прилагательного *безблагодатный* возникает абстрактное существительное *безблагодатность*. Это слово отсутствует во всех анализируемых словарях, лишь [Срезневский, т. 1, 1893] и [СДЯ XI–XIV, т. I, 1988: 108] приводят образованное от той же основы существительное *безблагодѣтиѣ* (*безблагодатиѣ*) в значении ‘неблагодарность’. В язык Интернета слово *безблагодатность* вошло в состав устойчивого оборота *а разгадка одна – безблагодатность*. Этот оборот относится к числу фразеологических неологизмов языка Интернета, а слово *безблагодатный* унаследовало фразеологическое значение в результате структурного соотношения с одним из компонентов данного фразеологизма (см. [Алексеев 2003: 4–12]). Значения слова *безблагодатность*, как и оборота *а разгадка*

одна – безблагодатность, переживают период становления. Как правило, подобные единицы используются при необходимости передать мысль о том, что отдельные недостатки чего-либо являются закономерным следствием общей неудовлетворительности системы: *Многими была отмечена удивительная старомодность «Геймера» при декларируемом сверхновом месседже. А разгадка одна – безблагодатность и то, что игра эта происходит прямо сейчас* [Сайт «Афиша», октябрь 2009]: ***А разгадка одна – безблагодатность***; *Мигель нашёл себе тёпленькую нишу, теперь можно получать профит из обоих лагерей* [Некоммерческий проект LINUX.ORG.RU, июль 2008]; *Начало затянули на 1,5 часа – позорище <...> А все потому, что бодались друг с другом. **Безблагодатность!*** [Allboxing.ru – все новости бокса, октябрь 2009].

Таким образом, слово, изначально относившееся только к религиозной сфере, посредством фразеологизации в Интернете приобрело новое, светское значение. То же произошло с единицами *аццкий, православный, православно, кошерный, кошерно, дзен (дзэн), икона (иконка), карма, ОМГ (ОМФГ), ОМГ (ОМФГ), омайгад, холивар(с), holywars, священные войны (флеймовые войны), Гугл(ь) в помощь* (ср. *Бог в помощь*). Значения части из них возникли за счет актуализации одной или нескольких сем, входивших в семантическую структуру слова-источника: *аццкий* (из *адский*) – ‘негативность, интенсивность проявления’; *православный, православно* – ‘правильность’, *кошерный, кошерно* (кошерность – ‘дозволенность, пригодность чего-либо с точки зрения законов и установлений иудаизма’) – ‘пригодность, правильность’, *дзен* (также *дзэн* – направление в буддизме) – ‘бесстрастность’: *мне тут тоже в ремонт достался системник, над которым шаманил «мастер-бластер-компьютерщик». Поставил аццкие диагнозы, в виде сгоревшей системы питания памяти, в результате чего она выдавала артефакты* (национальный битторрент-трекер, 2009); *Чем православно можно смотреть телевизор под линуксом?* [Некоммерческий проект LINUX.ORG.RU, август 2009]; *Скажите, кто в курсе, чего ща кошерного из ноутов? Фирма, проц, видео...* [Сайт elite-

games.ru, ноябрь 2009]; *Зашел сегодня большой начальник, в глазах – полный дзен...* [цитатник Рунета, декабрь 2009], *Для полного дзена не хватает сцен с пожарными и текущей водой* [Клуб foto.ru, январь 2010]. Значения других интернет-неологизмов не сохраняются в соответствии с значениями источников, но сами единицы оформлены по-новому. Так, единицы *ОМГ*, *OMG* *омайгад*, *омыгы* (*омэгэ*) восходят к английскому выражению междометного характера *O my God* (о мой Бог): *омайгад, до чего докатился человек* [Живой журнал, декабрь 2009]; *ОМГ, я уже думал, боги всех помиловали* [Сибирская вольгота, декабрь 2009]; *ОМГ! Опять голые эльфийки?!* [WON.RU, 2009].

Некоторые обороты создаются путем замены религиозного значения одного из компонентов светским. К таким относятся УСК *священные войны* (то же самое – *холивары*, *холиварс*, *флеймовые войны*) и *гугл(ь) в помощь*. Последняя единица восходит к обороту *Бог в помощь*, в котором лексема *Бог*, определяющая его связь с религиозной тематикой, заменена на название программного продукта, созданного специально для работы в Интернете и являющегося крупнейшим средством поиска в нем. Таким образом, компонент *гугл(ь)* оказывается таким же ярким маркером принадлежности, как и *Бог*, но уже принадлежности к другой сфере – к информационным технологиям. Такая замена не вызвала кардинального изменения значения оборота, но послужила основой для перераспределения выражения интенций в нем. Значение исконного выражения: «пожелание успеха в какой-л. работе, деятельности» [Тихонов, т. 1, 2004: 64] сузилось до «пожелание успеха в поиске информации в Интернете» и осложнилось императивной направленностью оборота, который стал употребляться в качестве совета искать (чаще всего легкодоступную) информацию самостоятельно, не отвлекая других участников коммуникации: *Здесь – только конкретика. Когда, на чем, отели, билеты и пр. Вопросы «А сколько стоит билет на самолет, номер в отеле» и пр также будут удаляться. Гугл в помощь* [Фан-клуб Манчестер Юнайтед, декабрь 2009]; *Будем пробовать повторить былинный подвиг легендарного индуса по имени Абхишек (Кто не знает товарища с таким именем – гугл в помощь)* [Живой

журнал, октябрь 2008]; *lspci* вам подскажет название устройства, а дальше *гугл в помощь* [Проект по открытому ПО, май 2009]; в сети куча сайтов с базами процессов, *гугль в помощь* [Сайт «САХАРА микроконтроллеры», январь 2010].

