

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
Глава I. Роль вождей Раскола 2-й половины XVII в. в обогащении русского языка библеизмами.....	14
§ 1. Бием одолевай! (штрихи к языковому портрету Ивана Неронова).....	16
§ 2. Рабы Христовы, адресаты житий протопопа Аввакума и старца Епифания.....	32
§ 3. Новая жизнь библеизмов в творчестве протопопа Аввакума.....	54
Глава II. Роль духовных стихов в освоении библеизмов.....	71
§ 1. Духовный фольклор как источник изучения библеизмов.....	71
§ 2. Библеизмы в духовных стихах XIX в.....	82
Глава III. Судьбы библеизмов в истории русского языка.....	98
§ 1. Библейские обороты с компонентом <i>ветхий</i> и их освоение русской языковой системой.....	98
§ 2. К истории библеизма <i>отрясать / отрясти прах от ног своих</i> .....	106
§ 3. К истории библеизмов <i>Довлеет дневи злоба его и злоба дня</i> .....	113
Глава IV. Библейские корни авторских крылатых выражений.....	122
§ 1. Происхождение крылатого выражения <i>живой труп</i> .....	122
§ 2. Происхождение крылатого выражения <i>чадо праха</i> .....	138
Глава V. Метаморфозы библеизмов в контексте русской культуры.....	153
§ 1. От <i>блудного сына</i> к <i>блудному отцу</i> .....	158

§ 2. Судьбы крылатых выражений, связанных с кинематографом.....	165
§ 3. От <i>сладкой жизни</i> к <i>сладкой парочке</i> (к истории возникновения крылатых выражений с компонентом <i>сладкий</i> ).....	179
§ 4. « <i>Мы крылья и стрелы попросим у Бога...</i> » (библейизмы в творчестве В.С. Высоцкого).....	197
Литература.....	227
Источники.....	250
Сокращённые наименования книг Священного Писания.....	256
Список сокращений.....	257
Список иллюстраций.....	259

## Предисловие

«Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применимо к всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже *пословицею народов*; она не исключает уже для нас ничего неизвестного <...> и такова её вечная прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удручённые унынием, случайно открываем её, то уже не в силах противиться её сладостному увлечению и погружаемся духом в её божественное красноречие», – писал в 1836 г. А.С. Пушкин в отклике на сочинение Сильвио Пеллико «Об обязанностях людей» [Пушкин т. 5, 1994: 388]. Гениальный русский поэт имел в виду вторую часть Библии – Новый Завет, но эти слова вполне можно отнести ко всему Священному Писанию, важнейшие части которого начали проникать в Киевскую Русь после Крещения.

Библия превратилась в неисчерпаемый источник афоризмов, сентенций, образных слов и выражений славянских языков. Судя по дошедшим до наших дней ономастиконам, приточникам, славяно-русским словарям и азбуковникам, библеизмы постепенно сформировали один из самых мощных пластов складывавшегося в древнерусском, а затем и в современном русском языке фонда крылатых единиц (КЕ). Начиналось освоение библеизмов в глубокой древности, с того времени, когда русичи овладевали знаниями о христианской вере через старославянские книги.

Уже в рукописях X–XI вв. можно обнаружить корни множества библеизмов, которые вошли в золотой фонд лексико-фразеологического состава современного русского литературного языка и других славянских языков. Библеизмы, подобно другим КЕ, являются вербализаторами «понятий, суждений и оценок, которые санкционируются данной общностью людей и входят в её язык потому, что существует коммуникативная потребность именно в таких знаках понятий и суждений. Национальные и общественные традиции, нужды, ожидания устанавливают круг

релевантных для данной культуры текстов-источников, из которых вычлняются соответствующие этим нуждам и ожиданиям фразы – конденсаты понятий и идей, приобретающие в дискурсе крылатость <...> Именно поэтому анализ таких конденсатов – подмножеств крылатых единиц – может привести к реконструкции тех (нередко скрывааемых или неосознаваемых) понятий и понятийных систем, иерархий ценностей, стереотипов, мифов, культурных парадигм, которые в данной общности сообразуются и сопровождаются крылатыми единицами и которыми создаётся языковой автопортрет нации» [Chlebda 2005: 526].

Нельзя сказать, что процессы освоения библеизмов в русском языке и в языках других христианизированных народов остались вне поля зрения славистов. Однако большинство крылатологов или фразеологов сосредоточивают свои усилия на проблемах лексикографирования библеизмов. Из монографических исследований последних десятилетий следует отметить работу «Фразеологизмы с библейскими именами (в русском и английском языках)» [Бетехтина 1999], главу «Biblizmy jako skrzydlate jednostki polszczyzny» в фундаментальной монографии «Szkice o skrzydlatych słowach. Interpretacje lingwistyczne» польского учёного В. Хлебды [Chlebda 2005], монографию «Русская библейская фразеология в контексте культуры» [Григорьев 2006] и написанную в научно-популярном ключе книгу «Библейские фразеологизмы в русской и европейской культуре» [Дубровина 2012].

Известный исследователь библейских фразеологизмов А.В. Григорьев, указывая на то, что большинство библейских выражений «появляется ещё в византийской книжности, начиная с первых веков возникновения христианства», называет следующие «источники» «заимствования подобных выражений: богослужебные, толковые и экзегетические тексты, созданные Отцами Церкви, а также апокрифы» [Григорьев 2007: 79]. В качестве посредников проникновения библейских фразеологизмов в русский язык он называет также «литургическую практику» [Там же: 75], «славянские сочинения авторов-паломников в Святую Землю» и «иконописные изводы» [Там же: 79].

Конечно, это неполный перечень посредников освоения библеизмов; их судьбы в русском языке нуждаются в дополнительных исследованиях. Особенно это касается сверхсловных КЕ библейского происхождения.

В славистических кругах неоднократно поднимался вопрос о количественном составе библеизмов в русском языке. Назывались цифры – от 300 [Николаюк 1998] до 800 [Колесов 1994: 24]. В «Энциклопедическом словаре библейских фразеологизмов» К.Н. Дубровиной содержится 500 словарных статей [Дубровина 2010]. Авторы «Толкового словаря библейских выражений и слов» В.М. Мокиенко, Г.А. Лилич и О.И. Трофимкина представили 2-тысячный корпус единиц, причисленных ими к библеизмам [МЛТ 2010]. Такой «разнобой» в подсчёте не случаен. Редко кто из крылатологов не писал о зыбких границах корпуса библейских единиц. Анализируя пласты библеизмов польского языка, В. Хлебда говорит о том, что поле «библейности» обладает структурой, которая аналогична полю «крылатости». Оно имеет своё ядро (*centrum*), состоящее из считаемого круга собственно библейских единиц (созданных на основе цитат из Священного Писания) и широкого круга единиц, созданных из дериватов и парафраз. Ядро (*centrum*) плавно переходит в обширные периферийные пространства связанных разнохарактерными библейскими связями и отношениями «кладовых» «Библии народной» [Chlebda 2005: 213]. Быть может, замечает В. Хлебда по поводу части единиц периферии, это библеизмы только *sensu largo*, но в известном смысле, собственно, они представляют в поле библеизмов «наинтереснейшую группу», потому что в ней наиболее отчётливо слышится *vox populi*, творящий собственные вариации на библейские темы [Там же].

Сравнивая «библейскую составляющую» справочников 1880-х – 1980-х гг. с перечнем единиц, описанных в «Толковом словаре библейских выражений и слов», приходишь к выводу о поразительной устойчивости ядра поля библеизмов: почти все зафиксированные лексикографами в указанное время библейские единицы прошли через столетие и продолжают использоваться в различных стилях современного русского языка. В

XVIII и XIX вв. их потеснили, но не вытеснили крылатые единицы, восходящие к художественной литературе. Как и в конце XX в., в начале XXI в., несмотря на появление множества новых источников КЕ, библеизмы составляют около 20% фонда КЕ русского языка [Шулежкова 2002: 47-69]. По нашим наблюдениям, в русском литературном языке функционирует около 1 000 библейских слов и выражений.

Отличительной особенностью библеизмов является «генетический довесок» – тот ассоциативный фон, который напоминает носителю языка о породившем каждую крылатую единицу источнике. Это могут быть притчи, легенды, персонажи Библии или исторические события, а также чудесные явления, описанные в Священном Писании. Библия у восточных славян, как и у других христианизированных народов, превратилась в один из стержней культуры. Её сюжетами, идеями на протяжении более тысячелетия питаются поэзия, живопись, музыка, театр, скульптура, архитектура, различные вербальные и синтетические виды искусства, охватывающие не только церковную, но и светскую сферу. Здесь «обкатываются» многие библейские микротексты, приобретающие новые (обобщённые, переносные или символические) значения; рождаются устойчивые словесные комплексы (УСК), лексически и структурно оформленные вне Священного Писания, хотя и «подсказанные», «навеянные» ветхозаветными или новозаветными текстами. Здесь же известные библейские КЕ «обрастают» вариантами, синонимами, антонимами, переживают всевозможные структурные и семантические метаморфозы, становясь полноправными элементами языковой системы.

Для библейских КЕ, прошедших через горнило вербально-го или синтетического искусства, характерна многослойность ассоциаций, связанная с их жизнью в произведениях художников, композиторов, поэтов, прозаиков (ср., напр., зрительные ассоциации у крылатых выражений (КВ) *явление Христа народу* и *блудный сын*, музыкальные – у КВ *страсти по Матфею*, песенные – у КВ *Мир дому твоему* и *Кто был никем, тот станет всем*, литературные – у КВ *хождение по мукам* и *власть тьмы*).

Вторичные (культурные) ассоциации по-разному сказываются на судьбах библейских КЕ и на взаимоотношениях библеизмов с породившим их Священным Писанием. Так,

1) чаще всего связь с библейским текстом постоянно актуализируется, легенды из Священного Писания оживают вновь и вновь благодаря, напр., живописным полотнам или другим произведениям искусства (ср. КВ *иудин поцелуй, изгнание из рая, всемирный потоп, ноев ковчег, кающаяся Магдалина, Иов на гноище, возвращение блудного сына, валтасаров пир* и др.);

2) реже первичные ассоциации постепенно уходят на задний план, вытесняемые вторичными культурными ассоциациями, и связь с Библией ослабевает (ср., напр., КВ *Кто с мечом к нам придёт, от меча и погибнет*, которое носители русского языка связывают не с Христом, а с князем Александром Невским; или оборот *Кто не с нами, тот против нас*, который воспринимается как лозунг советской эпохи, рождённый коммунистической пропагандой, а не как один из фрагментов Послания апостола Павла к Фессалоникийцам);

3) в ряде случаев высокая частотность употребления библеизма способствует переходу его в разряд безымянных языковых единиц (ср. *хам, вдохнуть новую жизнь в кого / во что, все как один* и др.). При этом сверхсловные библеизмы иногда переживают этап фразеологической серийности, способствующей отрыву оборота от источника (ср. библеизм *страсти по Матфею* и возникшую на его основе модель «*страсти + по + существительное* в дат. падеже» – *страсти по Варваре, страсти по Джону Леннону, страсти по Ираку, страсти по Интернету, страсти по ГОСТам, страсти по ЕГЭ, страсти по мобильникам* и т. д.).

Способность библеизмов сохранять библейские ассоциации зависит от множества факторов, в том числе лингвистических:

- от наличия в их составе «библейски маркированных» компонентов, напр., коннотативных антропонимов и топонимов, а также образованных от них слов (ср. *вавилонское столпотворение; Давид и Голиаф; Каин, где брат твой Авель; ка-*

*инова печать; Мафусаилов век; Содом и Гоморра; содомский грех; соломоново решение* и пр.);

- от присутствия специфических старославянских или церковнославянских черт – фонетических, морфемных, лексико-семантических, структурно-грамматических (ср. *Вкушая, вкусих мало меду, и се аз умираю; Врачу, исцелися сам; земля обетованная; несть числа кому / чему; ничтоже сумняшеся; овца заблудшая; пещь* огненная; *царствие* небесное; *На земли мир, в человецех благоволение; чающие* движения воды и пр.).

Свою роль в этом сложном процессе могут играть и экстралингвистические факторы:

- отношение к Священному Писанию властей предержавших;
- степень популярности библейских притч и легенд, породивших крылатые единицы, в самом социуме;
- характер знакомства с Ветхим и Новым Заветом носителей языка и уровень образованности последних;
- масштаб таланта мастеров культуры, использующих в своём творчестве библейские сюжеты, символы и выражения.

Священное Писание в нашей стране вновь стало одной из самых читаемых книг, что является залогом сохранения и умножения в русском языке библейских КЕ.

Освоение библеизмов древними русичами, затем носителями старорусского языка и, наконец, современного русского языка можно условно назвать многовекторным. У истоков этого сложного, масштабного процесса была христианская церковь, с её иерархией, многочисленными монастырями, где переписывались и хранились священные христианские книги; с соборами, церквями, служители которых опекали верующих, объединённых территориально в приходы. Старославянские, затем церковнославянские тексты Священного Писания служили материалом для будничных и праздничных церковных служб. Образные выражения из Ветхого и Нового заветов включались в проповеди, с которыми религиозные наставники напрямую обращались к пастве. Они звучали во время обрядов, сопровождавших земной путь каждого православного человека на Руси, – крещения, венчания, погребения. С древнейших времён в рус-



ских землях существовали школы начального обучения – дьяковские, с учителем-псаломщиком, а также школы при храмах и монастырях, где учили чтению, письму, счёту, церковному пению. Уроки Закона Божьего были обязательными в российских гимназиях. На довольно высоком уровне традиционно поддерживалось в дореволюционной России духовное образование. До 1917 г. структура богословского образования включала в себя духовные училища, семинарии, академии (которые в начале XIX в. стали продолжением семинарского образования). Хотя в университетах России православных богословских факультетов не было, многие высокообразованные богословы преподавали светские дисциплины на различных кафедрах, в том числе на кафедрах нравственных и политических наук. В начале XIX в. в университетах появились кафедры богословия, всеобщей церковной истории, русской церковной истории, канонического права. Возглавляли их чаще всего священнослужители – кандидаты, магистры и доктора богословия, церковной истории и церковного права. Таким образом, один из самых естественных путей проникновения библеизмов в русский язык прокладывала сама церковь, обладавшая к тому же широкой сетью газет и журналов, оформившейся уже к 20-м гг. XIX столетия [Нетужилов 2008].

Особую роль в обогащении русского языка библеизмами сыграли проповеди. Жанр православной проповеди был популярен уже в Киевской Руси. Отделяя себя от западной ветви христианской церкви, восточнославянские авторы часто называли свою разновидность христианской веры *правой*: *Не дивисѧ, ни позыби отъ правыѧ вѣры. Изб. 1073 г.; Кто добрыхъ, тотъ по св<А>тои Софьи и по правої вѣрѣ. Новг. 1 л. 1259 г.* Не случайно И.И. Срезневский в «Материалах к словарю древнерусского языка» выделяет в словарной статье «Правый» УСК *правая вѣра* с дефиницией ‘православіе’ [Срезневский т. 2, 1895: 1354]. Как термин словосочетание *православная вѣра* формируется, вероятно, несколько позднее, несмотря на то, что уже в XI в. использовалось существительное *православіе*, которое, помимо значения ‘благочестие’, обладало ещё двумя значениями – ‘греко-российское исповедание’ и ‘православная община’ [Там же: 1350], а прилагательное *православный*, наряду со значением ‘основанный на правилах истинного вероучения’, могло обозначать ‘исповедующий православную греко-российскую веру’ (см. [Срезневский т. 2, 1895: 1350-1351]). Православная проповедь складывалась под влиянием византийской проповеди, зародившейся в IV в. Как пишет Л.Ю. Айснер, в Киевской Руси сформировалось два типа проповедей: 1) проповедь учительная, или «дидактическое красноречие»; 2) проповедь торжественная, или «эпидидактическое красноречие» [Айснер 2010б: 15]. Проповеди учительные оказывались особенно востребованными в периоды обострения социально-экономических, в том числе религиозных противоречий, как это случилось во второй половине XVII столетия, отмеченной Расколом в Русской православной церкви. Именно в это «бунташное» время проповедь становится мощным орудием общественной борьбы. «Коноводы» русского Раскола, знатоки Священного Писания, такие, как протопопы Иван Неронов и Аввакум Петров, собиравшие на свои проповеди массы людей, были блестящими ораторами и во многом способствовали обогащению русского языка библеизмами.

Немаловажную роль в освоении библейских слов и выражений широкими народными массами сыграла фольклорная духовная поэзия, зародившаяся на Руси после принятия христианства.

Естественным проводником библеизмов в русский национальный язык стала богословская литература, как переводная, так и оригинальная. Библейскими мотивами традиционно питались русское изобразительное и музыкальное искусство, светская литература в самых разнообразных её жанровых проявлениях, а также относительно новые, синтетические виды искусства – романс, опера, театр, кинематограф. Свою лепту в этот процесс вносит и телевидение с его неограниченными информационными и техническими возможностями. Каждая эпоха накладывала свой отпечаток на корпус библеизмов национального языка. Многие из них переживали процессы вторичной «крылатизации», когда генетический фон языковой единицы обогащался новыми семами за счёт образного потенциала произведения-посредника. Тому, как приживались КЕ, восходящие к Божественному Писанию, и посвящены страницы этой книги, в которой собраны многолетние наблюдения автора над судьбами библеизмов в истории русского языка.

Автор выражает сердечную благодарность старшим научным сотрудникам Научно-исследовательской словарной лаборатории к. филол. н. Н.В. Меркуловой, к. филол. н. А.А. Осиповой и научному сотруднику к. филол. н. В.Ф. Хайдаровой за квалифицированную помощь при подготовке рукописи к печати.

## Глава I. Роль вождей Раскола 2-й половины XVII в. в обогащении русского языка библеизмами

Проповедническая деятельность вождей церковного Раскола происходила во второй половине XVII в. на гребне крупнейших политических событий, когда в русском литературном языке наметились две противоположные тенденции. Первая тенденция связана с тем, что «впервые в литературе заявляют о себе, о своих чаяниях и запросах широкие массы трудового народа – ремесленники и крестьяне, низовое духовенство и мелкие торговцы, всякого рода служилые и торговые люди <...> Впервые появляется новый демократический писатель и новый демократический читатель» [Ерёмин 1961: 12]. Лидеры раскольничьего движения, будучи сами выходцами из низов, стремились использовать библейскую символику, библейские афоризмы как аргументы в своих догматических рассуждениях, в спорах с противниками-никонианами, в разоблачительных письмах и посланиях, погружая слова и обороты из Священного Писания в народную речевую стихию. Этому процессу сопутствовал как антитезис процесс отрыва литературного языка от разговорного в сочинениях высших слоёв книжников, в речи духовенства и боярства за счёт усложнения синтаксиса, усиления роли «славенщины». Оба эти процесса активизировались в условиях, когда всё большую популярность приобретала теория «Москва – Третий Рим», воспитывавшая русский народ в духе патриотизма.

Вторая тенденция связана с укреплением идей абсолютизма в России, с заинтересованностью верхов в государственных преобразованиях и в расширении связей с Европой. Процессы европеизации коснулись не только светских стилей литературного языка, но и стилей церковно-книжных, усугубляя в них идеологические и структурно-стилистические противоречия. При этом продолжает осуществляться сознательная архаизация русского литературного языка под влиянием киевских и белорусских книжников, ориентировавших Москву на западноевропейскую книжную культуру с её схоластикой, латынью, ритори-

рикой, виршами и высоким красноречием. В результате «обозначился кризис в системе русского литературного языка XVII века» [Виноградов 1938: 7].

Вожди Раскола создали особую ветвь демократической литературы 2-й половины XVII столетия. Публицистика старообрядцев поднимала самые животрепещущие проблемы своего времени, реагировала на все важнейшие события, происходившие в стране. Будучи выходцами из низшего духовенства, расколоучители были плотью от плоти своего народа, жили его бедами и страданиями. При этом они прекрасно знали тексты Священного Писания, опирались на заложенные в Библии этические ценности, умело использовали богатейший лексико-фразеологический фонд церковнославянского языка. Их проповеди, многочисленные послания, письма адресованы мужикам, казакам, монахам, стрельцам – городским и сельским низам. Они говорили с народом на языке народа. Общность политических и социальных установок вождей Раскола обусловила общность их литературной и лингвистической платформы. Писатели-раскольники сознательно возвысили «русской природной язык», обогащённый понятными для простого люда библеизмами, противопоставив свой стиль «красноречию», витиевату «плетению словес». Создав особый стиль, в котором органически слились живые книжно-славянские элементы и разговорная русская речь, авторы раскольничьих писаний прокладывали новые перспективные пути развития русского литературного языка, намного опередив своих современников – Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и других «даскалов», «философов», стоявших на службе у царя и официальной церкви.

В своих сочинениях опальные вожди Раскола отразили тенденции складывания единого национального русского литературного языка, в котором достойное место заняли библеизмы. Самый выдающийся из них, протопоп Аввакум, несмотря на крайний консерватизм своих убеждений, был явным представителем нового времени. «Исключительно русский характер его речи создаётся самим мастерством владения им русским языком: его широким словарём, гибкостью грамматики, какую-то

особенно свободой и смелостью введения в письменный язык форм устной речи, чутьём самого звучания слова, близостью речи к русскому быту» [Лихачёв 1975: 310]. Яркой языковой личностью был близкий друг и духовный отец Аввакума протопоп Иван Неронов. Он не только доступно и просто толковал обороты из Священного Писания в своих проповедях, на занятиях с многочисленными учениками, но и сам стал автором двух крылатых выражений, взятых на вооружение раскольничьим движением 2-й половины XVII столетия.

### **§ 1. *Бием одолевай!*** **(штрихи к языковому портрету Ивана Неронова)**

Протопоп Иван Неронов, один из первых «коноводов» Раскола, завоевал огромную популярность в Вологодских и Нижегородских пределах, а также в Москве благодаря своему проповедническому дару. Как и его духовный сын протопоп Аввакум, Неронов, несомненно, относится к ярчайшим языковым личностям «бунташного» XVII в. Не случайно именно он был признан главой раскольничьего движения на том этапе, когда протопоп Аввакум находился в сибирском изгнании. Арестом и ссылкой Неронова в 1653 г. начинается период жестоких гонений против ревнителей старой веры, а собором 1656 г., проклявшим Неронова, открывается одна из самых драматичных страниц русской истории, получивших название «Раскол».

Ивану Неронову принадлежат крылатые выражения, известные всем участникам раскольничьего движения второй половины XVII столетия, – *Время приспе страдания и Бием одолевай!* Первое из них стало девизом предводителей восставших низов, прекрасно осознававших, что они вовлекают своих последователей в смертельно опасную борьбу, но убеждённых в неизбежности и святости этой борьбы. Второе КВ достаточно ёмко и точно отражает жизненную позицию Ивана Неронова, крестьянского сына, готового не только мужественно переносить все выпавшие на его долю страдания, но и, будучи битым,

гонимым, сражаться и одолевать противников старой веры. Талантливый оратор, способный вызвать у многочисленной паствы восторг и слёзы умиления, Неронов возродил на Руси забытый к XVII в. жанр устной проповеди. Слава обличителя пороков и борца за чистоту нравов привела его в круг наиболее образованных и влиятельных людей при дворе царя Алексея Михайловича. Он добился сана протопопа – высшего чина, на который мог рассчитывать выходец из низов.

Уже при жизни Иван Неронов стал легендой. Рассказы о его мучениях и подвигах ходили по Руси, переписывались, включались в раскольничьи сборники (см. Записку о жизни протопопа Ивана Неронова с 1653 по 1659 год [Субботин т. 1, 1875: 134-166]), а сразу после смерти бывшего протопопа Казанского собора было создано его Житие (см. [Житие и подвиги блаженного отца Григория... 1875]). Однако и в источниках XVII в., и в трудах отечественных историков последующих трёх веков фигура Ивана Неронова оценивается неоднозначно. На соборе 1656 г. отцы русской церкви, назвав Ивана Неронова человеком, который «надувся гордостью бесовскою», приняли решение «отсеци» непокорного протопопа от церкви, «яко гнил уд», и «проклятию передати» (см. [Соборное деяние... 1875]). В «Скрижали» 1656 г. Епифаний Славинецкий отзывается о Неронове и его сподвижниках с откровенным пренебрежением: «... сии бо темным умовредныя ненависти или дебелаго неведения мраком душевне мрачившеся на первопрестольнаго священноначальника злокозненно роптати дерзают» [Макарий 1858: 13]. Паисий Лигарид, приглашённый в Москву в самый разгар борьбы против Никоновых нововведений и поначалу вставший на сторону врагов патриарха, позднее в книге о Никоне писал: «возникли в русской церкви некоторые новые раскольники – Аввакум, Лазарь, Епифаний <...> Григорий, носящий и прозвание Нейрона (sic!)! Бездну лжи написали они против нас, далеко превосходящей зловонный навоз Авгия» (см. [Соборное деяние... гл. XXI, 1875]). В таком же духе об Иване Неронове говорили историки-богословы, представлявшие официальную православную церковь в XVIII, XIX и начале XX в.

В 1794 г. протоиерей Андрей Иоаннов, автор «Полного исторического известия о старообрядцах, их учении, делах и разгласиях...», характеризовал «зачинателей Раскола» как людей, «непокорства недугом зараженных», «безрассудных, духа беспокойного, честолюбивых, кои при грубом упрямстве еще и к возмущению были склонны» [Андрей Иоаннов 1794: 8]. И первым в этом ряду назван Иван Неронов. Спустя более чем полвека Макарий, епископ Тамбовский и Шацкий, высказался ещё резче, назвав Ивана Неронова вместе с Аввакумом и другими учителями Раскола «жалкими, полуграмотными невеждами», «воображавшими себя великими мудрецами», «людьми, в высшей степени дерзкими и упорными, которые оскорбляли своего патриарха самым наглым образом <...> возмущали народ против власти церковной и гражданской» [Макарий 1858: 211-213]. Аналогично о Неронове и его соратниках пишет А.П. Щапов, который, хотя и признаёт демократический характер раскольничьего движения, но главной его причиной считает невежество и нравственную распущенность русского народа и его лидеров [Щапов 1859: 137, 148-149]. Редактор изданных «с дозволения Московской духовной академии» «Материалов для истории раскола за первое время его существования» Н.И. Субботин, признавая Неронова «одним из самых первых и значительных противников соборного исправления церковно-богослужебных книг и обрядов» [Субботин т. 1, 1875: 17], постоянно подчёркивает его строптивость, властность и непоследовательность [Там же: 110, 114 и др.].

В последней трети XIX в. наметился некоторый перелом в оценке личности Ивана Неронова. Хотя по-прежнему появляются публикации, в которых осуждаются личные качества первоучителей Раскола и их язык, подвергаются сомнению их умственные способности<sup>1</sup>. Именно в это время увидела свет первая биография Ивана Неронова, принадлежащая перу историка П. Знаменского. В ней Неронов причисляется к «предводителям известного восстания, какое в XVII веке произвели

---

<sup>1</sup> См., напр., публикации Д. Жежеленко в № № 3-4, 8-10 журнала «Странник» за 1883 г.

против Никоновых <...> новшеств знаменитые протопопы и попы-справщики книг о патриархе Иосифе» [Знаменский ч. 1, 1869: 236]. «В самом начале этого восстания, – пишет П. Знаменский, – он (Неронов. – С.Ш.) играл важную роль как человек очень авторитетный в тогдашнем обществе и при дворе и поэтому очень опасный по своему протесту» [Там же]. Вместе с Аввакумом и Стефаном Вонифатьевым, по мнению П. Знаменского, Иван Неронов «входил в круг людей сановитых, известных своим благочестием» [Там же: 243], и даже среди них он особенно почитался как «знаток церковной обрядности и ревнитель церковного устава» [Там же: 241]. П. Знаменский сомневается в «твёрдости раскольничьих убеждений» «коновода раскола». Он полагает, что две причины вызвали «бунт» протопопа Казанского собора: обида на Никона, который после назначения на должность патриарха перестал считаться с прежними друзьями из кружка ревнителей благочестия, и «любовь к страждущим братьям» [Знаменский ч. 2, 1869: 348]. Из рассуждений П. Знаменского следует, что Неронов больше боролся против гонений, которым подвергались его единомышленники, чем против Никоновой реформы.

Иначе оценивает предводителя Раскола И. Харламов, поместивший в 1881 г. на страницах ежемесячного исторического журнала «Древняя и новая Россия» свой очерк «Прототоп Иван Неронов» [Харламов 1881]. И. Харламов опирается на более широкий круг источников: помимо «Материалов» Н.И. Субботина, он воспользовался списком Жития Неронова из сборника «Щит веры», где содержится ряд фактов, не вошедших в изданный «Братским словом» вариант Жития из Уваровского сборника (см. Житие отца Григория [Субботин т. 1, 1875: 243-305]). И. Харламов не без основания пишет: «Неронов имел несомненно большое значение в борьбе с Никоном. Он уложил на эту борьбу те годы, когда средний организм уже начинает чувствовать усталость, утомление жизнью, когда так хочется покоя, когда человек разучивается понимать настоящее и находит большое удовольствие жить воспоминанием. А если в такую эпоху человек поднимает знамя борьбы, если он не дорожит для

этой борьбы ни одним жизненным удобством, если он терпит ссылки и гонения, – это значит, что не личный интерес толкает его к борьбе, не мелкие расчёты на тёплое место и “кусоч пирога”, а высший отвлечённый принцип правды; не мелкая вражда против других деятелей, а ненависть к идее, которая ими руководит, сознание её ложности, несправедливости, сознание другой, более справедливой идеи, которая могла бы стать на место идеи ненавистной, и страстное стремление ратовать за правду, “не щадя живота”» [Харламов 1881: 64]. В «Очерке из истории умственной жизни русского общества...» А.К. Бороздин фактически соглашается с точкой зрения И. Харламова [Бороздин 1898б: 15, 22, 92, 95, 101 и др.].

Исследователи начала XX в., несмотря на негативное отношение к самому раскольничьему движению и учению, которым руководствовались Иван Неронов и его сторонники, высоко оценивают их человеческий подвиг и мужество, снискавшие им широкую народную поддержку. В глазах стародумов того времени «буква Писания и обряд церковный составляли самую сущность религии, именно букве и обряду приписывалась таинственная божественная сила, управляющая судьбою человека», – пишет А.А. Кизеветтер [Кизеветтер 1904: 13] – и продолжает: «Жалостью сжимается сердце, когда подумаешь, сколько поистине богатырских душевных сил целиком было растрачено на борьбу за пустые формы и обряды, в которых видели какой-то таинственный оплот национальной самостоятельности. Но это сожаление соединяется с почтительным удивлением перед мужественною стойкостью и страстным одушевлением людей, которые умели превращать жизнь в сплошной идейный подвиг и смело идти на смерть за свои убеждения» [Там же: 28]. Вторит А.А. Кизеветтеру и П. Линд, автор брошюры «Никон и Аввакум»: «Это были отъявленные враги религиозных преобразований», но за этой «горстью» «стояла огромная масса народа» [Линд 1906: 27].

Историков советской эпохи Иван Неронов практически перестал интересовать. Его заслонила тень неистового протопопа Аввакума. В связи с огнепальным вождём Раскола, как правило,

и упоминают его духовного отца и друга Неронова. Так, напр., в статье «Сибирская ссылка протопопа Аввакума» В.К. Никольский, характеризуя возглавляемую Стефаном Вонифатьевым «кучку боголюбцев» как людей «гордых, крутых, бессовестных, с даром чудотворения» [Никольский 1927: 137], замечает: «Лишь неукротимый Иоанн Неронов, протопоп Казанского собора, Стефанов друг и соперник, пытался увлечь братию боголюбцев на путь сопротивления патриаршему самовластию. В эту борьбу оказался вовлеченным и Аввакум Петров, будущий великий апостол старой веры» [Там же: 138]. Как «выдающаяся, исключительная личность» представлен Иван Неронов в статье Н. Ржиги «Разиновщина и раскол» [Ржига 1925].

Отрадно, что в конце XX в. интерес к Ивану Неронову вновь возродился. Так, в 1989 г. издательство «Художественная литература» в книгу 2-ю (XVII век) серии «Памятники литературы Древней Руси» включило «Записку о жизни Ивана Неронова», а в XLVIII том «Трудов Отдела древнерусской литературы» вошла статья Н.Ф. Филатова, уточняющая некоторые факты из биографии «предтечи идеологии раскола» [Филатов 1993]. Однако многое в личности Неронова, в судьбе этого неординарного человека, в его поступках, в чертах его характера остаётся загадкой. Оттого, нам думается, и роль протопопа Казанского собора в событиях более чем 300-летней давности, в том числе тех, которые отразились на судьбах русского литературного языка, ещё до конца не оценена. Остаётся открытым вопрос об уровне образованности Ивана Неронова, о масштабах его проповеднического дара. Был ли он «невеждой», «неуком», как утверждали при его жизни оппоненты из лагеря патриарха Никона и богословы последующих трёх столетий? Или всё же прав Аввакум, который уподоблял своего «батьку» апостолу Павлу, когда писал ему: *Помолись, государь, о мне, яко Павел о Тимофее, в молитвах своих дневных и noctных, и рци мне глагол хотя один ко утешению <...> Я не якоже Тимофей; но ты подобен еси Павлу, благодать устны твоими действует, якоже павловыми...* (см. [Письмо протопопа Аввакума к протопопу Ивану Неронову... 1875]. Кому следует верить? Тем, кто вме-

сте с Паисием Лигаридом считал Неронова не только дерзким и строптивым, но и непоследовательным и лживым? Или попу Ивану Данилову, человеку, близко знавшему Неронова и писавшему ему в Спасокаменный монастырь: *Аз ведаю твой благий нрав, яко тебе ничтоже сия; не словесы, государь, токмо, но и дела исправляеши, не тако, яко аз окаянный, – словом как бы мало морокую, а ничтоже делом исправляю* (см. [Письмо Казанского собора священника Ивана Данилова... 1875: 27]). До сих пор неясно, чем было вызвано «раскаянне» Неронова на соборе 1666–1667 гг. Было ли оно проявлением малодушия, слабости одряхлевшего старца, как решили его ближайшие соратники? А, может быть, это акт «прозрения» или самопожертвования? Почему, несмотря на отступничество, Иван Неронов не был предан анафеме в раскольничьей среде? А Аввакум вместо того, чтобы проклясть «изменника», только с горечью скажет златоустовскому игумену Феокисту: *Про все пиши, а про старцово житье мне не пиши, не досаждай мне им, не могут мои уши слышати о нем хульных глагол ни от ангела. Уи-то грех ради моих малодушествует. Да исправит его бог, надеюся!* (см. [Письмо протопопа Аввакума игумену Феокисту 1991: 130]). Почему царь Алексей Михайлович не выдал Неронова своему «собинному другу» патриарху, хотя прекрасно знал, что протопоп бежал из Кандалакшского монастыря, куда его сослал Никон, и в Москве находится незаконно? Почему, наконец, Никон смиренно сносил нападки Неронова, когда тот объявился в столице и начал публично обвинять патриарха во всяких прегрешениях против русских церковных устоев и в жестокости по отношению к пастве? Список подобных вопросов можно было бы продолжить, и ответы на них следует искать не только в записках очевидцев событий далёкого XVII века, но и в «грамотках» самого протопопа.

Литературное наследие Ивана Неронова – это по преимуществу послания, челобитные царю, царице и царскому духовнику Стефану Вонифатьеву [Андрей Иоаннов 1794: 34-108]. Как и послания протопопа Аввакума, они сразу же из частных писем превращались в общее достояние раскольничьей общи-

ны, переписывались и хранились (с риском для жизни!) у таких держателей «подпольных библиотек», как епископ вятский Александр, златоустовский игумен Феоктист, юродивый Афанасий и др. Примечательно то, что даже по окончании собора 1666–1667 гг., где Иван Неронов (после пострижения в монахи – старец Григорий) принёс покаяние, его произведения не были изъяты из раскольничьих сборников, и в росписи сочинений, отобранных у инока Авраамия уже после смерти старца Григория, числились и сочинения последнего [Панченко 1973а: 95].

Знакомство с этими сочинениями сразу убеждает читателя в том, что их автор – широко образованный человек, прекрасно владеющий русским литературным языком.

Из Жития отца Григория известно, что в юношеском возрасте он *отлучился от дому отца своего, оставив сродников своих и отыде* (см. [Субботин т. 1, 1875: 246]). Во время странствий он «прибился» к дому богобоязненного человека в городе Устюге, Титу, который начал обучать его грамоте вместе с другими учениками. *Иоанн учаешся зело медленно, яко един букварь учае лето и месяцев шесть* [Там же: 249]. Но *внезапу возсия в уме его свет разума Божия и вселися благодать Духа Святаго в него <...> премилостивый Бог <...> едином часом отверзе ему ум разумети писания и абие сверстников своих превзыде* [Там же: 249-250]. Учебниками для упорного Ивана были «вечерняя», «повечерие», «Псалтирь» [Там же: 249]. В отличие от прочих учителей Раскола, потомственных дьячков и поповичей, Неронов сам сделал свой выбор. Он не стал ни крестьянствовать, ни бродяжничать, когда *злые люди разграбиша и огнем сожгоша дом его отца* [Там же: 246]. Он был рождён для высоких дел и шёл навстречу им, найдя в церковной литературе подкрепление своей неуёмной жажде справедливости и исправления людских пороков. Взгляды Неронова формировались в монастыре Троице-Сергиевой Лавры в конце 1610-х – 1620-е годы, где под руководством старца Дионисия, успевшего отсидеть в тюрьме за якобы «крамольные искажения священных текстов», молодой псаломщик увлёкся проповедями Иоанна Златоуста и сочинениями Максима Грека, которые бичевали пороки общества. Как

пишет Д. Жуков, когда-то «в смутное время призывные грамоты Дионисия поджигали Русь, уже готовую смести взрывом польскую интервенцию» [Жуков 1972: 26]. Но на склоне лет старцу Дионисию было не под силу сражаться с разнузданностью нравов бояр и государевых людей, и полный сил Иван Неронов, уже не раз битый слугами епископа за публичные обвинения сильных мира сего в пьянстве, блуде и иных бесчинствах, настолько пришёлся по душе архимандриту Троице-Сергиевой Лавры, что тот поселил его у себя в келье, потом дал ему рекомендательное письмо к патриарху Филарету, который и посвятил Неронова в дьяконы, а через год – в священники. Своё образование Иван Неронов продолжил в селе Лысково у священника Анании, «зело искусного» «в Божественном Писании мужа» (см. Житие отца Григория [Субботин т. 1, 1875: 256]). Автор Жития постоянно подчёркивает пытливость своего героя, его стремление «разумети» всё «неведомое» в святых книгах [Там же].

Постигнув великую мудрость Божественного Писания, Иван Неронов не стал вести созерцательную жизнь в монастыре. У него был слишком деятельный характер – он рвался «спасать» других [Жуков 1972: 26]. Вместе со своими молодыми учениками он положил начало новому виду «русского подвижничества», смысл которого состоял в исправлении народной морали: «Не от мира уходить, а идти к миру, проповедовать, разоблачать, и если придётся пострадать за это, что ж, кто из проповедников не страдал?» [Там же: 29].

Много раз *биемый и влачимый, в железных оковах*, в далёких ссылках, Иван Неронов никогда не расставался с источником своего вдохновения – книгой «великого светильника миру Иоанна Златоустаго» (см. Житие отца Григория [Субботин т. 1, 1875: 258, 262]), *понеже зело возлюбил житие его и непрестанно простираше в народ учение его, и последоваше стопам того* [Там же: 272]. Кажется вполне убедительным замечание автора Жития о причинах приглашения Неронова в Москву царским духовником Стефаном Вонифатьевым, который *еще и зело велию ревность имеяше о благочестии, обаче в Божественном Писании не до конца худог бяше* [Там же: 273], и его учёным

другом Федором Михайловичем Ртищевым, постельничим царя Алексея Михайловича [Там же: 275]. Не только славой «страдальца», «ревностью по Бозе» и «житием святым» привлёк к себе внимание влиятельных лиц Иван Неронов. Пригласив его в «царствующий град» и добившись назначения на пост протопопа Казанского собора (собор находился в центре Москвы и был одним из самых посещаемых храмов), «ревнители благочестия» учитывали прежде всего талант проповедника и «речистость» Неронова, «искуснейшего знатока Божественного Писания» [Там же: 275].

Когда-то с великим трудом постигший грамоту, Иван Неронов стал настоящим учителем. Он обладал даром ясно и образно объяснять великие истины. В его Житии то и дело встречаешься с фразами типа *Иоанн же почиташе им* (прихожанам. – С.Ш.) *Божественныя книги с рассуждением и толковаше всяку речь ясно и зело просто слушателем простым* [Субботин т. 1, 1875: 257]; ... *сказоваше же всякую речь с толкованием, дабы разумно было всем христианам* [Там же: 277].

Дом Неронова всегда был полон учеников, больных, нищих, странников. И он учил их всех «без мзды», кормил, заботясь, как отец, не только о духовной пище, но и о телесной [Субботин т. 1, 1875: 288, 289]. В доме Неронова в своё время нашёл приют и протопоп Аввакум с семьёй, когда бежал от гонений из Юрьевца Повольского.

Послания Неронова, дошедшие до наших дней, свидетельствуют о нём как о человеке широко образованном. Он свободно цитирует Библию и известные на Руси XVII в. произведения отцов христианской церкви. Так, в челобитной из Спасокаменного монастыря от 6 ноября 1653 г. он обращается к царю Алексею Михайловичу: *Слыши, о державне, великаго светильника Иоанна Златоустаго, еже рече в первом своем слове на Иудеи: аще кто сотворит противное закону Христову, никакоже послушай его, аще «и мертва воскресит, или ина чюдеса сотворит»* [Послание протопопа Ивана Неронова к царю Алексею Михайловичу... 1875: 37]. В «Росписи спорных речей с патриархом Никоном», также адресованной царю, Иван Не-

ронов вспоминает, как обвинял патриарха в несправедном суде над ревнителями старой веры: *в правилех* (святых апостолов. – С.Ш.) *написано: клеветником веры не яти, а сыскав истинными свидетелми, клеветником наказание чинити бес пощадения; а тебе клеветники въяве клеветуют на добрых людей, а ты им веры имешь* [Роспись спорных речей протопопа Ивана Неронова... 1875: 46]; ... *патриарх говорил: «я-де кроме Евангелия ничем не сужу».* *И я ему говорил: «Во святом евангелии написано: Господь рече, любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас; а тебе кто и добра хочет, и ты и тех ненавидишь, а которые клеветники и шепотники, и тех любишь, и жалуешь, и слушаешь»* [Там же: 45]. Во 2-й челобитной царю из Спасокаменного монастыря Иван Неронов обращается к книге Дамаскина, к сказанию о блаженном Мелетии [Субботин т. 1, 1875: 56], к слову Феодорита, к трудам Максима Грека, к Книге о вере и т. д. [Там же: 55, 56, 57, 57-58, 64].

Цитатами из Священного Писания, из трудов христианских богословов Иван Неронов аргументирует свою позицию, с их помощью разоблачает своего главного идейного противника – Никона. Речь Неронова усыпана библейскими изречениями. В письме к Стефану Вонифатьеву, который уговаривал своего друга «приятно покоем», повиниться и отказаться от борьбы, Иван Неронов, считая себя правым, осуждает Никона, ссылаясь на одну из евангельских заповедей: *Твой же отец, Никон патриарх, все себе оправдает, якоже рекл еси, и неправильне, ниже по писанию нас смиряет, но страсть свою исполняет, и туне нас за правду мучит. Имже судом судит нам, тем же судом и сам осудится* [Письмо Неронова к протопопу Стефану Вонифатьеву... 1875: 73-74]. Сокрушаясь о том, что *искушение <...> прииде, потрясающее церковь, и великое несогласие* (см. Второе послание царю [Второе послание Неронова... 1875: 54]), Неронов напоминает царю Алексею Михайловичу слова пророка Даниила *предел, его же не преjdeши: О, самодержече, и в нас откуду привиде злый недуг и всякого зверя лютейший самочиния устав, прескачущь пределы отец, их же они положиша на утверждение и просвещение душ наших и яко сокровище, цены*

*не имущее, святей церкви предаша...* [Там же: 53].

В том, что речь протопопа, церковного служителя, пронизана книжно-славянскими оборотами, фрагментами из текстов Священного Писания, ничего удивительного как будто бы нет. Но при внимательном прочтении писем и посланий Ивана Неронова обнаруживается нечто, заставляющее нас иначе взглянуть на его место в литературном процессе второй половины XVII в. и на его роль в истории русского литературного языка. У великого реформатора Аввакума был предшественник – его духовный отец Иван Неронов. Так же, как Аввакум, Неронов способен был погружать церковно-книжные высокие слова в разговорно-просторечную стихию. Так же, как Аввакум, он уподоблял своих героев библейским персонажам, так же, как Аввакум, Неронов отлично знал свой *природной русской язык* и *не пренебрегал* им ни в письмах к самому царю, ни в соборных прениях, ни в рассказах о своих скитаниях и страданиях, ни в устных проповедях, когда ему нужно было ясно и просто толковать священные тексты. Приведём здесь только два отрывка из Росписи спорных речей Ивана Неронова: *и в то время, быв крестовой. Протодиакон Григорей с своими советники, Божий страх забыв, многими укоризны меня укорял будто жена моя неистова, а сын мой будто у чудотворного образа Казанския Богородицы серги украл, а те-де серги приклад государыни царицы: такие-де вы воры* [Субботин т. 1, 1875: 46]; *И протопоп Логин отвечал: коему-де орудию что пристойит, и какими составы образы пишутся, так и составляют писцы; а как-де на ваши рожжи такие составы положить, так-де и не похотите. И говорил протопоп: сам-де Спас, и пречистая Богородица и святии его сами честнее своих образов. О том пишет Великий Василий: образу поклоняемся, первообразное почитаем* [Там же: 43].