Подобная трансформация происходит с рядом синонимичных единиц *священные войны, холивары, холиварс, holywars* – ‘обмен сообщениями в интернет-форумах и чатах, представляющий собой бесплодную полемику, в которой участники пытаются навязать друг другу собственную категоричную точку зрения’. Здесь, при сохранении связи внутренней формы оборота с церковной историей, значение компонентов *священные, холи-* (от англ. *holy* – ‘святой, священный’) теряет сему ‘религиозные’, вместо нее на передний план выступают семы ‘бесцельные’, ‘нескончаемые’, ‘ожесточенные’. Эти семы в сочетании со значением компонента *войны* сближают оборот с возникшим в Интернете словом *флейм* – ‘горячий, включающий в себя взаимные оскорбления, спор в интернет-форумах и чатах, часто потерявший связь с первоначальной причиной полемики’. Возможно, в результате этого сближения возник синонимичный оборот *флеймовые войны*. Для всех этих единиц характерна прослеживаемая не во всех случаях, но отчетливая негативная коннотация: *Холивар* подразумевает мучилово сильнейшими слабейших. Само понятие *холивар* содержит пытки, казни, и другие бесчинства со стороны сильнейшего и, следовательно, правого [Школа танцев МГУ «Грация», февраль 2009]; «*Священные войны*» компьютерной индустрии – тема для любого журналиста ужасно неблагоприятная. Ее не то что касаться – к ней подходить близко нельзя. Любой «*холивор*» (от англ. «*holy war*» – ‘священная война’) – это всегда споры до драки, сломанные копья и километры флейма на тематических форумах [Ежемесячный журнал *Mobi*, июль 2009]; Народ, кончайте *флеймовую войну*. Реалии говорят сами за себя – как сеть Ялоск довольно таки пока слаб [Ясиноватский форум, август 2007].

Существует также небольшая группа неологизмов интернет-происхождения, чье значение не утратило связи с религиозной тематикой. Это

единицы *фофудья*, *молиться*, *поститься*, *слушать радио «Радонеж»*, *вечные муки*, *страшный суд*, *ад и погибель*, *ацкая сотона*. *Фофудья* – название златотканой материи в Византии и Древней Руси, а также род облачения ветхозаветных священников. Слово начало использоваться при обозначении проявлений шовинизма и агрессии религиозного или националистического характера после шутливого сообщения в Интернете о том, что ее запретили носить в украинской школе. Расширение значения слова привело к тому, что единица в настоящее время используется по отношению к любым проявлениям недобросовестной спекуляции религиозными ценностями: *чувство глубокого недоумения оставляет «православно-фундаменталистское» антигейство. Я беру эти слова в кавычки, поскольку **фофудья** относится к фундаментализму, как канализация к каналу* [Агентство политических новостей, май 2009]; *Удивительно, но за самое короткое время церковная бюрократия умудрилась растратить весь моральный капитал гонимой Церкви, который оставили ей мученики XX века, рассориться и с собственным народом, и интеллигенцией, потерять поддержку общественного мнения, давшего ей презрительную и меткую кличку «**фофудья**»* [Информационно-аналитический журнал GlobalRus, ноябрь 2007]; *Когда лет 5 назад я ознакомился с **православной фофудьёй** в ЖЖ, я ужаснулся, насколько близкая мне православная тематика скрещена с чем-то чуждым и посторонним вере. А теперь я читаю уже **исламскую фофудью**: <http://www.kavkazcenter.com/russ/content/2009/12/07/69558.shtml>. И автор верит в то, что воины ислама с помощью керосина из баков самолёта расплавили стальные конструкции небоскрёбов и других зданий, выдерживающие 1500 градусов без деформации* [Живой журнал, декабрь 2009].

Тенденция к обобщению и универсализации значения единиц интернет-происхождения, в семантической структуре которых сохраняется связь с религиозной сферой, проявляется регулярно. Так, единицы *молиться*, *поститься*, *слушать радио Радонеж* могут использоваться по отношению к проявлениям консервативного фундаментализма не только в православии, но и в других вероучениях, а также в политике, в общественной жизни: *что самое*

интересное последователи пророка развлекаются выпиливанием друг друга, бегают с бомбами в толпу народа и нетрезвые водят самолеты. Иногда продают опия-сырца чтобы было на что купить калашниковы. Вместо то что бы вести т.н. джихад сердца (работа над собой по муслимски), соблюдать рамадан, короче **молиться, поститься, слушать радио Радонеж** [Региональный интернет-портал, октябрь 2009]; *А? Что? А!!!!* ~~"молиться, поститься, слушать радио Радонеж"~~ "Любить Путина, читать комсомольскую правду, смотреть Вести/1 канал/Россию"!!! [Национальный битторрент-трекер, февраль 2009] (Зачеркивание текста – стилистический прием, распространенный в Интернете, разновидность умолчания); У беременной женщины возникает множество вопросов, но ответы на них зачастую противоречивы <...> Поиск по Интернету приносит тысячу и одну статью, причем в половине из них содержатся советы неадекватного содержания, вроде: **«молиться, поститься и слушать радио Радонеж»** или **«стоять на голове в позе лотоса с 10 до 11 по четным числам»** [Медпортал, май 2008].

При явной нейтрализации религиозной составляющей подобных единиц в языке Интернета (что не относится к специализированным ресурсам вероучительной направленности) наблюдается усиление его мифологической составляющей. М. Ю. Сидорова в монографии «Интернет-лингвистика: русский язык» не без основания называет Интернет «мифогенной средой нашего времени» [Сидорова 2006: 18], а А. В. Минаков указывает на родовые признаки мифа и его соответствия в пространстве глобальной сети: «... Интернет как нельзя более соответствует мифологическому мышлению маленького ребенка» [Минаков [http](http://)]. Согласно А. В. Минакову, мышление пользователей Интернета имеет следующие особенности, которые характерны для мифологического восприятия мира:

1) словам и жестам придается сила магического воздействия на внешние предметы – в Интернете это и происходит;

2) внешние предметы наделяются сознанием и волей (анимизм) – многие программные продукты и приложения производят впечатление таковых;

3) явления окружающего мира считаются изготовленными людьми для своих целей (артифициализм) – вся сеть изготовлена людьми для своих целей;

4) представление об объекте как о некоем целом, отдельные детали которого выступают из хаотичного фона в зависимости от представляемого ими интереса (синкретичность мышления), – построенная на системе гипертекста структура как самого Интернета, так и отдельных страничек крупных порталов, соответствует описанию объекта синкретичного мышления.

Эти свойства объясняют тенденцию развития мифологического мышления пользователей глобальной сети. В частности, эта тенденция проявляется в активном мифотворчестве, в символическом осмыслении интернет-среды. Так, символами цифровых технологий стали круглые числа двоичной системы исчисления: 128, 256, 512, 1024. Следствием подобного их осмысления стало не только широкое их использование в компьютерном фольклоре, но и вхождение их в язык в качестве компонентов сверхсловных языковых единиц. Одним из фразеологических неологизмов языка Интернета можно признать оборот *256 раз*: *Берешь 2 шаманских бубна, идешь темной ночью к одинокому дубу в нашем лесу. 256 раз оббегаешь дуб. 512 раз бьешь в бубны и 1024 раза кричишь винда мастдай* [Живой журнал, февраль 2005].

Стремление к собственному, внутрисетевому, мифотворчеству становится причиной возникновения в языке Интернета неологизмов – имен собственных. Прототипами персонажей, обозначаемых этими неологизмами, могут быть реально существующие известные люди (Анатолий Вассерман, Чак Норрис, Артемий Лебедев и др.) и герои произведений искусства (литературное чудовище Ктулху, изображенный на картине медведь и т. д.). Кроме того, миф может быть результатом коллективного творчества пользователей Интернета без опоры на внешний источник (капитан Очевидность). Наиболее известными символами в Интернете являются *Ктулху*, *Онотоле*, *Билл Гейтс*, *капитан Очевидность*, *медвед*. Все эти персонажи наделены типичными для мифа

сверхъестественными способностями и поведением. Так, *Ктулху* – неведомое чудовище, гипнотизирующее и пожирающее все живое, *Билл Гейтс* – олицетворение зла и алчности, *медвед* – безобидное дружелюбное существо, обладающее свойством появляться там, где его присутствие неуместно (слово *медвед* также является прозвищем президента Медведева, но это значение здесь не рассматривается). Необычна роль *капитана Очевидность* (его называют также *кэп* или *КО*). Это персонаж, сообщающий всем известные сведения, прописные истины или объясняющий простую ситуацию. Он мыслится как сверхъестественный помощник тем, кому никто не хочет помогать из-за несущественных затруднений или наивности вопросов. В то же время, в качестве *капитана Очевидность* может выступить любой человек, выполняющий указанные действия: *Ну собсно ничего нового. Капитан очевидность рассказывает о том что Российская наука и образование в одном месте. Для кого-то это оказывается новость* [Форум НГУ, октябрь 2009]; *как я и говорил <...> аффтар – капитан очевидность. Написал то, что пряморукие художники и так знают* [Сайт фриланс-дизайнера Demiurge Ash, ноябрь 2009].

Ярким результатом мифотворческой деятельности в Интернете является образ Анатолия Вассермана, преобразованный в *Онотоле* – персонажа, наделенного признаками типичного мифического бога или героя. При его описании используются космические масштабы: *Когда Анатолию Вассерману становится скучно, он архивирует Вселенную* [Луркоморье, 2009]; ему приписывается всезнание и фантастическое могущество: *говорят что Онотолей Вассерман не знает такого понятия, как «Онотолей Вассерман не знает <...> Анатолий Вассерман способен делить на ноль...»* [Луркоморье, 2009]. Главным же качеством этого персонажа является его представление в качестве борца с интеллектуально и эмоционально посредственными текстами (такие тексты, а также их авторы часто обозначаются аббревиатурой обценного происхождения УГ): *Онотоле не трожь! он воен добра и света* [Auto.ru, декабрь 2009]; *Гнев онотолу УГЭ настигает Гнев Онотоле попятит*

УГЭ [Живой журнал, август 2009]; *Воены УПЧК. Онотолё – нашё всё!!!11* уг не пройдёт [WON.RU, ноябрь 2009]. Создание подобных персонажей свидетельствует о формировании в Интернете собственного мифического пространства, в котором такие базовые отвлеченные категории, как добро и зло, вред и польза и др., получают выражение в конкретных, часто персонифицированных образах.

Мифологическое мышление в Интернете проявляется в создании уникальных топонимов – наименований несуществующих мест обитания мифических персонажей, самым известным из которых является *Бобруйск*. Закрепившись вначале в рамках устойчивого оборота *в Бобруйск, животное* (насчитывающего несколько вариантов-экративов, в разной степени приближающихся к наиболее радикальной форме *ф Бабруйск, жыветное*), топоним *Бобруйск* приобретает статус самостоятельной единицы. *Бобруйск* представляется в интернете как мифическое место с собственным населением, состоящим из людей и определенных животных, с собственной историей. О его связи с реальным городом напоминает только внутренняя форма. Для того, чтобы подчеркнуть отличие мифического города от реального, часто применяется различное графическое оформление: буква «о» заменяется на «а» (*Бабруйск*). Этот прием характерен для «олбанского языка», само название которого построено по тому же принципу для отличия от наименования национального языка населения Албании.

Существует несколько версий происхождения оборота *в Бобруйск, животное*. В качестве воспроизводимой единицы он впервые стал употребляться группой пользователей Живого Журнала, создавших в июле 2003 года сообщество bobruisk – виртуальное «гетто № 101 города Бобруйск» (впоследствии закрытое за оскорбление блоггеров), в которое «ссылались» авторы неинтересных блогов. Так возник фразеологизм со значением негативной оценки собеседника и его текстов. В любительских словариках «олбанского языка» этот оборот определяется как ‘восклицание, призванное

донести до того, кому оно адресовано, всю его моральную, эстетическую и интеллектуальную несостоятельность’.

Само же выражение «в Бобруйск» имеет более давнюю литературную и языковую историю, чем это кажется, из-за тесной связи с движением «падонков». Сообщество bobruisk обязано своим названием упоминанию этого города в рассказе В. Сорокина «Дорожное происшествие»: «Ведь ты же русский? Ты родился в России? Ты ходил в среднюю школу? Ты служил в армии? Ты учился в техникуме? Ты работал на заводе? Ты ездил в Бобруйск? Ездил в Бобруйск? В Бобруйск ездил? Ездил, а? Ты в Бобруйск ездил, а? Ездил? Чего молчишь? В Бобруйск ездил? А? Чего косишь? А? Заело, да? Ездил в Бобруйск?» [Официальный сайт В. Сорокина].

Мотив «в Бобруйск» появляется еще раньше, в «Золотом теленке» И. Ильфа и Е. Петрова: «Очень плохой репутацией пользовались также далекие, погруженные в пески восточные области. Их обвиняли в невежестве и незнакомстве с личностью лейтенанта Шмидта.

– Нашли дураков! – визгливо кричал Паниковский. – Вы мне дайте Среднерусскую возвышенность, тогда я подпишу конвенцию.

– Как! Всю возвышенность? – язвил Балаганов. – А не дать ли тебе еще Мелитополь или Бобруйск в придачу?

При слове «Бобруйск» собрание болезненно застонало. Все соглашались ехать в Бобруйск хоть сейчас. Бобруйск считался прекрасным, высококультурным местом» [Ильф И., Петров Е. Золотой теленок: 53–54].