В этом плане наибольший интерес представляет Записка о жизни протопопа Ивана Неронова с 1653 по 1659 год. Н.И. Субботин считал её автором златоустовского игумена Феофоктиста [Субботин т. 1, 1875: 134], человека очень близкого к протопопу Казанского собора: «изложенныя в Записке изве-

ствия о жизни последняго, иногда очень подробные, особенно же его беседы с патриархом Никоном, могли быть слышаны им только от самого Неронова» [Там же: 134]. Н.И. Субботин отметил, что «общая правдивость рассказа едва ли подлежит сомнению» [Там же]. В 1902 г. Н.В. Рождественский высказал предположение, что автором Записки был сам Неронов и носит она «автобиографический» характер: «Такой почитатель старца Григория, как игумен Феокист, не выражался бы о нём на всём протяжении Записки так просто, без всяких похвальных или почитительных эпитетов» [Рождественский 1902: 8]. Рассказ от третьего лица – это лишь литературный приём, по мнению Н.В. Рождественского, с которого Неронов один раз сбился в начале Записки [Там же]: *Того же лета, мая в 2 день, и к государони царице и великой княгине Марье Ильиничне писал я со слезами, прося церкви мира* [Субботин т. 1, 1875: 337]. В пользу авторства Неронова говорит и сам язык этого произведения, который существенно отличается от языка писем златоустовского игумена<sup>2</sup>. Это динамичный, упругий слог, в котором преобладают структуры с глаголами речи и реальных действий, а также существительные-наименования лиц, конкретных предметов и явлений. В тексте обычно указывается точная дата описываемых событий, место действия, время суток, иногда и час, называются имена действующих лиц: *Того же лета, в 10 день протопоп Иоанн Неронов ушел ис Кандаложского монастыря, с троими своими детьми духовными, кои были с ним в Кандаложском монастыре: со Алексием, Силою, с Василием. В 4-м часу ночи в маленьком карбасе поехали морем, а все неискусны морскому плаванью. Из монастыря были за ними две погони: одна 70 верст от монастыря, а другая – за 100 верст; ближнюю погоню видели, – стояли в то время на острове, часы пели и хлеба ели, – а другие погони не видали* [Записка 1989: 338].

В Записке множество деталей, которые могли быть известны только самому Ивану Неронову: содержание бесед протопопа с архимандритом Соловецкого монастыря, переговоры со

---

<sup>2</sup> См., напр., его письмо к протопопу Стефану Вонифатьеву от 13 июля 1654 г., опубликованное в т. 1. «Материалов для истории раскола...» на с. 109-119.

Стефаном Вонифатьевым об освобождении «иоанновых работников ис темницы», подробности пострижения Неронова в монахи, «прения» с патриархом в Москве и т. д. Об авторстве Неронова свидетельствует ещё один важный факт. В Записке старец Григорий объясняет причину своего «раскаяния» задолго до написания «покаянного письма» собору 1666–1667 гг.: *Кто есть окаянный аз? Со вселенскими патриархи раздор творити не хочу, ниже противен буду: что же ради и под клятвою у них буду? Есть аще угодно будет кое дело богу, всяко явится, леть же потребится* [Записка 1989: 342]. Никон до конца жизни остался для Ивана Неронова врагом, и в этом казанский протопоп был верен себе: никакие милости патриарха не погасили в нём ненависти к человеку, который приказывал «сажать под начал», пытать, казнить, отправлять в Сибирь или на крайний север вместе с детьми и домочадцами людей только за их идейные убеждения, тем более, что среди пострадавших оказались духовные дети и самые близкие друзья Ивана Неронова. Незлобивость казанского протопопы была известна всем: «оби́ды своя» он «*всем прощаше*» [Субботин т. 1, 1875: 299], но когда речь шла о преступлениях высших властей против конкретных людей, он был непреклонен. Записка отражает состояние автора после того, как собор 1656 г. проклял его за неприятие Никоновых нововведений. Это потрясло Неронова. Сама мысль об отторжении от церкви была невыносима для учителя, проповедника, подвижника, каким чувствовал себя Неронов. Ссора с Никоном казалась ему естественной, ссора с вселенскими патриархами – кощунственной.

Записка о жизни протопопы Ивана Неронова с 1653 по 1659 год – одна из первых в ряду многочисленных раскольничьих произведений второй половины XVII в. подобного рода. Её несомненно читал духовный сын старца Григория протопоп Аввакум, который чуть позднее создал целый цикл автобиографических записок, предшествующих Житию. В Записке Неронова уже были заложены основные черты нового жанра, развившегося в 1660–1670-е годы: автобиографизм, документальность, летописный стиль, точность изложения. Не хватало только од-

ного: автор не рискнул вести рассказ от первого лица. Этот шаг в своих автобиографических записках сделал ученик Неронова, протопоп Аввакум, возглавивший раскольникое движение на втором его этапе. Н.С. Демкова права, когда пишет, что документальность, автобиографизм старообрядческой литературы XVII в. преследовали не только эмоциональную цель – вызвать сочувствие, но и цель историографическую: «автор был очевидцем событий, мог точно зафиксировать происшедшее» [Демкова 1969: 229].

Записка и челобитные Неронова дают представление о первых годах Раскола, когда казанский протопоп был центральной фигурой, противостоящей патриарху. Одновременно они характеризуют «коновода Раскола» как «практического борца». Он сражается с высшей духовной знатью, утопающей в роскоши, забывшей христианские заповеди; искореняет пьянство; бичует пороки сильных мира сего и простых прихожан – блуд, жестокость, сквернословие, несправедливость. В своих письмах Неронов хлопочет не о себе, а о других. С одинаковым рвением он отстаивает честь своего сына Феофилакта, обвинённого в краже серёг из церкви; устраивает в богадельню зятя, в монастырь – жену Евдокию и сестру, когда самого его сослали в монастырь; добивается освобождения своих духовных детей, находящихся под стражей за побег из Кандалакшского монастыря; упорно, снова и снова «досаждает» царю просьбами о смягчении участи семьи Аввакума; избавляет многих людей «от уз и от смертныя градския казни» (см. Житие отца Григория [Субботин т. 1, 1875: 288]).

В борьбе за гонимых раскольников Иван Неронов не рисковал жизнью, и обвинять его в трусости или в слабости было бы несправедливо. Слова *Аще и смерть прияти, готов есмь правды ради* были отражением его внутренней готовности к самопожертвованию. Старец Григорий вряд ли одобрил бы массовые самосожжения раскольников, как это сделал его духовный сын Аввакум Петров. Для него человек был слишком большой ценностью, и он отстаивал право каждого *раба божьего* на земную жизнь. Когда ему нужно было выбирать, на что ис-

тратить «сребро», – на строительство церкви или на пропитание для голодных, он без колебаний выбирал второе: *печашеся бо паче каменного здания о нищих* [Субботин т. 1, 1875: 288].

Нельзя не согласиться с И. Харламовым, который закончил свой очерк об Иване Неронове словами: «Перед нами человек с наивной пылкой верой в правду, не понимающий разлада слова с делом, резкий, смелый обличитель всякой житейской лжи и мерзости, железный в страданиях, упрямый в борьбе, мстительный к сильным, любящий и сострадающий к обиженным и обездоленным» [Харламов 1881: 96].

«Практический борец», Иван Неронов отличался, с одной стороны, от фанатичных вождей раскола, готовых отправлять в огонь своих братьев с жёнами и детьми, лишь бы они не осквернили себя троеперстием. С другой стороны, он был далёк от смиренных святых-отшельников, посвящавших свою жизнь лишь постам и молитвам. Как зачинатель «нового подвижничества» он всегда следовал своему девизу *Бием одолевай!* В числе прочих ревнителей благочестия своими проповедями казанский протопоп подготовил демократический протест второй половины XVII в. Вместе со Стефаном Вонифатьевым и Фёдором Ртищевым Неронов ввёл единогласие в русских церквях. Не без участия старца Григория, методично вбивавшего клин между патриархом и царём, закатилась звезда Никона. Наконец, Иван Неронов был учителем и другом самого значительного писателя XVII в. протопопа Аввакума и вместе с ним участвовал в демократизации русского литературного языка. Сближая церковнославянскую книжную стихию с просторечием, он способствовал закреплению в национальном языке образных библейских слов и выражений.

## § 2. Рабы Христовы, адресаты житий протопопа Аввакума и старца Епифания

Степень влияния вождей Раскола на русский литературный язык второй половины XVII столетия можно оценить, не только изучая язык их эпистолярного, житийного и проповеднического наследия. Необходимо учитывать мощное воздействие их творчества на народные массы. Пламенные послания протопопа Аввакума, дерзкие челобитные попа Лазаря, яростные трактаты дьякона Федора и полные внутренней духовной силы сочинения Епифания гуляли по мятежной Руси. Осознавая себя вдохновителями массовых волнений, поводом для которых послужили никоновские реформы, писатели Раскола, даже посвящая свои сочинения конкретным адресатам, фактически обращались к своим многочисленным последователям. Несмотря на строгие запреты, на угрозу жестокой расправы, «доброхоты», рискуя жизнью, переправляли, переписывали, хранили «запретные тетрадки», созданные расколоучителями в заточении. В этом отношении особенно интересна судьба одного из старообрядческих памятников, хранящегося в Древлехранилище Пушкинского дома в Санкт-Петербурге. Эта замечательная рукописная книга с автографами протопопа Аввакума и старца Епифания стараниями В.И. Малышева в 1968 г. вошла в научный обиход под названием «Пустозёрский сборник Заволоко» и была опубликована в 1975 г. Когда-то сборник принадлежал Анне Васильевне Мараевой (в девичестве Волковой), родившейся в 1845 г. в семье крестьянина-старообрядца [Заволоко 1975]. На л. 191 владелица карандашом пометила: «Сия книга писана собственною рукою протопопа Аввакума и инока Епифания, отца его духовнаго». В 1966 г. рукопись была подарена М.С. Сергеевым коллекционеру И.Н. Заволоко, который и передал её в Древлехранилище Пушкинского дома [Маркелов 1980]. «Выпущенный из темницы, яко из гроба», этот сборник представлял собой второй этап совместной работы пустозёрских узников и во многом напоминал первый Пустозёрский сборник, найденный Ф.А. Каликиным в 1912 г. [Понырко 1980]

и затем опубликованный историком В.Г. Дружининым в 1914 г. [Дружинин 1914]. За пять лет до знаменитой находки И.Н. Заволоко профессор А.Н. Робинсон предположил не только само существование второго Пустозёрского сборника, но и угадал его содержание и техническое оформление: «Если “Пустозёрский сборник” (изданный В.Г. Дружининым. – С.Ш.) отражал начало совместной работы Аввакума и Епифания, то предполагаемый нами более поздний авторский сборник должен был служить свидетельством заключительного этапа многолетней совместной работы. Подобно “Пустозёрскому сборнику”, он, видимо, был художественно и технически оформлен Епифанием. Содружество обоих авторов стало ещё более тесным, и они обособили свой сборник: в отличие от “Пустозёрского сборника”, в нём теперь не были помещены сочинения Федора и Лазаря...» [Робинсон 1963: 126].

Оба сборника чудом дошли до наших дней: два века сочинения огнепального протопопа и его сподвижников находились под запретом церкви и государства, и нет, пожалуй, в истории русской литературы других писателей, которых бы с такой бешеной злобой травили при жизни и так целенаправленно унижали после смерти. Вождя Раскола Аввакума называли невеждой и извергом, полупомешанным и психопатом, отщепенцем и мракобесом, а язык его сочинений – грубым, циничным, площадным<sup>3</sup>. Печальная участь ожидала любое раскольничье писание. За хранение запретных тетрадок подвергали «градскому суду», ссылали, подвешивали за рёбра, мучили на дыбах, сжигали. «Доброхоты», «верные люди», рискуя жизнью, переправляли сочинения пустозёрских узников в Москву, Нижний Новгород, на Соловки, в вязниковские и керженские леса, на Дон и в Сибирь. Среди них были старшие сыновья Аввакума Иван и Прокопий,

---

<sup>3</sup> См., напр., работы: Ивановский Н.И. Протопоп Аввакум (публичная лекция, читанная в Казани 23 марта 1869 г. в пользу братства св. Гурия) / Н.И. Ивановский // Православный собеседник. – Казань, 1869. – Ч. II. – С. 150-153; Жежеленко Д. Протопоп Аввакум и его деятельность / Д. Жежеленко // Странник. – 1883. – № 9. – С. 54; Макарий, епископ Темниковский и Шацкий. История русского раскола, известного под именем старообрядчества / Макарий. – Изд. 2-е. – СПб.: Тип. Мор. мин-ва, 1858. – С. 212–213 и др.

пустозёрец Алексей Лодьма, мезенец Прокопий, нижегородцы Афанасий Зубов, Лука Рубашешник и многие другие. За связь с отцом и приверженность к старой вере сыновья Аввакума Иван и Прокопий в 1670 г. вместе с матерью были посажены в земляную тюрьму<sup>4</sup>. Верный ученик Аввакума юродивый Фёдор, переправлявший «грамотки» протопопа в восставший Соловецкий монастырь, был повешен на Мезени весной 1670 г. [Бороздин 1898а: 88-154; Бороздин 1898б: 155-183]. Историк Раскола П.С. Смирнов писал: «Ссылных (пустозёрцев. – С.Ш.) было велено держать в тюрьме строго, но на деле строгость была ослаблена до крайности, так что заключённые жили свободно, стража была готова к их услугам; они виделись между собой и с их почитателями, жившими в Пустозёрске, их навещали приезжавшие со всех сторон, и сами они беспрепятственно посылали письма куда кому хотели» [Смирнов 1898: V]. Думается, однако, что дело было не в отсутствии строгостей (были ведь и дикие казни – резание языков и отсечение рук в Пустозёрске в 1670 г., и содержание – за Полярным кругом! – в земляных ямах, и жестокие расправы на Мезени, в Москве, в вязниковских лесах, на Соловках и в других местах сосредоточения «старолюбцев» за одну только связь с пустозёрскими узниками). Дело было в притягательной силе самой личности Аввакума, в созвучности мыслей и чувств вождей Раскола мыслям и чувствам простого люда. «Огненные слова Аввакума, как искры, западали в души многочисленных “духовных детей”, воспаляли тысячи и тысячи людей» [Гусев 1979: 241]. Не могла устоять перед ними и пустозёрская стража. Несомненно, «в Пустозёрске имелись сторонники Аввакума среди местных жителей, которые интересовались его творчеством, – замечает В.И. Малышев. – Очевид-

---

<sup>4</sup> О старших сыновьях Аввакума, до конца жизни оставшихся опорой отцу, см.: Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н.И. Субботина. – М.: Братское слово, 1875. – Кн. I. – С. 361-365; Бороздин А.К. Протопоп Аввакум // А.К. Бороздин. Очерк из истории умственной жизни русско-го общества в XVII в. – СПб.: Тип. В. Демакова, 1898. – Гл. IV. – С. 88-154; Поньрко Н.В. Новые материалы о протопопе Аввакуме (Два «дела» мезенской воеводской канцелярии о сыне Аввакума Афанасии) / Н.В. Поньрко // ТОДРЛ. – Л.: Наука, 1990. – Т. XLV. – С. 397-402.

но, они-то и помогли ему в первую очередь поддерживать сношения с внешним миром, несмотря ни на какие преграды со стороны властей острога. И именно им-то мы, по-видимому, обязаны сохранением многих произведений протопопа Аввакума» [Малышев 1969: 273]. Не случайно среди владельцев рукописных книг XVII–XVIII вв.



с раскольничьими писаниями есть выходцы из Пустозѣрска – Петр Неронов сын Поздеев и Яков Иванович Поздеев [Там же: 272]. Известно также, что стрелец М. Машигин, посланный осенью 1669 г. пустозѣрским воеводой И. Нееловым в Москву с отпиской, передавал в Мезени письмо Аввакума семье, а на обратном пути захватил посылки протопопу от семьи [Житие 1979: 149-154, 319-320]. Бесстрашный Алексей Лодьма, стрелец из Пустозѣрска, принимавший у себя в доме Аввакума «со товарищи», был постоянным связным между Аввакумом и его семьёй [Понырко 1990].

Переписанные от руки духовными детьми, единомышленниками, сочинения раскольников хранились в не покорившемся Никону Соловецком монастыре, в скитах Поморья, у раскольников вязниковских и керженских лесов, на Вятке, в Москве и, конечно же, в колыбели Раскола – Нижнем Новгороде. Хранителем такой рукописной библиотеки был златоустовский игумен Феокист, живший при дворе вятского епископа Александра [Субботин т. 1, 1875: 323-339] и сосланный после раскаяния на соборе в 1666 г. «под начал» в Песношский монастырь, а затем в Покровский, где и скончался [Николаевский 1888]. Большое собрание раскольничьих писаний хранилось и у легендарного Ивана Неронова, ближайшего друга Стефана Вонифатьева и протопопа Аввакума. После смерти Феокиста в 1667 г. и Ивана

Неронова в начале 1670 г. их материалы перешли к духовному сыну Аввакума иноку Авраамию (бывшему юродивому Афанасию), поэту и писателю, которого в 1672 г. «на Москве в огне испекли», в частности, и за найденные у него сочинения Аввакума, Епифания, дьякона Фёдора [Венгеров т. 1, 1889: 7-82]. Возможно, переписчиком и хранителем произведений учителей Раскола был и пинежанин, торговый человек Иван Неронов (тёзка знаменитого «коновода» Раскола), о котором в отписке из Пустозёрска сотника и воеводы Гаврилы Тухачевского 1678 г. сообщается: «Ивашков двор Неронова стоит пуст. А он, Ивашко, живёт в Колмогорском уезде» [РГАДА, ф. 137, Новгород, № 96, л. 116]. Имя этого Ивана Неронова сохранилось, правда, в зашифрованном виде, на л. 108 об. Пустозёрского сборника, хранящегося в БАН [БАН, Собр. В.Г. Дружинина, № 746, л. 108 об.]. Он, вероятно, был «самовидцем» пустозёрской казни 1670 г. и переписчиком части первого Пустозёрского сборника. Интересно, что именно в Холмогоры, туда, где обосновался Иван Неронов, Огрофена, любимая дочь Аввакума, в 1684 г. самовольно ездила закладывать и продавать своё «рухлядишко», чтобы не помереть «голодной смертью» [Румянцева 1970: 159]. Несомненно, на Мезени, где отбывало ссылку многочисленное семейство Аввакума и куда по пути в Пустозёрск и обратно непременно заезжали «доброхоты» с «грамотками» для Аввакума и его друзей и с посланиями от узников, не могли не храниться «запретные тетрадки». Подтверждение тому – «извет» младшего сына протопопа, Афоньки, проговорившегося «по пьяному делу» [Понырко 1990]. В одном из скитов – Онуфриевом – письма Аввакума переплетали в бархат и читали во время богослужения [Демкова 1974: 131].

Почти у каждого сочинения расколоучителей был адресат. Своеобразие «Пустозёрского сборника Заволоко» состоит в том, что у него не один, и даже не два адресата. На л. 3 рукописи после Поучения преподобного отца (аввы) Дорофея о любви, обращения к *питомникам церковным* и рисунков-карикатур на Паисия-патриарха (*сребролюбец, продал Христа*), Макария (*льстец, баба*), патриарха Никона и митрополита Илла-

риона (*пияницы*) помещён, вероятно, неполный текст послания, начинающийся словами: *Вот тебе, чадо мое возлюбленное <...> книга живота вечнаго. Поминай мя в молитвах своих. И старца не забывай Епифания. Я писал, а он мне молитвами помогал...* Это послание написано рукой протопопа Аввакума и, как показал палеографический анализ, между текстом Жития и посланием была «временная дистанция» [Пустозёрский сборник 1975: 146-150]. Высказывается даже мнение о том, что текст



Послания мог быть присоединён к сборнику позже, возможно, даже «вне пустозёрской темницы» [Демкова 1974: 35]. Имя и отчество адресата послания соскоблены, однако и В.И. Малышеву, и другим исследователям удалось без особого труда прочитать имя *возлюбленного чада* протопопа – *Алексей*. По поводу этого загадочного *Алексея* высказывались многие учёные. Ограничимся пока одним замечанием: мы не можем безоговорочно согласиться с тем, что *Алексей* – общий адресат всего «Пустозёрского сборника Заволоко» [Пустозёрский сборник 1975: 208]. «Книгой живота вечнаго» Аввакум называл своё Житие, а в сборник входят, помимо его Жития, и другие сочинения: «Почучения преподобнаго отца (аввы) Дорофея о любви» (л. 1 – л. 2 об.), сочинение Аввакума «Снискание и собрание о божестве и твари» (лл. 130 об. – 162 об.), обращение протопопа к «чтущим» и «слышащим», похвала русскому «природному» языку (лл. 162 об. – 163), 1-я часть (лл. 116 – 130 об.) и 2-я часть Жития Епифания (лл. 165 – 190). *Алексея* можно было бы считать общим

адресатом «Пустозёрского сборника Заволоко» в том случае, если бы, помимо *Алексея*, внутри сборника не возникали другие адресаты или если бы, по крайней мере, удалось доказать, что чаще всего упоминаемый в Житии Аввакума и называемый в 1-й части Жития Епифания *раб Христов* и *Алексей* – одно и то же лицо.

Начнём с того, что послание *Алексею* помещено рядом с обращением к *питомникам церковным*: *Вот вам, питомникам церковным, предлагаю житие свое от юности и до лет пятьдесят пяти годов...* (л. 2). Одно и то же произведение, только названное по-разному, Аввакум, таким образом, предлагает одновременно *чаду своему возлюбленному Алексею* и *всем питомникам церковным*. Кроме того, в тексте самого Жития (общая черта редакций сборника Дружинина и сборника Заволоко) Аввакум неоднократно обращается не только к старцу Епифанию, своему духовному отцу, но и к некоему *рабу Христову*, о котором мы говорили выше. Имя этого *раба Христова* умалчивается. У инока Епифания и *раба Христова* Аввакум просит прощения за свои прегрешения, ждёт от них оценки своим поступкам: *Старец, да и раб Христов, простите же меня, что я лгал тогда. Каково вам покажется? Не велико ли мое согрешение? И вы, бога ради, порассудите: буде грехотворно я учинил, и вы меня простите <...> Вот вам и место оставил: припишите рукою мне, и жене моей, и дочери или прощение, или епитимию, понеже мы за одно воровали – от смерти человека ухоронили, ища его покаяния к богу. Судите же так, чтоб нас Христос не стал судить на страшном суде сего дела...»; «Простите меня, старец с **рабом Христовым**: вы мя понудисте говорить. А однако уж розвякался, – еще вам повесть скажу. В Пустозёрском сборнике 1672–1673 гг., опубликованном В.Г. Дружининым, уже есть знаменитая концовка Жития Аввакума: *Пускай раб от Христов* веселится чтучи. Как умрем, так он нас почтет, да помянет пред богом нас. А мы за чтущих и слушающих станем бога молить: наши оне люди будут там, у Христа, а мы их во веки веком. Аминь. Этот же *раб Христов* фигурирует в первой части Жития Епифания, на*

что вполне определённо указывает в своём Житии Аввакум: *Ну старец, моего вяканья много веть слышал. О имени господни повелеваю ти, напиши и ты рабу тому Христову, как богородица беса тово в руках мяла и тебе отдала, и как муравьи те тебе ели за тайно-ет уд, и как бес-от дрова те сожжег, и как келья обгорела, а в ней цело все...* И Епифаний начинает своё Житие признанием: *Послушания ради Христова и твоего ради повеления и святого ради твоего благословения, отче святой, и прошения ради раба-того Христова, не отрекуся сказати вам о Христе Иисусе...* Вторая же часть Жития Епифания сопровождается большим посвящением возлюбленному чаду Афанасию, начинающимся так: *За слово и за свидетельство Иисус Христово юзник темничной, многогрешной инок Епифаний возлюбленному моему о Христе Иисусе чаду и брату, посетившему мя некогда в темнице, Афанасию...*

Итак, у «Пустозёрского сборника Заволоко» не один адресат, и перед нами стоит несколько вопросов. Кому всё же адресовал «книгу живота вечнаго» Аввакум? Что это за таинственный Алексей, чьё имя и отчество в рукописи были соскоблены, хотя имя и отчество его супруги (Марии Пиминовны) остались нетронутыми? Где жил этот Алексей и как был связан с пустозёрскими узниками? Кто скрывался под безымянным *рабом Христовым* в самом тексте Жития Аввакума и в первой части Жития Епифания? Имеет ли какое-нибудь отношение *возлюбленное чадо* Епифания *Афанасий* – адресат второй части его Жития – к Алексею и к рабу Христову?

Наверное, проще всего было бы предположить, что *раб Христов* и *Афанасий* – одно и то же лицо. Именно к такому выводу приходит А.Н. Робинсон: «Возможно <...> что оба жизнеописания были адресованы первоначально одному и тому же лицу...» и далее: «В первой части автобиографии Епифания этот адресат не назван, но во второй части, обращаясь к своему чаду *Афанасию*, Епифаний говорит, что он уже ранее послал ему первую часть своего труда, которую следует соединить с посылаемой теперь второй его частью. Не был ли этот *Афанасий* постоянным адресатом обоих авторов (сначала условным – “раб Христов”,

потом – конкретным)?» [Робинсон 1963: 128]. Однако мы не можем безоговорочно согласиться с подобным выводом. Несколько ниже в той же работе А.Н. Робинсон справедливо говорит о приобретении второй частью Жития Епифания «большей самостоятельности»: «... вторая часть автобиографии Епифания начинается как бы откалываясь от первой её части и от автобиографии Аввакума: она помещается в конце сборника как дополнение...» [Там же: 129]. Логическое завершение этой мысли мы находим у В.П. Бударagina: «... 2-я часть Жития в сборнике Заволоко не предназначалась для этого сборника и была присоединена к нему механически. Подтверждение этому находим в самом тексте Жития, где говорится, что Жития “часть малая” адресату (Афанасию) уже была послана, то есть не он адресат этого Пустозёрского сборника. И совсем абсурдно выглядит просьба присоединить к отосланной уже части “другую часть Жития”, если Епифаний сам собирается вскоре присоединить её к Пустозёрскому сборнику. Таким образом, мы приходим к выводу, что 2-й части Жития Епифания из сборника Заволоко предназначалась иная миссия, чем та, которую ей было суждено выполнить в письменной традиции. Как новый автограф (адресованный Михаилу и Иеремии. – С.Ш.), как список М-2 (адресованный Симеону), и этот автограф должен был остаться вне авторских сборников. Вопрос о причинах включения его в сборник нуждается в дальнейшем изучении» [Бударaгин 1975: 80].

Но каковы бы ни были причины включения второй части Жития Епифания в сборник Заволоко, нет сомнения в том, что это было сделано самим автором. И данное обстоятельство может быть отправной точкой в решении вопроса о том, был ли *Афанасий* тем самым *рабом Христовым*, который понудил Аввакума написать Житие и уговорил сделать то же самое Епифания. При сравнении первой и второй частей Жития Епифания сразу бросается в глаза неадекватность отношения пустозёрского старца к *рабу Христову* и к *Афанасию*. Во вступлении к первой части *раб Христов* только упомянут, Епифаний предельно лаконичен: ... *прошения ради раба-того Христова, не отрекуся сказати вам о Христе Иисусе...* В отличие от Аввакума,

Епифаний так ни разу и не обратился на протяжении всего повествования к *рабу Христову*. Свой рассказ он предназначает *отцам святым и братии*: *Простите мя, отцы святии и братия, согрешил я..*; *Видите ли, отцы святии и братия, коли немощна сила-то человеческая...* Создаётся впечатление, что старец, если и знает *раба Христова* и относится к нему с должным почтением, вряд ли настолько тесно с ним связан, чтобы испытывать к нему сердечные чувства.

Совершенно по-другому звучат обращения во второй части Жития. Да, она написана в форме послания духовному сыну, и это не могло не наложить определённого отпечатка на стиль сочинения, на подбор языковых средств. Но какой любовью, какой добротой и отеческим вниманием полны строки этого произведения, несмотря на традиционные формулы, используемые автором! Епифаний благодарен *Афанасию* за «темничное посещение», он постоянно обращается к своему *чаду любимому, чаду возлюбленному*: *За слово и за свидетельство Иисус Христово юзник темничной, многогрешной инок Епифаний возлюбленному моему о Христе Иисусе чаду и брату, посетившему мя некогда в темнице, Афанасию..*; *Ну, чадо мое любимое, Афанасие, внимай себе умом крепко; что мне старец приказал, то и аз приказываю, о Христе Иисусе..*; *Воистину, чадо мое и брате мой любимый Афанасий, утешает нас бедных гонимых рабов своих в нуждах и в напастех, и в бедах наших всяких Христос, сын божий..*; *И егда, чадо мое любимое Афанасий, делаю аз кресты те и утомлюся, делая их довольно, и возлягу опочинути на одре моем, и усну, и тогда чудныя гласы бывают...* и пр. Заслуживает внимания и тот факт, что Епифаний не просит прощения у своего духовного сына и не ждет от него оценки своих поступков. Для него существуют другие авторитеты – *отцы святии и братия, господия и братия* (и это естественно для инока, долгие годы проведшего в монастыре или в пустыни): *Простите мя, грешнаго, отцы святии и братия, согрешил аз, окаянный, от болезни великия и от тоски горкия..*; *И вы мя, господия и братия моя, во всяком малодушии, в слове, и в помышлении простите и благословите, и молитесь о мне,*

грешнем, Христу богу и богородице и святым его. Расхожая точка зрения на эти обращения в редакции сборника Заволоко как на ошибки Епифания, якобы по недосмотру не заменившего формы двойственного (или множественного) числа на формы единственного числа [Бударагин 1974: 81], кажется нам неубедительной. Слишком внимательным и щепетильным автором был Епифаний, чтобы механически перенести со списка, адресованного Михаилу и Иеремии, приведённые выше фразы. Впрочем, они однотипны с теми обращениями, что используются в первой части Жития, адресованной некому рабу Христову, во вторых, та же «полифония» свойственна и протопопу Аввакуму, причём в большей степени, чем Епифанию.

В своем Житии протопоп обращается не только к старцу Епифанию и к рабу Христову. Среди тех, с кем Аввакум ведёт непринуждённую беседу, – его сыновья и многострадальная жена Настасья Марковна: *Того ради, **робята**, не бойтесь, держите старое благочестие крепко и непоползновенно. А **мать** за то сидит с ними, чтоб впредь **детей** подкрепляла Христа ради умирати, и жила бы, не развешав уши, а то баба, бывало, нищих кормит, сторонних научает, как слагать персты, а детей своих и забыла подкрепить, чтоб на виселицу пошли и с доброю дружиною умерли заодно Христа ради. Ну, да бог простит...* Не забывает Аввакум и о своих врагах-никонианах: *Простите, **барт**е (sic!) **никонияне**, что избранил вас; живите, как хотите; Увы, **бедные никонияня!** Погибаете от своего злога и непокорливаго нрава!*

Но, как истинный проповедник, как «сильный Христов воевода против сатанина полка», Аввакум рассчитывает не только на отдельных своих собеседников – конкретных адресатов, он пишет для множества *чтущих и слушающих*. Отсюда обобщённый образ адресата-правоверного *слышателя*: *Нутко, **проверне**, нарцы имя Христова, стань среди Москвы, перекрестися знаменем спасителя нашего Христа пятью персты, яко же прияхом от святых отец: вотю тебе царство небесное дома родилось! Бог благословит: мучься за сложение перст, не рассуждай много! А я с тобой же за сие о Христе умереть готов;*

*Посем у всякого прововернаго прощения прошу..; Смотри, слышателью, волею зовет Христос, а не приказал апостолам непокарающихся огнем жечь и на виселицах вешать.* В редакции В из сборника Заволоко, где, кстати, в результате переработки число подобного рода отступлений значительно возросло, появляются и более доверительные обращения: *милые мои, сердечные друзья, помогайте и нам, бедным, молитвами своими, да же бы и нам о Христе подвиг сей мирно скончати.* Так что ответ на вопрос о том, кому адресован Пустозерский сборник, наполняется более ёмким содержанием. К моменту создания первого Пустозёрского сборника (1672–1673 гг.), не говоря уже о времени завершения второго (1675–1676 гг.), Аввакум и Епифаний (и вообще пустозёрская «четверица») были признанными вождями Раскола. Они стойко вынесли прения, надругательства, избияния, пытки, ссылку, разлуку с близкими, длительный мучительный пост после резания языков и отсечения рук. В глазах своей паствы они обрели святость уже при жизни. К ней, пастве, к питомникам церковным, правоверным, коих *яко звезд без числа*, через конкретных адресатов обращаются пустозёрские узники.

И Аввакум, и Епифаний прекрасно осознавали своё место в раскольничьем мире, и мысль о написании собственного Жития не была ни для одного из них случайной. «Понуждение» же, о котором пишут оба автора, – скорее всего, дань литературному этикету. И, тем не менее, в роли «принудителя» у таких людей, как протопоп Аввакум и старец Епифаний, на наш взгляд, мог быть лишь человек, обладающий достаточно большим авторитетом в среде сторонников старой веры (как, напр., блестящий проповедник Иван Неронов в пору его наивысшей политической активности). Не случайно ведь на первом месте для Аввакума (после смерти Стефана Вонифатьева в 1656 г., отречения от старой веры и пострижения в монахи Ивана Неронова, гибели инока Авраамия) остается старец Епифаний, его духовный отец. Из адресатов пустозёрских узников «понудить» Аввакума и Епифания к написанию их житий могли люди типа главы нижегородских раскольников Ионы или Симеона, архиепископа Сибирского и Тобольского.

Почему мы не можем с полной уверенностью признать за *Афанасием* права быть тем самым *рабом Христовым*, который благословил двух вождей Раскола на литературный подвиг? Кто же он такой? Одно имя, даже если известно, что оно принадлежит «знакомцу» Аввакума и «чаду возлюбленному» Епифания, человеку, у которого уже есть первая часть Жития духовного отца, мало что говорило не посвящённым в пустозёрские тайны современникам Аввакума, и ещё меньше оно говорит читателю наших дней. На эту роль, судя по старообрядческим памятникам, могли претендовать несколько человек. Исключим сразу из их числа сына Аввакума Афоньку, который родился на Мезени около 1664 г. и, конечно же, в 1670-е гг. не мог участвовать ни в переписке, ни в каких-либо политических событиях по малолетству<sup>5</sup>. Вряд ли это был и Афанасий Максимов, царский дьяк, о котором есть сведения в «Материалах по истории и археологии Москвы» за 1627 г. [Холмогоров 1884: 122]. Возможно, к этому Афанасию Максиму как к своему единомышленнику писал в Москве в 1666–1667 гг. из ссылки в Иосифе монастыре Иван Неронов [Субботин т. 1, 1875: 365-367]. Кстати, в 1642 г. десятником в Нижнем Новгороде в одной грамотке назван Афанасий Максимов [Рождественский 1902: 2]. Но если к 1670-м гг. Афанасий Максимов и остался жив, то был стариком, вряд ли способным на дальние переходы до Пустозёрска.

В Поручной записи по аввакумовым сыновьям среди челобитчиков есть «караимския волости земской подьячей Афанасей Игнатъев сын Чеботов» [Субботин т. 1, 1875: 369-370], а в Поручной записи по брате Аввакума, попе Кузьме с сыном Макаром первым среди «поручиков» значится поп Афанасей Евсеев [Там же: 365-366]. Думаем, что и они не имеют отношения к нашему адресату.

---

<sup>5</sup> Судьба этого сына Аввакума сложилась драматично. Разлучённый в младенчестве с отцом, а затем и с матерью, посаженной в 1670 г. вместе со старшими братьями в земляную тюрьму, он вырос в беспутного бражника, которому настолько безразлично было дело отца, что он «спяна» способен был даже оговорить своих братьев (Румянцева В.С. Неизвестные материалы о протопопе Аввакуме / В.С. Румянцева // Сов. архи.-вы. – М., 1970. – С. 90-93; Поньрко Н.В. Новые материалы о протопопе Аввакуме (Два «дела» мезенской воеводской канцелярии о сыне Аввакума Афанасии) / Н.В. Поньрко // ТОДРЛ. – Л.: Наука, 1990. – Т. XLV. – С. 397-402).

В своём письме от 26 марта 1665 г. дьякон Фёдор сообщает, что он живёт в Москве, а «Афанасей с Гавриловым уродивым собрались человек з десять и поехали с Москвы...» [Субботин т. 1, 1875: 397]. Здесь, скорее всего, речь идет об Афанасии-Авраамии. «Целью этой поездки, вне всякого сомнения, был какой-то монастырь, где и совершилось превращение юродивого Афанасия в инока Авраамия и где он, как походя замечает Аввакум, прожил некоторое время» [Дёмин 1914: 147]. Отказ от юродства и переход в иночество – очень ответственный шаг, который не мог быть совершён без согласия, а может быть, и настоящего совета духовного отца Аввакума. «Старообрядческая община нуждалась в новых руководителях, сведущих в писании и могущих высказаться по возникавшим постоянно обрядовым и догматическим затруднениям. Эта нужда неизмеримо возросла после собора 1666–1667 гг., который нанёс сокрушительный удар расколу» [Панченко 1973а: 94]. Афанасий вернулся в Москву весной 1667 г. уже как старец Авраамий [Барсков 1912: 325] и сразу возглавил старообрядческую общину в Москве. Такой человек вполне мог побывать в пустозёрской темнице, но не стал бы менять духовного отца. К тому же, во время создания второго Пустозёрского сборника Аввакум и Епифаний знали, что юродивый Афанасий погиб мученической смертью на костре. Епифаний, таким образом, послал вторую часть Жития другому Афанасию.

Привычный путь «грамоток» Аввакума и его сподвижников пролегал через Мезень в Москву, а затем уже в другие места скопления раскольников. Афанасий, вероятно, достаточно молод и силён, чтобы совершать опасные переходы до Пустозёрска. Епифаний не случайно так высоко ценит «темничное посещение» своего духовного сына: как и другие «доброхоты», посещавшие пустозёрских узников, Афанасий рисковал своей жизнью. Старец глубоко благодарен своему адресату: *А аз, грешный, за милость и любовь Христову отца твоего родившаго тя и за твое ко мне темничное посещение прошу вам милости у Христа-бога, елико господь ми помощь подавает.*

А.Н. Робинсон, правда, считает, что «Афанасий был немолд и мог иметь внуков». Подчёркивая однотипность обраще-

ния к адресатам Аввакума и Епифания, он замечает: «Примерный семьянин, Аввакум обращается к “чаду” (не называя его имени) и упоминает его жену, монах-аскет Епифаний называет Афанасия своим “братом” (а сам Епифаний назвал себя “старцем” и был несомненно старше своего духовного сына Аввакума, которому в это время (в 1675 г. – С.Ш.) было 55 лет...)» [Робинсон 1963: 129]. Нам представляется, однако, что Епифаний, будучи монахом, привык называть любого своего собеседника *братом*, независимо от его возраста. (Кстати, своего духовного сына Аввакума он называет «святой отче», и это вовсе не значит, что «брат» Афанасий – ровесник Епифания, а «святой отец» Аввакум старше Епифания.) Думается, Епифаний обязательно упомянул бы о детях и внуках своего адресата, если бы таковые у последнего были. Ведь он пишет об отце Афанасия, его братьях: *Посем паки мир ти <...> и отцу твоему, и братии твоей, и всему дому вашему...* Об относительной молодости Афанасия косвенно свидетельствует характер наставлений, которые даёт ему старец: *Да молю тя о Христе Иисусе, чадо мое любимое, отца твоего, родившаго тя и воспитавшаго тя, во всем его слушай и почитай его с любовью Христовою...* Нам представляется, что такого рода наставления по отношению к человеку преклонных лет, возможно, обременённому детьми и внуками, выглядели бы несколько странно. Рукоделец, переписчик, редактор, педантичный и обстоятельный в любом деле, стремящийся к точности (ср. его правки в текстах Аввакума, собственные правки, связанные с числом сделанных крестов в разных редакциях Жития), Епифаний не мог быть небрежным или забывчивым, обращаясь к адресату и благословляя его родственников. Слишком свято он чтит семейные узы. Так, во второй части Жития, описывая «делание крестов», старец рассказывает: *А от рукоделия крестов толко имывал денег – четыре денги, разве хлеба и рыбы, и инаго нужных телесных, а то все отдавал Христа ради.* И далее: *И аще кто принесет ми за труды от крестов хлеба или ино что ядоме или нужное телу моему, и аз прииму у него во имя Христово и положу ту милостьню пред образом Христовым и пречистыя богородицы, и*

*прошу милости у Христа-бога и богородицы приносящему рабу Христову, и чадом его...*

Полагаем, что Афанасий, адресат 2-й части Жития Епифания, был знаком со всеми пустозёрскими узниками. Сохранившееся до наших дней Письмо Афанасию, написанное Аввакумом, адресовано, вероятно, духовному сыну Епифания. Начинается это письмо словами: *Афонасий, не умер ли ты? Да как умереть: Афонасий бессмертие толкуется...* [Житие и др. соч. 1979: 174-175]. Большинство исследователей считает, что это письмо адресовано иноку Авраамии (в миру Афанасию). Именно так прокомментировано оно Н.К. Гудзием в 1934 г. в книге «Житие протопopa Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения» [Житие и др. соч. 1934: 430], а затем в 1979 г. в книге с таким же названием, где, помимо Н.К. Гудзия, над комментарием работали В.Е. Гусев, Н.С. Демкова, А.С. Елеонская, А.И. Мазунин [Житие и др. соч. 1979: 328]. Время написания Письма Афанасию не установлено. Н.К. Гудзий указывает на весну 1670 г. как самый поздний срок его отправки: «... Аввакум мог посылать благословение от имени всех пустозёрских узников до 14 апреля 1670 г. (вскоре после казни 14 апреля 1670 г. начались разногласия и ссоры Аввакума с дьяконом Фёдором)» [Житие и др. соч. 1934: 430-431]. В том, что это письмо было адресовано юродивому Афанасию, сомневался уже историк раскола П.С. Смирнов [Смирнов 1898: IX-X], а А.М. Панченко утверждает: «Если “Письмо Афанасию” <...> адресовано нашему юродивому, то датировка его пустозёрским периодом вряд ли возможна. Ко времени ссылки Аввакума в Пустозёрск юродивый Афанасий уже превратился в инока Авраамия; Аввакум не стал бы в письме к монаху называть его мирским именем. Однако это письмо оканчивается типичной для пустозёрских писаний Аввакума фразой: “*Мир ти и благословение от всех нас*”. Поэтому я думаю, что оно было отправлено какому-то другому Афанасию...» [Панченко 1973а: 92]. А.М. Панченко продолжает: «... среди московских старообрядцев был и другой Афанасий. В послании “горемыкам миленьким”, где есть упоминание о смерти инока Авраамия, протопоп передает этому Афанасию поклон»

[Там же]. Мы тоже полагаем, что Письмо Афанасию не имело отношения к иноку Авраамию. В том, что оно было отправлено из пустозёрской ссылки, сомнения нет, как не может быть сомнения и в том, что написано оно было до ссоры между Аввакумом и дьяконом Фёдором, последовавшей за казнью 14 апреля 1670 г., иначе оно не заканчивалось бы словами: *Мир ти и благословение от всех нас, а от меня и поклон с любезным целованием*. Письмо условно можно было бы датировать 1666 – весной 1670 г. Адресат в этот промежуток времени уже успел побывать у пустозёрских узников. Если наше предположение верно и *чадо возлюбленное Афанасий* из послания Епифания и Афанасий-адресат письма Аввакума – одно и то же лицо, то «темничное посещение», за которое благодарит своего духовного сына Епифаний, Аввакумом охарактеризовано со свойственной ему образностью: *Носи гораздо пироги те по тюрьмам тем <...> Ну, Афанасий, прости. Спаси бог тя за пироги...*

Письмо Афанасию явно было отправлено в Москву, иначе бессмысленным был бы фрагмент, касающийся князя Ивана Хованского, царского стольника (умершего в 1701 г.): *А Хованский князь Иван Большой изнемог же. Чему быть! Не хотят отстать от Антиоха тово Египетскаго, рафленные куры да крепкие меды как покинуть?* Адресат этого письма Аввакума, вероятно, не обременён ни женой, ни детьми, как и адресат второй части Жития Епифания. Это объединяет его с Афанасием, названным Аввакумом в Послании горемыкам миленьким. Родственные, семейные узы Аввакум в письмах, как правило, подчёркивает особо. Так, в этом же послании Акинфий назван рядом с сестрою Маврою, Андрей-брат – с сестрою Марьей Исайи сожжённого, Маремьяна – с мужем Дмитрием, хотя они уже расстались, Анна Амосовна – с детьми. Афанасий и Лука замыкают конкретные имена членов московской старообрядческой общины перед «всей тысящей»<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Нам показалось заслуживающим внимания соседство Афанасия с Лукой. Эти же имена мы встречаем рядом в Письме Ионе и Моисею, написанном в конце 1670-х – начале 1680-х гг. и направленном в Заволжье, в керженские скиты: «Афонасей Зубов с Лукою Рубашешником, обойдите со Христом вертепы и пещеры, и розсели горский, и болота, и дебри, идеже витают святи мужие и жены, и отроки, и отроковицы...» [Житие и др. соч. 1979: 224].

Итак, Афанасий, духовный сын Епифания, адресат второй части его Жития, – общий знакомец пустозёрских узников, посетивший их в пустозёрской темнице<sup>7</sup>. Вероятно, он относительно молод и не обременён семьёй. Скорее всего, Афанасий являлся одним из активных деятелей московской старообрядческой общины и занимался переписыванием, хранением и пересылкой раскольничьих писаний. Отправив Пустозёрский сборник 1675–1676 гг. по обычному маршруту через Мезень (вот почему в редакции В Жития Аввакума есть вставка – послание к жене и старшим сыновьям), составители рассчитывали на то, что его прочтут в Мезени, а в Москве он попадёт в руки Афанасия, который по велению старца Епифания оставит у себя вторую часть его Жития, а сам сборник переправит дальше второму адресату. Судя по сохранившимся копиям, тексты сборника Заволоко переписывались для распространения если и не самими адресатами, то другими ревнителями старой веры.

По поводу второго адресата «Пустозёрского сборника Заволоко» – таинственного *Алексея* – высказывались многие исследователи. Наибольшего внимания, на наш взгляд, заслуживает версия, предложенная авторитетным специалистом в области аввакумоведения Н.С. Демковой. Приведём выдержки из написанной ею части главы «История создания Пустозёрского сборника Заволоко и текстологические проблемы его изучения»: «Личность адресата этой редакции жития Алексея – нам неизвестна, но из обращения к нему Аввакума, из слов “посвящения” ему Жития можно составить о нём вполне определённое представление: он человек семейный, глава дома и большой семьи; по-видимому, Алексей относится к числу “доброхотов”, помогающих пустозёрским узникам...». И далее: «Из посвя-

---

<sup>7</sup> Если вспомнить, что Аввакума с товарищами из обычных изб перевели в «темницы» – тёмные земляные ямы – в день казни 14 апреля 1670 г., то визит Афанасия в Пустозёрск предположительно мог состояться сразу после казни, но до окончательного разрыва между протопопом Аввакумом и дьяконом Фёдором (из-вестно, что этому разрыву предшествовали долгие споры, попытки примирения и выяснения отношений через старца Епифания). Письмо Афанасию тогда следовало бы датировать весной 1670 г. Но вполне возможно, что слово *темница* Епифаний использует как синоним к слову *тюрьма*, которое употребляет в Письме Афанасию Аввакум: «Носи гораздо пироги те по тюрьмам тем».