Этот отрывок не является прямым источником оборота *в Бобруйск, животное*, но в сочетании с произведением В. Сорокина, а также с тем фактом, что в Российской Империи именно через Бобруйск проходила черта оседлости для евреев, он свидетельствует о том, что в русской концептосфере существовал топоним *Бобруйск*, связанный с семами ‘особый’, ‘не для всех’, ‘национальность’, ‘высылка’. Возможно, именно эти компоненты значения стали предпосылкой для быстрой фразеологизации оборота *в Бобруйск, животное* и практически полного освоения единицы *Бобруйск*, которая все

чаще используется уже вне исходного оборота: *Если кто-то приводит новичков, то на первую игру за них отвечает. Окажуцца дэбилами – пойдут в Бобруйск вместе с тем кто их привел* [Сайт команды «the бобры», 2008].

Компонент *животное* часто подвергается замене: *На этой неделе меня послали в Бобруйск всего два раза: первый, когда я опоздала на переговоры с клиентами, и все сорвалось <...> Тогда начальник сказал, что зарплату мне будут выдавать только в этом славном городе: «Кречкова, в Бобруйск». Именно после этой фразы я поняла, что премия мне не светит...* [Московский комсомолец, май 2008]; *умение обсасывать третий день к ряду пожар в Дягилеве – это точно от человека, животные вряд ли на это тратили свое драгоценное время ;-)* так что, *в Бобруйск человеки* [Живой журнал, февраль 2008].

Процесс формирования внутрисетевой культуры и мифологии проявляется также в возникновении праздников, посвященных значимым событиям и символам цифровых технологий. Самые известные из них – *день числа π ⁴²* (13 марта), *день программиста* (256 день года), *день веб-программиста* (4 апреля), *день тестировщика* (9 сентября). Особенностью этих праздников является их неофициальный характер. Из перечисленных дат только *день программиста* в настоящее время признан в России в качестве официального праздника указом президента от 11 сентября 2009 г. Упоминания же об этом празднике в русскоязычном секторе Интернета встречаются уже с 2002 года, когда сотрудник веб-студии «Параллельные Технологии» Валентин Балт составил соответствующее обращение к правительству РФ и организовал сбор подписей в поддержку инициативы. Осуществление этой поддержки в 2009 г. стало возможным во многом потому, что праздник был принят сообществом программистов и пользователей Интернета и стал одной из знаменательных дат интернет-культуры.

⁴² Число π (число Пи) – математическая константа, выражающая отношение длины окружности к длине ее диаметра. Число является десятичной дробью, которая имеет бесконечную математическую продолжительность и начинается как 3,141592.

Особенностью праздников, отмечаемых в рамках интернет-культуры, является то, что их даты, как правило, определяются в результате присвоения символического статуса известным числам. Традиционный способ установления даты праздников – в воспоминание значимого события – не получает широкого распространения в русском Интернете, а в случаях конкуренции этого способа с методом символического осмысления значимых чисел преимущество получает последний. Так, днем программиста в разное время назывались 10 декабря – день рождения Ады Лавлейс, женщины, написавшей самую первую программу, 19 июля – день, когда эта первая программа была написана и 26 июля – день предъявления первого в истории обвинения в уголовном преступлении создателю компьютерного вируса. Но получила признание и последовательно отмечалась дата 13 сентября (12 сентября в високосный год) – 256-й день года. Число 256 – это количество целых чисел, которое можно выразить с помощью одного восьмиразрядного байта, а также максимальная степень числа 2, которая меньше количества дней в году. Заслуживает внимания то, что официальная привязка этого праздника к определенным дням года вызвала неодобрительную реакцию пользователей Интернета: *Так нарушится причинно-следственная связь. Праздник — это 256-ой день года, а не -адцатое сентября* [Хабрахабр, июль 2009]; *Я не пойму, зачем в Приказе сказано о високосном годе? Сказали бы просто на 256 день года. Абидна панимаешь такое недоверие программистам, сами бы посчитали! Ведь вот в религ. праздниках просто говорят, например, «на 40 день от...» и верующие не путают* [Хабрахабр, июль 2009].

Кроме Дня программиста, к символическому осмыслению чисел восходят День веб-программиста и День числа π . Днем веб-программиста считается 4 апреля – трансформированный в формат даты (4.04) номер одной из самых распространенных ошибок, возникающих при использовании Интернетом («ошибка 404, данная страница не найдена»).

День числа π отличается тем, что, кроме посвящения даты одному из самых известных чисел, никакой смысловой нагрузки не несет. Он не является

днем математиков или математики, не считается профессиональным праздником, не привязан к какому-либо событию. Совпадение его с днем рождения А. Эйнштейна, создателя теории относительности, часто упоминается как знаковое событие, но празднование посвящается только самому числу π : в этот день популяризируются подробности его вычисления, вспоминается история его открытия и т. д. Впервые этот день было предложено отмечать в 1987 г., когда физик из Сан-Франциско Ларри Шоу подметил, что в американской системе записи дат (месяц / число) дата 14 марта и время 1:59 совпадает с первыми разрядами числа π , которое выражается дробью, начинающейся как 3,141592 и имеет бесконечную математическую продолжительность. В интернет-фольклоре распространены мотивы, посвященные этому числу:

В числовой бесконечной степени

*Жило всеми любимое **Пи**.*

Чтоб быть больше букашки,

Пропускало рюмашку,

С ним дружило лишь мнимое i [π -Club или Клуб фанатиков числа π , 2000-2009].

*Ученые нашли последнее число в записи **Пи** – им оказалось число e [π -Club или Клуб фанатиков числа π , 2000–2009].*

Возникновению подобных праздников отчасти способствует и влияние других культур, преимущественно американской. Так, День числа π ранее отмечался только в США. Легкость переноса этого праздника на почву русской интернет-культуры свидетельствует о высокой степени адаптивности и открытости в процессе ее формирования.

Итак, часть лексического и фразеологического состава русского языка, относящаяся к сфере религии, претерпевает в Интернете ряд трансформаций в области значения и коннотации. В результате фразеологизации, а также в результате неологизации на основе церковной лексики ряд единиц приобретает светское значение. Значение таких производных единиц часто осложняется

негативной коннотацией. Параллельно с процессом десакрализации вербализаторов религиозной составляющей в языке Интернета происходит усиление мифотворческой тенденции. Интернет-пространство становится мифическим пространством, где неологизмы представляют собой наименования персонажей, по функции и способностям схожих с героями и богами мифов (*Онотолё, капитан Очевидность* и др.), топонимами несуществующих мест (*Бобруйск*), символами, конкретизирующими абстрактные понятия и т. д. Тенденция к символическому осмыслению чисел находит выражение в создании неологизмов с компонентами, восходящими к числительным, и в появлении новых праздников. Особенностью мифологической картины мира в Интернете является ее игровой характер. Персонажи мыслятся как маски, которые могут быть примерены любым пользователем Интернета, а действия магического характера шуточно обыгрывают принципы работы программного и аппаратного обеспечения.