щения Аввакума выясняется ещё одно обстоятельство: авторитет Алексея настолько велик, что он, по-видимому, выполняет функции священника среди близких: Аввакум упоминает здесь о брашне священническом, то есть причастии, благословляет Алексея совершить “прочия тайны” (*мощно и простолюдину совершить*)). И наконец: «Все эти обстоятельства заставляют нас вспоминать об Алексее-пустозёрце, дом которого до казней в апреле 1670 г. был постоянным местом встречи заключённых: именно там они встречались, спорили, переписывали свои сочинения <...> Возможно, именно ему Аввакум и Епифаний подарили свой сборник в благодарность за долгие годы помощи <...> Алексей мог быть общим другом Аввакума и Епифания только в пустозёрский период их заключения. Это соображение вызывает особое внимание к личности Алексея-пустозёрца. К сожалению, мы не располагаем никакими документальными данными о нём, даже отчество его не поддаётся прочтению» [Пустозёрский сборник 1975: 209-210].

Отчество или прозвище Алексея-пустозёрца и Алексея-адресата редакции В Жития Аввакума долгие годы оставались неизвестными, что и не позволяло опровергнуть гипотезу Н.С. Демковой. Ничего не изменилось даже тогда, когда было установлено прозвище Алексея-пустозёрца. В статье «Новые материалы о протопопе Аввакуме (Два “дела” мезенской воеводской канцелярии о сыне Аввакума Афанасии)», опубликованной в 1990 г., Н.В. Понырко сообщает следующее: «Стрелец Лодьма, как удаётся выяснить, – это тот самый брат Алексей, в доме которого до казни 1670 г. встречались по ночам пустозёрские узники. Из другого документа Новгородского приказа мы узнаём, что имя пустозёрского стрельца Лодьмы было Алексей. Благодаря этому проясняется контекст письма дьякона Фёдора к семье Аввакума, письма, по которому и известно давно о пустозёрце Алексее и его доме. Фёдор благодарит Марковну за “запасец” (“крупки овсяные и яшные”), который она прислала с неким Лодьмой ему и протопопу Аввакуму, продолжает: “*Мы з батюшком ис темницы нощю <...> вышли к брату <...> и запасу мне отец половину отделил – крупы и муки*”. Становится

ясно, что Лодьма и брат Алексей – одно лицо и что привезённую крупу с мукой делили в его доме. Несколькими строками ниже дьякон просит “всякую посылку” для них присылать к Лодьме» [Понырко 1990: 398].

Казалось бы, тайна второго адресата «Пустозёрского сборника Заволоко», таким образом, разгадана, и в тексте послания Аввакума рядом с именем *Алексей* стояло когда-то прозвище *Лодьма*? Но мы точно знаем, что это не так. Еще в 1980 г. после знакомства с В.И. Малышевым нам удалось прочитать в рукописном Пустозёрском сборнике соскобленное отчество адресата. Не без волнения вновь и вновь мы обращались к этому имени – *Алексей Вонифатьев*. Сразу на ум приходило имя другого человека, сыгравшего огромную роль в судьбе протопопа Аввакума, – царского духовника, главы московского кружка ревнителей благочестия Стефана Вонифатьева. Почтенный возраст адресата, дети, внуки (*благословит тя господь, и Марью твою Пиминовну, и чад ваших, и снох, и внучаток, и сродников, и знаемых, и други, и другиня, и всех вас любящая*), несомненно, высокий авторитет в раскольничьей среде не исключали возможности родства между этими людьми. Но для начала нам надо было рассудить Алексея-адресата и Алексея-пустозёрца.

Прошло несколько лет, прежде чем мы смогли вернуться к загадке Пустозёрского сборника. Поиски привели нас к «Книге переписной посацким людям, дворам, крестьяном, бобылям, попом и причетникам переписи Гавриила Тухачевского 187 (1679) года». Поскольку в этой книге даются сведения даже о тех лицах, которые умерли, ушли в Сибирь, в Пермь Великую, в Персию и т. д. даже в первой половине 1670-х годов, Алексея Вонифатьева, если принять версию Н.С. Демковой, следовало бы искать здесь, в переписной книге. И что же? Среди пустозёрских жителей оказалось довольно много Алексеев, но ни одного Вонифатьева (этот патроним в переписной книге не встретился ни разу!). Таким образом, адресатом «Пустозёрского сборника Заволоко» был не пустозёрец! Добавим к этому, что в переписной книге Пустозёрского острога 1679 г. на л. 12 об. есть запись: *Дом пустозерского ж стрельца Алешки Лодьмы. А живут у*

него на дворе пустозерцы Васка Андреев сын Харчов да Федька Слезкин, да нищий Ивашико Тихонов сын Безумов, у него два сына: Яшка семи лет, Якушко трех лет. Как видим, у Алексея-пустозёрца нет ни взрослых сыновей (а значит, не было и снох), ни внуков, как у Алексея Вонифатьева, иначе они попали бы в переписную книгу.

Исследователи Раскола неоднократно ссылались на то, что сведения о царском духовнике Стефане Вонифатьеве очень скудны. Неизвестно ни время, ни место его рождения. В документах XVII в. его имя появляется в связи с началом его московской карьеры. В.И. Холмогоров пишет, что протопопом Благовещенского собора Стефан упоминается во время венчания на царство Алексея Михайловича 28 сентября 1645 г. [Холмогоров ч. I, 1884: 169]. В этом же соборе или в другой дворцовой церкви, судя по владельческим записям на принадлежащих ему рукописях, Стефан мог ранее служить священником [Румянцева 1986: 32]. Леонид (Л.А. Кавелин), Е.Е. Голубинский, А.П. Голубцов связывали начало его литературной деятельности с Новгородом [Там же], однако круг друзей Стефана Вонифатьева состоял преимущественно из нижегородцев, чьи взгляды сформировались в знаменитом Макарьевском Желтоводском монастыре. Ближайший друг Стефана, «коновод Раскола», талантливейший проповедник Иван Неронов возглавлял в 30-е годы кружок молодых ревнителей благочестия в Нижнем Новгороде [Рождественский 1902: 6-7, 17-18]. Протопоп Аввакум начинает своё Житие словами: *Рождение же мое в Нижегородских пределах, за Кудмоюрекою, в селе Григорове*. В 15-ти верстах от села Григорова в селе Вельдеманове родился будущий патриарх Никон [Погодин 1854], рекомендованный на этот пост Стефаном Вонифатьевым.

А.С. Белокуров, первым поставивший вопрос о том, не был ли Стефан Вонифатьев нижегородцем, ссылается на то, что в Макарьевском Желтоводском монастыре хранится синодик с записью: «Род государева духовника Благовещенскаго протопопа Стефана Вонифатьевича». Синодик мог появиться только после возвышения Стефана, так как никаких сведений о жизни Стефана до превращения его в царского духовника нет. Судя по

внушительному списку (107 имен), род царского духовника был довольно обширным [Белокуров 1891: 170]. В конце 1740-х – начале 1750-х гг. Стефан передал краткие синодики своего рода в несколько монастырей [Румянцева 1986: 55-56]. В одном из таких синодиков, найденных А.С. Белокуровым в Борисоглебском монастыре, содержится 19 имён [Белокуров 1891: 170]. Синодик, начатый в Макарьевском Желтоводском монастыре, вероятно, продолжался после смерти Стефана Вонифатьева. Среди лиц, которых следует помянуть, назван и некий *Алексий*. Рядом с этим именем нет пометы типа «священник», «схим.», «инок». Следовательно, это лицо светское. Ни иноком, ни священником в официальном смысле этого слова не был и адресат Аввакума Алексей Вонифатьев, в противном случае по-другому обратился бы к нему протопоп. Естественно, мы не рискуем здесь заявлять, что Алексей из синодика Макарьевского Желтоводского монастыря и Алексей Вонифатьев – одно и то же лицо. Смеем только предположить, что супруг Марии Пиминовны – нижегородец. Во всяком случае, следы Вонифатьевых остались в нижегородских документах 1670-х гг. Так, в переписной книге 1678 г. по Нижнему Новгороду в стлб. 372 есть запись: «Дом пуст подьячего Фадея Иванова сына Вонифатьева» [РИБ т. 17, 1898: 372].

Итак, если Афанасий, адресат 2-й части Жития Епифания, – член московской старообрядческой общины, то адресат Жития Аввакума Алексей Вонифатьев – скорее всего, один из почитаемых раскольников «нижегородских пределов». Но, как говорилось выше, послания вождей раскола были рассчитаны не только на конкретных адресатов. По справедливому замечанию А.С. Дёмина, главным у протопопы «было желание создать впечатление – и для себя, и для своих читателей – будто адресаты находятся тут же, рядом с ним, и он к ним может обращаться в непринуждённо-разговорном стиле...»; одновременно он «приближает к себе вместе с адресатом и всё его окружение» [Дёмин 1977: 132, 134]. Справедливости ради следует сказать, что эта черта, пусть не в столь ярко выраженной форме, свойственна и старцу Епифанию. Пустозёрский сборник адресован всему православному русскому люду, *рабам Христовым, всем чтущим и слышащим*.

### § 3. Новая жизнь библеизмов в творчестве протопопа Аввакума

Протопоп Аввакум – выдающийся писатель эпохи, значение которой в «истории русской культуры приближается к значению эпохи Возрождения в истории Западной Европы» [Лихачёв 1973: 214]. XVII век был веком постепенного перехода древней литературы к новой [Там же: 139] и одновременно – начальным этапом формирования национальных норм русского литературного языка. Богатейший опыт художественной обработки слова преломляется, трансформируется в творчестве огнепального вождя Раскола. «Аввакум был по рождению и по мировоззрению истинным сыном крестьянской среды; книжное просвещение дало ему известное лишнее орудие в борьбе за старую веру, но не переделало по существу его натуры...» [Никольский 1930: 119]. Крестьянская натура сказалась не только в образе жизни Аввакума, в его поступках, в его отношении к религии, к своему ремеслу священника, но и в самом строе его мыслей и чувств, в его природном русском языке. Аввакум использует в своих произведениях обороты, восходящие к разным источникам и сталкивает их в одном и том же контексте, погружая библейские изречения в просторечную стихию или, напротив, сопровождая свои богословские рассуждения метками народными паремиями.

В статье «Радищев и традиция английской Библии» известный учёный А.А. Алексеев, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургского государственного университета, сравнивая А.Н. Радищева с английскими авторами эпохи революции 1640–1660 гг., пишет, что английская революционная публицистика «не смогла обойтись» без Библии как «уже освоенного элемента национальной культуры. Это придавало революции то более, то менее очевидный практический смысл. При отсутствии ясной политико-экономической теории Библия и христианская литература обеспечила революцию своего рода социально-экономической теорией. Кромвель видел себя Мои-

сеем, ведущим свой народ в землю обетованную» [Алексеев 2010: 415-416]. И далее автор замечает: «Россия не знала ничего, или почти ничего, о таком способе общественного использования Библии <...> В результате славянская Библия не была понята как литературная ценность и не стала значимым ингредиентом русской культуры ни в XVII веке, ни позже – вплоть до сегодняшнего дня» [Там же: 416].

Позволим себе не согласиться с уважаемым основателем и главой Славянской Библейской комиссии при Международном комитете славистов. Вся история нашего отечества говорит о том, что Библия стала важнейшей составной частью русской национальной культуры. Доводом тому и Раскол Русской церкви, фактически совпавший по времени с революционными событиями в Англии. Он проявился в массовых народных волнениях, во главе которых не случайно оказались священники, люди, прекрасно знавшие Священное Писание; именно в нём они черпали свои идеи и лозунги.

Память вождя Раскола, протопopa Аввакума, хранила массу библейских оборотов типа *Разверзюся хляби небесные; возда-ти комуждо по делом его, Не начный блажен, но скончавый; От плода бо всяко древо познано бывает; В ню же меру мериши, возмерится ти; Господь гордым противится, смиренным же дает благодать; Претерпевый до конца спасен будет; Имяяй*



уши слышати да слышит и пр., и все его бунтарские сочинения насыщены библейскими афоризмами, наставлениями, сентенциями из Священного Писания. Включаясь в народно-разговорный энергичный слог протопопа, библеизмы обретают дополнительную суггестивную силу, когда соотносятся с реалиями времени. В одной из челобитных, обращаясь к царю Алексею Михайловичу и напоминая ему о равенстве всех людей перед Богом, Аввакум использует устойчивую фразу из 98-го псалма, подчёркивая зависимость репутации государя от оценки его поступков самими подданными, *братьями по духу*: *Почто по духу братию свою тако оскорбляеши? Единого бо мы себе Отца имама вси, иже есть на небесех, по святому Христову Евангелию... Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть Божий... **Честь царева суд любит**, по пророку. Что есть ересь наша или кий раскол внесохом мы во церковь, яко-же блядословят о нас никонияны, нарицают раскольниками и еретиками в лукавом и богомерзком Жезле, а инде и предотечами антихристовыми* (5-я челобитная, см. в изд. [Житие и др. соч. 1979: 196]). В Письме игумену Феоктисту, написанном в 1665 г. из Мезени, Аввакум, стремясь укрепить дух своих соратников, обиженных на него за то, что, возвращённый из сибирской ссылки, он своими проповедями вызвал новую волну гонений на раскольников, напоминает знаменитое изречение из Послания Римлянам апостола Павла: *А что на Москве гной расшевелил и еретиков раздражил своим приездом из Даур: и я в Москву приехал прошлаго году не самозван, но взыскан благочестивым царем и привезен по грамотам. Уш-то мне Бог изволил быть у вас на Москве. Не кручиньтесь на меня, Господа ради, что моего ради приезда стражете. **Аще Бог по нас, кто на ны?*** [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 907]. В 1-й челобитной, описывая царю Алексею Михайловичу пережитые им и его семьёй в сибирской ссылке мучения, Аввакум подтверждает готовность умереть за свои убеждения, напоминая адресату афоризм из Книги Иова *Смерть мужу покой есть: Не прогневайся, государь-свет, на меня, что много глаголю: не тогда мне говорить, как издохну! А близ исход души моей, чаю: понеже время належит... всех*

устрашает (Никон. – С.Ш.). Многие его боятся; а протопоп Аввакум, упоая на Бога, его не боится... Аще не ныне, умрем же всяко и житию должная послужим; **смерть мужу покой есть**; смерть греху оного [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 728].

Наряду с библейскими изречениями, Аввакум активно включает в художественный текст русские пословицы, поговорки, присловья. Он слышал их в родном селе Григорове от крестьян, в далёкой Сибири – от служилых казаков и беглых мужиков, в Москве – от простого люда; слышал он их и в Мезени от суровых поморцев, от пустозёрцев, среди которых провёл последние 15 лет своей жизни. В «Послании братии на всем лице земном» Аввакум, описывая зверства никониан, выражает свою уверенность в том, что войско его врагов *побито будет на месте некоем Армагедон*, и в качестве заключительного аргумента приводит русскую пословицу *Отольются медведю коровьи слезы: Те до общаго воскресения не оживут; телеса их птицы небесныя и звери земныя есть станут: тушны гораздо, брюхаты, – есть над чем птицам и зверям прохлажаться. Пускай они нонеча бранят Христа, а нас мучат и губят: отольются медведю коровьи слезы, – потерпим, братия, не поскучим, Господа ради* [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 784]. В произведении «Снискание и собрание о Божестве и твари», перелагая ветхозаветную легенду о первородном грехе, Аввакум заканчивает её пословицей *Со здоровных чаш голова кругом идет: Проспались бедные (Адам и Ева. – С.Ш.) с похмелья, ано самим себя сором: борода и ус в блевотине, а от гузна весь и до ног в говнех, со здоровных чаш голова кругом идет* [Житие и др. соч. 1979: 189]. В письме к боярыне Ф.П. Морозовой и княгине Е.П. Урусовой Аввакум припоминает прегрешения боярыни, о которых рассказал ему Феодор, и заканчивает свои укоры пословицей, снисходительно прощая свою духовную дочь: *Поминаешь ли Феодора? не сердитуешь на него? Поминай-су Бога для, – не сердитуй! Он не болно пред вами виноват был, обо всем мне пред смертию покойник писал: стала-де ты скупа быть, не стала милостыни творить и им-де на дорогу ничево не дала, и с Москвы от твоей нагони съехал, и кое-што сказывал. Да уже Бог вас простит!*

*Нечево старова поминать: меня не слушала, как я говорил; а после пеняешь мне. Да што на тебя и дивить! У бабы волосы долги, а ум короток* [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 928].

В письме 2-м попу Исидору, где Аввакум даёт советы, как вести службу и выполнять священнические обязанности тем попам, кто остался в «старом благочестии», и отвечает на вопрос о том, как отнестись к старцу Досифею, отступившему от старой веры, можно встретить и заимствованную восточную пословицу (*Не рожон – не сын, не окуплен – не холоп, а не вскормя – ворога не видать*): *Подкрался ты под старика-того, яко Серапион под Златоуста, – тужишь о старости, а не о души его. Не уступит-де Аввакум старости Досифееве, ты рече. Какая беда. Лис, собачий сын, а не чернец! О кале тужит, а злато попирает омраченный! Душа ли, тело ли, – вонми-кая вещь безсмертна, и той и прилежи паче. Да что много и говорить? Добре мудрец Акир рече: не рожон-де – не сын, не окуплен-де – не холоп, а не вскормя – ворога не видать* [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 946].

Значительная часть библейских выражений, а также авторских афоризмов Аввакума обладает декларативно-предписывающей семантикой: *Аще (и) яра зима, но сладок рай; Блажени плачущие, яко тиши утешатся; В ню же меру меритиши, возмерит-ся ти; Всяк верный не развешивай ушей тех и не задумывайся; Имеяй уши слышати, да слышит; Рабу господню не подобает сваритися, кротку быти ко всем; Претерпевый до конца спасен будет; Чти отца твоего и мать твою* и пр.

Многие поговорки в творчестве Аввакума носят междометный характер: *Да что петь / же делать?; Да что того говорить?; Делать нечего; Нечево старова поминать; Где-петь детца?; Быти тому так!; Да пускай их!; Малое ли дело!* и пр. Они передают эмоциональное отношение автора к описываемым событиям, к поступкам близких ему людей, единоверцев, и к противникам, никонианам. Отражающий разные чувства эмоциональный фон фактически каждого произведения Аввакума очень чётко прослеживается. Это могут быть сострадание, снисхождение, смирение, бессилие перед обстоятельствами, сочувственная горечь, безнадежность, переходящее в угрозу воз-

мущение, вызванное бессмысленностью совершаемых преступлений и т. д.: **Чему быть?** волки то есть (никониане. – С.Ш) не жалеют овцы [Житие и др. соч. 1934: 94]; **Да что-петь делать!** Пускай их, миленьких, мучат: небесного жениха достигнут [Там же: 95-96]; плюнул бы ему (богатому. – С.Ш) в рожу ту и в брюхо то толстое пнул бы ногою! **Да что того говорить?** – по себе я знаю: хотя много надосадит никониянин, да как пришед с лестию бывало... так мне жаль станет, плачу пред богом о нем (Беседа 10-я в изд. [Житие и др. соч. 1979: 148]); Миленькой царь Иван Васильевич скоро бы указ сделал такой собаке. А то **чему быть!** Ум отнял (Никон. – С.Ш.) у милова (царя Алексея Михайловича. – С.Ш.), у нынешнева как близ ево был (Книга толкований [Там же: 148]); **Дайте только срок, собаки, не уйдете от меня: надеюсь на Христа, яко будете у меня в руках!** Выдавлю я из вас сок-от (Книга толкований [Там же: 163]); Уведав же Саул мерский от Домка Идумейска и приказал, взбесяся леввит со архиереи тысящи с две и больши убить. **Ни пути, ни дела!** (Беседа 10-я [Там же: 144-145]).

Вспоминая о мучениях, перенесённых им самим и его близкими в сибирской ссылке, Аввакум находит в себе мужество иронизировать над собой, замечать в трагическом забавные, достойные усмешки черты, и в таких случаях нередко использует присловье *И смех, и горе*: **И смех, и горе**, как помянутся дние оные: ребята те изнемогут и на снег валяются, а мать по кусочку пряничка им даст, и оне, съедши, опять ляжку потянут... [Житие и др. соч. 1934: 73-74]; **И горе, и смех!** – иногда робенка погонят без ведома боярина, а иногда и многонько притащит [Там же: 75]; Не может, а кишки перемеряет. **И смех** с ним (юродивым Феодором. – С.Ш.), **и горе!** [Там же: 99]; А говорит (старец Епифаний после того, как ему отрезали язык. – С.Ш.), *яко и прежде, играет надо мною: «Щупай, протопоп, забей руку в горло-то, небось не откушу!»* **И смех с ним, и горе!** [Там же: 107].

И библейские, и народные паремии нередко выполняют в произведениях Аввакума характеризующую функцию, когда явления действительности квалифицируются либо с точки зрения принадлежности к определённом классу, разряду, либо пред-

стают в одном из своих многих свойств, качеств. В такой роли обычно выступают библеизмы: *Не начный блажен, но скончавый; От плода всяко древо познано бывает* (трансформация афоризма *Не может зло древо плод добр творити, а добро древо плод зол творити*); *Господь гордым противится, смиренным же дает благодать*, – а также созданные Аввакумом по аналогии с народными пословицами и поговорками изречения, которые нередко включают в свой состав библейские элементы: *Дивны дела господни и неизреченны судьбы владычни; Само царство небесное валится в рот; У Христа не сегодня так повелось; Невозможно оком едином глядети на землю, а другим на небо; Мертвому тайны не открываются; Грешнику на земли и праздника несть; Без дела не пользуют и молитвы* и пр. Так, письмо, которое заточённый в Пустозёрске Аввакум написал своей семье, отбывающей ссылку в Мезени, начинается словами: *Возлюблении, молю вы, яко странники и пришельцы, отгребатися от плотских похотей, яже воюют на душу нашу. Воистину, по пророку, вся суета суете, и все суетие. О нужных заповедано промышлять, но излишня отсекасть. Аще о внешнем всегда будем пеущися: а о души когда будем промышлять?* [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 920]. Аввакум знал, что его жена и дети испытывают голод и холод, лишены всех земных благ, и стремился укрепить их религиозные чувства, заставить их думать о главном – о чистоте души, которая должна быть готова к встрече с Господом. В 4-й челобитной царю Алексею Михайловичу Аввакум, сообщая об очередной жертве никонных гонений и о своём душевном состоянии, использует ключевой образ из евангельского выражения *Да минует меня чаша сия: Прости-ж, государь, уже рыдаю и сотержаюся страхом, и недоумением одержим есмь: помышляю моя деяния и будущего судища ужас. Брат наш Синбирской протопоп Никифор сего суетнаго света отыде; посем та же чаша и меня ждет* [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 756].

Влияние библейских и околобиблейских текстов особенно чётко прослеживается в системе сравнений, охватывающей всё наследие Аввакума. Символика Аввакума обусловлена его

миросозерцанием, «бинарностью его мышления, основанной на противопоставлении материального и идеального, временного и вечного, плотского и духовного, зла и добра, тьмы и света» [Кусков 1977: 11]. Источниками компаративов протопоба явились канонические и апокрифические книги православной церкви, а также русское просторечие – «природной русской язык» XVII столетия.

Сравнения из Священного Писания, которые веками оттачивались в древнерусской и старорусской литературе, составляют самый значительный слой компаративных единиц Аввакума. Так, в «Житии» их 29 из 61 (47%), в посланиях и письмах – 72 из 160 (45%), в «Книге бесед» и в «Книге толкований» – 59 из 110 (53%)<sup>8</sup>. Остальные сравнения восходят к живой разговорной речи и (правда, редко) – к устной народной поэзии.

Всякое сравнение (ассоциация) предполагает основание, то есть признак, общий между А, образом-подлежащим, и Б, образом-сказуемым (атрибутом) [Потебня 1968: 64]. Общность признаков у явлений, предметов, лиц, известных читателю и неизвестных ему, позволяет Аввакуму использовать сравнения как одно из средств сообщения новых сведений: *О, горе стало! Горы высокия, дебри непроходимыя, утес каменной, яко стена стоит, и поглядеть – заламя голову* (Житие в изд. [Житие и др. соч. 1934: 32]); ... *земля же бе невидима и неукрашенна, сиречь без лица в водах морских вся плавала, яко камень, – ни дров, ни травы, ни рек, никакова украшения не бысть, много воды было* (Списание и собрание о божестве и твари и како созда бог человека в изд. [Житие и др. соч. 1979: 126]); ... *там* (на небе. – С.Ш.) *половина воды, яко на полатех лежит и николи к нам не сходит, токмо в потоп...* [Там же: 126]; *Есть в мори, во Атлантичестей стране, лежаги, сиречь киты велицыи, жируют. Егда воспловут, подобни суть горам великим или яко грады велицыи* (Послание Симеону (?), Ксении Ивановне и Александре Григорьевне в изд. [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 200]).

---

<sup>8</sup> Все подсчёты велись по изданию: Житие протопоба Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Иркутск: Восточно-Сиб. книж. изд-во, 1979. – 366 с.

Однако сообщение новых сведений с помощью сравнений встречается у Аввакума нечасто. Важнейшие функции компаративных единиц в его творчестве – художественно-изобразительная и оценочно-идеологическая, нередко выступающие в единстве. Лексический состав этих сравнений очень богат, а образная их основа многогранна. Учитывая оба эти фактора, сравнительные конструкции (СК) в творчестве протопопа Аввакума можно разделить на несколько групп, 4 из которых мы приводим ниже.

1. СК, созданные на основе сравнения чьих-либо поступков, действий, состояния, черт характера и т. д. с поступками, действиями, состоянием, чертами характера героев библейских и апокрифических легенд, а также отцов христианской церкви. В СК вовлекаются названия мифических существ (*бог, ангелы, черти, дьявол*), персонажей Ветхого и Нового Завета (*Авраам, Адам, Ева, Каин, Лазарь, Давид, Иуда, Соломон, Иосиф Прекрасный, Мария Магдалина, мытари, фарисеи* и т. д.), имена апостолов (*Петр, Павел, Иоанн*), авторов богословских трактатов и мучеников за православную веру (*Иоанн Златоуст, Филипп* и др.). В Житии таких СК 9 (из 61), в Книге бесед и Книге толкований – 31 (из 110), в челобитных, посланиях и письмах – 45 (из 160). Напр.: *Аз же, взяв клюшку, а мати – некрещенова младенца, побрели, амо же бог наставит, и на пути крестили, яко же Филипп каженика древле* (Житие в изд. [Житие и др. соч. 1979: 24-25]); *Коли же кто изволил богу служить, о себе ему не подобает тужить. Не токмо за именование святых книг, но и за мирскую правду подобает ему душа своя положить, яко же Златоуст за вдову и за Феогностов сад, а на Москве за опришину Филипп* (Книга бесед в изд. [Там же: 90]); *Восхотел* (царь Алексей Михайлович. – С.Ш.) *бог быти, и не бысть. Потерял, яко Адам рай, тако и он жизнь сию* (Послание всем ищущим живота вечнаго [Там же: 207]).

2. СК, созданные на основе сравнения чувств, состояния человека (или свойств, явлений окружающего мира) с хорошо известными конкретными явлениями и предметами неживой природы (*тростью, стеблем, травой, листовием, медью, се-*

ном, щепой, калом, кожей, стульцами, стеной, холмами, горой, рекой, солнцем, удицей и пр.). В Житии встретилось 14 таких компаративных единиц, в Книге бесед и Книге толкований – 29, в челобитных посланиях и письмах – 40. Приведём некоторые примеры: *Скажите ми кратко: «Скажем ти, отче Аввакум, яко богу: люблю брата, **яко фусточку**, себя ж вменяю пред ним, **яко онучку**»* (Письмо отцам святым и маткам преподобным [Житие и др. соч. 1979: 221-222]); ... *праведницы восхищению будут на сретение господне на облацех по воздуху, а грешницы, увы, **яко огорелыя главни**, валяются внизу* (Послание Симеону(?), Ксении Ивановне и Александре Григорьевне [Там же: 204]); *Младенец пуци занемог; рука правая и нога засохли, **что батюшки*** (Житие [Там же: 39-40]); *В еретиках жестоки нравы и неизвратны на благое; зудит его слово то правое, **яко мозоль*** (Книга толкований [Там же: 113]); *Птиц зело много, гусей и лебедей по морю, **яко снег**, плавают* (Житие [Там же: 86]).

3. СК, в основе которых лежит сравнение поведения человека, его склонностей, привычек с повадками животных, птиц, рыб, насекомых. Д.С. Лихачёв в исследовании «Поэтика древнерусской литературы» писал, что «сравнения людей со зверями и птицами <...> учитывают характеристики, которые давали животным различные “физиологи” и специальные рассказы о мифических свойствах отдельных зверей и птиц» [Лихачёв 1967: 180]. Добавим, что зоосравнения – достояние не только духовной и светской литературы средневековой Руси, но и устойчивый троп русского фольклора. В Житии эта группа СК составляет одну треть от общего числа (20 из 61), в Книге бесед и Книге толкований их меньше – 15, а в челобитных, посланиях и письмах – 29. В сферу сравнений привлекаются названия диких животных (*лев, волк, лиса, елень, козел, зверь, медведь морской белой* и пр.), домашних животных (*собака, пес, сука, кобель, бык, корова, свинья, лошадь* (sic!), *кошка*), птиц (*кокушка, орел, голубица, птичка, неясить, селезень*), насекомых (*тараканы, прузи – ‘саранча’, мушцы*), червей (*черви капустные*) и др. Напр.: *Помяните, чада, богатаго онаго, о нем же спас рече, **како лев ревет**: за блудни своя, жгом негасимым огнем* (Книга толкова-

ний в изд. [Житие и др. соч. 1979: 121]); *Падшему же не подобает подобиться Каинному безумию... Кланяйся, дурачищо, не отчаивайся! Что в землю ту глядишь, **что бык** истурился? Ну, кайся, сказывай отцу тому, что тебе дьявол запретил?* (Совет святым отцем преподобным [Там же: 187]); *А се мне в Тобольске в тонце сне страшно возвещено было. Ходил в церковь большую и смотрил в олтаре у них действия, **яко просвиры** вынимают; **что тараканы** просвиру исциплют* (Житие [Там же: 48]).

4. СК, основанные на сравнении действий, поступков героев с действиями, поступками конкретных исторических лиц, людей определённой профессии, определённого социального или семейного положения, вероисповедания (*яко Никон, яко отец Досифей, бытто патриарх, яко рыболов, яко дети, яко царь, что никоняне* и т. д.). Наибольшее число подобных СК встречается в Книге бесед и Книге толкований – 25; в челобитных посланиях и письмах их 19, а в Житии – 5. Приведём некоторые примеры: *... и повезли меня на Воробьевы горы; тут же священника Лазаря и инока Епифания старца, острижены и обруганы, **что мужички деревенские миленькие!*** (Житие [Житие и др. соч. 1979: 60]), *Разделай костел римской и опресное учини, **яко папа, еретик римской,** после причастия в олтаре птицы рафленыя заедать на золотых блюдах, с похмелья!* (Книга толкований [Там же: 112]); *Вот собака (дьявол. – С.Ш.), **яко Никон, блядей сын, солгал!** Обманул царя Алексея, тремя персты креститися понудил: «Троица-де бог наш, тремя персты и знаменимся»* (Послание всем ищущим живота вечнаго [Там же: 206]).

Обращает на себя внимание конкретность, зримость большинства сравнений протопопа Аввакума. Отвлечённые существительные типа *бездна* являются смысловыми центрами единичных сравнительных конструкций, в то время как 59% от общего числа составляют СК 2-й, 3-й и 4-й групп.

Как и в современном русском языке, где компаративные конструкции представлены «пёстрым множеством синтаксических форм, объединённых только функциональной общностью» [Черемисина 1976: 5-6], в творчестве Аввакума можно встретить сравнения, построенные по самым разным моделям.

Однако нельзя не заметить явного тяготения вождя Раскола к кратким, лаконичным сравнительным оборотам. Изучая сравнения в народной речи XIX столетия, Ф.И. Буслаев отметил, что русский язык «не любит длинных сравнений, наблюдая соразмерность членов сравниваемых» [Буслаев 1941: 185]. Действительно, «компаративные группы»-простые сравнения (термин М.И. Черемисиной) в Житии составляют около 60%, в Книге бесед и Книге толкований – 52%, в челобитных, посланиях и письмах – 62%: ... *зудит его* (еретика. – С.Ш.) *слово правое, яко мазоль*» (Книга толкований в изд. [Житие и др. соч. 1979: 113]); «*И слезы в молитве, яко струи, исхождаху из очей ея* (боярыни Ф.П. Морозовой. – С.Ш.)» (О 3-х исповедниках слово печальное [Там же: 230]); *Возился над ним* (Иовом. – С.Ш.) *дьявол-от, что черт, а душе той коснутися не смел...* (Послание ищущим живота вечнаго [Там же: 207]); *Ухватил* (Пашков. – С.Ш.) *меня и учал бить и драть меня, яко паучину, терзает, а сам говорит: «Попал ты мне в руки!»* (Житие [Там же: 71]).

Среди простых сравнений на первом месте стоят субстантивные (*яко вода, яко гной земли, что Илья, яко золото, яко собака, яко Давид, что медведь, что девка* и т. д.). Адъективные и наречные модели очень редки (*будто живые, яко пернат, яко пьяной, бытто мертвова; яко и прежде, бутто ненароком*), а деепричастные не встречаются вовсе. Следует отметить интересный случай простого сравнения, выраженного творительным падежом имени существительного (без компаративного союза): *И нападе на нея* (Анну. – С.Ш.) *бес во время переноса, – учала кричать и вопить, собакою лаять, и козую блекотать, и кокушкою коковать* (Житие [Житие и др. соч. 1979: 74-75]). Несомненно, эти образования связаны с фольклорными традициями.

Сложные сравнительные конструкции представлены сравнительно-сопоставительными предложениями (в Житии их 6, в посланиях, челобитных и письмах – 8, в Книге бесед и Книге толкований – 20), сложноподчинёнными предложениями с придаточной частью – полным или неполным сравнительным предложением (в Житии их 11, в Книге бесед и Книге толкова-

ний – 50, в челобитных, посланиях и письмах – 55): **Яко зайчик под камень хоронится от совы и от серагуя и от псов, наветующих ему, тако и христианин, в церковь приходя, избывает душегубителя диявола и бесов** (Послание Симеону(?), Ксении Ивановне и Александре Григорьевне [Житие и др. соч. 1979: 197]); **Паисея Александрийского патриарха распял турок, а Макара Антиохийский убежал в Грузи, якоже от волка в подворотню нырнул, да под лестницу спрятался** (Послание Симеону [Там же: 169]); ... **а ныне пускай их поиграют с бесами теми за одно над Христом, и над Николою <...> да и над нами бедными, что черти над попами, – пускай их возьмется!** (Книга бесед [Там же: 90]).

Протопоп Аввакум прибегает иногда к развернутым, поразительным по глубине и силе сравнениям, не облекая их в компаративные формы. Так, напр., он создает сатирический образ никонианской церкви, уподобляя её **любодеще: Чаю, подвигнет бог того же турка на отмщение кровей мученических. Пускай любодещу ту потрясет, хмельет выгонит из блядки. Пьяна кровьюми святых, на красном звере ездит, рассвирепев, имуци чашу злату в руке своей, полну мерзости, и скверн любодешения ея, сиречь из трех перстов подносит хотящим прянова пьянова пития и без ума всех творит, испивших из кукиша десныя руки** (Послание Симеону [Житие и др. соч. 1979: 165]).

Но большинство сравнений вводится в текст с помощью специальных союзов (*яко, что, бытто, как*). *Яко* – самый частотный из них (84% случаев в челобитных, посланиях и письмах, около 77% – в Книге бесед и Книге толкований, 54% – в Житии). Народно-разговорный союз *что* в Житии по частотности стоит на 2-м месте после нейтрального *яко* (*яко* – 42 употребления, *что* – 23), хотя в сочинениях других жанров конструкции с *что* редки (6 – в челобитных, посланиях и письмах, 14 – в Книге бесед и Книге толкований). В творчестве Аввакума отразился «бурный процесс образования новых русских слов и замена ими союзов церковнославянских и архаичных исконно русских» [Филин 1981: 68]. Так, практически вытеснен старославянский союз *аки* (ни в Житии, ни в Книге бесед, ни в Книге

толкований он не встречается ни разу), зато проникают в тексты разных жанров разговорные союзы *бытто* (*бутто*), (*слово в слово*) *что*: ... *ноги задрожат, да и паду в ляжке среди пути ниц лицем, что пьяной* (Житие в изд. [Житие и др. соч. 1979: 77]); *Ко утру уже встали; уразумев, протопица втащила меня, бытто мертвова* (Житие [Там же: 78]).

Как и средневековые писатели, Аввакум сравнивает «объекты материального мира и мира духовного. Этим подчёркивается духовное значение материального мира. Сравняются события и лица современной писателю истории с событиями и лицами Ветхого и Нового Завета. Этим осмысливается значение происходящего. Сравняется мир людей с миром природы. Этим сравнением устанавливается внутренняя связь всего богозданного мира» [Лихачёв 1967: 180]. Большинство компаративных единиц в творчестве Аввакума идеологично, связано с духовной жизнью России 2-й половины XVII столетия. Этим объясняется их «традиционность», «каноничность и трафаретность» [Там же]. Но язык вождя Раскола подлинно публицистичен, а «публицистичность» «в хорошем широком значении этого слова приводит к разрушению устойчивой формы» [Виноградов 1980: 5].

Необычность письма Аввакума состоит в том, что церковно-книжная символика погружается у него в «вульгарную разговорно-речевую стихию» [Виноградов 1980: 11]. В Толковании на книгу пророка Исаяи, споря с никонианами, Аввакум добивается высокого полемического накала, употребляя рядом с библейскими СК разговорные лексемы и устойчивые обороты: *А ваше никониянское собачье умышление скоро извод возьмет, не будет яко мирсина и кипарис, но яко неверия паки в прут иссохнет и в прах разыдется, и провоняет яко мертвый пес* (Толкование... в изд. [Житие и др. соч. 1979: 117]). В посланиях, письмах к своим духовным чадам, переходя на тон поучения, протопоп ещё свободнее обращается с высокой церковно-книжной символикой: даже сама компаративная группа может начинаться разговорно-просторечным союзом *что*, а в близком окружении нередко грубые, вульгарные слова: *Глупая, безумная, безобразная, выколи глазища те свои челноком, что*

*и Матридия*, – обращается Аввакум к боярыне Ф.П. Морозовой. – *Оно лутче со едином оком внити в живот, нежели две оце имуще ввержену быти в геену. Да не носи себе треухов тех, сделай шапку, чтоб и **рожу** ту себе всю закрыла, а то беда на меня твои треухи те* (Письмо 1669 г. [Там же: 155]).

Весь арсенал традиционных книжных СК Аввакум поставил на службу своим взглядам, убеждениям. Он смело сравнивает себя и своих сподвижников, простых иноков, стрельцов, юродивых, с легендарными христианскими героями, давая высшую морально-нравственную оценку делам и подвигам старообрядцев. В Послании игумену Сергию с отцы и братией Настасью, дочь умершей Е.П. Урусовой, протопоп уподобляет Иудифи, спасшей Иудею от порабощения: *Смешиница она, Сергий, хочет некрещонных крестить! Я говорю: вото, реку, какую хлопоту затевает! Их же весь мир трепещет, а девая хочет, **яко Иудифь**, победу сотворить* (Послание игумену [Житие и др. соч. 1979: 212]). Старообрядцев, подвергших себя самосожжению в знак протеста против Никоновых гонений, Аввакум ставит в один ряд с древними апостолами: *Наипаче же в нынешнее время в нашей России сами во огонь идут от скорби великия, ревнуя по благочестию, **яко древле апостоли**; не жалеют себя, но Христа ради и богородицы в смерть идут, да вечно живи будут* (Книга толкований [Там же: 103]).

Библейские сравнения используются и для того, чтобы «подчеркнуть ситуативно-тематическое тождество древнерусской действительности и библейского прошлого, усилить, повысить значимость того или иного события или конкретного лица» [Михайловская 1975: 163-164]: *Пако и аз, **яко юнейший блудный сын**, заблудих от дому отца моего, пасяхся со свиньями, еже есть с бесы, питаюся грехми, услаждая плоть, огорчаяя же душу, и словесы, и помыслы злыми* (Книга бесед в изд. [Житие и др. соч. 1979: 79]); *Аз же, взяв клюшку, а мати – некрещонова младенца, побрели, амо же бог наставит, и на пути крестили, **яко же Филип каженика древле*** (Житие [Житие и др. соч. 1934: 24-25]). Ссылкой на библейские события Аввакум часто пытается оправдать и свои действия или проступки своих

чад духовных: Я-су, – простите! – своровал: **яко Раав блудная во Ерихоне Исуса Наввина людей, спрятал ево** (Василия. – С.Ш.), **положа на дно в судне, и постелю накинул, и велел протопотице и дочери легчи на него** (Житие [Там же: 44]).

Новаторство протопопа Аввакума проявилось в расширении состава сравнительных конструкций за счёт просторечных, разговорных оборотов, которые служат хлестким средством создания сатирических образов врагов: **Где ся у святого отца кожа возьмет! Был тоненек, а стал брюхат, яко корова-матушка, пестрая или черная** (Послание Симеону(?), Ксении Ивановне и Александре Григорьевне в изд. [Житие и др. соч. 1979: 201]); **Хороши законоучителие! Да што на них дивить! Таковые нарком поставлены, яко земские ярышки, – что им велят, то и творят** (Книга толкований [Там же: 106]); **Вспомянитко, Яковлевич, попенок! В карету сядет, растопырится, что пузырь на воде, сидя на подушке, расчесав волосы, что девка, да едет, выставя рожу, по площади, чтобы черницы-ворухи унеятки любили** (Беседа 8-я [Там же: 94]); **А ты что чреватая жонка, не повредит бы в брюхе робенка, подпоясываея по титькам!** (Книга бесед [Там же: 88]).

В сферу зоосравнений, помимо освящённых традицией (*яко лис, яко лев, яко пес, яко овечка, яко заяц, яко жеребя, яко козел* и пр.), Аввакум вводит разговорные компаративные единицы (*что сука, яко селезень, что таракан, яко комары, что бык, яко кошка* и др.). А сами устоявшиеся сравнительные конструкции за счёт комплексной трансформации (введения просторечного союза *что* и образования однокоренных слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами) часто меняют закрепившееся за ними значение (нравственную оценку, эмоционально-экспрессивную окраску), переходя из арсенала средств выражения отрицательного отношения автора к врагам в план снисходительно-иронической оценки применительно к себе и своим близким. Так, библейское представление о собаке как о нечистом животном закрепило за сравнениями *яко пес, яко собака* семантику «греховности человека, не следующего правилам христианской морали» [Михайловская 1975: 163]. Но в сочинениях Аввакума

мы встречаемся с конструкциями **что собачка**, *в соломке лежу; что кобельки*, *тащили (за волок нарту)*. Аналогично образование **что скотинка** (*волочусь*). Кстати, слова с уменьшительно-ласкательными суффиксами в составе разговорных сравнительных конструкций – характерная особенность сочинений вождя раскола: *тя на волю привлечет, яко удищею; люблю брата, яко фусточку, себя ж вменяю перед ним, яко онучку; Оне, миленькие... в глаза лезут, яко мушицы; ноги и руки яко стульцы; ноги те у него, что стульчик; рука... и нога засохли, что батошки; брюхат, яко корова-матушка* и т. д.

Наблюдения над языком вождя раскола опровергают несправедливую оценку Руси XVII в. как страны, которая якобы «коснела в азиатстве», не имела собственного литературного языка и способна была дать только «закоренелого обскуранта и мракобеса Аввакума», представляющего в языковом отношении «мертворожденное детище» [Isačenko 1974]. Язык сочинений Аввакума – убедительное доказательство народной основы русского литературного языка XVII в. и той значительной роли, какую сыграл огнепальный вождь Раскола в обогащении русского национального языка библеизмами.

## Глава II. Роль духовных стихов в освоении библеизмов

Библейские микротексты разными путями проникали в русский литературный язык, становясь полноправными элементами его лексико-фразеологической системы. При этом они обретали новые компоненты или утрачивали исконные; варьировали свою синтаксическую структуру и морфемный облик; меняли в корне своё значение или, напротив, углубляли свою семантику, достигая высокой степени обобщения. Подобно множеству устойчивых словесных комплексов современного русского языка, прототипы современных сверхсловных библеизмов становились участниками противоречивого диахронического процесса, описанного В.М. Мокиенко как диалектическое взаимодействие имплицитности и эксплицитности [Мокиенко 1980: 76-122]. Наряду с другими «проводниками» знаний о Священном Писании (православной церковью, системой образования в дореволюционной России, различными видами искусства, разрабатывавшими библейские сюжеты), заметную роль в освоении библеизмов сыграл и духовный фольклор.

### § 1. Духовный фольклор как источник изучения библеизмов

Как свидетельствует П. Бессонов, «не обладая соблазном чувствительных романсов и сочинённых нежных песен, сильно распространяющихся через дворню, солдат, фабрику, шарманку и т. п., они (духовные стихи. – С.Ш.) остались для народа “особою статьею” <...> Но тем не менее, по самой религиозности своего содержания, по <...> близости к нему, особенно когда попадались в рукописи и одежде церковнославянских букв, они привлекли внимание народа, затронули его любопытство, принимались к сведению, исподволь проникали и в употребление» [Бессонов 1863: XLII]. Списки духовных стихов хранились в домах купцов, у крестьян, у ремесленников, на фабриках, заво-

дах, в лавках, переплетались. Добыть их было трудно, купить – почти невозможно, замечает далее П. Бессонов, однако духовные стихи пели в народе, часто используя светские мелодии. Так, напр., стих о пустынножительстве исполнялся на мелодию песни «Я в пустыню удаляюсь от прекрасных здешних мест», а стих «Заря утренняя взошла. / Мне святая мысль пришла» – на мелодию фливорной песенки «Заря утренняя взошла. / Ко мне Катенька пришла» [Там же: XLVI].

Ф.И. Буслаев, изучавший народную поэзию, убедился в том, что духовные стихи «пришлись по вкусу всему русскому люду и вошли в общую сокровищницу его религиозной христианской поэзии, которую он переводит на понятный для себя язык священную историю и церковные предания» [Буслаев 1887: 450]. «Духовный стих, – пишет Буслаев, – по своему религиозному содержанию стоит вне текущих мелочей действительности. Он уже не забава и не досужее препровождение времени, не застарелый обряд, сросшийся с ежедневными привычками. Как церковная книга, он поучает безграмотного в вере, в священных преданьях, в добре и в правде. Он даже заменяет молитву...» [Там же: 451].

Русские фольклористы, этнографы, филологи и просто любители (чиновники, священники, учителя, офицеры и прочие представители разных сословий) XIX – начала XX столетий провели активную работу по сбору и публикации духовных стихов. См., напр., [Кирша Данилов 1818], [Киреевский 1848], [Бессонов 1861–1863], [Буслаев 1887], [Сумцов 1888], [Сперанский 1901], [Яворский 1901а], [Яворский 1901б], [Тихонов 1904], [Богословский 1905], [Рыбников 1909], [Ляцкий 1912], [Тростянский 1918] и др. Эта деятельность, кстати, поддержанная государством и Синодом Русской православной церкви, которые были озабочены нравственным состоянием населения, развернулась не только в центральной России, но и в провинциальных губерниях. Так, в 1904–1910 гг. было опубликовано четырёхтомное собрание «Песни оренбургских казаков», составленное казачьим офицером А.И. Мякутиным [Мякутин 1904–1910], который поместил в 4-м томе не только песни обрядовые, апокрифы,

заговоры, очерки обрядов, но и духовные стихи [Мякутин т. 4, 1910]. Из 900 песен Оренбургского края, включённых в сборник, 103 были записаны в станице Магнитной, и в их числе оказалось 12 духовных стихов, собранных казаком Филиппом Денисовичем Ефимовым, коренным станичником.

Масштабная работа по сбору духовных стихов фактически прервалась после октябрьских событий 1917 г. и Гражданской войны. Книжка О.Э. Озаровской «Бабушкины старины», куда вошло пять духовных стихов [Озаровская 1922: 77-89], была одной из последних публикаций подобного рода. Издание материалов, связанных с духовной народной поэзией, стало возможно только за рубежом (см., напр., [Проханов 1923], [Федотов 1935] и др.).

Искусственное отторжение, негласный запрет на исследование народной духовной поэзии отразились не только на собирательской деятельности: до 1991 г. духовные стихи в СССР практически не издавались; их язык не изучался; ни в один из словарей, включая словари народных говоров, не вводились примеры даже из самых популярных духовных стихов; при подготовке к печати справочников по библейским крылатым выражениям и библейским символам семантика библеизмов никак не соотносилась с их значениями, закреплёнными в духовном фольклоре.

При этом духовный фольклор, несмотря на атеистическую агитацию, на разрушение церквей и монастырей, на преследование священнослужителей, продолжал бытовать и в советские времена. Поскольку основные исполнители духовных стихов – калики перехожие, бродячие певцы, паломники, хорошо известные по записям XVII–XIX вв., – как социальная прослойка исчезли, а хранение церковных книг в светских библиотеках и в частных домах граждан СССР не поощрялось, духовная народная поэзия «ушла в подполье».

Духовный фольклор в атеистической стране, с разрушенными церквями, сведённым до минимума монашеским сословием и церковным клиром, вёл полулегальное существование. Подпиткой ему служили чудом сохранившиеся древние книги

с записями старинных стихов библейской тематики, церковные песнопения, ветхозаветные и новозаветные легенды. Однако «основной сюжетной базой» для духовных стихов служили всевозможные трансформации библейских легенд, апокрифическая литература, «в определённой степени отразившая широкие и весьма неоднозначные взгляды на христианские святыни и догмы» [Селиванов 1991: 4], ибо, по справедливому замечанию Г.П. Федотова, исследователя русской народной веры по духовному фольклору, «Библия никогда не была обиходной книгой русского человека» [Федотов 1991: 20].

Духовный фольклор, отражённый в собраниях XIX столетия, свидетельствует о своеобразии процессов адаптации церковно-книжных элементов и христианской символики в народном поэтическом творчестве. Эта адаптация проходила на фоне скрещивания книжно-славянской, народно-разговорной и официально-деловой стихий в языке светской литературы. Основная тенденция в использовании церковно-книжных элементов безмянными авторами духовных народных песнопений – нравственно-просветительная, религиозно-учительная. Рассчитанные на слушателей, далеко не всегда достаточно просвещённых в вопросах религии, духовные стихи «приспосабливали», делали доступными для обывателя христианские легенды, религиозные догматы; отбирали из канонических и апокрифических источников понятные слова и обороты, а сложные, трудные для понимания, толковали. Погружённые в традиционную фольклорную языковую среду, христианские символы в духовных стихах упрощались, «очеловечивались», а нередко и «обмирщались». «Христианство требовало забвения всех прежних языческих сказаний, вместо которых давало народу свои, не вымышленные, истинные сказания и предания, – писал Ф.И. Буслаев. – Эти последние во всей чистоте могли быть усвоены только избранными людьми, стоявшими во главе христианского просвещения. Но вся масса народная для того, чтобы сродниться с новым миром христианских понятий и преданий, должна была низвести их до уровня своего наивного понимания и способа представления <...> Это неминуемый результат столкновения

двух противоположностей: ограниченной наивной народности и безграничных, всечеловеческих стремлений христианского мира идей» [Буслаев 2003: 133]. В итоге трансформировались не только христианские легенды, но пре-



терпевала существенные изменения и семантическая структура ключевых христианских символов. Так, напр., Бог-отец и Бог-сын в большинстве духовных народных стихов XIX в. сливаются в одном образе Христа, Святая Троица иногда приравнивается к Пресвятой Богородице и т. д.

В духовной народной поэзии, соединившей традиции канонических церковных песнопений, апокрифических христианских сказаний и языческого фольклора, шла «обкатка» библейских слов и выражений, которые функционируют в многочисленных вариантах, отражающих противоречивый процесс семантических модификаций, сопровождающихся экспликацией и импликацией фрагментов Священного Писания. Для диахронических словарей эти варианты могли бы стать репрезентативными иллюстрациями в соответствующих словарных статьях.

В послереволюционной России продолжало бытовать несколько разновидностей духовной поэзии. Во-первых, это канонические духовные произведения, которые несут сугубо сакральный характер (псалмы, каноны, тропари, стихирьы и прочие жанры), обычно помещаемые в книги церковного содержания и исполняемые во время богослужений. Во-вторых, это поэтическая обработка библейских и евангельских сюжетов, а также переложения псалмов как продолжение традиций XVII–XIX вв., выполненные известными поэтами или дилетантами. Авторы таких духовных произведений в дореволюционной России обычно были известны, и публиковались подобные

духовные стихи в одном ряду с другими творениями сочинителей, носящими светский характер. В-третьих, это устная духовная поэзия, где так же, как и вообще в фольклоре, автор не стремится закрепить своё имя за поэтическим текстом, хотя в условиях всеобщей грамотности нередко записывает тексты «для памяти».

Источниками для многочисленных фольклорных вариаций, известных верующим современной России, служили не только канонические и апокрифические христианские легенды, но и старинные духовные стихи, имевшие некогда широкое хождение благодаря профессиональным исполнителям и сохранённые в усечённом виде устной традицией или в чудом уцелевших книгах.

Традиции духовного песнопения поддерживаются в среде старообрядцев, евангелистов и сектантов разного толка, которые были благоприятной средой для развития духовной народной поэзии и в дореволюционной России (см. [Панченко 2002а], [Панченко 2002б] и др.). Интерес учёных к народной духовной культуре, пробудившийся в последнее десятилетие XX – начале XXI столетия, обусловлен, во-первых, изменением политической ситуации в стране, во-вторых – антропоцентризмом, характерной чертой не только современного языкознания и фольклористики, но и в целом современной науки. Объектом исследования лингвистов, когнитологов, лингвокультурологов, фольклористов теперь становится, наряду со светским фольклором, и фольклор духовный, без которого русская языковая картина мира, русская концептосфера не могут быть описаны адекватно. Советская же наука «вообще не занималась собиранием и объективным изучением материала, диссонирующего с монистической идеологией тоталитарного государства. Снятие идеологических заграждений привело к открытию целого пласта “неофициальной” синкретической городской (и не только городской) культуры...», – справедливо пишет А.А. Панченко, автор фундаментальной монографии по фольклору и традиционной культуре русских мистических сект [Панченко 2002а].

Только в последние десятилетия началось переиздание собраний русских духовных стихов, зафиксированных фольклористами и этнографами XIX – первой трети XX в. Так, в 1991 г. увидела свет книга «Духовные стихи (Русская народная вера по духовным стихам)» филолога-богослова Г.П. Федотова [Федотов 1991]. В том же году издательство «Советская Россия» выпустило книгу «Стихи духовные», включившую значительную часть духовных народных произведений, вошедших в сборники XIX – начала XX в. [Селиванов 1991]. Помимо народных песен, частушек, сказок, загадок, анекдотов и других произведений фольклора, в России целенаправленно стали собираться образцы «неэлитарной» духовной народной поэзии. Фольклористы убедились в том, что даже без «подпитки» со стороны профессиональных исполнителей не только сектанты, но и обычный православный люд в России продолжает испытывать тягу к духовному песнопению.

Так, в 1999 г. Е.А. Бучилиной был опубликован сборник духовных стихов Нижегородской области [Бучилина 1999]; в 2002 г. издана книга А.А. Панченко, где в широком контексте простонародной религиозной культуры XVII–XX вв. дано системное описание фольклора, ритуалов и идеологии христовщины и скопчества [Панченко 2002б]; в 2003 г. вышел 2-й том «Смоленского музыкально-этнографического сборника», куда включены плачи и поминальные стихи [Смоленский сборник 2003]. Необыкновенно богатым оказался современный духовный фольклор и на Южном Урале. Интересный материал собран руководителем казачьего ансамбля «Станичники» из города Магнитогорска А.Г. Серовым, который с 1990 г. записывает в казачьих посёлках светские и духовные произведения народного фольклора (см. [Шулежкова, Серов 2005]). Трудami работников Лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета (МаГУ) во главе с проф. Т.И. Рожковой создан уникальный фонд духовных песнопений, записанных в Челябинской области и в русских посёлках Башкирии в 1990-2000-е гг.; значительная его часть вошла в сборник «Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале» [Рожкова, Моисеева 2008].

Произведения духовного фольклора, опубликованные в 1990-е – 2000-е гг., отражают ряд общих тенденций, которые характеризуют русскую народную духовную поэзию советской и постсоветской эпохи.

1. Произошли существенные изменения в жанровом и функционально ориентированном наборе духовных песнопений в сравнении с дооктябрьским периодом. Так, напр., на Южном Урале практически не исполняются духовные стихи «былинного» плана («Александр Невский», «Михаил и Фёдор Черниговские», «Пётр митрополит», «Димитрий Донской», «Фёдор Тирянин», «Об агликовом сыне Василии» и др.), прославляющие подвиги, совершённые во имя христианской веры или в защиту православной Руси.

2. Значительная часть духовных стихов, записанных в современных деревнях и посёлках городского типа, «привязана» к похоронному обряду. Фольклорные записи духовного творчества конца XX – начала XXI в. именно этой сферы необыкновенно разнообразны в содержательном и поэтическом отношении. Свидетельство тому – не только южноуральские материалы, но и названный выше 2-й том Смоленского музыкально-этнографического сборника «Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи». В фондах Лаборатории народной культуры МаГУ немало образцов песнопений, отмечающих разные этапы погребального обряда: «когда умрёт человек», «на омовение покойника», «на вынос покойника», «на кладбище во время погребения», «на поминальном обеде в день похорон», «на девять дён», «на сорок дён» и пр. Вероятно, данный феномен можно объяснить равнодушием тоталитарного государства к обрядам, касающимся смерти подданных. В советское время вмешательство в ритуалы погребения не было таким жёстким, как, напр., вмешательство в семейную (непризнание венчания законным браком), трудовую (обязательное членство в общественных организациях) и в другие сферы жизни человека.

3. Изменился социальный состав хранителей и исполнителей духовных стихов. Ещё А.Г. Федотов писал о классе «профессиональных певцов, одарённых и обученных» [Федотов 1991:

15], о слепцах с мальчиками-поводырями, обходящих храмы и монастыри во время приходских праздников. Хранительницами, а часто и сочинительницами духовных стихов становятся в абсолютном большинстве случаев женщины преклонного возраста, ведущие обычный, «оседлый», семейный образ жизни. Право на пение духовных стихов они могут обрести через благословение священника, однако большинство из них поёт духовные стихи и без «батюшкина благословенья». Все они, как правило, имеют образование (от начального до высшего). Многие из них по-настоящему обратились к религии уже на склоне лет в поисках душевного равновесия, пережив тяжёлые утраты, болезни, однако втайне, как они утверждают, считали себя верующими всегда, хотя и обучались в советских школах. Заветные тетрадки с духовными стихами некоторые из них получили в наследство от своих родителей (чаще матерей), но эти тетрадки активно пополняются за счёт переписывания, «обмена» между исполнительницами и за счёт собственных стихов. Поются духовные стихи по зову сердца, «когда у кого горе случится». Такие «плакальщицы» в определённом смысле противостоят «читальницам / читательницам», которые связаны с церковью или монастырями. Содержание духовного чтения и сами обрядовые действия тех исполнителей, что связаны с официальной церковью, жёстко регламентированы конфессиональными правилами, в то время как у исполнительниц народных духовных стихов в разных посёлках складываются собственные традиции, формируется собственный репертуар.

4. Современная народная духовная поэзия испытывает влияние не только со стороны народной песни. Духовные стихи, исполняемые на народные мелодии, перенимают законы светского фольклорного стихосложения и одновременно находятся под воздействием классической светской поэзии (явление, известное раньше по преимуществу в духовном фольклоре сектантов, в творчестве баптистов) (см. [Проханов 1923]). Не лишним будет здесь заметить, что наиболее охотно безымянные авторы духовных стихов заимствуют ритмику, рифмы, поэтические тропы авторов, чьи произведения вошли в культурный

канон нации, изучаются носителями языка в школьные годы (Н.А. Некрасов, А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов и др.).

5. По справедливому замечанию Ф.И. Буслаева, «ощущая всю полноту вымыслов народной фантазии, каждое поколение получает в наследство и удерживает только часть этого всеобъемлющего целого. Но зато в каждом эпизоде, в каждой эпической песне чувствуются все элементы, из которых сложился народный эпос <...> Со временем одни эпизоды пропадают, другие возникают вновь, иные подновляются по требованию новых обстоятельств и воззрений, и, так сказать, покрываются наростами. Однако, несмотря на это постоянное видоизменение составных частей, целое остаётся невредимо, пока в народе не угасла жизнь эпического творчества» [Буслаев 2003: 99]. Эти слова в полной мере можно отнести и к народным духовным песнопениям. Современный духовный фольклор оперирует ограниченным набором сюжетов: сон Богородицы, Рождество Христово, распятие Христа – страсти Господни, хождение Богородицы (в поисках Сына), плач Богородицы, прощание души с телом и некоторые др. Ограничено и число основных персонажей духовных песнопений. Доминантными следует признать образы Богородицы и Христа (Христос зачастую символизирует всю Святую троицу – Бога-Отца, Бога-Сына, Бога-Духа Святого). Одновременно необычайно широко вливается в духовную поэзию личные переживания верующих: их душевные страдания, покаянные молитвы, просьбы о заступничестве и т. д.

6. Современный духовный фольклор отражает изменения, происшедшие в русском народном сознании, начиная с 20-х гг. XX столетия. Язык народной духовной поэзии может стать одним из важнейших источников изучения религиозных представлений наших сограждан. Вместе с тем он отражает их этические и эстетические пристрастия, отношение к власти и смирению, к богатству и нищете, к добру и злу, к жизни и смерти, к любви и ненависти. Опираясь на основные, ядерные православные понятия, духовные стихи могут содержать немало «искажений» христианских элементов, которые объясняются недостаточным знанием канонических христианских текстов, что в условиях

господства атеистической идеологии было вполне естественно. Но эти «искажения» возникают и по другой причине, на которую вполне обоснованно указывал Г.П. Федотов: «... деформация материала вытекает из самой природы художественного творчества. Певец всегда чуть-чуть меняет, иногда ломает данный ему материал ради своей художественной правды, своего особого видения, а то и просто ради требований ритма и звуковой гармонии. Может быть, в прозе он сам никогда бы не сказал того, на что дерзает в стихе» [Федотов 1991: 16].

7. Входя в особый пласт народной культуры, современный духовный фольклор свидетельствует о значительных изменениях, происшедших в самом поэтическом языке духовных песнопений сравнительно с XIX в. Материалы, собранные фольклористами Челябинской, Нижегородской, Смоленской и других областей, свидетельствуют о мощной тенденции, которую условно можно было бы назвать «обмирщением» слога духовных стихов. Это проявляется в значительном сокращении количества церковнославянских языковых единиц, а вместе с тем – в широком использовании песенно-фольклорных, просторечных, а иногда и диалектных элементов; в необыкновенно развитой вариативности наименований основных персонажей духовного фольклора – Христа, Богородицы, сонма святых, почитаемых в православии. Так, напр., в духовных стихах, записанных в селе Ломовка Челябинской области, встречается 30 вариантов обращения к деве Марии (*Мати Дева; Мати Бога всех, Творца; Миру заступница; Матерь пресвятая; Божья Матерь; Матерь Всепетая; Дева Пресвятая* и т. д.).

Сосредоточиваясь по преимуществу на похоронной тематике, духовные стихи 20-х – 80-х гг. XX столетия развивались свободно в единственной сфере, которую власть снисходительно оставила верующим для открытого проявления религиозных чувств. Этим объясняется, с одной стороны, значительное сужение тематики и жанров духовного фольклора советской эпохи; с другой стороны – поэтическое осмысление ключевых проблем, волнующих каждого человека: смысл жизни, смерть как неизбежный финал земного существования, неотвратимость рас-

платы за совершённые злодеяния, мечта о жизни вечной в раю, страдание и вознаграждение за смирение, любовь и ненависть, правда и ложь, грех и святость, вера и безверие... На этом фоне лирической доминантой становятся чувства, связанные с потерей близкого человека, страдания души, ищущей поддержки и защиты у Господа. Не в последнюю очередь именно поэтому духовные стихи «достигают в своих лучших образцах огромной, потрясающей силы». Как справедливо писал Г.П. Федотов: «Если можно говорить о гениальности в применении к “безличному” народному творчеству, то здесь мы имеем дело с созданием народного гения» [Федотов 1991: 16].

## § 2. Библизмы в духовных стихах XIX в.

Эта старинная книга, написанная церковнославянской вязью и украшенная многочисленными цветными заставками, на первый взгляд, ничего особенного собой не представляла: крупным уставом с лёгким наклоном вправо чья-то не очень искусная рука вывела: «Чинь, какимъ подобаеть пѣть псалмы». По набору псалмов сразу можно было определить, что это руководство к церковной службе во время Великого поста. Книгу оставили в нашей лаборатории на несколько дней осенью 2003 г. Владельцы хотели получить ответы на несколько вопросов. Где, когда и кем была написана книга? Каково её содержание? Кому она принадлежала? Как она попала в наши края? Обычно к нам в университет приносят канонические или старообрядческие книги 10-х гг. XIX – начала XX в. Это псалтыри, молитвенники, требники, месяцесловы, святцы, жития святых. На свободных листах некоторых из них прежние владельцы оставляли свои записи – поминальные, «мянинные», как в рукописных старообрядческих святцах конца XIX в., принадлежавших роду Кирушиных: *Иоанъ (родитель), Ефросинья (родительница), Силантій, Григорью(ш)ка, Агафьюшка, Авлампій, Федосья, Авдотья, Февронья и Федоръ, Марья, Петинка, Наталіи, Никифаръ, Прасковья, КирѸша, Ульяна* и т. д. На первых свобод-

ных листах иногда тонкими гусиными перьями или простым карандашом выписывались фамилии владельцев. Напр.: *Сія книга святая подарена Шишковымъ 1841 сентября 12-го дня* (Месяцеслов 1831 г.).

В рукописи, принесенной в лабораторию, никаких «опознавательных» надписей не было. При ближайшем рассмотрении оказалось, что под одной обложкой (из деревянных дощечек, обтянутых потёртой кожей) составитель объединил три блока, над созданием многочисленных текстов которых работало не менее трёх писцов.

**Блок I** состоит из четырёх частей. 1-я его часть – «Чинь, какимъ подобаеть пѣть псалмы» – открывается 14-ю пронумерованными листами, на которых рукой первого писца, с кляксами, исправлениями, вставками пропущенных букв и слов, а нередко и с ошибками, дано несколько псалмов: 26-й, 31-й, 56-й, 23-й, 38-й, 40-й. За ними следуют листы 15–28 – с продолжением 40-го псалма, с 16-м, 70-м и 47-м псалмами, написанными другим, более уверенным почерком (геометрически чёткий устав, буквы в 1,5 раза меньше, чем в первом блоке). Очевидно, второй писец был гораздо грамотней первого: текст передаётся практически без ошибок, над каждым псалмом теперь указаны не только номер, но и название. После 47-го псалма неожиданно в размеренный красивый устав второго писца врывается нервный торопливый почерк третьего (буквы с острыми углами разной высоты плотно прижаты друг к другу, нередко с соединительными элементами). Третий писец оставил на обороте 20-го листа свой «автограф»: «*Тропарь, гласъ б, который должно читать после “Отче нашъ”*». Однако второй писец «возвращается»: на 21–23 листах он поместил текст 101-го псалма, а затем (с оборота листа 23-го по 28-й) – несколько молитв: «Молитву Манасии, царя иудейского», «Молитву великого Евстратия» и др. Во 2-й части блока I (листы 29–31) изложены правила поведения православных христиан; в 3-й (оборот листа 31-го – 36) – наставления тем, кто ведёт монашеский образ жизни, а также тексты нескольких молитв и тропарей; в 4-й части (оборот листа 36-го – 39) – правила причащения. Интересно, что 2-я и 3-я

части с точки зрения исполнения, если не принимать во внимание незначительных вставок писца третьего, – это своеобразный «дуэт» первых двух писцов: они сменяют друг друга через один-два листа в зависимости от объёма минитекста (молитвы, правила, наставления).

**Блок II** имеет собственную нумерацию. Он состоит из двух частей: 1-я часть (листы 1–19) представляет собой сочинение «О молитве домашней», 2-я часть (оборот 19-го листа – лист 40-й) – «Устав о христианском житии». Этот блок писался почти полностью вторым писцом с редкими вставками писца третьего.

Но наибольший интерес вызвал **блок III**. В отличие от первых двух, он оказался пронумерованным и содержит 13 духовных стихов: «Стихъ о грѣхѣхъ Адамовомъ», «Стихъ о младшемъ мнихѣхъ», «Стихъ о смѣрти и памяти», «Стихъ о прекрасномъ раю», «Стихи о раскаяніи души», «Тѣбѣ ради, Господи, ѡставилъ ѡтца и мать», «Что восплачется младо юношь Асафѣй царевичъ», «Стихи на страстную недѣлю», «Стихъ-покаяние зѣло душѣхъ полѣзѣнь Іоасафа царевича великія Іудеі: гласъ кроткій», «Стихъ о смѣртномъ часѣхъ», «Пишеть намъ, братіе, Ефреъмъ Сиринь» (1-й стихъ), «Пишеть намъ, братіе, Ефреъмъ Сиринь» (2-й стихъ), «Стихъ святому Пантелеймону». Вне всякого сомнения, этот блок был выполнен вторым писцом: тот же уверенный искусный устав, те же цветные заставки, что встречаются в блоке I; аналогично с блоком I выписаны киноварью инициальные буквы.

Учитывая то, что все блоки памятника написаны на одной и той же бумаге, что в создании большинства текстов ведущую роль сыграл один и тот же писец, вряд ли объединение под одной обложкой трёх блоков было случайным. Думается, это образец сборника, созданного специально по заказу для домашнего духовного чтения. Возник он, вероятно, на Алтае. Во всяком случае, на эту мысль наводит одно примечание, сделанное к тексту «Стиха Пантелеймону», которым завершается сборник. Этот стих, в отличие от всех прочих, написан с соблюдением куплетной формы. Предпоследняя его строфа начинается фразой «Ты свѣтъ принесть въ страну сію», и к слову *сію* в конце страницы под звёздочкой сделана сноска: т. е. *на алтай*. Одновременное или почти од-

новременное участие в написании сборника нескольких писцов, хорошо владеющих знаниями об иноческой жизни, о порядке ведения церковной службы, о «христианском житии», объясняется, возможно, их совместным проживанием в одном монастыре (в одном скиту?). А может быть, в одной старообрядческой семье? Рукописный сборник для современного исследователя особенно интересен тем, что в нём соседствуют канонические духовные стихи, предназначенные для отправления церковного обряда, и стихи фольклорного характера. Предки современных владельцев книги, судя по семейным преданиям, попали на Южный Урал во время Гражданской войны и среди немногих уцелевших вещей привезли с собой и драгоценный сборник.

Сама подборка народных духовных стихов и их обработка свидетельствуют о том, что второй писец обладал несомненным поэтическим вкусом и отразил процессы, которые переживала народная духовная поэзия в XIX в., проникая в различные слои русского общества. Из длинных, объёмных текстов, известных по записям собирателей XIX в., второй писец брал лишь наиболее отточенные с точки зрения содержания, ритмической организации и тропики отрывки. Они могут служить яркими образцами распространения на духовную поэзию традиций светского песенного фольклора. См., напр., стих «Гѣбѣ ради, Господи, ѡставишь ѡтца и мать»:

Тебѣ ради, Господи, ѡставишь ѡтца и мать.  
 Тебѣ ради, Господи, ѡставишь брата и сестрѣ.  
 Тебѣ ради, Господи, ѡставишь женѣ з дѣтьми.  
 Тебѣ ради, Господи, ѡставишь вѣсь родъ и племя.  
 Тебѣ ради, Господи, ѡставишь вѣсь миръ прелѣсть.  
 Тебѣ ради, Господи, пошелъ жить в пѣстынюшкѣ, в далнѣю.  
 Тебѣ ради, Господи, всакіѣ нѣжды и бѣды терплю.  
 Тебѣ ради, Господи, по чюжей стране скитаюся.  
 Тебѣ ради, Господи, по темнымъ лѣсамъ шатаюся.  
 Не ѡстави же мене, Господи, своего полка избранаго.  
 Не лиши же мене, Господи, своего царствіѣ небеснаго.  
 Напиши же мене, Господи, во свою книгѣ животнѣю.

Библеизмы (*полк избранный; царствие небесное; книга животная; тебя ради, Господи*) здесь органично переплетаются с элементами, характерными для светского фольклора: постоянными эпитетами (*по чюжей стране скитаюса, по темнымъ лѣсамъ шатаюса*), устойчивыми дублетными наименованиями самых близких для человека людей (*отец и мать, жена с детьми, брат и сестра, род и племя*), деминутивами (*пустынюшка дальняя*). Фактически весь текст построен на повторах и синтаксическом параллелизме, свойственных русским народным песням: *Тѣбѣ ради, Господи, вставиль втца и мать. / Тебѣ ради, Господи, вставиль брата и сестрѣ. / Тебѣ ради, Господи, вставиль женѣ з дѣтьми. / Тебѣ ради, Господи, вставиль вѣсь родъ и племя. / Тебѣ ради, Господи, вставиль вѣсь миръ прелѣсть.*

Стих «Тебѣ ради, господи...» – одна из самых лаконичных и одновременно наиболее впечатляющих вариаций на тему пустынночества. Этнографы иногда называют этот стих «Молитвой пустынника» (см. [Киреевский 1848, № 55: 81-82]).

В духовной народной поэзии происходила не только естественная «обкатка» библейских сюжетов, библейских образов. Здесь высокие библейские слова и обороты приспособлялись к народной речи. Содержание рукописной книги, относящейся к середине XIX в., даёт благодатный материал для наблюдения над этими явлениями.

Фольклорный блок книги начинается с одного из самых популярных на Руси духовных стихов. Он фиксировался практически каждым из собирателей духовной народной поэзии XIX – начала XX в. Обычно этот стих публикуется под названием «Плачь Адама», или «Адамовъ плачь» (см. [Бессонов вып. 6, 1864, № 649; Ляцкий: 1912: 3] и др.), но в найденном сборнике он фигурирует как «Стихъ о грѣхѣ Адамовомъ». «Плачь Адама», или «Стихъ о грѣхѣ Адамовомъ» – древнейшее фольклорное духовное произведение. Этот стих бытовал на Руси уже в XII в. У Даниила Заточника в его знаменитом «Слове» читаем: «Помилуй мѧ с(ы)не великаго ц(а)рѧ владимера. да не восплачу сѧ рыдаѧ, аки адамъ раѧ». Популярность стиха не в послед-

ною очередь связана с его изящной поэтической формой, опирающейся на традиции русского народного, в основе тонического стихосложения, которое предполагает равное количество главных ударений в строке при возможном несовпадении числа безударных слогов. «Стих о грѣхѣ Адамовомъ» имеет двухударные строки, и ударным всегда оказывается предпоследний слог строки (хореическое ударение): *вставимъ мы гордость, / возлюбимъ мы кротость, / вставимъ мы скѣпность, / возлюбимъ мы нищихъ, / накормимъ алчныхъ, / напоимъ мы жаждыхъ: / проводимъ мы мертвыхъ / до божіа ц(е)ркви.*

Основанный на библейской легенде о первородном грехе, этот стих насквозь пронизан библеизмами, касается ли это самого плача Адама, который прерывается сетованиями *Еввы*, или призывов безымянного автора к предполагаемым слушателям жить по Божьему писанию, дабы избежать участи Адама и заслужить небесное царство. Структура этого духовного произведения относится к числу наиболее устойчивых. И сам поэтический текст в обнаруженной нами рукописи свидетельствует о явном преобладании в «Стихе о грѣхѣ Адамовомъ» церковнославянской книжной традиции. В нём последовательно используются формы звательного падежа: *Раю мой раю, прекрасный мой раю, мене ради, раю, сотворену бывшу, Еввы ради, раю, заключену бывшу; Адаме Адаме, ты мой господине; Боже милостиве, помилуй насъ грѣшныхъ.* В стихе встречаются задолго до XIX в. утраченные русским литературным языком формы имперфекта (*Адамъ вопіаше къ богу со слезами*), формы инфинитива с безударным -ти (*не велель намъ богъ жити во прекрасномъ раю, ничтоже вкушати отъ райскіа пици; намъ правдою жити, а зла не творити*), старые формы предложно-именных сочетаний (*души наши пойдѣтъ по своимъ по местомъ; нынѣ и присно во вѣки вѣкомъ*). Из 317 слов «Стиха о грѣхѣ Адамовомъ» 121, то есть 38%, отмечены «церковнославянской печатью». Они либо являются лексическими старославянизмами (*душа, согрешила, крестился, вышний*), либо сохраняют южнославянские фонетические черты (*предѣ, преступила, прельстила, гласа, превечная, временное, помра-*

чила, *прекрасномъ, жаждыхъ*), либо содержат старославянские словообразовательные элементы (*восплакался, беззаконному, возримъ, возлюбимъ, воздержимъ, избавить*), не говоря уже о грамматических формах, законсервированных в православных церковно-богослужебных книгах (*отгнала отъ раа свѣтаго; оуже Ѧ не слышу архангельскаго гласа: оуже Ѧ не вижѸ и райскіа пици*). Это естественный фон для библеизмов, которые представлены в «Стихѣ о грѣхѣ Адамовомъ» именами библейских персонажей (*Адамъ, Ева*), типичными наименованиями символов христианского вероучения (*рай, райская пища, небесное / божие царство, ад, вечная мука*), обозначением высшего божества (*вышній творецъ*) и целой серией библейских оборотов (*законъ преступити, во тьму погрузити, впасти в превечную муку, житие временное, сей свет, божия церковь, избавити от вечной муки, превечные дома, архангельский глас, ныне и присно во вѣки вѣкомъ* и др.).

Библеизмы в духовных стихах приспособляются к русской народной речи, обогащая её образную систему и лексико-фразеологический фонд. Многочисленные варианты «Плача Адама», включая найденный в Магнитогорске рукописный список середины XIX в., показывают, как происходило сближение этих разнородных стихий в духовной народной поэзии. В духовные стихи, как правило, не включались непонятные для простого верующего слова и обороты; сложные для восприятия выражения трансформировались, обрастали толкованиями. Наглядным примером тому может служить история библеизма *в поте лица своего [добывать / есть хлеб свой]* ‘усердно, с большим напряжением, не жалея сил [делать что-либо, чаще всего – добывать средства к существованию]’. Этот библеизм восходит к легенде о грехопадении Адама и Евы, вкушивших плод от дерева познания добра и зла вопреки запрету Господа и понёсших за это наказание: «И женѣ рече: оумножаа оумножѸ печали твоа и въздыханіа твоа; въ болѣзняхъ родиши чада, и къ мѸжѸ твоємѸ ѡбращеніе твое, и той тобою ѡбладати бѸдетъ, и адамѸ рече: ꙗко послѣшалъ еси гласа жены твоей и ꙗлъ еси ѡтъ древа, его же заповѣдахъ тебѣ сего единого не ꙗсти, ѡтъ



него **паль еси**; проклата земля въ **дѣлѣхъ твоихъ**; въ печалѣхъ **снѣси тѣю вса дни живота твоего**. терніа и волцы возрастить тебѣ и **снѣси травѣ селнѣю**: въ потѣ лица твоего **снѣси хлѣбъ твой**, дондеже возвратиши<sup>са</sup> въ землю, **ѡтѣ неѣ же взѣтъ еси**: **пакѡ земля еси**, и въ землю **ѡтидеши**» (Быт 3: 16-19).

Библеизм *в поте лица своего* [добывать / есть хлеб свой] в разных обличьях с древнейших времён «приживался» в русском языке. Словарь русского языка XI–XVII вв. приводит интересующий нас устойчивый словесный комплекс (УСК) в двух вариантах с примерами использования его в памятниках XII–XVII вв.: «**Въ потѣ лица своего и потѣмъ лица своего** ‘прилагая большие усилия, усердно трудясь’ [СРЯ XI–XVII вып. 17, 1991: 279].

Оборот *въ потѣ лица [своего]* продолжает использоваться писателями XVIII–XIX вв. в различных вариантах. Ср. у И.А. Крылова: *Смерть воина, сраженного во время битвы <...> не столь мучительна, как смерть земледельца <...> который **въ поте лица своего снискивает себе пропитание*** (Почта духов, 1789); у А.С. Пушкина: *... деньги же эти – трудовые, **в поте лица моего выпонтированные** у нашего друга*

*Полторацкого* (Письмо С.А. Соболевскому, 15 июля 1827 г., Петербург), *Каков шут Дельвиг, в круглый год ничего сам не написавший и издавший свой альманах в поте лиц наших* (Письмо П.А. Вяземскому, 2 января 1831 г.), *Не лучше ль стало б вам с надеждою смиренной / Заняться службою гражданской иль военной... / Чем объявления совать во все журналы, / Вельможе пошлые [кропая] мадригалы, / Над меньшей собратьей в поту лица острясь* (Французских рифмачей суровый судья, 1833); у Н.В. Гоголя: *Бедные крестьяне в поте лица работают на нас, а мы, едя их хлеб, не хотим даже взглянуть на труды рук их* (Письмо матери, 3 апреля 1851 г.); у Л.Н. Толстого: *Любовь к праздности осталась та же и в падшем человеке, но проклятие все тяготеет над человеком. И не только потому, что мы в поте лица должны снискивать хлеб свой, но и по нравственным свойствам своим мы не можем быть праздны и спокойны* (Война и мир, 1863–1869); у В.А. Слепцова: *Земледелец ковыряет землю и в поте лица добывает себе хлеб* (Трудное время, 1865).

Как свидетельствуют приведённые примеры, в литературных текстах цитата из третьей Книги Бытия подверглась, говоря словами В.М. Мокиенко, импликации. Она постепенно избавлялась от «лишнего балласта»: внедряясь в новые контексты, сокращала число своих элементов, и уже в XVIII в. могла свободно использоваться без компонентов *хлеба* и *есть* (*снести, ясти*), вынеся их за рамки самого библеизма и расширив таким образом свои сочетательные возможности. Теперь не только лексемы, характеризующие труд земледельца-пахаря, но и языковые единицы, называющие любой труд, любую деятельность, включая умственную, могут стать «сопроводителями» библеизма *в поте лица своего*. Его семантика развивалась в сторону обобщения, а эллипсис, как проявление закона экономии языковых усилий, утрата менее важных с точки зрения носителей языка обязательных компонентов, способствовал «сжатию» библейской легенды, концентрации в четырёх элементах её смыслового ядра – ‘усердно, с большим напряжением, не жалея сил, мучительно, до изнеможения’ [трудиться, делать что-либо].

Сама форма библеизма, где компонент *в поте* сохраняет древнее окончание (-е из -ѣ) существительного с тематическим суффиксом \*ѣ в местном падеже ед. числа (ср. совр. *весь в поту*), неизменное соседство компонентов-«сигнализаторов» легенды о грехопадении Адама *в поте лица* позволяют обороту сохранять генетическую связь с источником. Варианты с именем существительным *лицо* во мн. числе (ср. у А.С. Пушкина: *в поте лиц*), с разговорной формой предл. падежа компонента *пот* (ср. у А.С. Пушкина: *в поту*), с предлогом *от* вместо *в* и прилагательным *потного* вместо существительного *пот* (ср. *от потного лица*) не были «узаконены». Они разрушали системные связи библеизма с его сакральным источником, снижали заложенный в нём образ. Библейская легенда, входящая в культурный канон русской нации, благодаря «кристаллизации» своеобразной формы оборота, сохранению важнейших компонентов-сигнализаторов, легко восстанавливаема. Любой труд, связанный с тяжёлым напряжением физических или духовных сил человека, может ассоциироваться в современном русском языке при использовании библеизма *в поте лица своего* с изнурительным трудом Адама, обречённого возделывать землю, чтобы прокормить себя и свою семью.

Второй путь освоения самой библейской легенды о грехопадении Адама и интересующего нас фрагмента Книги Бытия можно наблюдать по материалам русских духовных стихов. Обработка библейского текста через духовную поэзию была одновременно и способом приобщения к христианской вере, и средством этического воздействия на малообразованные слои общества, и своеобразной формой просвещения. В древнейшем из духовных стихов трудный для понимания простого слушателя фрагмент Бытия (3: 19), «расшифровывается», растолковывается. Отсюда развёрнутые картины, конкретизирующие сами последствия грехопадения:

*Послалъ насъ Господь Богъ  
На трудную землю,  
Велелъ намъ Господь Богъ*

*Трудами кормиться,  
Велель намъ Господь Богъ  
Хлѣбъ сѣвати,  
И хлѣбъ воскушати,  
И правдою жити,  
А зла не творити*

[Бессонов вып. 6, 1864, № 649];

*Послалъ насъ Господь на трудную землю,  
Намъ хлѣба снѣдати отъ потнаго лица,  
Нам правдою жити и зла не творити*

[Ляцкий 1912: 3].

Здесь и повеление Господа (*послалъ насъ Господь*), и необходимость обрабатывать *трудную землю* (у др.-рус. слова *трьдѣ* И.И. Срезневский отмечает значения ‘работа’, ‘трудность’, ‘старание’, ‘забота’, ‘скорбь’, ‘горе’, ‘болезнь’, ‘недуг’ и др. [Срезневский т. 3, 1895: 1007], а у слова *трудный* – ‘трудный, затруднительный’, ‘находящийся в затруднении’, ‘утомлённый трудом’, ‘страдающий’, ‘печальный’, ‘тяжёлый’, ‘опасный’ [Там же: 1009]), и подчёркивание прямой зависимости между собственным трудом и благосостоянием человека (*трудами кормиться, хлѣбъ сѣвати* и *хлѣбъ воскушати*), и тяжесть земледельческого труда. Как видим, в варианте П. Бессонова (запись сделана П.Н. Рыбниковым) основной состав современного библеизма *в поте лица* [своего] вообще отсутствует. В нашем же рукописном сборнике он есть и употреблён, как и в записи Е.А. Ляцкого, в род. падеже с предлогом *отъ* и прилагательным *потнаго* вместо существительного *пота*: *Послалъ насъ Господь на трудную землю, / Намъ хлѣба снѣдати отъ потнаго лица, / Нам правдою жити и зла не творити*. Такого рода освоение библейского текста, основанного на экспликации исходного библейского фрагмента, сложного для восприятия, было естественным для духовной народной поэзии в первые века христианизации Руси. Однако параллельно с экспликацией и в народной речи шёл процесс импликации библейской цитаты. В «Толковом словаре

живого великорусского языка» В.И. Даля приведены глагол *потить* в значении ‘трудиться, работать усердно и усиленно над чем, стараться’, выражение *работай в пот лица, до поту лица*, а также поговорки *Не от росы урожай, а от поту* и *Не столько роса, сколько пот* (удобряет нивы) [Даль т. 3, 1990: 356].

Интересные для нас материалы приводит «Словарь русских народных говоров» в статье **Лицо**: «**До поту лица** (стараться и т. п.). фольк. **В поте лица** (что-либо делать). *Целую ночь до белого рассвета шила, до поту лица старалась*. Белоз. Новг., 1877» [СРНГ вып. 17, 1981: 86]. Таким образом, итогом освоения библеизма, связанного с легендой о грехопадении Адама, оказались книжное выражение *в поте лица [своего]* и народные его варианты *в пот лица, в поте лица, до поту лица*, окончательно избавившиеся от четвертого компонента – притяжательного местоимения. Компонент *своего*, заменивший исконное местоимение *твоего*, хотя и факультативно, продолжает использоваться «в высоком стилистическом регистре». Не случайно библеизм *в поте лица [своего]* в нормативных словарях помещается с пометой *книжн.* (см. [БСКС 2000: 94]). Судьба библеизма *в поте лица [своего]* – свидетельство того, что фрагменты Священного Писания проходили «обкатку» в разных сферах русской культуры, в том числе в духовном фольклоре.

Сразу за «Стихомъ о грѣхѣ Адамовомъ» в рукописной книге XIX в. следует «Стихъ о младыемъ мнихѣ», который может служить ярким образцом «обмирщения» народной духовной поэзии в XIX столетии. В стихе чётко выдержана куплетная структура. Все 38 куплетов представляют собой трёхстрочники, где первые две строки рифмуются мужской или женской рифмой, а третья обычно короче на один-два слога и, как заключительный аккорд, контрастирует с основными двумя строками: в ней содержится, как правило, иронический комментарий к картинкам монастырской жизни, о которой повествует певец:

... *А вотъ мнишеска ѡтрада:*  
*Хлѣбъ да вода и всѧ награда.*  
*Живи да не тѣжи.*

*Вмѣсто вотокъ, слаткихъ винъ  
Поставляють квась единъ –  
И то за гостѣ чѣтъ.*

*Щи да кашѣ поставляють  
За велико почитаютъ:  
Вотъ изрядной вамъ ѡбѣдѣ.*

*Пирошка кѣсокъ дадутъ,  
То подѣмаешь и тѣтъ.  
Когда его и съешь...*

Как и «Стихъ о грѣхѣ Адамовомъ», «Стихъ о младыемъ мнихѣ» написан в традициях тонического стихосложения: каждая из первых двух строк куплета содержит по три основных ударных слога, а третья – два при неравном количестве безударных слогов (от 5-ти до 8-ми). Нет сомнения в том, что родился этот стих в монашеской среде, куда попадали выходцы из разночинной прослойки. Откровенная назидательность и высокий религиозный настрой уступают здесь место иронии при описании переживаний юного монаха, который *по ревности постригся* и с великим трудом привыкает к суровой монастырской жизни:

*Прошѣ выслѣшать мой слог,  
Кой въ печали сложить могъ  
Во темныхъ лѣсахъ.*

*▲ по ревности подстригся,  
Жизни слезной приобщилсѣ,  
Чтобы миръ забыть...*

*Не свершилось дватцеть лѣтъ,  
Не оупель ▲ видѣть свѣтъ.  
Себѣ ▲ оудалилъ.*

Отсюда соседство специфических слов и оборотов, ри-

сующих монашеский быт (жить подвижно, главѸ кѸклемь оукрашать, чернѸ рясѸ надѣвать, кругъ лестофки томиться, правило нести, вечерняя мольба, миръ забыть и др.), со словами и выражениями из разговорной народной речи (Живи да не тѸжи, съ горѧ и досады, А ты хоть тѸть оумри, цепью обротали, Щи да кашѸ поставляють, И такъ томѸ и быть и др.). Соотношение между церковнославянскими и собственно русскими языковыми элементами в данном стихе обратно пропорционально тому, что наблюдается в «Стихѣ о грѣхе АдамовомѸ»: число церковнославянизмов доведено здесь до минимума. Библейские обороты погружены в народно-разговорную стихию.

«Стихъ ѿ смерти и памяти», расположенный сразу за «Стихомъ о младшемъ мнихѣ», в определённом смысле противостоит ему. Он отличается строгостью ритмики и выверенностью рифм:

*Взирай с прилежаніемъ, тленный человекѣ,  
Како вѣкъ твой приходитъ, а смерть недалече.  
Готовисѧ на всѧкъ часъ, рыдай со слезами:  
Да не похи(ти)тъ тѧ смѣрть с твоими дѣлами.*

*Аггель же твой хранитель тебѣ известѸеть:  
Краткость жизни твоеѧ перстомъ показѸеть.  
ТекѸть времена и лѣта въ мгновеніи ѿка.  
Солнце скоро шествѸеть на западъ съ востокѸ:*

*Содержай мѣчь ѿмиценіѧ во своей деснице;  
оУвещаетъ тѧ вегда и глаголетъ сице:  
– оУбойсѧ сего меча, ѿселе покаясѧ,  
Да не посетитъ тебѧ, зѣло оужасайсѧ.*

*Прибѣгнемъ мы, братіѧ, къ вѣрѣ прѣсвѣщенной;  
Грдите во свѣтлый храмъ, кротцыи и смиренніи.  
МолитѸ прилежнѸю къ богѸ возсылайте;  
На сіе писаніе оумилно взирайте;*

*Прочитай всѧкъ разѸмно, много прослезисѧ,  
Ѹ многогѧ ревности сердцемъ Ѹмилисѧ:  
Какѡ смерть вселютаѧ возметъ человѣки;  
Преселѧетъ Ѹ мира на вѣчныѧ вѣки.*

*Нынѣ есть преселила цари съ патриархи;  
Нынѣ есть преселила князи и боляры.  
Нынѣ есть преселила весь родъ христїанскїй.*

Высокий слог этого стиха, напоминающий вирши поэтов XVIII столетия, поддержан церковнославянскими грамматическими формами. См., напр., зват. падеж существительного *человѣкъ* (*Взирай с прилежанїемъ, тленный **человѣче***), краткую форму вин. падежа личного местоимения *ты* (*Да не похи(ти)тъ **та** смѣрть, Ѹвещаетъ **та***), форму повелит. наклонения глагола *готовитъсѧ* (*готовисѧ*), полную форму перфекта от глагола *преселить*, трижды повторѣнную в заключительном трѣхстишии (*Нынѣ есть преселила цари съ патриархи; / Нынѣ есть преселила князи и боляры. / Нынѣ есть преселила весь родъ христїанскїй*). Библиизмы в этом духовном стихе погружены в церковнославянскую лексико-фразеологическую стихию. См., напр., глаголы с южнославянскими приставками (*взирай, известѣетъ, возсылайте, взирайте, преселѧетъ*), а также процессуальные единицы, отмеченные высокой книжной окраской (*перстомъ показѣетъ, шестѣетъ, Ѹвещаетъ, оужасайсѧ, глаголетъ, прибѣгнемъ, грядите, сердцемъ Ѹмилисѧ* и др.).