Источники

Агентство политических новостей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.apn.ru/>

Ежемесячный журнал Moby [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mobimag.ru/>

Живой журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.livejournal.com/>

Издательский Дом ИТС [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://its.ua/>

Луркоморье (русский луркмоар) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lurkmore.ru/>

Информационно-аналитический журнал GlobalRus [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.globalrus.ru/>

Клуб foto.ru – универсальный портал для общения фотографов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://club.foto.ru/>

Московский комсомолец [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mk.ru/>

Национальный битторрент-трекер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.torrents.ru/>

Некоммерческий проект «LINUX.ORG.RU: Русская информация об ОС Linux» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.linux.org.ru/>

Официальный сайт В. Сорокина [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.srkn.ru/>

π -Club или Клуб фанатиков числа π [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
http://arbuz.narod.ru/z_piclub.htm

Проект по открытому ПО [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.opennet.ru/>

Региональный интернет-портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.astrakhan.ru/>

Сайт «Афиша» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.afisha.ru/>

Сайт команды «the бобры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.bobriki.org/>

Сайт «САХАРА микроконтроллеры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://сахара.ru/>

Сайт фриланс-дизайнера Demiurge Ash [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.demiart.ru/>

Сайт elite-games.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.elite-games.ru/>

Сибирска вольгота. Сторонка сибирского говора, сибирского краснословья и
жизнеуряда [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://volgota.com/ru>

Фан-клуб Манчестер Юнайтед [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.manutd.ru/>

Форум Новосибирского государственного университета [Электронный ресурс]. –
Режим доступа: <http://www.nsu.ru/>

Хабрахабр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://m.habrahabr.ru/>.

Цитатник Рунета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bash.org.ru/>

Школа танцев МГУ «Грация» [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://grace.msu.ru/>

Ясиноватский форум [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://forum.ya.dn.ua/>

Allboxing.ru – все новости бокса [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://allboxing.ru/>

Auto.ru – автомобили в России [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.boards.auto.ru/>

Klanz (бесплатная онлайн-игра) [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.klanz.ru/>

Медпортал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://medportal.ru/>

WOH.RU (портал о лучших онлайн-играх и MMO) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.woh.ru/>

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Александров, Г. Ф., Галактионов, М. Р. и др. Иосиф Виссарионович Сталин. Краткая биография. – М.: Гос издат. полит лит; ОГИЗ, 1949. – 245 с.
- Арутюнова, Н. Д. Введение // Логический анализ языка. Ментальные действия. – М.: Наука, 1993. – С. 3–6.
- Арутюнова, Н. Д. Новое и старое в библейских контекстах // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / редкол.: Т. А. Агапкина, А. Ф. Журавлев, С. М. Толстая. – М.: Индрик, 1998. – Т. I – С. 11–28.
- Болдырев, Н. Н. Концептуальное пространство когнитивной лингвистики // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2004. – № 1. – С. 18–37.
- Булыгина, Т. В., Шмелев, А. Д. Оценочные речевые жанры извне и изнутри // Логический анализ языка: язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – С. 49–59.
- Бухарин, Н. И. Памяти А. А. Богданова (Речь на гражданской панихиде) [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.bogdinst.ru/HTML/Bogdanov/Master/LastWord.htm>
- Вайнрих, Х. Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия: сб. ст. / под общ. ред. В. В. Петрова. – М.: Прогресс, 1987. – С. 44–88.
- Вендина, Т. И. Из кирилло-мефодиевского наследия в языке русской культуры. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 2007. – 336 с.
- Волков, С. С. Лексика русских челобитных XVII в. Формуляр, традиционные эпитеты и стилевые средства. – Л.: Изд-во Ленинград. гос. ун-та, 1974. – 167 с.
- Вопросы промышленности и транспорта в связи со стахановским движением. Резолюция пленума ЦК ВКП(б), принятая 25 декабря 1935 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК 1898–1953. Ч. III. 1925–1953. – Изд.-е 7-е. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1953. – С. 810–822.
- Гак, В. Г. Пределы семантической эволюции слов // Русский язык сегодня: сб. статей. Вып. 2 / РАН; Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова / отв. ред. Л. П. Крысин. – М.: Азбуковник, 2003. – С. 89–97.
- Гарин, И. Поэт-герой // Гарин И. Серебряный век: в 3 т. – М.: Терра, 1999. – Т. 3. – С. 7–245.
- Гастев, А. Манифестация // Сборник нового искусства. – Б. м.: Изд. Всеукраинского отд. искусств Народного Комиссариата Просвещения, 1919.

Гастев, А. О тенденциях пролетарской культуры // Пролетарская культура. – 1919. – № 9–10. – С. 27–47.

Гастев, А. К. Как изобретать [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.metodolog.ru/00045/00045.html>

Гастев, А. К. Как надо работать. Практическое введение в науку организации труда. – М.: Экономика, 1972. – 478 с.

Гашева, Л. П. Порядок расположения компонентов во фразеологизмах процессуальной семантики в современном русском языке (модель словосочетания): автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Л., 1985. – 16 с.

Гортер, Г. Исторический материализм / пер. и предисл. И. Степанова. – 2-е изд. – М.: Красная Новь, 1924. – 166 с.

Громыко, Н. В. Интернет и постмодернизм – их значение для современного образования // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 175–180.

Гуревич, А. Категории средневековой культуры. – Вильнюс: Минтис, 1989. – 289 с.

Давидсон, А. Муза Дальних Странствий: Африканские путешествия Гумилева // Африка: литературный альманах. – Вып. 9. – М.: Худож. лит., 1988 – С. 642–716.

Демьяненко, А., Дятлова, Л. Мифы о системе научного менеджмента Ф. У. Тейлора [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vasilievaa.narod.ru/ptpu/18_1_04.htm

Дракер, П. Ф. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на западе: антология / под ред. В. Л. Иноземцева; Центр исследования постиндустриального общества. – М.: Academia, 1999. – С. 67–100.

Звездова, Г. В. Русская именная темпоральность в историческом и функциональном аспектах. – Воронеж: Воронеж. ун-т, 1996. – 144 с.

Зеньковский, С. А. Житіє духовидця Епифанія // Возрождение. – 1966. – № 5 (№ 173). – С. 67–87.

Изменения в Уставе ВКП(б). Резолюция XVIII съезда ВКП(б) по докладу тов. А. Жданова, принятая 20 марта 1939 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК 1898–1953. Ч. III. 1925–1953. – Изд. 7-е. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1953. – С. 909–923.