Близкие этому произведению по тематике, даже с аналогичным названием, духовные стихи, которые опубликованы в начале XX столетия, гораздо ближе по принципам стихосложения к народной поэзии. Так, приведѣнные в IV томе «Песен оренбургских казаков» «Стихи о смертной памяти» начинаются словами: «*О коль наше на сем свете / Житїе плачевно, / Коль скоро и коль кратко, / Аки однодневно*» [Мякутин т.4, 1910: 146-147].

Рукописная книга XIX в. свидетельствует о том, что духовные стихи бытовали на Руси не только в устном исполнении, но и в письменном виде. И всё же основной сферой их существования было живое пение.

Как писал П. Киреевский, стихи пелись в XIX в. по домам, особенно стариками, а часто и хором всей семьи, во время постовъ, когда народ считает за грехъ петь обыкновенные песни. Наряду с церковными службами, христианскими обрядами, православной литературой, духовный фольклор внедрял в умы низших слоёв русского общества важнейшие положения христианского вероучения и связанные с ним этические нормы, а потому тексты духовных стихов были благодатной почвой для закрепления в языке народа библеизмов.

## Глава III. Судьбы библеизмов в истории русского языка

### § 1. Библейские обороты с компонентом *ветхий* и их освоение русской языковой системой

В русском языке функционирует несколько оборотов с компонентом *ветхий*, восходящих к текстам Священного Писания. Все они в качестве УСК встречаются уже в старославянских текстах X–XI вв. и, пройдя через тысячелетие, «как иглы и как вбитые гвозди» (Еккл. 12: 11), вместе с другими библеизмами, остаются в арсенале высоких стилистических средств нашей словесности. Выражения *Ветхий Завет* и *Ветхий Закон* легко обнаружить почти в каждом современном толковом словаре. Обороты *ветхий Адам*, *ветхий человек*, *не вливают молодое вино в мехи ветхие* <старые> и *совлечь с себя* <умертвить в себе> *ветхого Адама* <человека> обычно помещаются в справочники крылатых единиц. Их можно найти в «Большом словаре крылатых слов русского языка» [БСКС 2000: 74, 465, 308], в энциклопедии «Крылатые слова» [Серов 2003: 113, 676, 460], в «Большом словаре крылатых слов и выражений русского языка» [БСКСиВ т. 1, 2008: 165; БСКСиВ т. 2, 2009: 380, 46] и в некоторых других аналогичных изданиях. Но, как правило, такие УСК описываются в лексикографических работах, основанных на библейском языковом материале. К ним относятся, напр., справочник «Библейское слово в нашей речи» [Николаюк 1998: 77-78], «Словарь имён и крылатых выражений из Библии» [Грановская 2003: 163, 261], «Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов» [Дубровина 2010: 78, 609-610]. Наиболее полно интересующий нас ряд УСК представлен в «Толковом словаре библейских выражений и слов», созданном Санкт-Петербургскими славистами. Помимо УСК *ветхий Адам*, *ветхий человек*, *умертвить в себе* <стряхнуть>, *совлечь*, *сбросить с себя* <ветхого> <старого> Адама <человека>, *Ветхий Завет*, *не вливают молодое (новое) вино в мехи ветхие (старые)*, соста-

вители включили в свой словарь оборот *ветхий деньми* [МЛТ 2010: 37, 503, 38, 118-119, 211-212, 182].

Фразеографы и крылатографы единодушны в оценке стилистических свойств сверхсловных языковых единиц с компонентом *ветхий* и относят эти обороты к книжным языковым средствам, которые обычно воспринимаются как редкие, устаревшие. На первый взгляд, особых оснований для подобной квалификации названных УСК нет ни с точки зрения их синтаксического построения, ни с точки зрения происхождения составляющих их компонентов, особенно компонента *ветхий*. Причины сохранения за этими УСК высокой стилистической окраски кроются в истории их возникновения в старославянском языке и освоения русским языком, а также в особой их семантике.

Обороты *ветхий Адам*, *ветхий человек*, *Ветхий Завет*, *Ветхий Закон* построены по одной из самых продуктивных моделей русского языка – П+С, где прилагательное предшествует определяемому слову (заметим: для старославянского языка более характерны конструкции с постпозицией атрибутивного компонента, ср. *земля обѣтованная, цѣсарьствѣнѣ небесноу / небесскоу, рабѣ божи / господнь, доухъ свѣтъи, квасъ фарисенскыи* и т. д.). Лексема *ветхий* в русском языке вне заимствованных из Библии УСК относится к числу нейтральных, общеупотребительных и возглавляет большое гнездо однокоренных единиц (*ветхий – ветшать, обветшать, ветошь, ветошьѣ, ветошник, ветошка, ветхость, ветхонький, ветхозаветный* и т. д.). Известное и другим славянам, слово *ветхий* восходит к индоевропейскому \*wet-us-, \*wetusos ‘годовой, годовалый, прошлогодний’, производному от \*wetos ‘год’. У него есть соответствия: в др.-инд. vatsás ‘годовалый’; в согд. vṭṣnyu (\*wat[u]ṣana-) ‘старый’; в алб. vjet ‘год’; в лат. vetus, -eris (\*vetos-, \*vetes-), vetustus ‘старый’ [ЭССРЯ т. 1, 2010: 110]. Занимаясь переводами христианских канонических текстов на славянский язык, Кирилл и Мефодий воспользовались для передачи содержания греческих слов παλαιός и αρχαῖος словом **ветъхъ(и)**, потому что, будучи полисемантическим в македон-

ском диалекте древнеболгарского языка (как и в прочих славянских языках), оно способно было передавать значения ‘старый’, ‘древний’. Это подтверждают многочисленные примеры из старославянских рукописей X–XI вв., где **ветъхъ(и)** реализует несколько своих значений:

1) ‘старый, изношенный, подвергшийся разрушению или порче от времени’ (о каких-л. вещах, предметах). Ср. глаголаше же и притъчѣхъ къ нимъ. ꙗко никтоже приставлениѣ ризы новы. не приставлѣатъ на ризѣхъ ветъхѣхъ. аште ли же ни и новѣхъ раздеретъ. ꙗ ветъсѣби не приключитъ сѧ приставление еже отъ новааго (Лк 5: 36) *Мар*; и заключи въ пештерѣхъ затвори надълежащими ветъхъыми двърми. и колѣниѣхъ прѣклонивъ исповѣдаше сѧ богови *Супр* 527, 29;

2) ‘старинный, существующий с давних времён’ (о чём-л.). Ср. обрѣте гробъ ветъхъхъ подоболичныхъ пештерѣхъ. въ немъ же многы мрътвѣныхъ лежаахъ кости *Супр* 527, 24;

3) ‘древний, давний’ (о событиях, явлениях минувшего времени). Ср. д(ь)не(ь). штъ ветъхааго плача оутѣшихомъ сѧ. и ꙗко новы и (здран)ль с(ъ)п(асе)ни въихомъ *Син евр* 2b 10-11;

4) ‘застарелый, закоренелый’ (о пагубных страстях, привычках, дурных деяниях). Ср. скръвьнѣхъ вамъ исповѣдаахъ сѧ. ветъхъыми страсти погона *Супр* 429, 21; извольшимъ отъмыти крѣщениемъ. ветъхѣхъ скръвнѣхъ нашихъ. еѣ же еси ны прѣстѣплениемъ оскръвнилъ. ꙗ затворение грѣху сътворъшемъ *Син евр* 52b: 24; нынѣ же въ годъ крѣста. прѣваа съпасахъ сѧ жена. ветъхоу зъло новыми благодатьми исцѣлаахъшти *Супр* 428, 17.

Нетрудно заметить, что в семантической структуре каждого из названных выше лексико-семантических вариантов слова **ветъхъ(и)** имеются семы ‘время’ и ‘длительный’.

Слово **ветъхъ(и)**, попав в письменный литературный язык, предназначенный для нужд христианского богослужения, заняло определённое место в его системе. Христианство же, источником которого служил насыщенный символическими образами Ветхий Завет, «как миропонимание и образ жиз-

ни» «пронизано символизмом» [Кириллин 2000: 7], в котором «встречаются и объединяются две реальности: материальная и духовная, физическая (“внешность” символа) и метафизическая (духовное содержание)» [Иванов 1984: 69]. Нет ничего удивительного в том, что и лексема **ветъхъ(и)** в старославянских рукописях начинает приобретать метафорическое значение и включается в общую символическую систему, характерную для языка христианского религиозного культа. В УСК, которые стали служить наименованиями для собрания священных книг, составляющих первую, дохристианскую часть Библии (**ветъхын завѣтъ**, **ветъхына кънигы**), и совокупность правовых и религиозных установлений, изложенных в ней (**ветъхын законъ**), компонент **ветъхын**, не утрачивая сем ‘древний’, ‘прежний’, в составе УСК вместе с компонентом-грамматическим центром обогащается семей ‘священный’. Автор одного из первых больших церковнославянских словарей П. Алексеев пишет по этому поводу: «**Ветхій** <...> въ Писаніи не значить худаго или обветшалаго, раздраннаго или испорченнаго, но старый, древній, прежній, напр., *Vetхий завѣтъ*» [Алексеев ч. 1, 1817: 129]. Сами же УСК, появившиеся на месте греч. *παλαιά διαθήκη*, вступили в антонимические отношения с УСК – наименованиями второй, христианской части Библии и совокупности правовых и религиозных установлений, изложенных в ней, – **новын завѣтъ**, **новын законъ**: **аште оно невѣсть. то и си не вѣдѣти кстѣ. нѣ и сынѣ по новоуоумоу завѣтоу что оубо кстѣ** *Супр 395, 10*; **слыши и проповѣждѣ в(о)жиа чоудеса великага. како законъ остѣж пактѣ** <...> **како ветъхын законъ обетъша. како же новын извѣштактѣ сѧ** *Супр 450, 10*.

В современном русском языке УСК *Vetхий Завет* и *Vetхий Закон* используются в тех же значениях, какие они приобрели во второй половине IX в. в переводах солунских братьев. Эти значения сохранялись церковнославянским языком русского извода во все последующие века, а также древнерусским и старорусским литературным языком в Средние века и в Новое время (см. [Алексеев ч. 1, 1817: 130]; [Словарь Имп. АН кн. 1,

т. 1, 2001: 118]; [Седакова 2005: 75]; [СДЯ XI–XIV т. I, 1988: 401]; [СРЯ XI–XVII вып. 2, 1975: 126]; [СОРЯ XVI–XVII вып. 2, 2000: 140]; [СРЯ XVIII вып. 3, 1987: 84–85]). Что же касается УСК **ветъхыѣ кънигы**, то он «не прижился» в русском литературном языке, вероятно, потому, что у него был «конкурент-омоним» – свободное словосочетание *ветхие книги*, где прилагательное *ветхий* выступало в своём прямом, исконном значении ‘старый, подвергшийся порче от времени’. В некоторых древнерусских памятниках УСК *ветхие книги* заменяется субстантивированным существительным *ветъхы* (*Нъ авва Феодоръ, философъ босъ в болѣзни очнѣи мнозѣ, ветъхы и новѣ навиче, тѣчию имяше утѣшение съ братиею пребывати и съ други бесѣдовати. Син. Патерик 271, XI–XII вв.*); в старорусских – оборотами *книга ветхостей* (*Глаголет Иосифъ въ 12 книзѣ ветхостей. Против иудеев Николая де Лиры. Пер. с лат. Дмитрия Герасимова, 1501 г.*) и *Ветхое Писание* (*И мнози въ божественномъ писании, въ новомъ и въ ветхомъ, отъ гордости и пьянства и падения погибоша. Львов. Лет. II, 509, Ст. XVI в.*). И всё же нормативным, регулярно употребляемым остаётся УСК *Ветхий Завет*.

Несколько необычной оказалась судьба прилагательного **ветъхоѣ**, вошедшего в составное наименование **вино ветъхоѣ**: сохраняя семы ‘старое’, ‘длительное время’ (хранившееся), оно приобрело дополнительную сему ‘выдержанное, крепкое’. В результате УСК **вино ветъхоѣ** вступило в антонимические отношения с УСК **вино кысѣло** и **вино ново**, называвшими в старославянском языке молодое виноградное вино: *нъ вино ново въ мѣхы новы вѣливати. і обоє съблюдетъ сѧ. і никътоже пивъ ветъха абые хоцетъ новоумоу. гл(агол) етъ бо ветъхоѣ лоуче естъ (Лк 5: 37–38) Зогр.* В доступных нам древнерусских и старорусских памятниках УСК *вино ветхое* не встречается. Не фиксируют его ни церковнославянские, ни современные русские словари. Зато, в отличие от старославянских текстов, в древнерусских и старорусских источниках можно обнаружить обороты *ветхий мѣсяць* ‘время, когда луна на ущербе’ и *ветхая вольность* ‘искони существовавшая воль-

ность' [СРЯ XI–XVII вып. 2, 1975: 126]; в рукописных и печатных источниках XVIII в. – УСК *ветхий стиль* 'старый стиль' (календаря), *ветхий круг* 'кн.-слав. геогр. Старый свет', *Ветхий Рим* 'Древний Рим', *ветхие римляне* 'древние римляне', *ветхая луна*, *ветхий вид луны* 'в народной астрономии – последняя фаза, ущерб луны' [СРЯ XVIII вып. 3, 1987: 84–85].

По той же модели, что и **ветъхын завѣтъ**, в старославянском языке построено выражение **ветъхын квасъ**: **Учистите оубо ветъхын квасъ. да вждете ново съмѣшеник. какоже ксте безквасни. ибо пасха наша за ны пожрѣнъ бысть х(ристо)съ** (I Кор 5: 7). УСК *ветхий квас* не перешёл границ церковнославянского языка и не вошёл в систему светского литературного языка. П. Алексеев в своём словаре толкует этот оборот как «всякое беззаконіе, яко происходящее от ветхаго человекѣа, поврежденнаго грѣхомъ» [Алексеев ч. 1, 1817: 129]. В материалах к словарю начала XXI в. «Церковнославяно-русские паронимы» у УСК *ветхий квас* приведено значение 'старая закваска, т.е. дурное начало' [Седакова 2005: 75]. В нашем случае компонент **ветъхын** тоже метафорически переосмыслен: к его исконной семе 'древний' добавилась сема 'греховный', которая обнаруживается и в УСК **ветъхын чловѣкъ** 'слабый, греховный человек, так же неспособный противостоять земным соблазнам, как и его прародители Адам и Ева' [Материалы 2009: 53-4], 'падший человек' [Седакова 2005: 75]. В Церковном словаре начала XIX столетия и в церковнославянском словаре рубежа XIX–XXI вв. этот УСК характеризуется более пространно: «чловѣкъ, праотеческимъ грѣхомъ и собственными беззаконіями обветшавшій, въ страстяхъ плотскихъ застарѣвшійся и не могущій природными силами внѣ благодати Божіей, ничего добраго не только сотворить, но и помыслить» [Алексеев ч. 1, 1817: 129]; [Дьяченко т. 1, 1998: 73]. Здесь компонент **ветъхын** одновременно актуализирует три семы – 'древний, стародавний (имеется в виду то, что унаследовано от предков)', 'дряхлый, изношенный, пришедший в негодность' и 'греховный'. Оборота **ветъхын чловѣкъ** нет в Ветхом Завете. Он впервые появляется в посланиях апостола Павла, где

осуждается старая греховная натура, которая должна быть заменена новой, более здоровой сущностью во всяком человеке, а это возможно будет сделать, лишь следуя заветам Христа. В Послании к Ефесянам апостол Павел призывает **штѣложити <...> по прѣвоу житию ветѣхааго чловѣка тѣлѣжцааго въ похотѣхъ прѣльстѣньныхъ** (Еф 4: 22). В Послании к Колоссянам этот призыв повторяется в более развёрнутом виде: **не лъжитѣ дроугѣ на дроуга. Стѣвлѣкъше сѧ ветѣхааго чловѣка съ дѣланьми кго. и обѣлѣкъше сѧ въ новааго. обновакмааго въ разоумѣ по образоу съзѣдавѣшааго кго** (Кол 3: 9-10). В старославянском языке УСК **ветѣхын чловѣкъ** вступает в антонимические отношения с УСК **новын чловѣкъ** в его втором значении ‘возродившийся человек, отказавшийся от старой греховной жизни и принявший христианскую веру’ (ср. первое значение – ‘Иисус Христос’). В обоих УСК компонент **чловѣкъ** может быть заменён именем первого человека на земле **Адамъ**.

Старославянский оборот **ветѣхын чловѣкъ (Адамъ)** вошёл составной частью в процессуальную сверхсловную единицу **стѣвлѣци сѧ ветѣхааго чловѣка (Адама)** и **обѣлѣци сѧ въ новааго чловѣка (Адама)**, означавшую ‘преодолеть в себе дурное начало, освободиться от прежних грехов, дурных пристрастий и возродиться для новой, праведной жизни’. Наполненный глубоким этическим смыслом, этот УСК в различных вариантах продолжает жить и в церковнославянском языке русского извода, и в светской книжной речи, сохраняя ядро своей семантики.

Иная судьба постигла УСК **ветѣхын дньми**, восходящий к Ветхому Завету. Дважды употреблён он в 7-й главе Книги Даниила, где автор описывает свой сон: **Зрѣхъ дондеже прѣстоли поставиша сѧ. Ти ветѣхын дньми сѣдѣ. и одежда кго бѣла акы снѣгъ. и власи главѣ кго акы вѣна чиста. прѣстолъ кго пламень огненъ. колеса кго огонь палѣць** (Дан 7: 9); **Видѣхъ въ снѣ ноциж. и се. на облацѣхъ небесньныхъ яко с(ы)нъ чл(о)вѣчь идѣи бѣаше и даже до ветѣхааго дньми донде и прѣдъ него приведе сѧ** (Дан 7: 13). Означал данный УСК в старославянском языке «предвеч-

ного и безначального Бога» [Словарь Имп. АН кн. 1, т. I, 2001: 116]; Бога, «потому что онъ прежде всѣхъ дней и времени, яко творец оныхъ, знающій всё делаемое въ настоящее и будущее время» (Алексеев ч. 1, 1817: 129). С таким значением оборот *ветхий деньми* иногда помещается в исторические словари русского языка (см. [СРЯ XVII вып. 2, 1975: 126]).



Однако развитие его в светских жанрах литературы шло по пути десакрализации: *ветхий деньми* стало означать 'достигший глубокой старости' [Там же]. В Словаре русского языка XVIII в. после целого блока УСК с компонентом *ветхий*, реализующим сему 'очень старый, престарелый' (о человеке): *ветхий летами, ветхий днями, ветхая жизнь, ветхая старость*, – приводится оборот *ветхий деньми* в значении 'безначальный, предвечный – наименование Бога' с пометой *церк.-слав.* [СРЯ XVIII вып. 3, 1987: 85].

Таким образом, у каждого из десяти библейских УСК, в состав которых входил компонент *ветхий*, складывалась своя судьба, когда старославянский из общеславянского литературного языка, приобретая восточнославянские черты, превращался в церковнославянский язык русского извода, одновременно обогащая формирующийся русский литературный язык. Почти все они стали фактами русской фразеологической системы, ибо их структура и компонентный состав не противоречили ей, а устойчивость их значений определялась «опорой на Священное Предание» [Григорьев 2006: 28], принесшее восточным славянам новое мировоззрение, нуждавшееся в вербальном оформлении.

## § 2. К истории библеизма

### *отрясать / отрясти прах от ног своих*

В современном русском языке функционирует около трёх десятков фразеологизмов с компонентом старославянского происхождения *прах*: *отрясать / отрясти прах* (кого, чего, чей), *мир праху* (кого, чьему), *превращать / превратить в прах* (кого, что), *повергать / повергнуть в прах* (кого), *повергаться / повергнуться в прах* (см. [Молотков 1987: 30, 249, 351, 325, 326]); *в прах, как прах, прах (бы) его (вас) взял (возьми), прах разберёт* (кого) (см. [Фёдоров т. 2, 1991: 85]); *гори прахом, идти / пойти прахом, в пух и в прах* (см. [Молотков 1987: 117, 182, 372]) и др.

Корпус устойчивых словесных комплексов, извлечённых из старославянских памятников X–XI вв., содержит только один из перечисленных выше оборотов – **отътрасати / отътраси прахъ отъ ногъ** чьихъ, который встречается и в варианте **прахъ отътрасати / отътраси отъ ногъ** чьихъ (см. [Перспект 2006: 209, 228], [ФССЯ 2011: 279-280]).

Тайна многообразия и многочисленности фразеологических единиц с компонентом *прах* в современном русском языке кроется в природе самой лексемы *прах*. В древнейших христианских текстах эта лексема обладала многогранным символическим смыслом. Он никак не ограничивается той скупой характеристикой, какая ему дана, напр., в «Старославянском словаре», опубликованном в 1994 г.: «Прахъ. -а -м (18) *κοινωτός, χυρός, χουρ, σλοδόс* пыль, *grach*» [Цейтлин 1994: 498]. В Ветхом и Новом Завете это слово используется множество раз. В справочнике «Симфония на Ветхий и Новый Завет» указывается около 80 случаев его использования в самых разных книгах Священного Писания [Симфонія ч. II, 1991: 128-129]. Как справедливо пишет Н.Г. Николаюк, «Понятие “прах” (брение, грязь, персть, скудель (глина), тлен) примыкает к ряду понятий, символизирующих в тексте Б[иблии] недолговечность, хрупкость человеческой природы, таких, как туман, дым, пар, солома, сор. Как вещество бесструктурное, распадающееся на неуловимые малые частицы, – это *знак физического небытия*, – праху уподо-

блена плоть, телесная организация человека <...> Как вещество, лишённое формы, изменяющееся под внешним воздействием, выражает *крайнюю степень пассивности*. Как вещество, рассыпающееся от малейшего прикосновения, подчёркивает *бессилие человека, его неспособность сопротивляться, противостоять чему-либо*. Как вещество, лежащее внизу (она же грязь, пыль), попираемая ногами, означает *ничтожность, низменность, униженность* кого-либо, чего-либо. Прахом, бренными *останками* называют то, что остаётся от человека после смерти» (выделено нами. – С.Ш.) [Николаюк 1998: 338-339].

В старославянских памятниках X–XI вв. (в Зографском, Мариинском, Ассеманиевом евангелиях, в Саввиной книге, в Супрасльской рукописи), а также в Остромировом евангелии лексема **прахъ** употребляется по преимуществу в своём первичном значении ‘пыль’ [SJS 1958–1997 т. 3, 2006: 252] и изредка вступает в синонимические отношения с лексемами **земля** и **пръсть**, которые, наряду со своими основными значениями, обладали и переносным значением ‘пыль’. Однако это «усечённое» проявление семантических возможностей слова **прахъ** в древнейших памятниках славянского письма можно объяснить лишь ограниченностью дошедших до нас источников. И.И. Срезневский в древнерусских памятниках, датированных более поздним временем, отмечает у слова **прахъ** пять значений: ‘пыль’, ‘пепель’, ‘ничтожество’, ‘?’ в контексте **Оцетъ и прахъ мнѣ акы медъ и сотъ Х<рист>а ради** (κοινά, venenum). Муч. Викт. 6; ‘ничтожество’; ‘ср. порошок’ [Срезневский т. II, 1895: 1373]. Нет сомнения в том, что эти значения, как и значения, отмеченные в «Старославянском словаре» 1994 г., были известны нашим предкам в X–XI столетиях. И каждому из этих значений можно найти соответствия в Священном Писании. Во 2-й Книге Бытия (Быт 2: 7) говорится о том, что Господь Бог создал человека *из праха* (то есть из земли, из глины). Екклезиаст утверждает, что всё произошло *из праха* и всё возвратится *в прах* (Еккл 3: 20, 12:7), при этом даётся уточнение: *возратится в землю*. В Псалтири нечестивые сравниваются с *прахом*, возметаемым ветром с лица земли (Пс 1: 4), то есть с пылью, чем подчёрки-

вается бессмысленность существования нечестивых и ничтожность их веры. В Книге пророка Исайи Бог предрекает Исайе: «И будут цари питателями твоими, и царицы их кормилицами твоими; лицом до земли будут кланяться тебе и лизать прах ног твоих» (Ис 49: 23) (имеется в виду грязь, пыль, прилипшая к ногам, лизать которую означает высшее проявление покорности и униженности). В этой же Книге читаем: «Он [муж правды] обратил их [царей] мечом его в прах, луком его в солому, разносимую ветром» (Ис 41: 2), где под прахом понимается ‘то, что уничтожено физически, умерщвлено и размельчено’, ‘то, что низвержено, лишено прежней силы и власти’ ‘то, что унижено, неспособно к сопротивлению, попираемо’. В Книге Иова встречаем такие строки: «гробу скажу: ты отец мой, червю: ты мать моя и сестра моя. Где же после этого надежда моя? и ожидаемое мною кто увидит? В преисподнюю сойдёт она и будет покоиться со мною в прахе» (Иов 17: 14-6). Здесь под прахом подразумеваются останки человека.

В древнерусском языке слово *прах* осваивалось вместе с текстами Священного Писания. «Словарь русского языка XI–XVII вв.» отмечает уже восемь его значений: «1. Пыль, прах; грязь; тж. Образно <...> 2. Пепел; кучка золы <...> 3. Останки умерших; прах; тлен <...> 4. Перен. Пыль, прах; нечто ничтожное, малоценное <...> 5. Мелко истолчённые частицы твёрдого вещества, порошок <...> 6. Опилки <...> 7. Пыльца; споры. 8. Передача греч. τὸ κώνειον ‘сок цикуты (которым отравляли осуждённых на смерть)» [СРЯ XI–XVII вып. 18, 1992: 139-140]. Из этих восьми значений, пожалуй, только 6-е и 7-е можно признать новыми. Но и они содержат сему, известную для полисеманта *прах* в канонических христианских текстах, – ‘мелкие частицы какого-либо вещества, чего-либо’. Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии наук, который должен был отразить состояние русского литературного языка конца XVIII – первой трети XIX в., называет только два значения лексемы *прах*: «1) Пыль, персть. И прахъ отъ ногъ вашихъ отрясите. Лк IX. 5. 2) Бренные человеческіе останки» [Словарь

Имп. АН кн. 2, т. 3, 2001: 423]. «Словарь живого великорусского языка» В.И. Даля фиксирует несколько новых значений у слова *прах*: «сухая гниль, тлѣнь, перегнившіе останки; чернозѣмь, земля; скудель, плоть, тѣло, природное вещество <...> // *Прахъ*, кулакъ, см. прасѣль [Даль т. III, 1990: 382]. Как и в предыдущем случае, здесь можно говорить о развитии библейских значений многозначного слова, которое продолжает сохранять свою ядерную сему ‘мелкие частицы какого-либо вещества’, поддерживаемую первичным прямым значением слова *прах* ‘пыль’.

Вопреки утверждению В.В. Виноградова, слово *прах* не перестаёт употребляться в значении ‘пыль’ в конце XVIII в. [Виноградов 1994а: 77]. Напротив, оно продолжает актуализировать это своё значение и в конце XVIII, и в XIX столетии, служа опорой для функционирования многочисленных фразеологизмов с компонентом *прах* в русской поэзии и прозе. Так, напр., А.С. Пушкин, который великолепно чувствовал семантическую глубину и многогранность символа *прах*, широко использовал слово *прах* и в целом ряде свободных, фразеологически не связанных значений (‘пыль’, ‘земля’, ‘грязь’, ‘пепел’, ‘останки человека’, ‘могила’) [Шулежкова 2004], и как символ всего непрочного, преходящего, брэнного, тленного; и как символ унижения; и как символ недолговечности всего земного, в том числе власти. В этом отношении национальный русский поэт следовал за Г.Р. Державиным, И.А. Дмитриевым, И.А. Крыловым и другими поэтами XVIII в.

В XX в. у полисеманта *прах* произошло сокращение числа самостоятельных (прямых и переносных) значений. В 17-томном «Словаре современного русского литературного языка» описано только 4 его лексико-семантических варианта: «1. Мельчайшие частицы чего-либо; пыль <...> 2. Устар. То же, что пепел <...> 3. Перен. То, что недолговечно, малоценно, ничтожно <...> 4. Тело человека после смерти; труп, останки». Однако составители отметили более двух десятков устойчивых словесных комплексов, у которых компонент *прах* имеет фразеологически связанное значение: *рассыпаться прахом*, *в прах*; *падать в (во) прах*; *в пух и прах*; *пойти прахом*; *отрях-*

нуть прах от (с) своих ног; разлететься прахом; превращать, превратить в прах; превращаться, превратиться в прах; Мир праху; На кой прах?; Прах (тебя, его и т. п.) знает и пр. [БАС т. 11, 1961: 62-64].

Наибольший интерес для истории языка в этом ряду представляет выражение *отряхивать / отряхнуть прах* чего-либо *от (со) своих ног*; *отрясать / отрясти прах* чего-либо *от (со) своих ног* – ‘навсегда порывать / порвать с кем-, чем-либо’ [Тихонов т. 1, 2004: 769]. Оборот возник на основе евангельского «отрясти прах от ног своих»: «Если кто не примет всё и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или города того, отрясите прах от ног ваших» (Мф 10: 14; также: Мк 6: 11; Лк 9: 5). Слова эти обращает Иисус к двенадцати апостолам, призывая их не обращать внимания на тех, кто не внимает его учению. Оборот связан с древним обычаем: отрекаясь от прежней дружбы, родства и покидая ставшее ненавистным место, люди ударяли ногой о землю у порога дома или на границе владения, словно отряхивая пылинки. Тем самым уходящие стремились подчеркнуть, что они не желают уносить с собой даже мельчайшей частички этого места и стремятся к окончательному разрыву с прежними привязанностями. Оборот *отрясать / отрясти прах от (со) своих ног* как самостоятельная языковая единица не попал в «Словарь церковнославянского и русского языка», изданный Вторым отделением Императорской Академии наук в 1847 г., зато, даже без толкования (скорее всего из-за общеизвестности), в целом ряде вариантов он приведён в справочнике М.И. Михельсона «Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии», опубликованном в 1902–1903 гг. и отразившем языковую практику XIX в. Здесь можно найти варианты *отряхнуть прах от сандалий [моих]* (П.Д. Боборыкин. Дома); *прах, прилипший к ногам [нашим] отрясти* (Д.Л. Мордовцев. Великий раскол); *отрясти прах от [моих] сапогов* (Ф.М. Достоевский. Село Степанчиково); *пыль [чужую] с [усталых] ног стряхнуть* (А.И. Одоевский. К отцу); *[чужбины] прах [с презреньем] отряхаю с [моих] одежд* (А.С. Пушкин. Борис Годунов) [Михельсон т. I, 1994: 765].

В последней трети XIX в. (1875) оборот *отрясти прах от (со) своих ног* вошёл в зачин «Рабочей марсельезы», боевого пролетарского гимна, сочинённого П.Л. Лавровым в качестве русского варианта «Марсельезы» Руже де Лилия (1792): *«Отречемся от старого мира, / Отряхнем его прах с наших ног. / Нам не нужно золотого кумира, / Ненавистен нам царский чертог»*. Вместе с первой строкой он стал частью лозунга революционного пролетарского движения конца XIX – начала XX в., что обеспечило ему активную жизнь в русской публицистике на протяжении всего XX столетия и, что следует отметить особо, способствовало более устойчивому положению в структуре ФЕ *отряхнуть прах от (с) ног* чьих компонента *ног*, который ещё в конце XVIII в. превратился практически в переменный компонент оборота или вообще мог опускаться, редуцироваться. Ср., напр., *Се небо безъ угрюмыхъ тучь! / Туда, гласить, простритесь прямо, / Там нивы плодоносны, тамо / Екатерининъ блещетъ лучь. / Отъ ногъ прахъ Крыма оттрясите, / Ей дань духъ чистый принесите* (Картотека XVIII: В. Петров. Ода Потемкину. Соч., т. 1: 181); *Гряди къ намъ, новый неба житель! / И отряся прахъ земной, / Войди в нетленную обитель, / И съ высоты ея святой / Воззри на доль твой смертный, слезный...* (Картотека XVIII: Г.Р. Державин. Соч., 1808, ч. II: 58); *Отряся правила схоластики или паче заблуждения, преподанные ему въ монашескихъ училищахъ, он твердыя и ясныя полагал степени къ восхожденію во храмъ любомудрія* (Картотека XVIII: А.Н. Радищев. Путешествие..., 1790: 428).

В XX же в., при масштабном цитировании фрагмента «Рабочей Марсельезы» *Отречёмся от старого мира, / Отрясем его прах с наших ног!* позиции компонента *ног* укрепились: *Вот это и есть тот самый «свободный» русский народ, который за час перед тем, как испугаться самого себя, «отрекался от старого мира» и «отрясал его прах с ног своих»* (М. Горький. Несвоевременные мысли, 1917); *Человек несёт на себе вериги прошлого, и отряхнуть его прах с наших ног гораздо легче сказать, чем сделать* (Ю. Трифонов. Наши интервью. В кратком – бесконечное. Вопросы литературы, 1974, № 8); *Отрекаясь от*

*старого мира, люди у власти не очень могут отряхнуть его прах со своих ног, а тащат в новую жизнь привычные мусор и пыль* (Л. Сараскина. «Наши» у власти, или За что ругают демократов. МН, 1990, № 33).

ФЕ *отрясать / отрясти (отряхать / отряхнуть) прах от (с) ног своих*, сохраняющая генетическую память о своём библейском прошлом благодаря прежде всего компоненту *прах* с его сложной символикой, широко используется в современном книжном языке, оставаясь в арсенале высоких публицистических средств. Она появляется всякий раз, когда речь (в высоком стилистическом регистре) идёт о решительном разрыве с отжившим прошлым, страшным, нелепым или вредным. Так, В. Солоухин в статье «Не наливай новое вино в старые мехи», рассуждая о политической ситуации в социалистическом лагере после развала СССР, пишет: «Словно наперегонки коммунистические партии Восточной Европы пытаются **отрясти прах прошлого со своих ног**, сделать это простейшим способом – сменить название» (Огонёк, № 29, 1991); В. Быков в предисловии «Маршрутом страдания и гнева» к книге Е. Гинзбург «Крутой маршрут. Хроника времён культа личности» (М., 1990) призывает: «*Не отвернёмся же и мы от этой правды, постигнем её – иного выбора на пути человечества не существует. Если только оно действительно жаждет **отряхнуть прах со своих ног** и вступить мудрым и просветлённым в свое новое светлое завтра*».

Таким образом, пройдя через два тысячелетия, библейский символ *прах* продолжает питать русскую фразеологию, играя роль катализатора, средоточия глубокого смысла в целом блоке ФЕ, в том числе и в обороте *отрясать / отрясти прах от ног своих*.

### § 3. К истории библеизмов

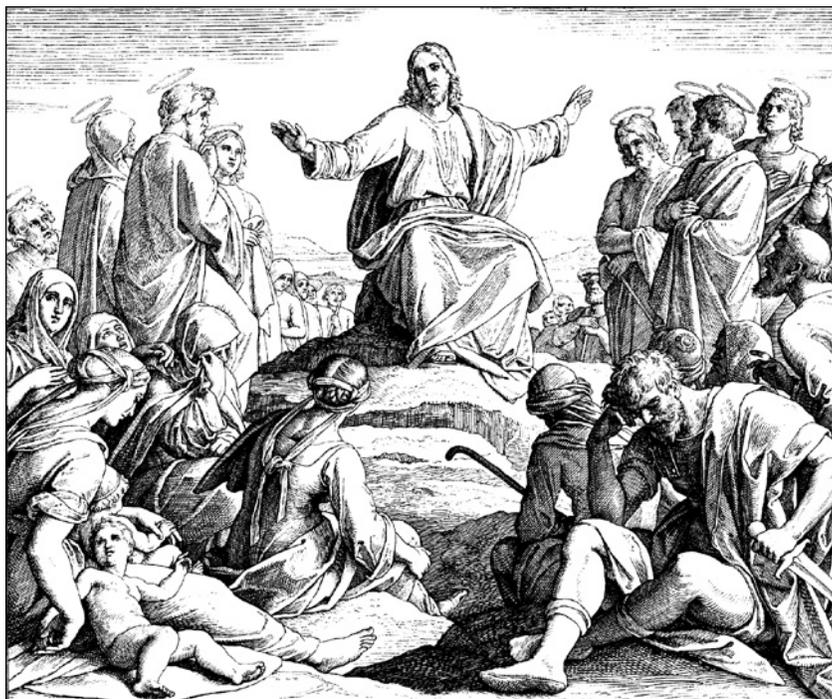
*Довлеет дневи злоба его и злоба дня*

Выражение *Довлеет дневи злоба его* не может быть отнесено к числу широко употребляемых библеизмов современного русского языка. Этому препятствует не только архаичность его грамматической структуры, но и необычность значения одного из ключевых компонентов оборота – *злоба*, и уход из активного употребления глагола *довлети*, и, возможно, самое главное – слишком глубокий смысл, заложенный в этом фрагменте из Евангелия от Матфея (Мф 6: 34), который вне евангельского контекста в условиях длительной атеистической пропаганды не мог полноценно воспроизводиться. Оборот *Довлеет дневи злоба его* представляет собою часть Нагорной Проповеди Христа, в которой Сын Божий призывает своих учеников заботиться прежде всего о пище духовной, думать о Царстве Божиим, вверив свои заботы о завтрашнем дне Господу: **Не пещитесь оубо глаголюще: что ѣмъ или пиѣмъ или чимъ одежемъся. Вѣсѣхъ во сихъ языци ищѣтъ. Вѣстѣ во отьць вашъ небесънынъ яко требоуѣте сихъ вѣсѣхъ. Ищите во прѣжде Царствїа Божїа и правды Его, и сі вѣса приложитъся вамъ. Не пещитесь оубо на оутрен. Оутрѣни во совоѣ пещетъся: довлѣтъ дьневи зълоба ко.**

Перевод церковнославянского текста Библии, осуществлённый в конце XIX в. и одобренный Синодом Русской Православной церкви, практически не отразился на судьбе интересующего нас оборота: *Итак, не заботьтесь и не говорите, что нам есть? Или что пить? Или во что одеться? Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всём этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это всё приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своём: **довольно для каждого дня своей заботы*** [Библия 1983: 1018]. Русифицированная форма библеизма (*Довольно для каждого дня своей заботы*) не прижилась ни в книжной, ни в устной традиции носителей русского языка,

хотя с точки зрения передачи смысла 34-го стиха 6-й главы Нагорной Проповеди перевод выполнен безупречно. Те немногие «светские» словари и справочники конца XIX – начала XX в., которые отмечают как особую языковую единицу заключительную фразу 6-й главы Евангелия от Матфея, приводят её только в церковнославянской форме. Так, Ил. Редников, составитель первого сборника крылатых единиц русского языка, опубликованного в 1883 г., спустя 13 лет после издания Священным Синодом русского текста Четвероевангелия и через 7 лет после выхода в свет полного перевода Библии (1876) [ППБЭС т. 1, 1992: 328-329], поместил в разделе «Цитаты и изречения из Священнаго Писанія» под № 73 выражение *Довлѣтъ дневи злоба его* с указанием источника, латинского и греческого прототипов, а также немецкой параллели: «Ein jeder Tag hat seine Plage (sic!)» [Редников 1883: 6]. При этом он не посчитал нужным обратиться к русскому эквиваленту, вероятно, потому, что в национальную языковую систему прочно вошёл церковнославянский вариант библейского изречения. И.И. Срезневский, работавший над «Материалами для словаря древнерусского языка» до самой своей смерти (1880), поместил в статье, посвящённой лексеме *злоба* = *злба* в качестве примера употребления к значению ‘забота, попечение’ отрывок из Галицкого Четвероевангелия 1144 г. со ссылкой на «Словарь изъ Пандекта Антиоха XI в.» Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки архимандрита Антиохия (М., 1880): **Не пыцѣтеса оубо на оутрѣи, оутрѣнии бо днѣ собою печетьса, довълѣтъ бо днѣи злоба своа** [Срезневский т. 1, 1893: 1000]. Примерно в таком же облике мы находим этот оборот в Мариинском четвероевангелии (X–XI вв.) [Мар 1883], Саввиной книге (XI в.) [Сав 1903] и Зографском четвероевангелии (конец X – начало XI в.) [Зогр 1879]: **оутрѣни бо днѣ собоюж печеть са, довълеть бо днѣи зълоба своѣ.**

В дореволюционной России образованные слои русского общества были настолько хорошо знакомы с оборотом *Довлет дневи злоба его*, что при включении данного выражения в словари лексикографы не считали обязательным толковать его



значение. Примеры использования крылатой единицы *Довлеет дневи злоба его* в художественных и публицистических текстах XIX в., собранные В.В. Виноградовым в лексикографических заметках, посвящённых истории слова *злободневный* [Виноградов 1994б], подтверждают эту мысль. Фрагмент из Нагорной Проповеди *Довлеет дневи злоба его* можно встретить не только в произведениях богословов или писателей-разночинцев, прошедших через бурсы и семинарии. Он гармонично вписывался и в публицистические статьи, и в художественные тексты, и даже в переводные сочинения XIX в., созданные писателями и поэтами других социальных групп: *Сатира хороша только тогда, когда она современна. Что мне за охота и за интерес смеяться над тем, что не только осмеяно, но даже уничтожено законодательным распоряжением правительства? «Довлеет дневи злоба его», и «пускай мертвецы сами хоронят своих*

мертвецов» (Д.И. Писарев. Цветы невинного юмора, 1864) [Виноградов 1994б: 199-200]; *Не те нынче времена настали: иная злоба довлеет дню* (Г.П. Данилевский. Девятый вал, 1874); *Год на год, век на век не подходят. Всякому времени довлеет злоба его. Тогда надо было кабалу, теперь другое дело* (П.И. Мельников-Печерский. На горах, 1, 10, 1875–1881) [Михельсон т. 1, 1994: 251]; *Ему (Петру I. – С.Ш.) не принадлежит ни одного дальновидного, хитроумного, обычно именуемого гениальным, предначертания, прозрения, проекта. «Довлеет дневи злоба его» (довольно на каждый день заботы о нём), поистине выражает характер Петра <...> Он до того уставал за каждый день, что засыпал, как убитый, и верно каждый раз с молитвою: «Пораньше завтра встать и выйти на работу»* (Розанов. Мудрость Руси, 1997, см. [Розанов 1997]).

Любопытный случай использования библеизма *Довлеет дневи злоба* встретился нам в творчестве Л.А. Мея, прекрасного знатока славянских древностей, автора тонких, страстных переложений «Песни песней» Соломона и ряда лирических произведений на библейские сюжеты. В 1862 г. он опубликовал перевод «Рождественского рассказа» Ч. Диккенса [Святочная песня 1862]. На первых страницах рассказа к главному герою, безжалостному и бездушному скряге Скруджу, приходят незнакомые господа и предлагают ему принять участие в рождественской благотворительной акции. Возмущённый Скрудж, которому дела нет до нищих, бродяг и бездомных (их нужно отправлять в работные дома или в тюрьмы!) в качестве самого весомого аргумента, оправдывающего его отказ дать денег, приводит слова Христа: *Довлеет дневи злоба его*. Он пытается с помощью библеизма доказать бессмысленность затеи организаторов акции. Зачем заботиться о завтрашнем дне («У меня собственных дел больше, чем дней») и о ком бы то ни было вообще, когда у каждого есть собственные неотложные заботы дня сегодняшнего? Библейская фраза в переводе Л.А. Мея выделена особо: она передана стилизованной церковнославянской вязью. В пяти последующих изданиях перевода, выполненного Меем (1887, 1887, 1895, 1897), эта деталь сохранялась, но с 1911 г. евангель-

ская цитата была снята; и вообще, переводчики Ч. Дикенса в XX в. уже никогда не возвращались к эксперименту Л.А. Мея.

Вслед за Ил. Редниковым, который не иллюстрирует и не толкует в своём справочнике фразу *Довлѣетъ дневи злоба его*, на этот библеизм обратил внимание замечательный лексикограф конца XIX – начала XX в. М.И. Михельсон. В отличие от Ил. Редникова, он снабдил словарную статью примерами из художественных текстов XIX в. Кроме того, М.И. Михельсон поместил и в дважды изданный сборник «Ходячие и меткие слова» (1894; 1896), и в книгу «Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии» (1902–1903) «осколок» оборота *Довлѣетъ дневи злоба его – злоба дня*, описав его как самостоятельную языковую единицу (см. [Михельсон 1896: 126], [Михельсон т. 1, 1994: 251, 343]).

С.Г. Займовскому, который предназначал свой справочник цитаты и афоризма «Крылатое слово» «многочисленным кадрам селькоров и всяческих иных “кóров”, начинающим критикам, беллетристам, журналистам, агитаторам, пропагандистам и, наконец, просто всякому вдумчивому читателю», показалось излишним разьяснять значение оборота *Довлеет дневи злоба его* [Займовский 1930: 122]. Хотя его книга была опубликована спустя 13 лет после превращения России в атеистическое государство, память о Евангелии и евангельских выражениях пока ещё была жива, ибо представители старшего поколения граждан СССР успели получить образование по программам, предполагавшим знание текстов Священного Писания.

В «Толковом словаре современной общелитературной фразеологии» В.З. Овсянникова (1933) обороту *Довлеет дневи злоба его*, наконец, уделено внимание как единице, нуждающейся в разьяснении: «**Довлеет дневи злоба его** (церк.-слав. еванг.), “для каждого дня довольно своей злобы” (т. е. повседневных забот, требующих внимания), и, следовательно, нечего возвращаться к “злобе” минувших дней. Иначе: что имело смысл и значение для прошлого, то теряет своё значение для настоящего. Отсюда ходяч. “злоба дня”, “злободневный вопрос” “злободневное событие”, т. е. то, что является предметом особого

интереса и внимания людей или общества в данный момент» [Овсянников 1933: 76].