Ильф, И., Петров, Е. Золотой теленок. – М.: Эксмо, 2008. – 560 с.

Итоги первой пятилетки. Резолюция объединенного пленума ЦК и ЦКК ВКП(б) 7–12 января 1933 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК 1898–1953. Ч. III. 1925–1953. – Изд. 7-е. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1953. – С. 718–723.

Каптерев, Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. – Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1909. – Т. 1. – 524 с. – Т. 2 – 468 с.

- Касевич, В. Б. Буддизм. Картина мира. 2-е изд. – СПб.: СПбГУ, 2004. – 282 с.
- Келле, В., Винклер, Р.-Л. Социология науки. Гл. 14 // Социология в России / под ред. В. А. Ядова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Ин-т социологии РАН, 1998. – 696 с.
- Клименко, Л. П. Проблемы языка, состава текста и жанра старопечатных памятников русской письменности XVII–XVIII вв.: материалы спецкурса. – Н. Новгород: ННГУ, 1997. – 47 с.
- Копыленко, М. М. Исследования в области славянской фразеологии древнейшей поры: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Л., 1967. – 47 с.
- Крысин, Л. П. Социолингвистические аспекты изучения современного русского языка. – М.: Наука, 1989. – 186 с.
- Кубрякова, Е. С. Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика – психология – когнитивная наука // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 34–47.
- Левенстерн, Л. Предисловие // Тейлор Ф. Научные основы организации промышленных предприятий. – СПб.: Изд-во инж. Л. А. Левенстерна, 1916. – 88 с.
- Левонтина, И. Б. Время для частных бесед // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – С. 71–75.
- Лихачев, Д. С. «Перспектива времени» в «Житии» Аввакума // Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – Л.: Наука, 1967. – С. 303–310.
- Макеева, Н. Н. Этика речевого поведения в русской культуре // Логический анализ языка. Языки этики / отв. ред.: Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко, Н. К. Рябцева. – М.: Яз. рус. культуры, – 2000. – С. 352–362.
- Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1861 гг.: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1980. – Ч. II. – С. 111–114.
- Матхаузерова, С. Функция времени в древнерусских жанрах // ТОДРЛ. – Л.: Наука, 1972. – Т. XXVII. – С. 228–233.
- Мелерович, А. М., Мокиенко, В. М. Семантическая структура фразеологических единиц современного русского языка. – Кострома: Костром. ун-т им. Н. А. Некрасова, 2008. – 484 с.
- Минаков, А. В. Некоторые психологические свойства и особенности Интернет как нового слоя реальности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/minakov>
- Мирошникова, З. А. Опыт концептуального анализа имен действия // Филологические науки. – 2003. – № 3. – С. 30–39.

Моррис, Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика: Антология / сост. Ю. С. Степанов. – М.: Академ. Проект; Екатеринбург: Деловая кн., 2001. – Изд. 2-е, испр. и доп. – С. 66–67.

Н. С. Гумилев: pro et contra / сост., вступ. ст. и прим. Ю. В. Зобнина. – СПб.: РХГИ, 2000. – 672 с. – (Русский путь).

Никитина, С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М.: Наука, 1993. – 189 с.

Новейшая история России. 1914–2002: учеб. пособие / под ред. М. В. Ходякова. – М.: Юрайт-Издат, 2004. – 525 с.

О втором пятилетнем плане развития народного хозяйства СССР (1933–1937). Резолюция XVII съезда ВКП(б) 26 января – 10 февраля 1934 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК 1898–1953. Ч. III. – 1925–1953. – Изд.-е 7-е. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1953. – С. 744–765.

О мерах по улучшению семян зерновых культур. Постановление Совета народных комиссаров Союза ССР. Пленум ЦК ВКП(б) 23–29 июня 1937 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК 1898–1953. Ч. III. 1925–1953. – Изд. 7-е. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1953. – С. 837–848.

Панкеев, И. А. Николай Гумилев. – М.: Просвещение, 1995. – 160 с.

Пименова, М. В. Методология концептуальных исследований // Антология концептов / под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. – Волгоград: Парадигма, 2005. – Т. 1. – С. 15–20.

Плотникова, А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. – М.: Индрик, 2004. – 768 с.

Попова, З. Д., Стернин, И. А. Когнитивная лингвистика. – М.: АСТ; Восток–Запад, 2007. – 314 с.

Постникова (Юрьева), И. А. Имя собственное *Россия* как имя концепта: лексикографический аспект // От языковой картины мира средневекового славянина к современной русской картине мира: коллектив. монография: в 2 ч. / под ред. С. Г. Шулежковой. – Магнитогорск: МаГУ, 2008. – Ч. 2. – С. 102–111.

Робинсон, А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М.: Наука, 1974. – 407 с.

Сидорова, М. Ю. Интернет-лингвистика: русский язык. Межличностное общение. – М.: 1989.ru, 2006. – 191 с.

Скрегг, Г. Семантические сети как модели памяти // Новое в зарубежной лингвистике. Прикладная лингвистика. – М.: Радуга, 1983. – Вып. XII. – С. 228–272.

Слободнюк, С. Л. Н. С. Гумилев. Проблемы мировоззрения и поэтики. – Душанбе: Сино, 1992. – 184 с.

Смирнов, П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. – СПб.: Тов. «Печатня С. П. Яковлева», 1898. – 368 с.

Соловьева, О. И. Фразеологические единицы как средство создания комического в произведениях А. Т. Аверченко и Тэффи: дис. ... канд. филол. наук. – Магнитогорск, 2001. – 180 с.

Социологи России и СНГ XIX–XX вв.: биобиблиогр. справ. / под ред. Ж. Т. Тощенко и др. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 62 с.

Степанов, Ю. С. Язык и Метод. К современной философии языка. – М.: Яз. рус. культуры, 1998. – 784 с.

Тейлор, Ф. У. Научная организация труда. – М.: Транспечать, 1925. – 290 с.

Тейлор, Ф. У. Научные основы организации промышленных предприятий. – СПб.: Изд. инж. Л. А. Левенстерна, 1916. – 88 с.

Тейлор, Ф. У. Принципы научного менеджмента. – М.: «Журнал Контроллинг», 1991. – 104 с.

Телия, В. Н. «Говорить» в зеркале обиходного сознания // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – С. 93–98.

Терещенко, А. В. Быт русского народа. Ч. IV и V. – М.: Рус. кн., 1999. – 336 с.