Начиная с М.И. Михельсона уже заметна в отечественных словарях и справочниках тенденция рассматривать оборот *Довлеет дневи злоба его* по преимуществу как библейскую цитату, интересную для исследователя и для носителей русского языка прежде всего в качестве источника нового оборота – *злоба дня*. Так, М.И. Михельсон в конце статьи о крылатом выражении *Довлеет дневи злоба его* отсылает читателя к словарной статье *злоба дня*, которая содержит «толковательную» часть: «(иноск.) вопрос, служащий предметом оживлённых, ожесточённых споров (собств. вседневные заботы)» [Михельсон т. 1, 1994: 343] – и иллюстрирует последний примером из очерка Н.С. Лескова «Дух г-жи Жанлис». Именно в значении, указанном М.И. Михельсоном, оборот *злоба дня* вошёл в публицистический стиль XIX в. Вспоминая горячую полемику 1836 г., в которой он принимал живейшее участие и даже сочинил письмо министру народного просвещения С.С. Уварову, поэт П.А. Вяземский в 1875 г. писал, что полемические статьи, как и любовные письма, «пишутся сгоряча, под давлением необоримого чувства, точно вследствие роковой и неизбежной необходимости», что в его «обвинительной речи» 1836 г. «свежо и сильно» звучит «животрепещущая нота», что ценность такого рода документов – «в точной современности», хотя они могут быть «опалены» «раздражением» и «страстностью». В этих рассуждениях, предваряющих публикацию проекта письма П.А. Вяземского С.С. Уварову, затронуты практически все грани значения библеизма *злоба дня*. Не случайно за ними следует фраза: «*На известное письмо Чаадаева указывается здесь потому, что в самое то время было оно вопросом и злобою дня*» [Вяземский т. 2, 1879: 213-214]. В то время, когда готовился к изданию однотомный вариант «Опыта русской фразеологии» М.И. Михельсона (опубл. в 1912), в предисловии к полному собранию сочинений Л.А. Мея П. Быков писал: «*Нетрудно было бы привести ещё целый ряд выписок из произведений Мея в подтверждение того, что он носил в душе светлые идеалы,*

что у него были убеждения коренные, а не навязанные временем и **злобами дня**» [Быков 1911: 27].

В.В. Виноградов полагает, что *злоба дня* «как самостоятельная фразовая единица» оформилась не ранее 30-40-х гг. XIX в. и что именно в духовной среде она приобрела значение ‘повседневная забота; нужда данного момента, требующая немедленного удовлетворения’ [Виноградов 1994б: 200], а потом уже, не раньше 50–60-х гг. XIX в., на основе этого церковнославянского употребления «возникает в среде разночинно-демократической интеллигенции общественное, публицистическое значение фразы *злоба дня* – ‘всё то, что привлекает общественное внимание в данный момент, острые общественные интересы текущего дня; общественный вопрос, требующий неотложного обсуждения’» [Там же].

В конце XX – начале XXI столетия мы наблюдаем результат эволюции библейского афоризма *Довлеет дневи злоба его*. На его основе образовались две крылатые единицы. Первая, сохранив внешнюю оболочку, утратила глубокий сакральный смысл, снизив его до уровня житейской сентенции: ‘Каждый день приносит свои собственные заботы’ [БСКС 2000: 185]: «***Довлеет дневи злоба его***», что означает: *каждому дню хватает своих забот. Дни складываются в недели, месяцы – в годы, и ежедневные заботы людей, поставленные в бесконечный ряд с другими, становятся панорамой времени* (Лит. газета, 23.11.1983). Между высокой книжной формой, отягощённой лексическим (*довлеет*) и грамматическим (*дневи*) церковнославянизмами, с одной стороны, и житейской сентенцией – с другой, возникло противоречие, и единица ушла в пассивный запас, пополнив ряды архаичных библеизмов. Иногда на её месте появляется вариант из канонического перевода Библии. Так, у В.Г. Тендрякова в романе «Покушение на миражи», опубликованном в 1987 г. в журнале «Новый мир», читаем: «***Не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний день сам будет заботиться о себе***». То есть <...> *закрой глаза на то, что делается вокруг, живи себе, как живут птицы небесные – они не сеют, не жнут, не собирают в житницы*». Мы бы теперь это назвали «внутренняя эмиграция».

Как сложится дальнейшая судьба библеизма *Довлеет дни злора его*, трудно предсказать. Это зависит от множества факторов, и, прежде всего, от степени интереса носителей русского языка к церковнославянскому тексту Евангелия и от той роли, какую будут играть в общественном сознании русской нации идеи, заложенные в Нагорной Проповеди Христа.

«Осколок» исконной предикативной единицы *Довлеет дни злора его* – *злора дня* – напротив, занял прочное место в публицистическом стиле современного русского литературного языка. Его значение варьируется в зависимости от контекстов, в которые он погружается, актуализируя разные семы исконного оборота, потенциально заложенные в евангельском источнике, в особенности благодаря многозначности компонента *злора*. И.И. Срезневский называет несколько значений лексемы *злора* = *злора*: ‘порокъ, лукавство, грѣхъ’ <...>; ‘зло’ <...>; ‘беда, зло’ <...>; ‘забота, попеченіе’... [Срезневский т. 1, 1893: 1000]. П. Алексеев в «Церковном словаре» добавляет: «Инде значить, печаль, скуку (Мф 6: 34). *Довлеет дни злора его*. Ибо евреи всё то, что весело и приятно, называютъ *благомъ*, а что скучно, трудно и досадно, *зломъ* или *злораю* именуютъ» [Алексеев ч. 1, 1794: 203]. Ср.: *Мы живем в такое время, когда библейская метафора «злора дня», «злорадневное» становится иногда реалией – злора дня буквально окружает тебя* (С. Соловейчик. Лбом об стену? Учит. газета, 7.05.1988); – *У нас в Америке популярны комиксы, политическая карикатура на злора дня и юмористические иллюстрации для рекламы* (А. Константинов. Улыбнѣмся вместе! (о выставке клуба карикатуристов). КП, 9.02.1988); *Говорят, что бытие наше стало непросматриваемым и, мол, сейчас архаичны повести Пушкина и толстовский роман, их композиция, форма мышления, а необходимы репортаж, острый документ, либо роман как сумма фельетонно-публицистических фрагментов на злора дня* (Ю. Бондарев. Геній. Мгновения, 1988); *С одной стороны, поэт ощущал себя на службе современности, злора дня. В перспективе будущего это заставляло Маяковского осознавать себя ненужным и отжившим <...> С другой стороны, ощущая себя принадлежащим ис-*

ключительно будущему <...> он оказался обречённым на неполное, урезанное существование в настоящем... (В.В. Мусатов. О логике поэтической судьбы Маяковского. Известия АН. Серия лит. и яз., 1993, т. 52, № 5); *По части нелепых афоризмов он (нижегородский губернатор. – С. Ш.) вполне может соперничать с Виктором Черномырдыным. Но... Если бы только себя, он и Пушкина ради политической злобы дня* ведь не щадит (Н. Лисицына. Ну что, брат Пушкин? КП, 10.02.99); *Не подчиняюсь больше злобе дня, / Что в души нам врывается звеня, / Что в уши лезет, рубит всё с плеча, / Шипя и скрежеща и грохоча / Гремучей смесью страха и тиранства... / Не подчиняюсь больше злобе дня. / Дерзну... Во всяком случае – попробую: / Быть может, справлюсь с этой злобою* (Е.Н. Николаевская. Злоба дня. Дружба народов, №10, 1999).

В первом примере злоба дня означает ‘реальное зло, опасность, которые стали обыденным явлением’; во втором и третьем – ‘интерес данного дня и вообще данного времени; вопрос, волнующий общество’; в четвёртом – ‘самые острые, животрепещущие проблемы современности’; в пятом – ‘предмет обсуждения или актуальный вопрос, который может позволить желающему «засветиться», привлечь к себе внимание в процессе обсуждения’; в шестом – ‘конъюнктурные темы, обсуждаемые политиками в определённое время’, в седьмом – ‘ужасы повседневности, врывающиеся в частную жизнь современного человека’. Оставаясь «за кадром», оборот *Довлеет дневи злоба его* поддерживает в «дочерней» крылатой единице злоба дня самые общие семы – ‘отнесённость к настоящему времени’, ‘то, что вызывает ответную реакцию’, ‘то, что становится предметом обсуждения’. И пока крылатое выражение злоба дня сохраняет связь со своим генетическим источником, ему гарантирована полнокровная жизнь в системе русского литературного языка.

## Глава IV. Библейские корни авторских крылатых выражений

### § 1. Происхождение крылатого выражения *живой труп*

Обороту *живой труп* «повезло», пожалуй, больше других КВ, связанных с именем Л.Н. Толстого. Он не только попал почти во все авторитетные справочники крылатых единиц русского языка (см. [Займовский 1930], [Ашукины 1966], [Берков 1980], [Уолш 1984], [Markiewicz, Romanowski 1998], [БСКС 2000], [Грушко, Медведев 2000], [Серов 2003], [БСКСиВ 2008–2009], [Шулежкова 2011] и др.), но и стал предметом специальных лингвистических исследований. Происхождению этого КВ и анализу его семантической структуры был посвящён доклад В.К. Петрова на XII Толстовских чтениях в 1974 г. [Петров 1974]. Через десять лет Л.Я. Костючук в статье «Образ-символ как возможное условие фразеологизации отдельных выражений в языке Л.Н. Толстого» пишет о путях формирования нового метафорического словосочетания *живой труп*, восходящего к заглавию драмы Л.Н. Толстого [Костючук 1984]. Однако до сих пор нет полного представления о том, как возникло КВ *живой труп*; нет единства во взглядах учёных и на происхождение фразеологизма *живой труп*, который ассоциируется с толстовским КВ.

С.Г. Займовский, первым зафиксировавший КВ *живой труп* как принадлежащее Л.Н. Толстому, предположил, что «заглавие драмы было навеяно» писателю Новым Заветом, «1-м Посланием к Тимофею, гл. 5, стих 6, где говорится: “вживе мертвый”» [Займовский 1930: 138]. Н.М. Шанский полагает, что «фразеологическое единство *живой труп* Л.Н. Толстым» образовано «по модели, но уже с использованием одной структуры именных конструкций оксюморонного характера типа *белая ворона*» [Шанский 1972: 233]. В.К. Петров, признавая факт употребления евангельской цитаты «вживе мертвый» в русском языке, косвенно выражает сомнение в том, что именно она повлияла на судьбу КВ *живой труп* [Петров 1974: 104]. Л.Я. Ко-

стючук возводит интересующее нас КВ к обороту *живой труп*, который впервые был отмечен в «Словаре русского языка» 1898 г. в значениях: 1) ‘человек, находящийся в физическом состоянии между жизнью и смертью’; 2) ‘больной, измождённый человек’, – и утверждает, что Л.Н. Толстой, «вложив в это выражение другое значение, развернув его содержание до целого произведения, силой своего таланта создал новое метафорическое словосочетание» [Костючук 1984: 88]. В.М. Мокиенко, известный специалист в области славянской фразеологии и крылатологии, считает, что базой для возникновения толстовского КВ *живой труп* стала калька с французского *un mort vivant*, известная в русском языке с первой половины XIX в. [БСКС 2000: 168]. Таким образом, нет полной ясности ни в указании источника толстовского КВ, ни в определении его места в русской языковой системе. Остаётся открытым вопрос о том, сформировалась ли в связи с драмой Л.Н. Толстого новая языковая единица, как пишут С.Г. Займовский и Н.М. Шанский, или у многозначного фразеологизма *живой труп* под влиянием драмы Л.Н. Толстого развились новые значения, зафиксированные в словарях крылатых единиц 1930–1960-х гг. и затем подробно описанные В.К. Петровым.

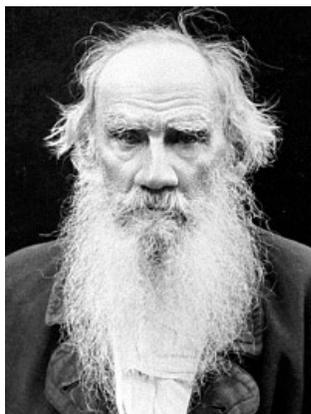
Судя по дневниковым записям самого Л.Н. Толстого и по воспоминаниям его современников, заголовок «Живой труп» появился спустя несколько лет после того, как драма была написана; первоначально она называлась коротко – «Труп». 29 декабря 1897 г. Л.Н. Толстой отметил в своём дневнике: «Думал о Хаджи-Мурате. Вчера же целый день складывалась драма-комедия: *Труп*» [Толстой т. 53, 1953: 172]. Несколько позднее в беседе по поводу сильно заинтересовавших его новинок театрального искусства он признается: «“Труп” меня подвинула писать движущая сцена <...> И, когда я узнал о движущейся сцене, я подумал, как это было бы хорошо изобразить на сцене полностью какой-нибудь эпизод, и написал <...> что-то, кажется, шестнадцать действий» (цит. по: [Ломунов 1956: 345]). 17 мая 1900 г. в дневнике Л.Н. Толстого появляется запись: «Вчера написал 2-й акт “Трупа”», – а 15 августа 1900 г. – «писал “Труп” – окон-

чил. И втягиваюсь всё дальше и дальше» [Толстой т. 54, 1935: 26, 33]. В июле 1902 г. Толстой говорил Левенфельду: «Драма “Труп” только набросана мною вчерне, и я едва ли скоро или когда-нибудь возьмусь за неё...» (цит. по: [Ломунов 1956: 350]). А.Ф. Кони вспоминая о своей поездке 1904 г. в Ясную Поляну, пишет: «В этот мой приезд он дал мне возможность прочесть в рукописи “Хаджи-Мурата”, “После бала” и “Божеское и человеческое”. Но когда я, до глубины души захваченный этими произведениями, попросил его дать мне прочесть и “Труп”, то он сказал мне: “Нет, этого читать не стоит: оно не кончено, да и вообще мне не нравится, и я его совсем бросил”» [Кони 1989: 414]. Даже в 1911 г., когда Л.Н. Толстой умер и встал вопрос о его неопубликованных посмертных произведениях, драму по-прежнему многие называют «Труп». Так, Е.П. Гимер (Чистова), послужившая прототипом Лизы Протасовой, обратилась к А.Л. Толстой как официальной наследнице писателя с просьбой не публиковать драму: «... напечатание “Трупа” может сделать несчастными очень многих, Лев Николаевич дал слово, что “Труп” не будет напечатан, пока действующие лица судебного процесса живы. В настоящее время из троих двое ещё живы <...> Продолжать же жить нашей настоящей жизнью после напечатания “Трупа” – невысказано» [Жданов 1971: 91-92].

Таким образом, ни в период кристаллизации замысла нового произведения, ни в годы его создания писатель не связывал содержание пьесы и образ Феди Протасова с семантикой и структурой фразеологизма *живой труп*. Ведь речь шла вовсе не о больном, измождённом человеке или о человеке, находящемся по состоянию своего здоровья между жизнью и смертью. Отсутствие в самом тексте драмы оборота *живой труп*, подмеченное Л.Я. Костючук, – отнюдь не проявление особого художественного приёма при уже сформировавшемся названии «Живой труп».

Выбор слова *труп* (а не оборота *живой труп!*) в качестве названия задуманной драмы был закономерен. Известно, что поводом к написанию пьесы стало нашумевшее судебное дело супругов Гимеров (см. [Жданов 1971]). В следственных документах, фрагменты которых появлялись в печати и были хоро-

шо известны Л.Н. Толстому через А.Ф. Кони и других служителей правосудия, не говоря уже о самих супругах Гимерах, в чьей судьбе писатель принял живое участие, именно слово *труп*, соответствующее юридическому слогу, играло ключевую роль. Сначала Л.Н. Толстой хотел посвятить две картины поискам тела Феди и опознанию Лизой *трупа*. «Готовясь писать эту сцену, Толстой специально посетил полицейский морг. В плане № 1 пред-



усматривался эпизод, обозначенный «Идут смотреть *труп*», в плане № 2 – «Свидетельствование *трупа*» [Ломунов 1956: 31]. *Трупом* в криминальной хронике и в юридических документах доньше называют тело жертвы преступления или несчастного случая. В.В. Виноградов по поводу слова *труп* пишет: «Сфера его применения долго ограничивалась областью письменности, и до сих пор на нём есть отпечаток книжности (ср. *мёртвое тело*)» [Виноградов 1994г: 1032], – и добавляет: «По-видимому, в восточнославянских говорах, кроме значения ‘пень’ и ‘мёртвое тело’, слово *труп* означало также ‘гнилой предмет’» [Там же].

В современном русском языке слово *труп*, обладая двумя близкими значениями (‘мёртвое тело человека’ и ‘останки умершего человека или животного’), входит в два синонимических ряда: 1) *покойник, мертвец, мертвяк, усопший, почивший* и 2) *тело, прах, останки, кости* (см. [Александрова 1989: 307, 446], [Евгеньева т. 2, 2001: 179-180, 566]). У Л.Н. Толстого была возможность выбора между несколькими основными членами этих синонимических рядов, и он намеренно остановился на слове *труп*. Дело в том, что периферийные семы (в том числе градационные) перечисленных синонимов существенно отличаются друг от друга, обуславливают сферу их применения, сочетаемостные возможности и деривационные свойства. Они отражают степень отчуждения умершего от мира живых, указы-

вают на чувства, которые испытывает живой человек при виде мёртвого тела (почтение, сострадание, страх, брезгливость, отторжение и т. д.); сигнализируют о характере отношения к покойному тех, кто сталкивался с ним ещё при жизни (родственное, дружеское, враждебное, индифферентное и т. д.).

Вполне понятно, почему Л.Н. Толстой не мог использовать в качестве заглавия новой драмы ни устаревшие, относящиеся к высокому слогу лексемы *усопший* или *почивший*, ни просторечное слово *мертвяк*, ни единицы *прах*, *останки*, *кости*. В семантическую структуру лексем *усопший* и *почивший*, благодаря их внутренней форме и сохранению категории рода (ср. *усопший* / *усопшая*, *почивший* / *почившая*), входит ряд периферийных сем, поддерживающих представление об умершем как о человеке, который ещё связан с миром живых. Это семы вечного сна, покоя, почтения к отошедшему в мир иной человеку. В «Словаре синонимов русского языка», изданном под редакцией А.П. Евгеньевой, сообщается, что слово *усопший* употребляется преимущественно в «приподнятой речи для выражения чувства любви, уважения и т. п. к умершему» и является для современного языка «устаревающим» [Евгеньева т. 2, 2001: 180]. З.Е. Александрова ставит рядом со словом *усопший* помету «устар. и церк.», а рядом с *почивший* – «устар., высок.» [Александрова 1989: 307]. Ни сам Федя Протасов, ни его жена Лиза, ни её поклонник Каренин вместе со всем их окружением, чья мораль, основанная на христианском вероисповедании, осуждает самоубийц, не могут назвать того, кто покончил с собой (реально или на словах), *усопшим* или *почившим*. *Покойник* – нейтральное название умершего человека. Оно «может быть употреблено (обычно в приложении) для указания, что тот, о ком говорят, умер» [Евгеньева т. 2, 2001: 180]. В качестве наименования драмы это слово также не могло удовлетворить Л.Н. Толстого. Его герой гибнет только в конце пьесы, и отношение близких людей к Феде Протасову и к его предполагаемому «мёртвому телу» очень далеко от нейтрального. Итак, Л.Н. Толстой остановился на слове *труп*, и под этим названием пьеса просуществовала по крайней мере до 1904 г., если не дольше.

Помимо заголовка, слово *труп* встречается в драме шесть раз. В явлении 2-м картины 1-й действия 5-го Федя, беседуя с Петушковым, рассказывает о своей жизни:

Петушков <...> Ну а как же вы разошлись с вашей женой?  
Федя. Ах. (Задумывается.) Это удивительная история.  
Жена моя замужем.  
Петушков. Как же? Развод?  
Федя. Нет (Улыбается.) Она от меня осталась вдовой.  
Петушков. То есть как же?  
Федя. А так же: вдовой. Меня ведь нет.  
Петушков. Как нет?  
Федя. Нет. Я *труп*. Да<sup>9</sup>.

Продолжая излагать свою историю с имитацией самоубийства, Федя Протасов говорит: «Через неделю нашли *тело какое-то*. Позвали жену посмотреть. *Разложившееся тело*. Она взглянула. – Он? – Он. Так и осталось. Меня *похоронили*, а они женились и живут здесь и благоденствуют. А я – вот он. И живу и пью». Вместо слова *труп* в этом фрагменте рассказчик употребляет его эквиваленты – *тело какое-то* и *разложившееся тело*. Но подслушавший рассказ Федеи Артемьев возвращается к начальной самохарактеристике Протасова. В словесной перепалке между Федей и Артемьевым, который пытается склонить главного героя пьесы к шантажу, слово *труп* прозвучит трижды, и каждый раз – из уст негодяя, бесцеремонно вмешавшегося в чужую жизнь: «... А вам в вашем положении надо всегда иметь деньги. Ведь вы *труп*...»; «... Вы *труп*, а если оживёте, то что они-то – ваша супруга с господином, которые благоденствуют, – они двоежёнцы и в лучшем случае проследуют в не столь отдалённые...»; «... Половой слышал, что вы говорили, что *труп*». Затем слово *труп* холодно произнесёт судебный следователь в явлении 2-м картины 1-й действия 5-го во время допроса Лизы: «Ну-с, а когда полиция пригласила вас свидетельствовать *труп*,

---

<sup>9</sup> Текст драмы «Живой труп» цитируется по изданию: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. / Л.Н. Толстой. – М.; Л.: Худ. лит., 1952. – Т. 34. – С. 7–99.

каким образом признали вы в нём своего супруга?» И Лиза ответит: «Я была так взволнована тогда, что не смотрела на *тело*...», – заменив казённое, отталкивающее *труп* на нейтральное *тело*.

Драма Л.Н. Толстого была опубликована в 1911 г. (отдельной книжкой в Москве и в № 218 за 23 сентября 1911 г. московской газеты «Русское слово» А. Амфитеатрова и В. Дорошевича), но уже под названием «Живой труп». В. Срезневский в примечаниях к интересующему нас произведению пишет: «Название “Живой труп” сохранилось в двух копиях списка с поправками Толстого вместо стоявшего ранее названия “Труп”; написано оно один раз рукой Марии Львовны Толстой, другой раз рукою Татьяны Львовны, очевидно, по указанию самого Л. Н-ча» [Срезневский 1929: 470]. Для нас, однако, важно, что сам (!) Л.Н. Толстой на одной из последних рукописей драмы зачеркнул старое название «Труп» и написал новое – «Живой труп» [Толстой т. 34, 1952: 545]. Таким образом, становится вполне понятным, почему КВ *живой труп* не попало ни в двухтомный справочник М.И. Михельсона «Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии», увидевший свет в 1902-1903 гг., ни в однотомное 2-е его издание 1912 г. [Михельсон 1902–1903; 1912]. Реальные условия для закрепления в языковой системе толстовского КВ *живой труп* появились лишь после 1911 г., когда драма Л.Н. Толстого была опубликована и начала своё триумфальное шествие по театрам России и других стран мира. Тогда же вокруг этой драмы началась ожесточённая полемика. К 1930 г. – времени выхода в свет справочника цитаты и афоризма С.Г. Займовского [Займовский 1930] – крылатость оборота *живой труп*, его связь с драмой Л.Н. Толстого в «литературно-образованных кругах» России никакого сомнения уже не вызывала.

Л.Н. Толстой не оставил нам свидетельств о том, как и почему драма была переименована, от чего он отталкивался, чем руководствовался. Свои рассуждения на этот счёт предлагаем в качестве одной из возможных гипотез.

Итак, драма была написана, но она «переросла» своё наименование. Федя Протасов сложился как особый литературный

тип, которому было суждено стать одним из персонажей «новой мифологии» [Журавлёва 2001: 39] в культурном и общественном сознании русской нации. Как писал философ Шеллинг, «В любое время существовали лишь немногие люди, в которых концентрировалось всё их время и универсум, как он созерцается в данную эпоху; эти люди и суть поэты по призванию <...> Всякий поэт призван превратить в нечто целое открывшуюся ему часть мира и из его материала

создать собственную мифологию» [Шеллинг 1966: 146-147]. К таким великим поэтам принадлежал и Л.Н. Толстой. В своей драме он выражал некие «сущностные, предельно значимые для человечества и поддающиеся символическому расширению коллизии и свойства личности и общества» [Журавлёва 2001: 37]. Слово *труп* в качестве заглавия пьесы уже не соответствовало её содержанию. Федя Протасов, назвавший себя *трупом*, но не похороненный, оказался живее своей жены Лизы, камергера Виктора Каренина, матери Виктора – Анны Дмитриевны и прочих персонажей драмы. Благородный, добрый, тонко чувствующий человек, с его способностью любить жалея, с его слабостями – пьянством и мотовством, – пожертвовавший своим положением, состоянием, званием ради близких людей, порвавший с привычной социальной средой, имитировавший самоубийство и опустившийся на дно, он символизировал особый русский национальный тип лишнего человека. И Л.Н. Толстой переименовывает драму: Федино самоназвание «*труп*» расширяется Толстовским «*живой*». Появляется новое идиоматическое словосочетание, омонимичное фразеологизму *живой труп*.



Выше мы уже высказывали предположение о том, что образцом для толстовского КВ *живой труп* послужил не известный ранее фразеологизм *живой труп*, входящий в лексико-синонимический ряд *живой (ходячий) труп*, *живой (ходячий) скелет*, *живые мощи*. В значении ‘хилый, больной человек’, ‘человек, находящийся в состоянии между жизнью и смертью’ фразеологизм *живой труп* отмечен не только «Словарём русского языка» 1898 г. [Словарь Имп. АН т. 2, вып. 2, 1898: 426], но и некоторыми современными словарями и справочниками, в том числе фразеологическими и двуязычными (см. [Словарь яз. Пушкина т. 1, 1956: 792; т. 4, 1961: 594]; [Олейник, Сидоренко 1971: 49, 231]; [Рецкер 1963: 178]; [Фёдоров т. 2, 1991: 210] и др.). Его можно встретить в произведениях писателей и поэтов первой половины XIX в. Ср., напр., у А.С. Пушкина в значении ‘о смертельно больном, умирающем человеке’: «Поэт. <...> *Не та картина предо мною! / Одров я вижу длинный строй, / Лежит на каждом **труп живой**, / Клеймённый мощною чумою, / Царицею болезней...*» (Герой, 1830); в ироническом употреблении: «*И день настал. Встаёт с одра / Мазепа, сей страдалец хилый, / Сей **труп живой**, ещё вчера / Стонавший слабо над могилой. / Теперь он мощный враг Петра, / Теперь он, бодрый, пред полками / Сверкает гордыми очами / И саблей машет – и к Десне / Проворно мчится на коне*» (Полтава, 1829). Естественно, фразеологизм *живой труп* в приведённых выше значениях был хорошо знаком Л.Н. Толстому.

Однако в русском языке ещё с XVII в. было известно другое выражение с такой же оксюморонной структурой, но со значением, близким к тому, которое сформировалось под влиянием пьесы Л.Н. Толстого, – *живой мертвец*. Встречается оно уже в сочинениях протопопа Аввакума. В Послании верным, которое датируется 1673 г., Аввакум создаёт впечатляющий образ человека, оторванного от своей социальной среды, от семьи, друзей; страдающего духовно и телесно в заточении: «*Миленькие мои! Аз сижу под спудом тем засыпан. Несть на мне ни нитки, токмо крест с гойтаном да в руках чотки – тем от бесов боронюся. Да что Бог пришлет, и аз снем, а коли нет – ино и так добро. О*

*Христе Иисусе питайся наш брат, живой мертвец, воздыханием и слезами, донеле же душа в теле. А егда разлучится, ино и так добро: жив погребен. Воистинну и на свободе люди те в нынешнее время равны с погребенными»* [Житие 1991: 155]. Данный оборот в Аввакумовском значении, вероятно, хорошо был известен старообрядцам, однако в отечественные словари, в том числе и в «Словарь русского языка XI–XVII вв.» (см. [СРЯ XI–XVII вып. 9, 1982: 106–107]), он не попал, что вполне можно объяснить: два столетия литература Раскола была под запретом. Судьба оборота *живой мертвец*, приобретшего в текстах Аввакума значение ‘человек, оторванный от привычной социальной среды, лишённый привычных земных радостей (свободы, общения с близкими, бытовых удобств, возможности заниматься любимым делом и т. д.)’, нуждается в особом рассмотрении. Его предыстория должна быть тщательно прослежена по текстам XI–XVII вв. Она связана с важнейшими эсхатологическими представлениями христиан, с учением о вечной жизни и воскрешении мёртвых, об аде и рае, о живой душе и брэнном теле верующего человека. Любопытным кажется в этом отношении одно из значений слова *мертвец*, приведённое в вып. 12 «Словаря русского языка XVIII в.»: «*О монахе, отдалённом от мирских дел. Им не то что одежду, но и опушки шёлковые не подобает им иметь; чернец – мертвец. Псш. КСВ 210*» [СРЯ XVIII вып. 12, 2001: 141]. В качестве устойчивого в том же словаре приводится словосочетание, омонимичное аввакумовскому: «*Живой, ходячий м(ертвец). Об исхудалом человеке*» [Там же].

С сочинениями протопопа Аввакума Л.Н. Толстой познакомился по «Материалам...» Н.И. Субботина [Субботин т. 5, 1879], откуда сделал многочисленные выписки [Толстой т. 48, 1952: 260–292, 523]. Сохранилось немало свидетельств того, что Л.Н. Толстой проявлял глубокий интерес к личности огненпального вождя Раскола, особенно в годы, когда готовился к написанию романа об эпохе Петра I. Подробно об этом пишет Е.А. Маймин в статье «Протопоп Аввакум в творчестве Л.Н. Толстого». Аввакум поначалу привлекал Толстого как историческая фигура, как страстный, нестигаемый борец, в ком

соединились упрямство, озорство и богатырская силушка. Однако в период создания и переработки драмы «Групп» Аввакум интересуется Л.Н. Толстого и как «превосходный стилист», достойный изучения в курсе русской словесности [Маймин 1957: 505]. В эти годы Л.Н. Толстой видит в сочинениях вождя Раскола примеры «языковой новизны, смелости, самобытности», «яркую, не избитую словесную форму» [Там же]. В дневнике С.А. Толстой есть запись о том, что 9 февраля 1904 г. Лев Николаевич вслух читал семейным «Житие» протопопа Аввакума [Толстой т. 55, 1937: 400]. 28 марта 1906 г. Д.П. Маковицкий записал: «После обеда Лев Николаевич читал нам из “Истории” Соловьёва про протопопа Аввакума. Во время чтения проследился. С большим уважением и любовью говорил о нём. Хвалил выдержки из “Жития Аввакума”, приводимые Соловьёвым: “Коротко и образно”» [Там же: 544].

Тщетно было бы искать в словарях двух последних столетий оборот *живой мертвец* в значении, которое вложил в него неистовый протопоп Аввакум. Тем не менее, в XIX в. употреблялось словосочетание *живой мертвец*, которому писатели и поэты, помимо значений ‘больной, измождённый человек’, ‘человек, находящийся между жизнью и смертью’, придали дополнительные семы оторванности от привычного окружения, от радостей жизни. В этом отношении особенно интересно творчество П.А. Вяземского. В его стихотворении, написанном между 1874 и 1875 гг., есть пронзительные строки:

*Нет, время поздних лет на мне не тяготело,  
Еще я полной жизнью жил;  
Ни ум не увядал, ни сердце не старело,  
Еще любил я всё, что прежде я любил.*

*Не чужды были мне налёты вдохновенья,  
Труд мысли, светлые мечты,  
И впечатлительность, и жертвоприношенья  
Души, познавшей власть и прелесть красоты.*

*Как ветер порывистый ломает дуб маститый,  
Так и меня сломил недуг.  
Все радости земли внезапной тьмой покрыты  
Во мне, и всё вокруг опустошилось вдруг.*

*С днем каждым жизни путь темней и безнадежней,  
Порвались струны бытия:  
Страдающая тень, обломок жизни прежней,  
Себя, **живой мертвец**, переживаю я.*

[Вяземский 1958: 390-391].

Нетрудно заметить, что *живой мертвец* здесь не только образная характеристика больного, измождённого человека, которого «сломил недуг», «как ветер порывистый ломает дуб маститый». Лирический герой П.А. Вяземского страдает и оттого, что для него «порвались струны бытия», что «всё кругом опустошилось вдруг», что «все радости земли внезапной тьмой покрыты».

Оборот *живой мертвец* в том самом значении, в котором он употреблён П.А. Вяземским, несомненно, тоже был известен Л.Н. Толстому и мог повлиять на выбор названия драмы. Связь между названием произведения Л.Н. Толстого и оборотом *живой мертвец* была настолько очевидна, что она нашла отражение в курьёзной истории, изложенной в работе В.А. Жданова «Последние книги Л.Н. Толстого». Некий банковский конторщик А.С. Соловьёв после смерти Толстого заявил, что драма «*Живой труп*» есть его, Соловьёва, произведение «*Живой мертвец*» на тему о Хитровом рынке и двоемужнице, которое он якобы отнёс Л.Н. Толстому на прочтение, но ответа не получил [Жданов 1971: 93].

Новому метафорическому словосочетанию *живой труп* суждено было стать крылатым, ибо пьеса пополнила список произведений искусства, которые в XX в. составили культурный канон русской нации. Она вошла в репертуар отечественных театров (Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Иркутска, Харькова, Калинина, Одессы, Владивостока, Риги, Тбилиси, Баку,

Барнаула, Ижевска, Каунаса, Луцка, Курска, Магадана, Перми, Новосибирска, Павлодара, Пензы, Петрозаводска, Рязани, Тарту, Тулы, Фрунзе, Хабаровска и др.) и зарубежных (Праги, Вены, Берлина, Лондона, Страсбурга, Афин, Бухареста и др.). По «Живому трупу» французский композитор Леру сочинил одноименную оперу. Трижды эта пьеса была экранизирована: в 1929 г. (реж. Ф. Оцеп), в 1952 г. (реж. В. Венгеров) и в 1961 г. (реж. В. Венгеров).

КВ *живой труп* в различных словарях и справочниках крылатых единиц толкуется по-разному. Так, В.З. Овсянников в «Толковом словаре современной общелитературной фразеологии», связывая происхождение оборота *живой труп* с драмой Л.Н. Толстого, приписывает ему только одно значение – «человек, потерявший свою былую силу, обаяние, авторитет, опустившийся, “разложившийся” человек» [Овсянников 1933: 138]. В «Большом словаре крылатых слов русского языка», изданном в 2000 г., у КВ *живой труп* отмечено два значения: 1) о больном, измождённом, умирающем человеке; 2) о человеке, потерявшем интерес к жизни, оторвавшемся от неё, ставшем анахронизмом [БСКС 2000: 168]. Несомненно, первое значение принадлежит здесь омонимичному фразеологизму, и Л.Н. Толстой к формированию его семантики отношения не имеет. В энциклопедии «Современные крылатые слова и выражения» Е. Грушко и Ю. Медведев тоже приводят два значения КВ *живой труп*, не преминув сослаться на драму Л.Н. Толстого как на первоисточник: 1) о человеке, потерявшем интерес к жизни, существующем как бы по инерции; 2) человек, находящийся на пороге смерти [Грушко, Медведев 2000: 149]. И здесь крылатому выражению второе значение приписывается механически. Более основательно к толкованию интересующего нас оборота подошли супруги Ашукины. Сославшись на то, что выражение *живой труп* встречалось в русской литературе и раньше, первоначально в значении ‘больной, измождённый человек’, а затем – по отношению «не только к больному, но и к перенёсшему нравственное потрясение человеку», Ашукины указывают на два новых, связанных с драмой Л.Н. Толстого значения оборота

*живой труп*: «человек опустившийся, нравственно опустошённый, а также вообще что-либо омертвевшее, изжившее себя» [Ашукины 1966: 235]. В доказательство, правда, приводится только один пример: «**Живые трупы** могут служить поджигателям войны, живые народы не будут умирать за мировых торгашей, за их кровавые прибыли!» (Н. Тихонов. Мечтающие трупы. Лит. газета, 30.01.1951) [Там же]. В.К. Петров, как уже говорилось выше, полагает, что фразеологическая единица *живой труп* многозначна. Первое её значение («человек, находящийся в физическом состоянии между жизнью и смертью; больной, измождённый человек») В.К. Петров, вполне естественно, к числу крылатых не относит. Второе значение («человек, выключенный из общественной жизни, чуждый той социальной среде, в которой находится; человек, оторвавшийся от жизни, ставший анахронизмом; человек опустившийся, нравственно опустошённый») он признаёт возникшим под влиянием пьесы Л.Н. Толстого, а третье («что-либо омертвевшее, изжившее себя») квалифицирует как производное от первого и от второго [Петров 1974: 106-108]. В целом с ним можно было бы согласиться, если бы не его утверждение, что перед нами один полисемичный фразеологизм.

Наблюдения над функционированием КВ *живой труп* в современном русском языке свидетельствуют о том, что это самостоятельная языковая единица, омонимичная фразеологизму *живой труп*. КВ *живой труп* сохраняет ассоциативные связи с драмой Л.Н. Толстого, и генетическая память об источнике обогащает его семантическую структуру. В художественных и публицистических текстах оно используется в двух значениях, указанных Ашукиными и повторённых В.К. Петровым:

*В этом живом трупе, бродящем по Риму, показана историческая обречённость фашизма. Юдеян не только ядовитая гадина, но и ничтожество: в нём живёт жалкий выкормыш мещанской немецкой семьи, трясущийся от страха перед всем, что его окружает* (Р. Самарин. Вольфганг Кёппен и его романы. В кн.: В. Кёппен. Мастера современной прозы. ФРГ. – М., 1972: 10); *Лайн планировал снять «Девять с половиной недель»*

как полемику с любимым фильмом 1972 года «Последнее танго в Париже». Герой Рурка – родной кинобрат героя Брандо. Человек, утративший иллюзии <...> Эдриан Лайн планировал снять фильм о том, как мужчина – **«живой труп любви»** – истязает своей горечью женщину, светлую, полную счастливых надежд, и в конце концов разрушает её (Ю. Козлова. Увидим ли мы когда-нибудь полный вариант «Девяти с половиной недель»? Моск. комсомолец, 12.04.1998); **«Живой труп»** (Их дело живёт и побеждает?) Всё-таки интеллигенция у нас очень интеллигентная. До путча самый шик был обзывать партию преступной организацией и требовать суда. Теперь больше боятся, как бы не перегнуть палку, которая ещё вчера собиралась дубасить родной авангард <...> И миллионы честных людей требуют сохранения КПСС, благо они-де ни в чём не замешаны (А. Рубцов. Заметка под рубрикой «Переворот-2» о реанимации распущенной партии коммунистов в России. МР, 17.10.1991).

Нередко авторы актуализируют исконную семантику компонентов КВ *живой труп*, и в тексте реализуются одновременно и заложенный в нём образ, и одно из его новых значений, закрепляемых языковой практикой. Так, напр., в последние два десятилетия выражение *живой труп* нередко выступает в роли синонима слова *зомби*, проникшего в русский язык и в языки Европы благодаря американским фильмам ужасов, персонажами которых всё чаще становятся ожившие мертвецы: *Главный герой американского приключенческого фильма «Змей и радуга» Клаирвиус Нарцисс под действием ядовитого порошка погружается в мёртвый сон, но при этом остаётся в полном сознании. Ему суждено стать свидетелем собственных похорон, а затем и эксгумации. В завершение ему дают дурман, полученный из растения под названием огурец «зомби». Нарцисс «оживает», но вернуться к людям уже не может. Он навсегда остаётся «зомби». Насколько реальны рассказы о практике колдунов острова Гаити по превращению человека в «зомби», в *живой труп*? (Гл. 5 «Живой труп» из кн. С. Рязанцева «Ганатология – наука о смерти», 1994); Ещё один **«живой труп»** – вице-президент Арсанов, который также около полутора ме-*

сяцев назад был объявлен российскими военными (кстати, тем же генералом Трошевым) погибшим в горах, попал под удар российской авиации. 10 дней назад разведка доложила о факте встречи с ним Масхадова, причём отнюдь не на спиритическом сеансе (А. Матящ. На смерть Басаева: Кому нужна гибель чеченского мятежника? «Газета RU», 22.05.2000).

Что же касается толстовского КВ *живой труп* с двумя его значениями, описанными выше, то оно заимствуется из русского языка другими языками мира. Так, в фундаментальном собрании немецких крылатых слов, опубликованном в Лейпциге в 1981 г., среди пяти толстовских крылатых единиц находим под номером 3821 и КВ *Der lebende Leichnam (Shiwoi trup)* с соответствующим комментарием: “Aus Tolstois Werk sind ferner geflügelt die Titel des – seine eigene Flucht aus einer banal und verlogten erkannten bürgerlich-adeligen Umwelt vorwegnehmenden – Dramas “*Der lebende Leichnam*” – “*Shiwoi trup*” (1911), in dem Fedin Protasov Selbstmord vortauscht, um unerkannt als “lebender Leichnam” [Geflügelte Worte 1981: 580]. В «Русско-английском словаре крылатых слов», составленном И.А. Уолш и В.П. Берковым, также приводится английский эквивалент толстовского оборота – a living corpse [Уолш, Берков 1984: 81]. Г. Маркевич и А. Романовский в словаре “Skrzydlate slowa”, изданном в Варшаве в 1999 г., поместили четыре толстовских КВ, и среди них – оборот *żywy trup* [Markiewicz, Romanowski 1998: 664].

## § 2. Происхождение крылатого выражения *чадо праха*

Оборот *чадо праха* впервые употреблён А.С. Пушкиным в знаменитом монологе из сцены I трагедии «Моцарт и Сальери» (1830). Охваченный глубокой, мучительной завистью к «бессмертному гению» «гуляки праздного» Моцарта и уже решившийся бросить яд в «чашу дружбы», Сальери ищет оправдания задуманному злодеянию:

<...> я избран, чтоб его  
Остановить, – не то мы все погибли,  
Мы все, жрецы, служители музыки,  
Не я один с моей глухою славой...  
Что пользы, если Моцарт будет жив  
И новой высоты ещё достигнет?  
<...>  
Что пользы в нём? Как некий херувим.  
Он несколько занёс нам песен райских,  
Чтоб, возмутив бескрылое желанье  
В нас, **чадах праха**, после улететь!  
Так улетай же! Чем скорей, тем лучше

(т. 7, с. 362)<sup>10</sup>.

А.С. Пушкин создал оборот *чада праха* по аналогии с библейским устойчивым словесным комплексом *чадо(-а) свѣта* (и дни) как его антоним. В старославянских памятниках X–XI вв. УСК **чада свѣта / свѣтоу (и дъни)** выступает в значении ‘люди, обращённые в христианскую веру, добродетельные, праведные; носители христианской морали’: **и аще са тако покаеши. бждеши чадо свѣтоу и дъни. тѣми бо пѣтьми вѣстоуда вѣнидеши въ породаж** *Син евх 20а: 18-22, с. 205-206*; **Да бждеши чадо свѣтоу и дъни. Молитва надъ хотацимъ прияти образъ мьнишьскты** *Син евх 89b: 6-7, с. 277*.

<sup>10</sup> Здесь и далее произведения А.С. Пушкина цитируются по изданию: Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. / А.С. Пушкин. – М.: Изд. АН СССР, 1956–1958.

Оборот *чадо(-а) света (и дни)* восходит к Посланию апостола Павла к Ефесянам, в котором содержится призыв поступать так, как должны поступать «чада света». Раньше, не будучи христианами, считает Павел, ефесяне пребывали в нравственной «тьме» и были подвержены порокам, свойственным язычникам; участвовали в тех делах, в которых христианам не подобает участвовать. Теперь они, вчерашние язычники, сами стали носителями евангельского света и чистоты. Христианская мораль обязывает их вести добродетельную, праведную жизнь, отказаться от всего ложного, безнравственного, ибо они стали *чадами света* (см. [Лопухин НЗ т. 2, 2007: 908-909]).

В творчестве А.С. Пушкина перифразы со значением лица (персонажа), аналогичные обороту *чадо праха*, встречаются довольно часто (см. [Григорьева 1961: 22-37]). Они обозначают либо лиц по роду их деятельности (*чада Беллоны* ‘о войнах’), либо лиц как созданий, порождений чего-либо (*свободы чадо*), либо лиц как носителей каких-либо свойств (*геройства чада, чада славы*). В «Словаре языка Пушкина» перифраз *чада праха* толкуется лаконично – ‘о людях’ [Словарь яз. Пушкина т. IV, 2001: 904]. Этим, конечно же, не исчерпывается сложная семантическая структура оборота, которым Сальери характеризует себя и прочих «служителей музыки» в противовес отмеченному «священным даром» Моцарту. И дело здесь прежде всего в компоненте *прах*, который является смысловым ядром созданного А.С. Пушкиным перифраза. В XIX в., как и в современном русском языке, старославянское по происхождению слово *прах* представляло собою, по словам В.В. Виноградова, «узел сплетения или фокус пересечения разных значений, внутренняя связь и историческая последовательность которых устанавливается в силу общих культурно-исторических убеждений исследователя, а чаще просто по субъективной догадке» [Виноградов 1994в]. Но, помимо «общих культурно-исторических убеждений исследователя» и его «субъективных догадок», существуют вполне объективные свидетельства вербальных источников разных эпох, а также лексикографические труды отечественных славистов XIX–XX вв., отразившие судьбу слова *прах* с древнейших времён до наших дней.

И.И. Срезневский в древнерусских памятниках отмечает у слова **прахъ** уже пять значений (см. об этом выше). Судя по всему, попав в древнерусский язык из церковно-богослужебных книг, слово *прах* долгое время развивалось в сторону усложнения своей семантической структуры. Не случайно «Словарь русского языка XI–XVII вв.» описывает уже восемь его значений.

По данным «Словаря языка Пушкина», ответственным редактором которого был В.В. Виноградов, поэт 62 раза употребил в своих сочинениях слово *прах*, и в 41 случае оно означает ‘пыль’ [Словарь яз. Пушкина т. III, 2001: 679]. Вторая цифра, несомненно, нуждается в корректировке, ибо в её подтверждение приведены примеры, где *прах* входит в состав устойчивых словесных комплексов как компонент, претерпевший различные семантические модификации. Но в целом ряде случаев А.С. Пушкин действительно использует лексему *прах* в её исконном значении ‘пыль’. Она появляется тогда, когда автор изображает движение войск или битву, сражение, боевой поединок. В таких случаях слово *прах* стоит в вин. падеже и зависит от деепричастий типа *подъема* и *взрыва*:

*Киевляне  
Толпятся на стене градской...  
И видят: в утреннем тумане  
Шатры белеют за рекой;  
Щиты, как зарево, блистают,  
Вдали подъема чёрный **прах**;  
Идут походные телеги,  
Костры пылают на холмах.  
Бедя: восстали печенеги!*

(Руслан и Людмила IV, 1820; т. 4, с. 92);

*Они схватились на конях;  
Взрыва к небу чёрный **прах**...*

(Там же II; т. 4, с. 43).

*Прах*, как и *пыль*, при глаголе *мчаться* – почти обязательная деталь описания А.С. Пушкиным стремительного бега боевого коня:

*Ретив и смирен верный конь  
Почуя роковой огонь,  
Дрожит. Глазами косо водит  
И мчится в прахе боевом,  
Гордясь могущим седоком*

(Полтава III, 1829; т. 4, с. 296);

*Сражённный в нескольких шагах,  
Младой казак в крови валялся,  
А конь весь в пене и пыли,  
Почуя волю, дико мчался,  
Скрываясь в огненной дали*

(Там же; т. 4, с. 298-299).

Точно так же, без жёсткой стилистической дифференциации, слова *прах* и *пыль* используются при описании атмосферных явлений, вызванных сильным ветром, и тогда рядом с интересующими нас лексемами появляются глаголы *взвиваться*, *знать*, *поднимать*, *нести*:

*Как часто пленник над аулом  
Недвижим на горе сидел!  
У ног его дымились тучи,  
В степи взвивался прах летучий...*

(Кавказский пленник I, 1822; т. 4. с. 113);

*Венчанный славой бесполезной,  
Отважный Карл скользил над бездной.  
Он шёл на древнюю Москву,  
Взметая русские дружины,  
Как вихорь гонит прах долины  
И клонит пыльную траву*

(Полтава I, 1829; т. IV, с. 259-260);

*Зачем крутится ветер в овраге,  
Подъемлет лист и **пыль** несёт,  
Когда корабль в недвижной влаге  
Его дыханья жадно ждёт?*

(Езерский XIII, 1832; т. 4, с. 346).

В число иллюстраций к значению ‘пыль’ составители «Словаря языка Пушкина» включили и ряд примеров, где под прахом автор скорее подразумевал рыхлую, мягкую землю, а не просто пыль:

*... И юные сыны воинственных славян.  
Спокойно праздности с досады предадутся,  
И молча некогда вокруг старца соберутся,  
Преклонят жадный слух. И ветхим костылём  
И стан, и ратный строй, и дальний бор с холмом  
На **прахе** начертит он медленно пред ними...*

(Александрю, 1815; т. 1, с. 155);

*И вы, бывало, пировали  
Кремля позор и ... плен,  
И мы о камни падших стен  
Младенцев Праги избивали,  
Когда в кровавый **прах** топтали  
Красу Костюшкиных знамен*

(Графу Олизару, 1824; т. 2, с. 226);

*Бросая груды тел на груды,  
Шары чугуны повсюду  
Меж ними прыгают, разят,  
**Праха** роют и в крови шипят*

(Полтава III; т. 4, с. 292).

Чаще всего сопроводителями существительного *прах*, обозначающего рыхлую землю, у А.С. Пушкина оказываются глаголы *рыть* и *топтать*.

В шутовском стихотворении 1814 г. «Красавице, которая нюхала табак» А.С. Пушкин своеобразно реализует у существительного *прах* пятое из отмеченных в «Словаре русского языка XI–XVII вв. значений – ‘мелко истолчённые частицы твёрдого вещества, порошок’:

*Ах! Если, превращённый в **прах**,  
И в табакерке, в заточенье,  
Я в персты нежные твои попасться мог,  
Тогда б в сердечном восхищенье  
Рассыпался на грудь под шалевый платок  
И даже... может быть...  
Но что! мечта пустая.  
Не будет этого никак.  
Судьба завистливая, злая!  
Ах, отчего я не табак!..*

(Т. 1, с. 51).

Помимо значения ‘пыль’, «Словарь языка Пушкина» указывает ещё на одно значение слова *прах* в сочинениях поэта – ‘останки’ [Словарь яз. Пушкина т. IV, 2001: 679]. Его можно обнаружить и в юношеских стихотворениях, и в произведениях 1820–1830-х гг.:

*Мой остов тернием оброс;  
Вдали, в стране, людьми забвенной,  
Истлел мой **прах** непогребенный...*  
(Руслан и Людмила III; т. 4, с. 58);

*... На тризне, уже недалёкой,  
Не ты под секирой ковыль обагришь  
И жаркою кровью мой **прах** напоишь!*  
(Песнь о вешем Олеге, 1822; т. 2, с. 109);

*Простите, о друзья! Мой бесприютный **прах**  
Не будет почивать в саду, где провозждали*

*Мы дни беспечные в науках и в пирах  
И место наших урн заране назначали*  
(Андрей Шенье, 1825; т. 2, с. 260);

*И где мне смерть пошлёт судьбина?  
В бою ли, в странствии, в волнах?  
Или соседняя долина  
Мой примет охладельный прах?*  
(Брожу ли я вдоль улиц шумных..., 1829; т. 3, с. 136) и др.

На значение ‘останки’ указывает контекстное окружение:  
*прах непогребенный, бесприютный, охладельный, истлел* и пр.

Однако составители «Словаря языка Пушкина» проигно-  
рировали ещё одно значение слова *прах*, близкое к предыдуще-  
му, – ‘могила’:

*В стране, где я забыл тревоги прежних лет,  
Где прах Овидиев пустынный мой сосед,  
Где слава для меня предмет заботы малой,  
Тебя недостаёт душе моей усталой*  
(Чаадаеву, 1821; т. 2, с. 51);

*Но если обо мне потомок поздний мой  
Узнав, придёт искать в стране сей отдаленной  
Близ праха славного мой след уединенный,  
Грехов забвения оставя хладну сень,  
К нему слетит моя признательная тень,  
И будет мило мне его воспоминанье*  
(К Овидию, 1821; т. 1, с. 70);

*И когда зараза минет,  
Посети мой бедный прах;  
И Эдмонда не покинет  
Дженни даже в небесах*  
(Пир во время чумы, 1830; т. 5, с. 415);

*... там же надписью печальной  
Отца и матери, в слезах,  
Почтил он прах патриархальной...*

(Евгений Онегин гл. 2, XXXVIII, 1823–1833; т. 5, с. 53).

О том, что А.С. Пушкин в каждом из перечисленных выше случаев имел в виду не тела умерших людей, не бранные их останки, а места погребения покойных, свидетельствует словесное окружение самого слова *прах*: «*прах Овидиев*» – «*пустынный мой сосед*»; «*придёт искать в стране сей отдаленной / Близ праха славного мой след уединенный*»; «*Посети мой бедный прах*»; «*почтил он прах патриархальной*».

Нельзя не упомянуть ещё об одном значении слова *прах*, реализованном в поэзии А.С. Пушкина, – ‘пепел’:

*И все пред бога притекут,  
Обезображенные страхом,  
И нечестивые падут,  
Покрыты пламенем и прахом*

(Подражания Корану III, 1824; т. 2. с. 209);

*Земля волнуется – с шатнувшихся колонн  
Кумиры падают! Народ, гонимый страхом,  
Толпами, стар и млад, под воспаленным прахом,  
Под каменным дождём бежит из града вон*

(Везувий зев открыл., 1834; т. 3, с. 281).

Лексемы *пламя*, *огонь* и, вообще, всё, что называет явления, связанные с горением, – «спутники» слова *прах*, выступающего в значении ‘пепел’.

Особого внимания заслуживает употребление А.С. Пушкиным слова *прах* как символа всего преходящего, непрочно-го, тленного. В стихотворении «Н.Н. при посылке ей “Невского альманаха”» (1825) есть такие строки:

*Примите «Невский альманах».  
Он мил и в прозе, и в стихах:  
Вы тут найдёте <Полев>ова,  
Вел<икопольского>, Х<вост>ова;  
<...>  
Но не найдёте вы меня:  
Мои стихи скользнули в Лету.  
Что слава мира?.. дым и прах.  
Ах, сердце ваше мне дороже...*

(Т. 2, с. 270).

Автор монографии «Лексика стихотворной речи Пушкина» И.С. Ильинская справедливо пишет, что славянизм *прах* «в сочетании *дым и прах*» символизирует «непрочность, непостоянство всего земного» [Ильинская 1970: 250]. Близко к нему значение лексемы *прах* в сочетании *исчезнет, яко прах*, которое А.С. Пушкин вложил в уста патриарха, рассуждающего о том, как противостоять самозванцу Лжедмитрию, в сцене «Царская дума» трагедии «Борис Годунов» (1825):

*Вот мой совет: во Кремль святые мощи  
Перенести, поставить их в соборе  
Архангельском; народ увидит ясно  
Тогда обман безбожного злодея,  
И мощь бесов исчезнет, яко прах*

(Т. 5, с. 292).

В сочинениях А.С. Пушкина слово *прах* поворачивается к читателю то одной, то другой своей гранью, актуализирует разные свои семы, в том числе потенциальные, подчиняясь замыслу автора. Благодаря контекстному окружению оно может одновременно «сигнализировать», «пульсировать» целым комплексом своих значений. Так, в стихотворении 1824 г. «Наполеон» прах – это не только ‘пыль’, ‘земля’, ‘грязь’, в которую брошен царский труп, труп низвергнутого кумира. Это и символ унижения, символ брэнности, недолговечности всего земного, в том числе власти, каких бы высот она ни достигала в реальной жизни:

*Когда надеждой озаренный  
От рабства пробудился мир,  
И галл десницей разъяренной  
Низвергнул ветхий свой кумир;  
Когда на площади мятежной  
Во прахе царский труп лежал,  
И день великий, неизбежный –  
Свободы яркий день вставал...*

(Т. 2, с. 63).

Аналогично ведёт себя компонент *прах* в составе перифразы *чада праха*. Помета ‘о людях’ в «Словаре языка Пушкина» только в самых общих чертах передаёт значение оборота, ориентированное на первый компонент *чада* [Словарь яз. Пушкина т. IV, 2001: 904]. Здесь не учтены основные, характеризующие семы существительного *прах*, которые участвуют в создании сложной семантической структуры выражения *чада праха*. С.И. Ильинская уточняет значение оборота: «применительно к людям, недолговечным жителям земли» [Ильинская 1970: 250]. Однако это тоже неполное толкование, и его можно отнести без всяких оговорок, пожалуй, лишь к другому пушкинскому выражению – *смертные чада*, которое поэт ввёл в «Стансы Толстому» (1819):

*Зевес, балуя смертных чад,  
Всем возрастам даёт игрушки:  
Над сединами не гремят  
Безумства резвые гремушки*

(Т. 1, с. 376).

Впервые употреблённое А.С. Пушкиным, выражение *чада праха* было подхвачено литературными критиками и публицистами после публикации трагедии «Моцарт и Сальери». И это неудивительно: оно отражало нечто чрезвычайно важное не только для «жрецов, служителей музыки», но и для каждого мыслящего человека. «Важнейшей индивидуальной особен-

ностью поэтического мышления Пушкина» была «семасиологизация каждого элемента поэтики – принцип в общей форме обозначенный ещё Белинским, проницательно провидевшим у Пушкина всепроникающую “художественность”» [Новикова 1995: 62]. Образ, заложенный в перифразе *чада праха*, оказался необычайно ёмким и глубоким. Он основывается на резком противопоставлении основных персонажей трагедии. «Если Сальери олицетворяет собою человеческое самоутверждение, то Моцарт долженъ быть олицетворениемъ небесныхъ силъ <...> онъ повернуть къ Сальери и къ намъ своей небесной стороной: безпечный въ жизни, безсознательно или шутя создающій гениальное въ искусствѣ <...> Ихъ коренное различіе въ томъ, что Сальери чувствуетъ себя “служителемъ искусства”, а Моцартъ чувствуетъ себя “сыномъ гармонии”», – пишет М. Гершензон в статье «Моцарт и Сальери» [Гершензон 1919: 118]. В монографии М. Новиковой «Пушкинский космос: Языческая и христианская традиции в творчестве Пушкина» (1995), содержащей интересный анализ трагедии, в частности говорится: «Сальери мыслит себя очень твёрдым, монументально-прочным в отношениях с “землёй” и “небом”. Соответственно, он испытывается на текучесть, на лёгкость отклонения от истины. Зато Моцарт избыточно лёгок, пластичен, переменчив: то бог, то “гуляка”, то “херувим”, то “безумец”. Ему суждена проверка на “усильное”, напряжённое постоянство, которым так гордился его “друг Сальери”» [Новикова 1995: 218]; «Моцарт сочиняет реквием три недели, Сальери сочиняет отравление “осямнадцать лет”. Медлит он не потому, что колеблется, что его останавливают угрызения совести. Останавливает другое: Сальери поджидает достойного, богоравного Врага с большой буквы» [Там же: 208].

Оборот *чада праха* не вошёл ни в один из справочников крылатых единиц, отражающих состояние русского литературного языка XIX столетия. Нет его даже в собрании М.И. Михельсона «Русская мысль и речь. Своё и чужое: Опыт русской фразеологии», хотя он содержит словарную статью, посвящённую обороту *чадо (любимое)* иноск. в значении ‘творение’, известное А.С. Пушкину и другим авторам XIX в. [Михельсон

т. 2, 1994: 490]. Не нашлось для него места и в первом издании «Словаря крылатых выражений Пушкина» В.М. Мокиенко и К.В. Сидоренко [Мокиенко, Сидоренко 1999: 16], несмотря на то, что это уникальное собрание содержит около 1 900 пушкинских оборотов, отнесённых авторами к разряду крылатых. Правда, во втором издании, вышедшем под названием «Школьный словарь крылатых выражений Пушкина»,



появилась лаконичная статья под названием «Чада праха» с источником-цитатой из трагедии «Моцарт и Сальери» [Мокиенко, Сидоренко 2005: 698]. Однако составители не сопровождают выражение *чада праха* семантической характеристикой и рассматривают его лишь как фрагмент пушкинского текста, на который «возможна» «реминисценция», что подтверждается единственным примером из стихотворения Н. Клюева 1921 г. «Четвёртый Рим», где в качестве такой реминисценции назван оборот *питомцы праха*:

*В родных ладонях прозябнет дубом  
Сердечный жёлудь, листва-зрачки...  
Подарят саван заводским трубам  
Великой Азии пески.*

*И сядет ворон на череп Стали –  
**Питомцев праха**, судьбы маяк...  
Затмит ли колоб на звёздном сале  
Сосцы ковриги, – башмачный лак?*

Вероятно, было бы корректнее рассматривать оборот *питомцы праха* как вариант крылатого выражения *чада праха*. Перифраз *чада праха*, пусть и с не очень высокой частотностью, используется как языковая единица, которая обладает вполне определённым значением, осложнённым генетической памятью об источнике – трагедии А.С. Пушкина «Моцарт и Сальери». Под *чадами праха* русская литературная критика и публицистика XIX – начала XX в. понимала обыкновенных смертных, земных людей, лишённых божьей искры, подлинного таланта; людей, чьи дела и творения ничтожны, недолговечны, в отличие от творений, созданных «небесными херувимами», гениями, отмеченными печатью Бога. Приведём здесь только некоторые из встреченных нами примеров:

*Пушкин часто говорит о жалком роде людей, достойном слёз и смеха, о тупой черни, и он сказал эти горькие слова: «Кто жил и мыслил, тот не может в душе не презирать людей», но презрение к пошлости толпы не заглушает его любви к человечеству. Частные недостатки не затемняют перед ним общего величия мировой драмы и её участников – этих бедных «чад праха». Он их не проклинает, как порою Байрон, не издевается над ними. Они искажают свою природу, когда их соединяет в одно неразумное и слепое целое общность предрассудков и мелочных забот, когда они образуют затягивающий омут, который опасен для всякого и в котором все могут ожесточиться и очерстветь... (Ю.И. Айхенвальд. Пушкин, 1906); Он (Пушкин. – С.Ш.) имѣет смѣлость въ 19-мъ вѣкѣ, въ разгаръ гуманитарной цивилизаціи, почти приравнивать изступленіе и совершенство, до такой степени ихъ общій признакъ – душевная полнота, угашеніе разума, – перевѣшиваетъ для него различіе ихъ частныхъ опредѣленій. Счастье на мигъ приблизиться къ ангельскому состоянію. Но блаженство также, хотя и мучительное, стать на мгновеніе Люциферомъ! Такова подлинная мысль Пушкина: только бы не быть «чадомъ праха» (М. Гершензон. Мудрость Пушкина, 1917); Мы – чада праха, наши желанія безкрылы, но мы вырастимъ себѣ крылья, только бы небо не мешало намъ своими капризами. Такъ въ Сальери во-*

площадью человеческой идеализм культуры. Богу отводится роль поставщика материалов и орудий, строителем хочется быть самъ человекъ (М. Гершензон. Моцарт и Сальери, 1919); «*Чадам праха*», лишённым счастья жить на высотах, этот светлый мир может только «волновать, мучить сердца», возмущать душу «бескрылым желаньем» (В.В. Вересаев. В двух планах. О творчестве Пушкина, 1929).

Препятствием к широкому употреблению оборота *чадо праха* в современном русском языке, на наш взгляд, стала судьба его первого компонента *чадо*, у которого в послеоктябрьский период в силу различных обстоятельств изменился регистр стилистических и эмоционально-экспрессивных коннотаций, другой стала сфера привычного употребления. «Пушкин обладал в высшей степени развитым ощущением связи слова со сферой его типового употребления, что и определяло необычайно сложную эмоциональную гамму, возникающую от столкновения слов разных культурных и общественных сфер, от еле ощутимого их стилистического различия до резкой их стилиевой несовместимости» [Григорьева 1981: 217]. Во времена А.С. Пушкина слово *чадо* ещё входило в активный словарный запас и могло употребляться в значении 'дитя, ребёнок, сын или дочь кого-нибудь' без шутливо-иронического оттенка. В составе перифрастических оборотов эта лексема, наряду со словом *сын*, широко использовалась прозаиками и особенно поэтами при обозначении лица по кругу его деятельности, для характеристики человека как носителя каких-либо свойств, качеств или как порождения чего-либо [Словарь яз. Пушкина т. IV, 2001: 904]. Именно на эти значения слова *чадо* опирался А.С. Пушкин, создавая перифраз *чада праха*. Словари современного русского языка, указывая на то, что слово *чадо* продолжает использоваться в православном религиозном культе, «в обращении духовного лица к младшему по званию или к мирянам» [МАС т. IV, 1984: 650], тем не менее отражают уход лексемы *чадо* в пассивный словарный запас русского литературного языка, приобретение ею шутливо-иронической коннотации. Это касается не только первичного, прямого значения слова *чадо*, но и перенос-

ного: Чадо, -а, ср. 1. *Устар., теперь шутл., ирон.* Сын или дочь (независимо от возраста); дитя <...> 3. *перен.: чего. Устар., теперь шутл., ирон.* Человек, усвоивший характерные черты породившей его среды, обстановки, тесно, кровно связанный с кем-, чем-л. [МАС т. IV, 1984: 650].

Пушкинское выражение *чадо праха* впервые попало в словарь крылатых слов и выражений в 2009 г. (см. [БСКСиВ т. 2, 2009: 532]). В наши дни оно воспринимается как поэтический архаизм, и сферой его редкого использования по-прежнему остаются литературная критика и публицистика, особенно когда автор обращается к творчеству А.С. Пушкина. Ср.: *Опять перед нами «странное сближение» образов. «Райские песни», «Бескрылое желанье», по контрасту подразумевающие крылатость Моцарта. «Чада праха», противопоставленные существу из горнего мира, жителю «высоты». Мотив полёта – причём в самом конце монолога, на излёте всей фразы (Так улётит же – чем скорей, тем лучше. – С.Ш.), как завершительные воздух и высь (вопреки логике говорящего Сальери)...* (М. Новикова. Пушкинский космос, 1995).

## Глава V. **Метаморфозы библеизмов в контексте русской культуры**

На протяжении десяти веков Священное Писание было богатным источником пополнения лексико-фразеологического фонда русского языка. В собрание М.И. Михельсона «Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии» [Михельсон 1994] включено более 300 библейских КВ. Свыше 200 единиц библейского происхождения вошло в справочник Н.С. и М.Г. Ашукиных «Крылатые слова» [Ашукины 1966]. Естественно, перечень библеизмов представлен более полно в специальных изданиях. Так, Справочник «Библейские афоризмы» содержит 683 единицы [Горбачёв 1991], «Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов» – 500 [Дубровина 2010], а «Толковый словарь библейских выражений и слов» – ок. 2 000 единиц [Мокиенко, Лилич, Трофимкина 2010]<sup>11</sup>.

Как свидетельствуют собранные нами материалы, не менее 20% фонда КВ современного русского языка восходит к Библии. Обычный путь возникновения библейского крылатого выражения – «сгущение мысли» (термин А.А. Потебни, см. [Потебня 1993: 26-34]), заложенной в мифе, легенде, притче Священного Писания. При этом

1) оборот может быть детерминирован текстом и лексически, и семантически, то есть крылатым становится микро-текст, в котором развивается новое значение на основании исходного, связанного с содержанием мифа, легенды, притчи (ср. *вложить персты в язвы, тридцать сребреников, зарыть талант в землю, метать жребий об одеждах, терновый ве-*

---

<sup>11</sup> Из прочих работ, посвящённых описанию библеизмов, следует назвать «Толковый и справочный библейский словарь» [Кондратьев 1991], учебное пособие «Библейские изречения» А.В. Медведева [Медведев 1994], «Популярный библейский словарь» [Павловский 1994], словарь-справочник «Библеизмы в русской словесности» [Матвеева 1993–1996], этюды «Евангельский текст и фразеология русского языка» [Шанский 1995], словари-справочники «Библейское слово в нашей речи» [Николаюк 1998], «Чаша библейской мудрости» [Познин 1998, 2000], «Библейская цитата» [Библейская цитата 1999], «Словарь библейских крылатых слов и выражений» [Иоффе 2000], «Словарь имён и крылатых выражений из Библии» [Грановская 2003], «Краткий словарь библейских фразеологизмов» [Кочедыков 2006].

нец, нести (свой) крест, глас вопиющего в пустыне, нищие духом и пр.);

2) крылатое выражение лексически и структурно оформляется вне текста источника, хотя заложенный в нём образ и закрепляющееся в языковом узусе значение – результат «сжатия» содержания легенды (ср. *непорочное зачатие, иудин поцелуй, каинова печать, змий-искуситель, вавилонское столпотворение, путеводная звезда, избиение младенцев, бесплодная смоковница* и др.);

3) крылатой становится нравоучительная часть притчи, фрагмент поучения, проповеди, значение которых развивается в сторону обобщения, абстрагирования (ср. *Не судите, да не судимы будете; Блаженны нищие духом; Не хлебом единым жив человек; Не мечите бисера перед свиньями; Не сотвори себе кумира; Око за око и зуб за зуб* и др.).

Оторвавшись от Священного Писания, библейское КВ живёт своей жизнью в языке, но сохраняет «генетическую память» о породившем его источнике. По меткому замечанию В.В. Виноградова, «литературная цитата часто бывает внушительна и выразительна не меткостью, афористичностью, а характерностью – на фоне представления того целого, из которого она извлечена. В этом случае цитата как бы замещает или концентрирует сложный образ, воплощённый в художественном произведении» [Виноградов 1978: 166]. «Генетическая память» – это «семантический довесок» к основному значению крылатого выражения, который обеспечивает ему «закадровую глубину» за счёт внелингвистических «фоновых» знаний и ассоциативных связей. Объём такого рода «фоновых» знаний и ассоциаций не может быть стабильным. Он зависит от состояния национальной культуры вообще и от множества частных факторов, в том числе от уровня образованности и компетентности носителей языка. Не последнюю роль здесь играет и востребованность самого источника, и его роль в духовной жизни общества, что всегда влечёт за собой либо спад интереса, либо, напротив, повышенное внимание к порождённым источником крылатым языковым единицам.

Особенностью многих библейских КВ является многослойность вызываемых ими ассоциаций и дополнительных «фоновых» знаний, без которых языковая единица перестаёт быть крылатой. Причина данного феномена кроется в истории бытования Священного Писания и самого христианского учения. Христианство охватило все сферы искусства народов Европы и России. Искусство же не просто отражало менталитет носителей языка, но и формировало национальное мирозерцание, утверждало принципы христианской эстетики. А так как на Руси Крещение положило начало не только новому вероисповеданию, но и письменности, на протяжении многих веков у нас, по словам В.Н. Захарова, была не столько литература, сколько христианская словесность [Захаров 1994: 6]. Когда же у нас в полном смысле слова появилась светская словесность, Бог, Христос, христианство стали литературными темами. В предпринятом в 1897 г. А.А. Каспри трёхтомном издании «Библейские мотивы» собраны «высокоталантливые произведения наиболее известных русских поэтов, представивших в своих чудных пьесах то, что оказалось недоступным таланту художника» (имеется в виду лучший иллюстратор Библии Густав Доре. – С.Ш.) [Библейские мотивы вып. 1, 1991: 2]. Среди вошедших в это уникальное собрание поэтических «пьес» отметим «В потерянном раю» и «Вавилонское столпотворение» Я. Полонского [Там же: 6, 20]; «Всемирный потоп» Ал. Красницкого [Там же: 12]; «Повесть об Иосифе Прекрасном» и «Египетскую тьму» В. Жуковского [Там же: 52, 68]; «Избиение первенцев» и «Пир Валтасара» О. Чюминой [Там же: 70, 90]; «Валаамову ослицу» К. Льдова [Там же: 88]; «Суд Соломона» С. Фруга [Библейские мотивы вып. 2, 1991: 8]; «Ковчег на Арарате» А. Фета [Библейские мотивы вып. 1, 1991: 16] и «Божий суд» А. Полежаева [Там же: 26].

В русской литературе библейские слова и выражения «обкатывались», становились полноправными языковыми единицами и нередко обогащались новыми ассоциациями, дополнительными «фоновыми» знаниями, теперь уже исходящими от художественных текстов-посредников. Именно таким путём целый ряд интернациональных библеизмов постепенно при-

обретал специфически русские национальные черты. В.Н. Захаров считает естественным то, что русское эстетическое сознание оказалось неспособным создать образ Злого Духа, достойного гётевского Мефистофеля: «Русский демон – странное существо. Он не зол, а “зlobен”, а подчас и просто незлобив в своей незадачливости. Неудачливы и смешны черти Гоголя, сказочные бесы Пушкина. Не вышел чином, чем обидел героя, чёрт Ивана Карамазова. Пушкинский Демон, “дух отрицанья, дух сомненья”, готов признать идеал и правоту Ангела: “Не всё я в небе ненавидел”. Даже дерзновенный лермонтовский Демон готов примириться с Небом, ему наскучило зло, он готов признать силу любви <...> позже русский бес выродился в “мелкого беса” <...> Вопреки служению Воланд творит добро, помогая Мастеру, создавшему роман о Христе...» [Захаров 1994: 11].

В сознании современного носителя русского языка оборот *хождение по мукам* ассоциируется не только с апокрифами о житии евангельской богородицы, но и с трилогией А.Н. Толстого; за *Иудой-Предателем* стоит не только евангельская легенда, но и повесть Л. Андреева с его рыжим, лживым, безобразным Искарриотом, напоминающим спрута; книжное, редко употреблявшееся в русском языке образное определение нерушимости и сохранности *неопалимая купина* в последние десятилетия обогатилось ассоциациями с трагической героиней из одноимённого рассказа Б. Васильева и т. д.

Вербальные виды и жанры искусства (поэзия, художественная проза), а также синтетические, в которых слово – лишь одно из слагаемых (кинематограф, телевидение, опера, оперетта, песня, романс, театральное представление и т. д.), будучи посредниками между текстом Священного Писания и носителями языка, могут выполнять самые различные функции. «Существуя в культурном контексте “большого времени”, – пишет Н.С. Лейтис, – вечные образы (в том числе и библейские, добавим мы) вступают в живое взаимодействие с современным художественным мышлением, становясь не только частью образной системы произведения, но нередко его организующим центром» [Лейтис 1994: 31-32]. «Вечный образ и художественное целое, в которое

он включён, с большей или меньшей интенсивностью влияют друг на друга, но не растворяются один в другом» [Там же: 32]. По словам Ю.М. Лотмана, «символ активно коррелирует с культурным контекстом, трансформируется под его влиянием и сам его трансформирует. Его инвариантная сущность реализуется в вариантах» [Лотман 1992: htm].

Вечные христианские образы и символы пронизывают не только вербальные виды искусства, но и изобразительные, которые внесли свою весомую лепту в освоение библейских крылатых выражений. Икона, миниатюра, фреска, рельеф, витраж и т. д., выполняя посредническую функцию между Священным Писанием и верующими, служили в средние века «Библией для неграмотных» [Даниэль 1994: 5]. Иоанн Дамаскин, один из самых авторитетных защитников иконописи, философ-богослов и поэт VII–VIII вв. н. э., считал, что Евангелие «было записано для напоминания нам и наставления тех, которых тогда не было, чтобы мы не увидев, а услышав и уверовав, достигли блаженства Господня; но так как не все знают грамоту и не все имеют свободное время для чтения, то Отцы усмотрели, чтоб это, подобно тому, как некоторые подвиги, было рисуемо на иконах, для краткого напоминания» [Иоанн Дамаскин 1894: 237]. Четырьмя веками ранее Василий Великий, автор знаменитого «Шестоднева», утверждал, что «честь, воздаваемая изображению, переходит на первообраз» [Цит. по: Даниэль 1994: 5]. Живописные христианские сюжеты были теснейшим образом связаны со Словом Священного Писания. Указатель по христианскому искусству, составленный департаментом изящных искусств Принстонского университета, включает 600 тысяч наименований по 25 тысячам сюжетов [Холл 1996: 10-11]. «Словарь сюжетов и символов в искусстве» Джеймса Холла, переведённый на русский язык А. Майкапаром, описывает наиболее популярные в европейском искусстве христианские сюжеты, наряду с античными и прочими [Там же]. По этим сюжетам были созданы тысячи икон, живописных полотен, гравюр, фресок и других произведений изобразительного искусства. Достаточно вспомнить «Тайную вечерю» Л. да Винчи и полотна с таким же названием

других выдающихся художников – А. Дюрера, Н. Вердунского, Н.Н. Ге, К. Россели; «Возвращение блудного сына» Х. Рембрандта и Б.Э. Мурильо; «Изгнание из рая» Г. Доре; «Кающуюся Магдалину» итальянских живописцев В. Тициана, А. Корреджо, Г. Рени, М.А. Франческини, Ф. Гверчино и испанского художника Эль Греко; полотна С. Рафаэля и С. Боттичелли; скульптуры Б. Микельанджело и О. Родена; картины «Явление Христа народу» А. Иванова, «Страшный суд» В. Васнецова, «Пир Валтасара» В. Сурикова, «Всемирный потоп» Ф. Бруни, «Лобзание Иуды» К. Брюллова, «Явление Христа ученикам» А. ван Дейка и многочисленные русские иконы с названиями типа «Воскрешение Лазаря», «Рождество Христово», «Сошествие во ад», «Несение креста» «Иов на гноище» и др.

### § 1. От блудного сына к блудному отцу

Живописные полотна, иконы, скульптуры, фрески, играя прежде всего «напоминательную роль», не давали забывать верующим (и неверующим) о самом первоисточнике, обогащая память о нём зрительными образными ассоциациями. Возможность многократного обращения к одной и той же иконе, фреске, скульптуре, к одной и той же картине с постоянным названием привела к тому, что часть библейских крылатых выражений закрепилась в форме, предложенной безымянными или известными иконописцами, художниками, скульпторами, резчиками. Так, напр., не в последнюю очередь благодаря изобразительному искусству за одним из персонажей евангельской притчи закрепилось прозвище *блудный сын*, хотя в Евангелии он назван *мьнии сынъ* (младший сын) (Лк 15: 20-24). С этим персонажем связано несколько христианских изобразительных сюжетов: блудный сын, пирующий с куртизанками; покаяние блудного сына; кормление свиней; возвращение блудного сына. В России самым популярным из них был третий сюжет. Помимо известного русским образованным людям знаменитого полотна Х. Рембрандта, в России знали и картину И.П. Чернова

«Возвращение блудного сына» (1795), и гравюру В.К. Шебуева (1810–1820-е), и иконы, написанные по тому же сюжету.

В языковой системе КВ-названия икон, гравюр, живописных полотен на библейские сюжеты ведут себя зачастую как инварианты-образцы. Варьирование типа *Иудин поцелуй* – *поцелуй Иуды* – *лобзание Иуды* – *целование Иуды* для КВ-названий в сфере изобразительного искусства – скорее исключение, подтверждающее общее правило. Совсем иначе складываются судьбы КВ-библейзмов в художественных текстах. Вечные образы, которые обозначены библейскими КВ, становятся «архетипами», наделяются «свойством вездесущности, приобретают характер устойчивых психических сем, бессознательно воспроизводимых и обретающих содержание в художественном творчестве» [Чернов 1994: 152]. Семантика самих КВ имеет сложную гибкую структуру, которая своеобразно реализуется в разных контекстах. Напр., современные словари отмечают три значения у КВ *блудный сын* [Шулежкова 2011: 55-56].

Первое из значений – ‘о человеке, вышедшем из повиновения отцу (родителям, наставникам) и вернувшемся с раскаянием’: *Через год он все-таки убежал, не из школы, а из дому, и в одно прекрасное утро, измождённый и голодный, отмахав двести миль, явился к своей няне, которая с радостью приняла блудного этого сына, заклала для него тельца, искупала и, омыв ручьями слёз и осыпав поцелуями, уложила его в постель* (У. Теккерей. Ньюкомы, кн. 1, 1978; перев. с англ. Р. Померанцевой); *Он заблудился без неё, без мамы, и лишь недавно нащупал под ногами твёрдый путь. Он, оказывается, шёл к ней всю жизнь, сам того не зная. **Блудный сын.** Он виноват, что так надолго заблудился, вынудил ее, многотерпеливую, выносить ещё и боль разлуки* (Д. Вересов. Летописец, 2009).

Второе значение анализируемого КВ – ‘о беспутном человеке; о раскаявшемся в своих заблуждениях и провинностях человеке’: *Старшина Высовень медленно скашивает глаза в сторону замполита, потом снова смотрит на меня, и в его взоре столько многообещающей отеческой теплоты, что я пулей срываюсь вниз, вмиг обрастая обмундированием, на бегу опоя-*

сываюсь ремнем, вылетаю на улицу и врезаюсь в строй. Шеренга вздрагивает, принимая **блудного сына**, и замирает (Ю. Поляков. 100 дней до приказа, 1980). В таких случаях компонент **блудный** демонстрирует свои родственные связи со словом **заблудиться**, и субъектами **заблуждения** могут быть не только сыновья, но и дочери, вообще дети и шире – любой оступившийся человек: *Когда 1 ноября 1984 г. был принят Указ Президиума Верховного Совета СССР о восстановлении в гражданстве СССР С.И. Аллилуевой и о приеме в гражданство СССР ее дочери Питерс О.В., казалось, что «блудная дочь» поняла свои заблуждения...* (Д. Волкогонов. Триумф и трагедия, 1988).

Третье значение КВ **блудный сын** – ‘о ком-л., долго отсутствовавшем и наконец вернувшемся’: *Прощай, приют родной <...> / Меня отсюда мчит иное назначенье / И ждут иные небеса. / А если, жизнью смят, обманутый мечтами, / К тебе, как **блудный сын**, я снова возвращусь, – / Кого ещё найду меж старыми друзьями / И так ли с новыми сойдусь?* (А. Апухтин. Прощание с деревней, 1858); ***Блудный сын**, Иван Тургенев стоял на балконе с ружьём, патронташем, сеткой для дичи, весь промокивший: зашёл справиться о матери, узнав, что ей плохо* (Б. Зайцев. Жизнь Тургенева, 1932).

Однако, как показывает анализ конкретных примеров употребления этого библеизма, его семантика гораздо сложнее. Ассоциации с евангельским источником поддерживают в нём и другие семы – скитания вдали от родины, отчего дома; распутства (блуда); мотовства; нищеты как результата собственных опрометчивых поступков; возвращения в отчий дом, на родину; мольбы о прощении. Тысячекратно повторяясь в самых разнообразных художественных, научно-популярных и публицистических текстах, библеизм **блудный сын**, как бы пульсируя, является слушателю или читателю то одной, то другой гранью своего значения. В зависимости от замысла автора то одна, то другая периферийная сема выступает на передний план и становится ведущей. При этом исконное значение ‘сын, вышедший из повиновения отцу’ реализуется чрезвычайно редко. Зато достаточно часто ведущей становится сема странничества, жизни вне



дома, вне родины. Так, очерк о русских спортсменах, которые, заключив контракты, давно работают за рубежом, назван *«Блудные сыновья хоккея собрались вновь вместе»* (КП, 3.11.1994), а заметка об участниках вокально-инструментального ансамбля, ставших вполне американцами, озаглавлена *«Блудные дети из “Парка Горького”»*. Один из характерных примеров гипертрофированного выделения семьи скитания, странничества можно наблюдать в стихотворении О. Щурова 1988 г. «Блудный сын одинокого лета...»:

*Блудный сын одинокого лета  
да изодранной жаром зимы,  
ты плетёшься по белому свету  
с легким вздохом дорожной сумы.*

*Чёрный хлеб снегопадом посолишь,  
блудный сын опустевших дорог,  
на развалинах всех колоколен  
ты откроешь заржавленный рот –*

*и пойдёшь со своим безрассудством  
на дымы и огни деревень,  
в костровищах случайных и судьбах  
оставляя изношенный день.*

Эта же сема скитания, жизни вне родины стала ведущей у КВ **блудный сын** в романе «Архипелаг ГУЛАГ» А. Солженицына: *В 1945 такими эшелонами везли русских блудных сынов и дочерей – из Германии, из Чехословакии, из Австрии и просто с западных границ, кто сам подъезжал туда.* Не случайно в данном контексте «тускнеют» или вообще исчезают другие семы, а рядом с *блудными сыновьями* появляются *блудные дочери*. И те, и другие стали скитальцами поневоле, и для автора вовсе неважно, *грешили ли они за границей*. Он точно знает: никто не собирается *их прощать в отчем доме*, родина отомстит своим брошенным на оккупированной территории детям поражением в правах, а то и ссылкой.

Оборот *блудный сын* способен акцентировать внимание на семе ‘заблуждения; ошибочные убеждения’: *Без предшественников рождаются только богини, как Венера из пены морской. Минерва умнее её, родилась из готовой головы Юпитера. Декабристы – наши великие отцы, Базаровы – наши блудные дети* (А.И. Герцен. Ещё раз Базаров, 1868).

С достаточно высокой частотностью КВ *блудный сын* реализует своё переносное значение ‘человек нравственно нестойкий, неразборчивый в связях’. Причём если в предыдущих примерах компонент *блудный* выступает как однокоренной со словом *блуждать* – ‘бродить, скитаться’, то здесь прилагательное *блудный* может актуализировать родственные связи со словом *блудить* – ‘распутничать’, как это мы наблюдаем в романе Л.Н. Толстого «Война и мир», где Анна Павловна Шерер, имея в виду известного своими похождениями младшего сына князя Василия, обращается к отцу с вопросом: *Вы никогда не думали о том, чтобы женить Вашего блудного сына Анатоля?* (I, 1,1). *Блудным сыном* назвал в своём рассказе А. Суконцев троежёнца из города Домодедово, который прописал всех своих жён у родителей, а сам скрылся (КП, 29.08.1993).

Сема блуда может сочетаться с семой раскаяния: *По законам мелодрамы раскаявшийся **блудный отец** должен безумно полюбить ребёнка и оценить верную и преданную любовь скромной девушки, которой довольно иметь ребёнка от любимого* (Е. Вильмонт. Гормон счастья и прочие глупости, 2006).

Однако сема раскаяния выдвигается на передний план обычно вместе с семой возвращения, и тогда в самых разнообразных контекстах, как правило, используется КВ *возвращение блудного сына*, «отягощённое памятью» не только о евангельской притче, но и о живописных полотнах, созданных по её мотивам: *Как бы далеко ты ни заехал, в какую бы глушь ни забивался, когда ты возвращаешься домой, у тебя щемит сердце... Улица твоего детства, отчий дом. **Возвращение блудного сына**, чёрт возьми!* (А. Рыбаков. Неизвестный солдат, 1970); *Императрица потребовала от **блудных сыновей** незамедлительного **возвращения** в отечество, где гордые пространства и заново пробудившаяся кровь должны были исцелить их отравленные чувства* (Б. Окуджава. Свидание с Бонапартом, 1985); *Дом – это как вера. К одним он приходит смолоду и сразу. А другие обретают дом мучительно, через сомнения, страдания и потери, уходят из него, как **блудные дети**, чтобы **вернуться** обратно. Обрести и оценить* (В. Токарева. Лошади с крыльями, 1996).

В таких случаях субъектами раскаяния могут выступать не только *блудные сыновья, блудные дети*, но и *блудные отцы, блудные мужья, блудные политики* и даже неодоушевлённые предметы, действующие по прихоти автора вместо своих владельцев: *И, пройдя весь ад судьбы превратной, / Растеряв начала и концы, / Мы **стучимся** к Родине обратно, / Нищие и **блудные отцы*** (А. Вертинский. Наше горе, 1942); *Придётся им (сторонникам Ельцина. – С.Ш.) срочно разыгрывать мистерию «**возвращение блудного отца**».* *Очень сильно протрезвевший и круто помолодевший батюшка возвращается к покинутым чадам и домочадцам с кучей подарков, всех лобызает, всех любит, всем сестрам по серьгам, и уже совсем твёрдо знает, как и зачем жить* (В. Леви. «Доктор, я хочу быть президентом...» КП, 31.05.1996); ... *Покажи, как «**блудный муж**» вернулся в*

семью – и «**блудный читатель**» немедленно двинется по его стопам... (И. Грекова. Живая сила подробностей. Лит. газета, 30.10.1985); *Теперь, с воцарением патрона на трон председателя совета директоров Газпрома, дела в «Нашем доме» могут пойти на поправку. По крайней мере уже вчера на постой к хитроющему «домовладельцу» Степанычу снова запросилось сразу несколько **блудных политиков**, поспешивших во времена черномырдинской опалы хлопнуть дверью* (А. Гамов. Балбасня недели. КП, 2.07.1999); ***Блудные капиталы** побежали на Родину. Рекордный рост инвестиций в экономику нашей страны зафиксирован в первом полугодии 2000 года* (Сообщение под рубрикой «Статистика». КП, 1.08.2000); *Вариант 1960 года: вернули Зиновия* (Имеется в виду лицо на групповом снимке партийных функционеров, которое в зависимости от политической обстановки в стране то затушёвывалось, то вновь появлялось. – С.Ш.). *Подумать только! Оттого ли, что он, хоть и **блудный**, но **брат** Свердлова. Оттого ли, что мы дружим с французской секретной службой? Оттого ли, что он был как сын родной пролетарскому писателю? Оттого ли, что крещён? Бог весть!* (Т. Толстая. Неугодные лица, 1997).

Наличие у библейского КВ дополнительных фоновых значений и ассоциаций, приобретённых уже вне Священного Писания, – одна из закономерностей, характеризующих процессы заимствования иноземных крылатых единиц и устойчивых формул языком-рецептором. Русская культура во всём своём богатстве и многообразии, принимая иноземные элементы, способна «одеть» их в свои национальные одежды. Нередко для носителей языка память о подлинном источнике заимствованного оборота заслоняется генетическим довеском, приобретённым в недрах родной культуры. В тех же случаях, когда в составе КВ нет библейских маркеров (специфических антропонимов, семантически отмеченных лексем, церковно-славянских фонетических или морфологических признаков), именно произведения-посредники, в том числе сюжетные иконы или художественные полотна, служат гарантом сохранения «генетической памяти» КВ о его первоначальном источнике.

## § 2. Судьбы крылатых выражений, связанных с кинематографом

Россия долгие годы была в целом страной, где «Библия официально служила лишь предметом атеистического разбора» [Митрополит Алексей 1994: 8], однако библейские идиомы «по-прежнему влияют на наше сознание, создавая подтекст современной культуры» [Колесов 1994: 24]. «Живучесть» библеизмов в национальных языках Америки, Европы, и России не в последнюю очередь обеспечивается современным искусством. В XX столетии к Библии обращаются и творцы нового вида искусства – кинематографа. Так, в 1929 г. вышел на экраны фильм американского режиссёра М. Кёртиса «Ноев ковчег», в 1931 г. – «Крестное знамение» американского режиссёра С.Б. де Милля, в 1953 г. – «Адамово ребро» болгарского режиссёра А. Мариновича, в 1971 г. – «Агнец божий» венгерского режиссёра М. Янчо. В 1972 г. Н. Джуисон экранизировал рок-оперу «Иисус Христос – суперзвезда». В 1975 г. знаменитый польский режиссёр А. Вайда снял фильм «Земля обетованная». Этот список можно продолжать бесконечно.

Далеко не всегда жизнь в искусстве проходит бесследно для библейской единицы. Она может испытывать и структурные, и семантические преобразования, которые, благодаря популярности произведения-посредника, закрепляются в языковой практике.

Удивительные превращения пережила, напр., библейская единица *Взявшие меч – мечом погибнут*. Она была отмечена в двухтомном собрании М.И. Михельсона «Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии», где наряду с цитатой из Евангелия от Матфея *Всѣ, взявшие мечь, мечемъ погибнутъ* (Мф 26: 52), приведён отрывок из Апокалипсиса *Кто мечемъ убиваетъ, тому самому надлежитъ быть убитымъ мечемъ* (Апок 18: 10) и фрагмент из Книги Бытия *Кто прольетъ кровь человѣческую, того кровь прольется рукою человека* (Быт 9: 6) [Михельсон т. 1, 1994: 135]. Во всех трёх случаях речь идёт об убийстве человека человеком и об адекватном возмездии за это

ужасное злодеяние. М.И. Михельсон не стал уточнять разницу между исконными значениями цитат из Бытия и из Евангелия от Матфея. В Бытии нашёл отражение закон талиона (от лат. talio, род. пад. talionis – ‘возмездие, равное по силе преступлению’). Слова же Иисуса Христа из Евангелия следует понимать в общем контексте его учения, где представление о возмездии не совпадает с ветхозаветным представлением о мести как одном из проявлений закона талиона. Словами *Возврати меч свой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут* Иисус остановил кровопролитие в Гефсиманском саду, когда один из его учеников, Пётр, желая защитить Учителя, выхватил меч и отсек правое ухо у слуги первосвященника. Фраза Христа, обращённая к тому, кто хотел защитить его с помощью меча, продолжала развивать идею о всеобщей любви к ближнему и непротivлениии злу: *Вы слышали, что сказано: «Око за око и зуб за зуб». А я говорю вам: «Не противься злomu. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...» <...> Вы слышали, что сказано «Люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего». А я говорю: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас...»* (Мф 5: 38-44). Иисус не призывал обиженного или подвергшегося нападению к ответному действию. Провозглашая неизбежность наказания за совершённое преступление, Иисус утверждает, что кара непременно обрушится на преступника, но не со стороны родных, близких или друзей обиженного: возмездие грядёт свыше, от Господа. Однако, освоенный русским литературным языком, не порывающий связи с источником, оборот *Все, взявшие меч, мечом погибнут* сохранил в качестве ядерной лишь сложную сему непреложности возмездия за содеянное зло. Сема же субъекта возмездия (Господь) и семы непротivлениия злу и любви к врагу из фоновых знаний библеизма отошли на второй план, что создало почву для утраты выражением религиозной окраски.