Фрадкин и др. 1995: Фрадкин, Ф. А., Плохова, М. Г., Оссовский, Е. Г. Лекции по истории отечественной педагогики. – М.: ТЦ «Сфера» 1995. – 158 с.

Франчук, О. В. Названия плясок в русском языке // Благословенны первые шаги: сб. работ молодых исследователей. – Магнитогорск: МаГУ, 2005. – Вып. 6. – С. 59–70.

Франчук, О. В. Представление о веселье в языковой картине мира древних славян (игры, песни, пляски) // От языковой картины мира средневекового славянина к современной русской языковой картине мира: коллектив. монография: в 2 ч. / под ред. С. Г. Шулежковой. – Магнитогорск: МаГУ, 2007. – Ч. 1. – С. 33–40.

Фрейд, З. Недовольство в культуре // Философские науки. – 1989. – № 1. – С. 92–101.

Человеческий фактор в языке. Язык и порождение речи / отв. ред. Е. С. Кубрякова; АН СССР. Ин-т языкознания. – М.: Наука, 1991. – 239 с.

Шнейберг, Л. Я., Кондаков, И. В. От Горького до Солженицына: пособие по литературе для поступающих в вузы. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высш. шк., 1997. – 559 с.

Шулежкова, С. Г. Язык одного из демократических направлений русской литературы 2-й половины XVII столетия (к истории публицистики, созданной писателями-старообрядцами). – Челябинск: ЧГПИ, 1982. – 95 с.

Шульц, Д., Шульц, С. Психология и работа. 8-е изд. – СПб.: Питер, 2003. – 560 с.

Эпштейн, М. Н. Идеология и язык (построение модели и осмысление дискурса) // Вопросы языкознания. – 1991. – № 6. – С. 19–33.

Юдин, А. В. Русская народная духовная культура: учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Высш. шк., 1999. – 331 с.

Юрьева, И. А. Концепт РОССИЯ как фрагмент русской национальной картины мира периода XX – нач. XXI вв.»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Челябинск, 2008. – 235 с.

Языковая номинация: общие вопросы / отв. ред. Б. А. Серебренников, А. А. Уфимцева. – М.: Наука, 1977. – 359 с.

СЛОВАРИ И ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

Абрамов, Н. Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. – М.: Рус. словари, 1999. – 431 с.

Алексеев 1817–1819: Церковный словарь или истолкование Славенских, также маловразумительных древних и иноязычных речений, положенных без перевода в Священном Писании и содержащихся в других церковных и духовных книгах: в 5 ч. / сост. Петр Алексеев. – СПб.: Тип. Ивана Глазунова, 1817–1819.

Алексеев 2003: Алексеев, М. А., Белоусова, Т. П., Литвинникова, О. И. Словарь отфразеологической лексики современного русского языка. – М.: Азбуковник, 2003. – 395 с.

БАС 1948–1965: Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. / под ред. А. М. Бабкина, С. Г. Бархударова, Ф. П. Филина и др. – М.; Л.: Наука, 1948–1965.

Библейская цитата 1999: Библейская цитата: словарь-справочник. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 224 с.

БЭ 1990: Библейская энциклопедия / труд и изд. архимандрита Никифора (репр. изд. – М., 1891). – Л.: Изд-во Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1990. – 902 с.

БСКСлВ 2008–2009: Берков, В. П., Мокиенко, В. М., Шулежкова, С. Г. Большой словарь крылатых слов и выражений русского языка: ок. 5000 ед.: в 2 т. / под. ред. С. Г. Шулежковой. – 2-е изд., испр. и доп. – Магнитогорск: МаГУ; Greifswald: Ernst – Moriz – Arndt – Universität, 2008–2009.

БСЭ 1969–1978: Большая советская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. А. М. Прохоров. Изд. 3-е. – М.: Сов. энцикл., 1969–1978.

БТС 2002: Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2002 – 1536 с.

Вальтер, Х., Мокиенко, В. М. Антипословицы русского народа. – СПб.: Издат. Дом «Нева», 2006. – 576 с.

Даль 1955: Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. (репринт. – М., 1882). – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1955.

Даль 1989–1991: Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: Рус. яз., 1989–1991.

Дьяченко 1998: Полный церковнославянский словарь: в 2 т. / сост. Г. Дьяченко. – М.: ТЕРРА-Книж. клуб, 1998.

Дьяченко 1993: Полный церковнославянский словарь: ок. 30000 слов / сост. Г. Дьяченко. – Репринт. воспроизведение с изд. 1900 г. – М.: Издат. отд. Московск. Патриархата, 1993. – 1121 с.

Дубровина 2010: Дубровина, К. Н. Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов. – М.: Флинта: Наука, 2010. – 808 с

Капица 2001: Капица, Ф. С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: справочник. – 2-е изд. – М.: Флинта: Наука, 2001. – 216 с.

Лопухин 2007–2008: Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / под. ред. А. П. Лопухина. – М.: ДАРЪ, 2007–2008 (В.З. – Т.1–5, 2008; Н.З. – Т.1–2, 2007).

МАС 1985–1988: Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. – М.: Рус. яз., 1985–1988.

Михельсон 1994: Михельсон, М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сб. образных слов и иносказаний: в 2 т. – М.: Рус. словари, 1994.

Молотков 1986: Фразеологический словарь русского языка / под ред. А. И. Молоткова. – Изд. 4-е, стереотип. – М.: Рус. яз., 1986. – 543 с.

Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый вып. – 2-е изд., испр. / сост. Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская и др. – М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1999. – 552 с.

НЭС 2004: Новый энциклопедический словарь. – М.: Большая Рос. энцикл.; РИПОЛ КЛАССИК, 2004. – 1456 с.

Овсянников 1933: Овсянников, В. В. Литературная речь: толковый словарь соврем. общелит. фразеологии. – М.; Л.: ОГИЗ; Мол. гвардия, 1933. – 358 с.

Островская 2002: Словарь русских пословиц и поговорок / сост. Е. С. Островская. – М.: РИПОЛ-КЛАССИК, 2002. – 464 с.

ПОС 1967–2009: Псковский областной словарь с историческими данными. – Л.–СПб.: Изд-во ЛГУ–СПбГУ, 1957–2009. – Вып. 1–20 (изд. продолжается).

Преображенский, А. Г. Этимологический словарь русского языка: в 2 т. / А. Г. Преображенский. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1959.

ППБЭС 1992: Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. – М.: Возрождение, 1992 (репринт. изд. – СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1900).

ПЭ 2000–2009: Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-науч. центр «Православ. энцикл.», 2000–2009. – Т. 1–21 (изд. продолжается).

РГЭС 2002: Российский гуманитарный энциклопедический словарь: в 3 т. – М.: ВЛАДОС, 2002.

Рождественский 2007: Рождественский, Ю. В. Словарь терминов. (Общеобразовательный тезаурус): Общество. Семиотика. Экономика. Культура. Образование. – 3-е изд. – М.: Флинта: Наука, 2007. – 112 с.

САР 1789–1794: Словарь Академии Российской 1789–1794: в 6 т. – М.: МГИ им. Е. Р. Дашковой, 2002–2006.

СДЯ XI–XIV 1987–2004: Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.): в 10 т. / АН СССР. Ин-т рус. яз. (И. В. Андрианова и др.) / гл. ред. Р. И. Аванесов. – М.: Рус. яз., 1987–2004. – Т. 1–8 (изд. продолжается).

Скляревская 2008: Скляревская, Г. Н. Словарь православной церковной культуры: более 2 000 слов и словосочетаний. – 2-е изд., испр. – М.: Астрель: АСТ, 2008. – 447 с.

Скляревская 2006: Толковый словарь русского языка начала XXI в. Актуальная лексика / под ред. Г. Н. Скляревской. – М.: Эксмо, 2006. – 1131 с.

Славянские древности 1995–2009: Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М.: Междунар. отношения, 1995–2009. – Т. 1–4 (изд. продолжается).

СОРЯ XVI–XVII 2004–2006: Словарь обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII веков / под ред. О. С. Мжельской. – СПб.: Наука, 2004–2006. – Вып. 1–2 (изд. продолжается).

СО 1960: Ожегов, С. И. Словарь русского языка / гл. ред. С. П. Обнорский. – М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1960. – 900 с.

СО 2008: Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка: ок. 65 000 слов и фразеологических выражений / под ред. проф. Л. И. Скворцова. – 26-е изд., перераб. и доп. – М.: Оникс; Мир и Образование, 2008. – 736 с.

СОШ 1999: Ожегов, С. И., Шведова, Н. Ю. Толковый словарь русского языка / РАН. Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова. – 4-е изд., доп. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.

Срезневский 1893–1903: Срезневский, И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам: в 3 т. – СПб.: Тип. Императорской АН, 1893–1903.

Срезневский 1989: Срезневский, И. И. Словарь древнерусского языка: в 3 т. – М.: Книга, 1989.

СРЯ XI–XVII 1975–2008: Словарь русского языка XI–XVII вв. – М.: Наука, 1975–2008. – Вып. 1–28 (изд. продолжается).

СРЯ XVIII 1984–2007: Словарь русского языка XVIII в. / редкол. Ю. С. Сорокин, С. Г. Бархударов. – Л.–СПб.: Наука, Ленингр. отд., 1984 – 2007. – Вып. 1–17 (изд. продолжается).

ССЯ 2006: Словарь старославянского языка: в 4 т. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006 (репринт. изд.: *Slovník jazyka staroslověnského* / Hl. red. Joz. Kurz: Т. 1–4. – Praha: Nakladatelství československé Akademie Věd – Akademie Věd české Republiky, 1958–1997).

Степанов, Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Яз. рус. культуры, 1997. – 824 с.

СЦРЯ 2001: Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отд. Императорской Академии наук: в 4 т. из 2 кн. (Репринт. изд. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1847). – СПб.: СПбГУ, 2001.

СЭС 1990: Советский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1990. –1600 с.

Тихонов 2003: Фразеологический словарь русского языка / сост. А.Н. Тихонов (рук. авт. кол.), А.Г. Ломов, Л.А. Ломова. – М.: Высш. шк., 2003. – 336 с.

Тихонов 2004: Фразеологический словарь современного русского литературного языка: в 2 т. / сост. А. Н. Тихонов, А. Г. Ломов, А. В. Королькова; под ред. А. Н. Тихонова. – М.: Флинта: Наука, 2004.

Ушаков 1935–1940: Ушаков, Д. Н. Толковый словарь русского языка: в 4 т. – М.: ОГИЗ, 1935–1940.

Фасмер 1964–1973: Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва, под ред. и с предисл. проф. Б. А. Ларина. – М.: Прогресс 1964–1973

Фасмер 1986: Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. – М.: Прогресс, 1986.

Фасмер 1996: Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва, под ред. и с предисл. проф. Б. А. Ларина. – СПб.: Терра; Азбука, 1996.

Фёдоров 1995: Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII – XX вв. / под ред. А. И. Фёдорова. – М.: Топикал, 1995. – 608 с.

Фёдоров 1997: Фразеологический словарь русского литературного языка: в 2 т. / сост. А. И. Федоров. – М.: Цитадель, 1997.

ФЭС 2003: Философский энциклопедический словарь / ред.-сост. Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 576 с.

Христианство 1993–1995: Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т. / редкол.: С. С. Аверинцев и др. – М.: Большая Рос. энцикл., 1993–1995.

Цейтлин 1994: Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков): ок. 10 000 слов / под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. – М.: Рус. яз., 1994. – 842 с.

Черных 1993: Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 13 560 слов: в 2 т. – М.: Рус. яз., 1993.

Черных 1999: Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. – 3-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1999.

Чешско-русский словарь: в 2 т. / под ред. Л. В. Копецкого, Й. Филипца. – М.: Рус. яз.; Прага: Гос. педагогич. изд-во, 1976.

Шанский, Н. М., Зимин В. Н., Филиппов, А. В. Опыт этимологического словаря русской фразеологии. – М.: Рус. яз., 1987. – 237 с.

ЭС ст.-сл. яз.: Этимологический словарь старославянского языка. – Прага: Академия, 1989–2002. – Вып. 1–11 (Etymologický slovník jazyka staroslověnské / hl. red. E. Havlova – A. Erhart. – Praha: Nakladatelství československé Akademie Věd. – Akademie Věd české Republiky, 1989–2002) (изд. продолжается).

ЭССЯ: Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. / отв. ред. О. Н. Трубачев. – М.: Наука, 1976–2006. – Вып. 1–32 (изд. продолжается).

Научное издание

Под ред. С. Г. Шулежковой

**ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ РУССКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА
И ТЕНДЕНЦИИ ЕЁ РАЗВИТИЯ**

Коллективная монография

Издается в авторской редакции

Регистрационный № 0250 от 27.07.2006 г. Подписано в печать 09.04.2010 г.

Формат 60×84¹/₁₆. Бумага тип № 1. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 15,11. Уч.-изд. л. 14,45. Тираж 1000 экз. Заказ № 263.

Цена свободная.

Издательство Магнитогорского государственного университета
455038, Магнитогорск, пр. Ленина, 114
Типография МаГУ