Спустя несколько лет после окончания Великой Отечественной войны в сборник Н.С. и М.Г. Ашукиных «Крылатые слова» единица *Взявшие меч – мечом и погибнут* вошла вместе с новым русифицированным вариантом *Кто с мечом к*

нам войдёт, от меча и погибнет [Ашукины 1966: 104]. Этот вариант начал широко использоваться в советской публицистике после демонстрации в 1938 г. кинофильма С. Эйзенштейна «Александр Невский» с Н. Черкасовым в главной роли. Автор сценария П. Павленко вложил в уста молодого князя видоизменённую библейскую фразу, приспособив её к славному событию в нашей отечественной истории – победе русских войск на Чудском озере в 1242 г. Отпуская пленных рыцарей, Александр Невский, в соответствии с замыслом авторов фильма, говорит: *Скажите всем в чужих краях, кто с мечом к нам войдёт, от меча и погибнет. На том стояла и стоять будет Русская земля* [Павленко т. 4, 1955: 225].

Фильм С. Эйзенштейна был необыкновенно популярен и в довоенные, и в трудные военные годы. Он поддерживал патриотические чувства граждан СССР и вдохновлял на борьбу с вероломными врагами. Афоризм *Кто с мечом к нам придёт (войдет), от меча и погибнет* в народной памяти прочно связался с именем Александра Невского, хотя в источниках жизнеописания князя («Псковская вторая летопись» и «Софийская первая летопись») этих слов нет [Ашукины 1966: 104]. Афоризм воспринимался долгое время как патриотический лозунг СССР в целом и России в частности. Приобретший множество вариантов, он использовался в значении ‘всякого, кто нападёт на Россию или станет угрожать ей, ждёт достойный отпор: враг будет уничтожен’. Так, в статье «Сталинград», созданной в самый разгар Великой Отечественной войны, И. Эренбург писал: *Сталинград – это слово с гордостью будут повторять все верные сыны России. В Сталинграде восторжествовала справедливость, в Сталинграде началось возмездие: поднявшие меч, погибли от меча* (Красная звезда, 2.02.43). В те же годы Д. Заславский утверждал: *Никогда не были и никогда не будут русские люди рабами. Никогда не покорятся русский, украинский и белорусский народы <...> завоевателям. Кто пришёл на русскую землю с мечом, от меча и погибнет* (Д. Заславский. Фельетоны. М., 1949: 111). Вспоминая о поражении фашистов во Второй мировой войне, Маршал Советского Союза И.Х. Баграмян говорил: *Глядя на*

поверженные вражеские боевые знамена, я невольно вспоминал вещи слова славного победителя немецких «псов-рыцарей» Александра Невского: **«Кто с мечом к нам придёт – от меча и погибнет!»** Так было, так будет всегда! И пусть сокрушительный разгром фашистских полчищ в Великой Отечественной войне послужит уроком для тех, кто ещё не уразумел эту истину (Собеседник, № 19, 1985). В пьесе М. Шатрова «Дальше... Дальше... Дальше...» один из персонажей, Деникин, заключает: ... И безусловно, не была ошибкой Сталина демонстрация Европе нашего Ивана. Пусть это раз и навсегда **отобьёт у них охоту ходить к нам с мечом** (Знамя, 1988, № 1: 287-288).

В справочнике А.М. Жигулёва и Н.П. Кузнецова, предназначенном для военно-патриотического воспитания в армии, оборот *Кто с мечом к нам придёт, от меча и погибнет* уже возглавляет словарную статью [Жигулёв, Кузнецов 1982: 69]. В «Словаре крылатых выражений из области искусства» единица *Кто с мечом к нам придёт, от меча и погибнет. [На том стояла и стоит (стоять будет) Русская земля!]* помещена в отдельной статье, где приводятся два её значения: 1. Напавший на Россию будет уничтожен. 2. Всякий, кто применяет насилие, будет наказан насилием [Шулежкова 2003: 151].

В последнее десятилетие XX и в начале XXI в. всё чаще данный оборот употребляется в качестве оправдания ответного удара (в международных отношениях, а также в борьбе с террористами): *Да, такая вот она – война: горе, слёзы и беда. Горе не только тем, на кого напали, но и тем, кто напал. Как там сказал наш великий предок: «Кто к нам с мечом придёт, тот от меча и погибнет!»?* (Е. Мартыненко. На войне как на войне. Молодой учитель, 8.05.1996); *Русская православная церковь считает, что Соединенные Штаты имеют «моральные и даже религиозные основания ответного удара» по террористам, атаковавшим американские города. «С христианской точки зрения, зло должно быть наказано. Поднявший меч от меча и погибнет», заявил глава отдела внешних связей Московского патриархата митрополит Кирилл* (В России. Время новостей, 19.09.2001).

Нередки случаи десакрализации, снижения стилистической окраски этого высокого публицистического афоризма, когда он используется при характеристике бытовых конфликтов, где обиженная сторона не оставляет нападки, оскорбле-



ния без ответа: – Ну-ка, шапку долой! – приказала она. – Шавка! Ковбасник! – раздалось в толпе. – **С мечом ты пришёл, от меча и погибнешь, тевтон!** (А. Ким. Соловьиное эхо); – Бабушки решили оставить тебя в покое? – хихикнула я. – Нет, – буркнул Женька, – я побил их тем же оружием. – Это как? – изумилась я. – А на похоронах подошёл к каждой и мило поинтересовался: «Ах, когда же вы станете следующей!» – рявкнул Женька. – Очень хорошо помогло, мигом охоту приставать потеряли. **Имей в виду: кто к нам с мечом придёт, тот от меча и погибнет...** (Д. Донцова. Микстура от косоглазия, 2006).

Таким образом, значение евангельской единицы *Все, взявшие меч, мечом погибнут* не без участия кинофильма «Александр Невский» развивается в сторону всё большего обобщения и десакрализации. Его широчайшая популярность послужила благодатной почвой для языковой игры, крайним проявлением которой стала фразеологическая серийность, когда синтаксическая модель оборота «Кто с кем / чем придёт + тот...» заполняется любым лексическим материалом. Интегрирующей комплексной семьей всех единиц данной фразеологической серии остаётся ‘расплата за содеянное’, окрашенная, однако, иронией. Чаще всего такого рода серийность проявляется в газетных и журнальных заголовках и в рекламных объявлениях: **Кто к нам с рублём придёт, тот от рубля и погибнет!** (подпись под рисунком В. Фёдорова, где изображены двери с табличкой

«Коммерческий банк». Изв., 7.05.1994); *Кто с мячом к нам придёт – от мяча и погибнет* («предсказание» исхода матча между сборной России и Шотландии в чемпионате Европы. КП, 29.03.1995); *Кто к нам с мечом придёт, тот его растаможит* (статья, посвящённая Дню таможенника в России. КП, 25.10.1995); *Кто к нам с мячом придёт, тот по шайбе и получит!* (объявление о шуточном конкурсе на лучшее четверостишие, посвящённое футбольному чемпионату. КП, 7.07.2002); *«Кто с клещом к нам придёт...»* (критические заметки Е. Куклиной о мытарствах людей, укушенных клещами: нигде невозможно получить экстренную помощь, не налажена система «распознавания» энцефалитных клещей. МР, 18.05.2005).

Удивительно переплелись судьбы библейской идиомы *изгнать из храма* и новой публицистической крылатой единицы *путь к храму*. Выражение *изгнать из храма* связано с евангельским рассказом о том, как Иисус пришёл в иерусалимский храм и возмутился, увидев в нём менял, покупателей, а также людей, торгующих животными, предназначенными для жертвоприношений. Сделав из верёвки бич, он выгнал всех торгующих и покупающих вместе с овцами и волами, а столы менял опрокинул, сказав: «... дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф 21: 12; Мк 11: 15; Лк 19: 45; Ин 2: 14-15). Выражение *изгнать из храма* традиционно в русском языке используется в значении 'изгнать, удалить откуда-либо недостойных' [БСКСиВ т. 1, 2008: 436].

В 1987 г. с огромным успехом в нашей стране демонстрировался фильм-притча «Покаяние» Т. Абуладзе по сценарию Р. Квеселавы, Т. Абуладзе и Н. Джанелидзе. В последней сцене этого фильма незнакомка спрашивает у Кети, героини фильма: «Скажите, эта *дорога* ведёт *к храму*?», затем ещё раз: «Я спрашиваю, эта *дорога* приведёт *к храму*?» И, услышав: «Нет, это улица Варлама Аравидзе, и не эта улица ведёт к храму», – она заключает: «Так зачем она нужна? К чему *дорога*, если она не приводит *к храму*?»

«Конец текста – всегда особое место, место кумуляции смыслов, своеобразная “рема” текста <...> И хотя последние

фразы “Покаяния” напоминают самый будничный диалог <...> уже сама локализация этого диалога придаёт фразам о невозможности дойти до храма улицей, названной именем диктатора, априорный символический смысл», – справедливо пишет известный польский фразеолог В. Хлебда [Хлебда 1998]. Создатели фильма пытаются ответить на вопрос о том, кто же повинен в трагедии культа личности, в массовых убийствах, во всеобщей приниженности, рабской покорности перед диктатором. После Октябрьской революции многие, и достойные и недостойные, были изгнаны из храмов, да и сами храмы беспощадно разрушались. И как же вело себя большинство из нас? Режиссер пытается убедить зрителя: «Дело не в нём (диктаторе. – С. Ш.), дело в нас. В нашей легковереии, в нашей лени, в нашей беспредметной мечте, в нашем рабском страхе перед реальностью. В нашем духовном блюде <...> Не диктатура убийственна – убийствен её источник: не сам диктатор, а то, что его порождает». Виновен «“серединный человек” – “как все”. Велят – выкопает отца, выбросит из могилы. Велят – и станет подпирать его ватным плечом. Кто велит? Да сами же люди и велят. Сами себе. Их слабость, их конформизм, их блудливое нежелание рисковать – вот что концентрируется в “диктаторе”: они его лепят сами из собственной трусости, вывернутой в жестокость. А по миновании ужасов говорят: “Это не мы, это он!”» [Аннинский 1991: 239]. Т. Абуладзе призывает своё поколение к покаянию и видит только один путь спасения – путь к храму. Изгнанные из храма и даже добровольно покинувшие его могут найти дорогу к храму, и каждый по-своему проходит этот путь.

*Дорога / путь к храму* – КВ, которое прочно вошло в русскую публицистику конца 1980-х – начала 2000-х гг. Оно означает «путь очищения от всего, что толкает человека на подлость, преступление, предательство, путь к высокому духовному идеалу, добру и справедливости» [БСКСиВ т. 1, 2008: 325]. Так, в статье «Добро и зло меняются местами» М. Кваснецка пишет: *Человек должен признать высшие нравственные ценности, высший смысл жизни. И если эту веру, это отношение к жизни, к миру он выражает в искусстве, то его творения*

приближаются к божественной сути. Художник ищет свой **путь к Храму** (КП, 1.02.1994). О. Кучкина в сатирических заметках «**Дорога к Хаму**» осуждает смешение нравственных ориентиров в российском подобию искусства: ... один художник, наехавший из Таганрога <...> создал из бисквитного теста и крема 80-килограммовое тело Ильича, которое положил на стол и пригласил к столу гостей. Тело было сделано довольно искусно, как живое. То есть как мёртвое. И гости, отрезая по куску и поедая кусками, непременно должны были чувствовать себя не то людоедами, не то некрофилами. Нет, жрали, и даже не тошнило. Ну да, ведь нас – их! – уже ни от чего не тошнит. Я говорю не об идеологии. Тело Ленина или тело Гитлера они там ели, или поросёнка в зале смачно резали – всё равно. Крем ли течёт, сперма ли, кровь – разложение захватывает всё новые участки. И трупные пятна проступают на культуре общежития, как печать дьявола. Внешнее и внутреннее беззаконие, смешав ориентиры, **не ведёт к Храму, а ведёт к Хаму** (КП, 4.04.1998). В интервью, данном газете «Аргументы и факты» в 2002 г., на вопрос журналиста С. Калинина «В церковь ходите?» А. Хлопонин ответил: *Нет, и не потому, что я её отрицаю. Если надел крестик, значит, ты присягнул некой религии, если ты присягнул религии – ты должен соблюдать её традиции, правила и принципы. А когда ты периодически их нарушаешь или с чем-то не согласен – это уже нечестно. Во время встречи с патриархом Алексием я без стеснения рассказал ему о своих сомнениях, на что он мне ответил: «У каждого своя **дорога к храму**. Главное, чтобы ты не пришёл в него через горе* (АиФ, № 31, 2002). Заметка Б. Войцеховского о книге «Попытка думать», в которой содержится интервью, данное народным артистом СССР С. Юрским в 1999 г. магистру богословия А. Копировскому, названа «**Дорога актёра к храму**»: в интервью С. Юрский рассказывает о своём пути к православию (КП, 31.07.2003).

КВ *дорога / путь к храму* заняло особое место в лексико-фразеологической системе современного русского литературного языка: оно в определённом смысле противопоставлено

обороту *изгнание из храма*. Общий компонент *храм* в обоих сверхсловных единицах реализует своё переносное, символическое значение, именуя одновременно совокупность высших этических ценностей общества, а также людей, объединённых признанием этих ценностей и стремящихся соответствовать им в своей повседневной жизни. Как свидетельствуют старославянские памятники X–XI вв., слово **храмъ**, как и его синоним **црькты**, издавна означало не только культовое сооружение, предназначенное для совершения обрядов служения и поклонения Богу, но и общину, сообщество верующих в Иисуса Христа [ФССЯ 2011: 338-340]. *Изгнание, отлучение от церкви* – одна из форм церковных наказаний, вводимых законодательной властью церкви против преступлений, нетерпимых в среде церковного сообщества [Там же: 340-341]. Именно это первичное значение стало основой для формирования современного значения оборота *изгнание из храма*, а, следовательно, косвенно оказалось причастным к появлению КВ *дорога / путь к храму*.

Через четыре года после рождения КВ *дорога / путь к Храму* возникла ещё одна крылатая единица из сферы кино, дочерняя по отношению к библеизму *земля обетованная, – небеса обетованные*. Под таким названием в 1991 г. один из ведущих режиссёров России, Э. Рязанов, выпустил фильм о трагической судьбе поколения, на глазах которого разрушился построенный и воспетый им мир, поколения, чьи идеалы о светлом коммунистическом будущем оказались поруганными. В финале «Небес обетованных» герои Э. Рязанова улетают на мифическом паровозе в небо, где надеются обрести покой и счастье.

Библейское выражение *земля обетованная* имеет три значения: '1. Место, куда кто-либо страстно мечтает и стремится попасть; предмет страстных желаний, устремлений, надежд и т. п. 2. Место, где царит довольство, изобилие, счастье. 3. *Публ. ирон.* 'Израиль' [БСКВиС т. 1, 2008: 406]. В Библии под *землёй обетованной* подразумевается Палестина, куда Бог, выполняя своё обещание, привёл потомков Авраама, евреев, из Египта, где они томились в плену. Моисею, который возглавил сынов Израилевых, Бог, согласно легенде, сказал, что приведёт

евреев «в землю хорошую и пространную, где течёт молоко и мёд» (Исх 3, 8 и 17). Обетованной («обещанной») эта земля названа позднее, в Послании апостола Павла к Евреям (Евр 11: 9).

Потеряв надежду обрести землю обетованную в реальной, земной жизни, герои киноленты Э. Рязанова стремятся на *небеса обетованные*.

– *Мы-то когда-нибудь попадём на небеса обетованные?*  
– спросил корреспондент газеты «Аргументы и факты» А. Колотовский у создателя фильма.

– *Когда-нибудь попадём. Я ведь не знаю, что такое небеса обетованные. Землю обетованную знаю, даже дважды бывал там, а вот небеса... Я не могу объяснить финал моей картины. И слава богу, что не могу – тут поставлено многоточие. Этот фильм передаёт моё нынешнее душевное состояние. Это крик отчаяния. Я люблю этих людей, хотя по одному плачет тюрьма, по другому – психушка, по третьему – дом престарелых. Но они люди, они сохранили себя, свою независимость и своё достоинство. Паровоз, на котором они улетают в небо, – своего рода Ноев ковчег (АиФ, № 2, 1992).*

В современной публицистике оборот *небеса обетованные* используется в значении «высокая, красивая мечта о свободной счастливой жизни, которая вряд ли осуществима на Земле». В радиопередаче «Вы нам писали», прозвучавшей 18.02.1993, было прочитано письмо одного из радиослушателей, в котором он обращается к своим согражданам: *Давайте не будем думать о небесах обетованных. Сделаем сегодня, сейчас то, что поможет нашим близким хоть немного смягчить удары шоковой терапии.* Телекомментатор, участвовавший в передаче «Вчера, сегодня завтра» 15.07.1993, с горечью говорил об угасании патриотических чувств и крушении идеалов у российской интеллигенции: *Всё трещит по швам: экономика, политика, культура. И интеллигенция мечется. Кто направился в “землю обетованную” – Израиль, кто – на свою “этническую родину” – в Германию, кто за шмотками – в Эмираты. И небеса обетованные так и останутся далёкой неосуществимой мечтой.*

Закрепившись в русском языке в начале 1990-х гг., оборот *небеса обетованные* как полноправный член лексико-фразеологической системы становится объектом словесной игры. В средствах массовой коммуникации при контрастном сопоставлении (*небеса – земля*) актуализируются его связи с библеизмом *земля обетованная*, с которым неологизм *небеса обетованные* вступает в отношения неполной антонимии. Так, корреспондент газеты «Комсомольская правда» Д. Кулик 17.05.1994 без иронии сообщает читателям о заключении брака между кумирами-певцами российской эстрады, чьи отношения давно уже афишировались как супружеские: «Звёзды» венчаются на **небесах обетованных**... Свершилось! Причём в Израиле во время гастролей Алла Пугачёва и Филипп Киркоров скрепили свой брак обрядом венчания на Святой Земле». Хотя в заметке Д. Кулика сам библеизм *земля обетованная* отсутствует, но на него указывает окружающие единицу *небеса обетованные* сигнализаторы в Израиле, Святая Земля.

Оборот *небеса обетованные* в искусствоведческом дискурсе может обозначать нечто возвышенное, справедливое, противопоставленное ужасам, которыми пронизаны многие произведения современных деятелей культуры. Так, статья В. Львовой о ретроспективном показе фильмов А. Хичкока, А. Таннера, Л. Висконти и других классиков мирового кино, опубликована под названием «“Птицы” взлетели в “Небеса обетованные”». Приятной неожиданностью для зрителей, по мнению автора, станет фильм позднего А. Хичкока «Птицы», без кладбищенских ужасов, с огромными, заполняющими всё небо стаями птиц, которые преследуют заевшихся обитателей калифорнийского побережья (КП, 15.19.1994). Религиозно маркированный компонент *обетованные* может заменяться самыми неожиданными прилагательными, никакого отношения к его семантике не имеющими. Напр., в газете «Магнитогорский рабочий» 13.05.2000 в блоке новостей была помещена информация с заголовком «**Небеса гуманитарные**», где сообщалось: *Жертвой гуманитарной помощи, в буквальном смысле упавшей с неба, едва не стал 70-летний сербский крестьянин Вукоман Богда-*

нович из общины Куришумлия на юге Сербии. Подобного рода варьирование – сигнал окончательной десакрализации оборота небеса обетованные.

С историей кино, правда, мультипликационного, связана и судьба КВ *Мир дому твоему*. Прототипом его послужил евангельский оборот *Мир дому (сему)!* Как свидетельствует евангелист Лука, посылая 70 апостолов к язычникам, чтобы подготовить последних к принятию новой веры, Иисус Христос сказал: *В какой дом войдёте, сперва говорите: «Мир дому сему»; и если будет там сын мира, то почиет на нём мир ваш, а если нет, то к вам возвратится* (Лк 10: 5-60). Те же слова в уста Мессии вкладывает евангелист Матфей, когда сообщает о наставлениях, которые Христос даёт 12-ти апостолам, направляемым к «погибшим овцам дома Израилева»: ... *а входя в дом, приветствуйте его, говоря: «Мир дому сему»; и если дом будет достоин, то мир ваш придёт на него; если же не будет достоин, то мир ваш к вам возвратится* (Мф 10: 12-13). В канонических текстах христианства, дошедших до нас в рукописях X–XI вв., оборот *Мир дому (сему)!* используется в качестве приветствия при входе в дом; пожелания мира и покоя живущим в доме [ФССЯ 2011: 234].

В церковнославянских и светских текстах последующих веков это приветствие обрастало вариантами, сохранявшими аналогичное значение: *Мир дому сему (твоему, вашему)!* Долгие годы после Октябрьской революции данный оборот оставался в пассивном запасе носителей языка. В словари советского периода если он и попадал, то обычно с пометой *устар.*, *шутл.*, как в «Украинско-русском и русско-украинском фразеологическом словаре» [Олейник, Сидоренко 1971: 259]. Помимо русского и украинского, оборот *Мир дому сему (твоему, вашему)!* известен и другим славянским языкам. С. Скорупка включил его во «Фразеологический словарь польского языка»: *pokój temu domowi* – ‘пожелание жизни спокойной, без хлопот, без борьбы и т. д.’ [Skorupka 1974: 710]. Ср.: «**Мир вам! Мир дому сему (вашему, твоему)!** Книжн.; высок. или шутл. Формула приветствия; пожелания покоя, счастья и благополучия при посещении какого-либо дома» [Дубровина 2010: 366].

В 1960 – 1980-е гг. оборот *Мир дому твоему* начинает очень широко использоваться в советских средствах массовой информации, что связано с обострением международной обстановки, с угрозой ядерной войны. В 1963 г. был создан мультфильм «Мир твоему дому», в котором авторы Хикмет Назым (сценарист), В. Никитин и И.И. Николаев (режиссёры, художники-постановщики) призывают покончить со всеми войнами. В 1968 г. страну облетела песня В.С. Высоцкого «Як – истребитель» с её рефреном «Мир вашему дому»:

*...Из бомбардировщика бомба несёт  
Смерть аэродрому,  
А кажется, стабилизатор поёт:  
«Мир вашему дому».*

\*\*\*

*Я главный, а сзади – ну, чтоб я сгорел!  
Где же он, мой ведомый?  
Вот он задымился, кивнул и запел:  
«Мир вашему дому».*

\*\*\*

*Досадно, что сам я немного успел,  
Но пусть повезёт другому.  
Выходит, и я напоследок спел:  
«Мир вашему дому. Мир вашему дому».*

Затем эстафета была подхвачена О.Б. Фельцманом и И.В. Кохановским, сочинившими в 1973 г. песню «Мир дому твоему», которая стала одной из самых популярных в 1970-е гг. В припеве песни оборот *Мир дому твоему* несколько раз повторяется:

*Мир дому твоему, мир дому твоему,  
Слова простые эти всем знакомы.  
Мир небу твоему, мир дому твоему,  
Мир твоему, земля, большому дому.*

Современная поэтесса А. Маркова вторит поэтам 1960–1970-х годов в своём стихотворении «Мир вашему дому!»:

*С тревогой внимая  
Далёкому грому,  
Земле я желаю:  
– «Мир вашему дому!»*

*Лечу самолётом –  
Речному парому  
И волжским высотам:  
– Мир вашему дому!*

Библейская фраза из обычной формулы приветствия постепенно превратилась в один из лозунгов борцов за мир. Не случайно под девизом *Мир дому твоему* вышел плакат (см. «Учительскую газету» за 7.01.1982); состоялся концерт во Дворце спорта «Олимпийский» (телетрансляция 27.11.1984). Под названием «*Мир дому твоему*» в 1984 г. был создан спектакль театра Райкиных (сценарий С. Альтова), организована советская экспозиция на Всемирной выставке в Токио, а в 1985 г. – персональная выставка игрушек С. Жаворонковой. Под рубрикой «*Мир дому твоему*» в газетах и журналах 1990-х – 2000-х гг. опубликовано множество материалов антивоенной тематики, особенно приуроченных к годовщинам Победы в Великой Отечественной войне.

Оборот *Мир вашему дому* давно перешагнул границы религиозного и публицистического дискурса. Свидетельство тому – многочисленные случаи его трансформирования: «*Мелодия*» – *вашему дому* (статья об издательских планах фирмы «Мелодия». Работница, № 8, 1986); *Мир вашему «Домовому»* (заметка Ю. Борисова в ж. «Домовой». КП, 17.11.1994); *Нет, что ни говорите, а голосовать надо в декабре за основу основ, силу воли народа, мир нашему очагу. Ум, честь и совесть нашей эпохи. За этих классных ребят. Кто не проголосует, тому руки не подам* (Рабочая газета, № 7, 1999) и др.

Судьбы библейских крылатых выражений, скрестившиеся с судьбами современных произведений киноискусства, – доказательство глубокой жизненной силы текстов Священного Писания.

### **§ 3. От сладкой жизни к сладкой парочке (к истории возникновения крылатых выражений с компонентом *сладкий*)**

Учёные-лингвисты вполне обоснованно пишут о том, что XX столетие отмечено необычайно высокой «неогенностью» [Волков, Сенько 1983]. «Неологический бум» [Гак 1978] в России второй половины прошлого века, выход в свет неологических словарей английского, французского, японского, итальянского, венгерского, немецкого и других языков мира сопровождался становлением новой отрасли знаний – неологии. В отечественном языкознании наибольших успехов неология достигла в лексикографии, о чём свидетельствует серия словарей-справочников с единым названием «Новые слова и значения» [1971, 1973, 1984, 1997, 2009], «Словарь новых слов русского языка (середина 50-х – середина 80-х годов)» [1995], а также целый ряд других изданий. В 1980-е – 1990-е гг. складывается фразеологическая неография, параллельно с которой идёт процесс фиксации и всестороннего описания новых крылатых единиц. В крылатографии наиболее основательными в этом плане следует признать труды Л.П. Дядечко, автора подлинно новаторских словарей «Новое в русской и украинской речи» [Дядечко 2001–2003], «Вокруг да около рекламы» [Дядечко 2007] и «Крылатые слова нового времени» [Дядечко 2008].

Среди КВ-неологизмов того или иного времени немало единиц, которые уходят в небытие, едва успев «отметиться» в языковой системе. Наряду со словами-«маркерами эпохи» (термин З.Е. Фоминой, см. [Фомина 1995]), они теряют с годами свою актуальность, становясь вербальными «фотоснимками», «следами», «отпечатками» истории языкового коллектива. Зало-

гом сохранения нового КВ в активном запасе носителей языка могут стать самые разные факторы: и содержательная ценность, и изящество оформления, и глубина заложенной в обороте мысли, и вхождение произведения-источника КЕ в «культурный канон» нации, и степень популярности автора. Не последнюю роль в этом процессе играют и семантические свойства слов, становящихся компонентами КВ, их способность участвовать в интерпретации объективной реальности через «метафорические модели» [Сулименко 1998], что нередко обуславливается уже сложившейся ранее, до появления КЕ, многозначностью её потенциальных компонентов и их ассоциативными связями. Система переносных значений полисемичного слова позволяет ему включаться в традиционные «метафорогенные области» [Там же], которые становятся базой для порождения новых языковых единиц, в том числе крылатых.

Словари конца XX в. отразили появление в русском языке цикла новых КВ, объединённых общим компонентом *сладкий*. В свободном употреблении лексема *сладкий* реализует несколько значений, четыре из которых имеют переносный характер: «4. *Перен.* Приятный для обоняния, осязания и т. п.; вызывающий приятное ощущение при восприятии... // Вызывающий чувство морального удовлетворения, удовольствия... // *Разг.* Милый, дорогой, близкий сердцу. О человеке... 5. *Перен.* Заставляющий испытывать или выражающий удовольствие, радость, наслаждение. О чувствах, мыслях, состоянии человека... 7. Умильный, приторно-ласковый, чрезмерно любезный» [БАС т. 13, 1961: 1142-1143].

У прилагательного *сладкий* с древнейших времён развились переносные значения ‘приятный’, ‘притягательный’, ‘доставляющий удовольствие’, на основе которых рождались метафорические обороты типа *сладкие речи*, *сладкие уста*, *сладкие словеса*, *чадо сладкое* и пр. Ср., напр., в Псалтыри: *Коль сладка гортани моему словеса твоя* (Пс 118) или в «Молении» Даниила Заточника: *Княже мои, господине! Яви ми зракъ лица своего, яко гласъ твой сладокъ, и образъ твой красень*. Не новым для славян является и сам оборот *сладкая жизнь*. В качестве свободно-

го словосочетания он встречается уже в Супрасльской рукописи XI в.: **Ни мѡзѣте измѣнѣти безѣвѣрьменноѡхъ смѣртѣниѡхъ. сладѣкыѡхъ семъ жизни.** Удивительным образом современные КВ через свой компонент *сладкая / сладкое* оказываются связанными с библейскими или околобиблейскими текстами.

Именно древнейшие переносные значения лексемы *сладкий* были использованы при образовании четырёх КВ-неологизмов: *сладкая жизнь, сладкая женщина, Это сладкое слово свобода, сладкая парочка*. Возникли они примерно в одно и то же время – во второй половине XX в. У них разные источники: три первых восходят к названиям художественных фильмов, а последнее – «дитя» телерекламы. И всё же общий компонент *сладкая*, привносящий в КВ семы ‘притягательная(-ое)’, ‘приятная(-ое)’, ‘доставляющая(-ее) удовольствие, наслаждение’, позволяет нам говорить об их отдалённом родстве.

Если следовать хронологии, самым первым из названных КВ в русскую языковую систему проник оборот *сладкая жизнь*. Он происходит от названия (в советском прокате) франко-итальянского художественного фильма «La dolce vita», который был создан в 1959 г. знаменитым режиссёром Федерико Феллини (1920–1993). Сценарий к этому фильму писал Эдуард Флайано (1910–1972), в главных ролях снялись звёзды мирового экрана: итальянский актёр Марчелло Мастоияни (1923–1996), американская актриса, шведка по происхождению, Анита Экберг (р. 1931) и французская актриса Анук Эме (р. 1932). Как пишет искусствовед М. Туровская, «насилие и смерть проходят» в этом фильме «фоном “сладкой жизни” с её усталыми адюльтерами, дорогими курортами, ночными кабаками, машинами и туалетами от Сен-Лорана» [Туровская 1971: 142]. В СССР, как и в Европе, этот фильм, рассказывающий о жизни страдающих безволием и бездуховностью главных героев, разьедаемых скукой, об их бесплодных метаниях между цинизмом и апатией, пользовался огромной популярностью, и название фильма стало использоваться советскими публицистами, писателями и поэтами как крылатое, «отягощённое генетической памятью» о *сладкой жизни* героев Ф. Феллини.

КВ *сладкая жизнь* впервые было отмечено В.П. Берковым, составителем «Русско-норвежского словаря крылатых слов» [Берков 1980: 131]. В 1985 г. о функционировании КВ *сладкая жизнь* в средствах массовой информации мы писали в учебном пособии по спецкурсу «Крылатые выражения из области искусства в современном русском языке» [Сальникова, Шулежкова 1984: 68]. В 1994 г. в 4-м выпуске материалов к словарю «Крылатые выражения из области искусства» этому КВ была посвящена большая статья, оснащённая иллюстративным материалом [Шулежкова 1994: 53-55]. В 1997 г. оборот *сладкая жизнь* попал в «Словарь современных цитат» К.В. Душенко [Душенко 1997: 29], а в 2000 г. его отметили в своей энциклопедии «Современные крылатые слова и выражения» Е. Грушко и Ю. Медведев [Грушко, Медведев 2000: 427]. К.В. Душенко, поставивший перед собой цель зафиксировать ходячие цитаты и выражения XX в. с датировкой, указанием источников и авторов, делает в словарной статье *сладкая жизнь* такую помету: «Итальянское выражение “la dolce vita” было крылатым задолго до фильма Феллини» [Душенко 1997: 372].

Независимо от того, какова была история выражения *сладкая жизнь* в итальянском языке до появления на русских экранах киноленты Ф. Феллини, в нашей стране оно стало популярным именно благодаря фильму. Поэтому и не попал этот оборот ни в один из фразеологических словарей и ни в один из справочников крылатых единиц, создававшихся в период с 1930-х до начала 1980-х гг. XX в.

В «Русско-английском словаре крылатых слов» об обороте *сладкая жизнь* говорится: «**Сладкая жизнь** (выражение, ставшее крылатым как обозначение аморальной жизни в высших кругах капиталистического общества после выхода в 1960 г. итало-французского фильма под этим названием) *La dolce vita*, it., lit.» [Уолш, Берков 1984]. Е. Грушко и Ю. Медведев дают совсем иное толкование обороту *сладкая жизнь*: «Шутливо – о счастье, удовольствии; весьма применимо к работникам кондитерских фабрик» [Грушко, Медведев 2000: 427]. Ни авторы двуязычных словарей крылатых слов, ни К.В. Душенко, ни составители

энциклопедии не приводят примеров употребления интересующей нас единицы (да они и не ставили перед собой такой задачи), поэтому остаётся оперировать теми фактами, которые доступны нам.

Нетрудно заметить, что значение КВ *сладкая жизнь* в словаре И.А. Уолш и В.П. Беркова оказалось суженным. Из него изъяты важнейшие семы – ‘беззаботная’, ‘полная наслаждений’, ‘притягательная’, в то время как сема ‘аморальная’, сопряжённая с периферийной

семой ‘в высших кругах капиталистического общества’, представлена в качестве ядерной. Обеднена семантическая структура КВ *сладкая жизнь* и в энциклопедии Е. Грушко и Ю. Медведева, которые ограничились указанием на семы ‘счастье’, ‘удовольствие’, не преминув добавить «гастрономический штрих» – ‘весьма применимо к работникам кондитерских фабрик’. Собранные нами материалы содержат немало примеров функционирования единицы *сладкая жизнь* в публицистических, научно-популярных и художественных текстах 1980-х – 2000 гг. Они свидетельствуют о том, что семантическая структура описываемой единицы не так проста. Её ядро составляет пучок сем, окружённых рядом периферийных сем. Актуализация тех или иных сем – и периферийных, и даже ядерных – зависит от множества факторов, но прежде всего – от контекстного окружения. Современные носители русского языка *сладкой жизнью* могут назвать не только аморальный способ существования высших кругов буржуазного общества, не всегда *сладкую жизнь* считают достойной осуждения, и уж, конечно, *сладкая жизнь* для них не обязательно связана с доступностью кондитерских изделий.



В любом контексте, однако, КВ *сладкая жизнь* реализует если не все три – ‘беззаботная’, ‘полная наслаждений’, ‘притягательная’ (жизнь), – то хотя бы одну из своих ядерных сем.

Иногда у КВ *сладкая жизнь* свободно реализуются все три ядерные семы, как, напр., в «Комментарии отдела журналистских расследований» газеты «Московские новости» от 20 октября 1991 г., где сообщается о новых формах рабства в СССР: *Появилось оно (рабство) у нас в стране, похоже, в конце пятидесятих годов. Первыми на охоту за рабами отправились дети сосланных в Казахстан чеченов (sic!). На сибирских вокзалах они посулами **сладкой жизни** заманивали бичей в Казахстан. Те особенно не верили, но надеялись урвать аванс и сбежать. А попадали в настоящий концлагерь в тростниковых пампасах, удалённых на тысячи километров от жилья. Их заставляли делать из этого тростника строительные блоки, которые охотно приобретали колхозы.* Аналогичное употребление можно наблюдать в 1-м томе романа А. Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ», где *сладкая жизнь*, которую предстоит полюбить советской молодёжи, кажется ей действительно беззаботным, полным наслаждений, притягательным способом существования: *В те годы всей толще молодёжи еще только предстояло – «разложиться», разочароваться, оравнодушеть, полюбить **сладкую жизнь**, – а потом ещё, может быть, из этой уютной седловинки начать горький подъём на новую вершину – лет через 20?*

Ярким примером актуализации всех ядерных сем КВ *сладкая жизнь*, а также периферийных сем ‘полная эротических удовольствий’ и ‘аморальная’ является отрывок из заметки А. Бузина «Внука Спартака повязали за наркотики»: *Только американский актёр Майкл Дуглас стал после развода наслаждаться «**сладкой жизнью**» со своей новой избранницей Кэтрин Зетой-Джонс, как бывшее семейство неприятным образом напомнило о себе. Его 20-летний отпрыск Камерон был арестован за незаконное хранение наркотиков. Копы обнаружили у него около грамма кокаина. Сын известного артиста и внук легендарного Кирка Дугласа, сыгравшего роль Спартака, про-*

*вёл ночь в участке. После чего был выпущен на волю до начала судебного процесса, назначенного на 17 ноября. Камерону «светит» год за решёткой (КП, 2.11.1999).*

Контекст может заставить «зазвучать» периферийную сему КВ *сладкая жизнь* – ‘богемная’, как в заметке Н. Ртищевой «Праздник святого Марка (Рудинштейна)» под рубрикой «Светская хроника»: *В ночь на Рождество известный предприниматель Марк Рудинштейн устроил приём для кинематографистов. Вручался приз «Золотой Овен». Собрались и все, кому просто по карману «сладкая жизнь». Выход в свет стоил 150 тысяч рублей. Звезды показали себя на европейском уровне. Татьяна Догилева в платье «от Труссарди», Роман Виктюк весь в белом, Боярский весь в чёрном и в шляпе «Челентано». Красавица Ирина Алфёрова играла в рулетку <...> в танцах отличился Александр Филиппенко (КП, 11.01.1994). Сема ‘богемная’ актуализируется и в одном из фрагментов книги Э. Рязанова «Неподведённые итоги», опубликованной в 1986 г.: *Среди молодёжи очень много желающих стать артистами. Отчего? Кажущаяся сладкая жизнь влечёт к себе, как неотразимый магнит. Так хочется блистать, обращать на себя внимание! Хочется, чтобы о тебе все говорили, а имя твоё крупными буквами сверкало с афиш. Хочется диктовать моды, демонстрировать себя в ослепительных ролях и колесить по разным странам.**

Ни в первом, ни во втором из приведённых выше примеров, где наличествует периферийная сема ‘богемная’, в семантической структуре КВ *сладкая жизнь* негативная коннотация явно не прослеживается, хотя и Н. Ртищева, и Э. Рязанов пишут о *сладкой жизни* артистической, художественной элиты не без лёгкой иронии. Это не исключает возможности актуализации у КВ *сладкая жизнь* семы осуждения параллельно с семой ‘богемная’. Так, в 1996 г. газета «Рипаблик» обвинила скульптора Э. Неизвестного в том, что его мастерская стала местом встречи золотой молодёжи, что там ведут «*сладкую жизнь почище, чем у Феллини*». Имелась в виду свобода нравов, царящая в мастерской художника. Отвечая на эти нападки, Э. Неизвестный отшучивался: *Там (в мастерской) не было места, где любовью*

заниматься <...> Если любили друг друга, то на полу. Какая, к чёрту, **сладкая жизнь**?! (Э. Неизвестный в гостях у главного редактора. АиФ, № 41, 1996).

Иногда одна из ядерных сем КВ *сладкая жизнь* становится ведущей и отодвигает в тень, затушёвывает другие ядерные семы. В рассказе А. Приставкина «В гостях у дяди Коли и тёти Дуси» у КВ *сладкая жизнь* на первый план выдвигается сема ‘беззаботная’: *Был он (дядя Коля) у нас самый передовой, стахановец <...> Его тогда выдвигали, а мы, целая бригада, работали на него <...> Пока он, значит, по трибунам <...> А ему комнату, а ему премию <...> Ну, он и спился от такой **сладкой жизни***. Благодаря окружению – «а мы, целая бригада, работали на него», «Пока он, значит, по трибунам», «он и спился» – КВ *сладкая жизнь* приобретает ироническую коннотацию. Семы ‘полная наслаждений’ и ‘притягательная’ не просто затушёвываются: над *сладкой жизнью* дяди Коли посмеиваются окружающие, да и сам он, будучи рабочим человеком, стыдится своей беззаботной *сладкой жизни*, а потому и спивается.

Довольно часто КВ *сладкая жизнь*, реализуя свои дифференциальные семы ‘беззаботная’, ‘полная наслаждений’, ‘притягательная’, за счёт контекста активизирует периферийные семы – ‘полная сексуальной распушенности’, ‘аморальная’, – которые входят в её ассоциативный фон и генетически связаны с содержанием кинофильма Ф. Феллини. Эти семы могут до поры до времени «дремать», никак не проявляться, но легко «оживают», как только КВ попадает в соответствующее словесное окружение. Ср., напр.: *Не будем называть её фамилии. Скажем только, что всего шесть лет назад эта дипломированная шлюха была на грани краха. А сейчас, бравидуя удачным браком, раздаёт налево и направо интервью, избилующие циничными откровениями <...> бизнес есть бизнес, скажут иные. Внешностью Галину бог не обидел. Стройная, элегантная. Знает иностранный язык. Умеет вести себя в светском обществе. Словом, для делового человека это находка. Она и в молодёжной газете вела себя, как посланник того мира, где любят **сладкую жизнь*** (В. Сапов. Как живёшь, интердевочка? Пр.,

19.02.1992); *Сладкая жизнь по-парижски*. Эта история поразила даже выдавших виды специалистов из ББТЛ – парижского бюро по борьбе с торговлей людьми. – Никогда, сказал один из них, – нам не приходилось при раскрытии преступной сети по поставке проституток клиентам встречаться с таким «морем денег». ББТЛ вскрыла две сети. Первая была предназначена для поставок весьма узкому кругу миллиардеров юных парижских манекениц. Вторая обслуживала звёзд шоу-бизнеса и кино, а также известных политиков. Обе сети принадлежали некоему Исаку Селиму, известному также под кличками «барон» и «месье Синклер». Когда полиция произвела обыск в его шикарнейшей квартире в центре Парижа, то обнаружила список клиентуры и работавших на него девиц. Среди них оказались и приехавшие недавно манекеницы из России. «Барон» наживал на них колоссальные деньги. Достаточно сказать, что один час услуг этих дам стоил от 12 тысяч франков (более двух тысяч долларов) и выше (В. Большаков. Пр., 5.03.1992). В обоих приведённых отрывках темы сексуальной распущенности и аморальности актуализируются за счёт специфических лексем и оборотов, включённых в контекст: «дипломированная шлюха», «циничными откровениями», «интердевочка» – в первом примере; «преступной сети по поставке проституток клиентам», «была предназначена для поставок весьма узкому кругу миллиардеров юных парижских манекениц», «обслуживала звёзд шоу-бизнеса и кино, а также известных политиков», «список клиентуры и работавших на него девиц», «один час услуг этих дам» и др. – во втором примере.

Анализ собранного материала свидетельствует о том, что основной сферой использования КВ *сладкая жизнь* являются публицистические тексты. Наивысшая частотность употребления этого оборота наблюдается в переломные для страны перестроечные годы (1980-е – начало 1990-х), когда перед обществом встала проблема выбора дальнейшего пути развития. Перспектива жизни по западному образцу и мантила, и пугала одновременно. Это и отразилось в средствах массовой информации, где КВ *сладкая жизнь* фигурирует в основном как одно

из средств разоблачения идеалов мира наживы, мира капитала. Именно тогда наиболее ярко отразилась способность данного оборота выступать в значении, отмеченном в «Русско-английском словаре крылатых слов» И.А. Уолш и В.П. Беркова, ‘аморальная жизнь в высших кругах капиталистического общества’. Так, в журнале «Агитатор» № 4 за 1984 г. была опубликована статья В. Лисовского «Идолы и поклонники», весь пафос которой был направлен на то, чтобы убедить читателя в ложности сказок о «сладкой жизни» на Западе: *К сожалению, бывает и так, что, прослушав передачу <...> о «сладкой жизни» на Западе, иные советские молодые (и не только молодые) люди начинают подражать западным «образцам» <...> Некоторые готовы поверить в распространяемые сказки о «сладкой жизни» на Западе, где «стоит только захотеть» и «добьёшься всего», где «безработный – чуть ли не самый счастливый человек на свете».* В. Лисовский занимает позицию человека, которому чужды мечты о сладкой жизни; сладкая жизнь для него – идеологически опасная сказка (недаром КВ *сладкая жизнь* у него заключено в кавычки). Разоблачая эту сказку, В. Лисовский по-своему защищает социалистические идеалы. П. Гуревич в очерке «Так ли сладок запрещённый плод» высказывается ещё более категорично: *Любитель «сладкой жизни» с презрением относится к труду. Тот, кто обмирает, слушая диски кумира американской молодёжи Принса, не подозревает о музыке глубочайшей рефлексии и тончайшей душевности* (Лит. газета, 25.12.1985). Сема осуждения *сладкой жизни* реализуется здесь за счёт пренебрежительно в данном контексте звучащего слова *любитель*, а также благодаря «разоблачающей» тираде «с презрением относится к труду».

Острый обличительный пафос характеризует и статью М. Дементьевой «Остановите Катю! или Кое-что про “*сладкую жизнь*”»: *Она (Инга) ненавидит директоров саун и гастрономов, всех этих наглых рвачей, грязными руками устраивающих себе «сладкую жизнь» <...> Без этого (нравственных ценностей. – С.Ш.) «сладкая жизнь» лишилась бы смысла, превратилась в конечном итоге в «кучу фирменного тряпья»* (Огонёк,

1987, № 3). КВ *сладкая жизнь* здесь соседствует с сочетаниями «наглых рвачей», «грязными руками устраивающих себе», «кучу фирменного тряпья», что активизирует семы ‘аморальная’, ‘преступная’, ‘грязная’ (жизнь).

Одним из приёмов реализации отмеченного В.П. Берковым значения ‘аморальная жизнь в высших кругах капиталистического общества’ у КВ *сладкая жизнь* является его расположение в соседстве с однородными членами, называющими различные пороки мира капитала. Так, С. Капутикян в статье «Право на бессонницу» утверждает: *Из безверия, этого величественного зла, родились остальные наши напасти: философия потребительства, бездуховность, погоня за «сладкой жизнью», рост преступности, наркомания, болезненное влечение к всевозможным религиозным сектам, а более всего – патология алкоголизма* (Лит. газета, 10.02.1988). В. Туровский в рецензии «Страдания комиссара Каттани» пишет: ... *то, что 2-3 года назад воспринималось, как «сладкая жизнь в формах самой сладкой жизни», сегодня, когда мы с удивлением обнаруживаем, что рэкет, мафия и коррупция преспокойно процветают на отечественной почве, вдруг захотелось чего-то своего, незаёмного, захотелось про «горькую жизнь в формах самой горькой жизни»* (Пр., 23.09.1989). И в цитате из статьи С. Капутикян, и в отрывке из рецензии В. Туровского КВ *сладкая жизнь* соседствует с названиями самых негативных явлений, которые до перестройки считались «родимыми пятнами капитализма»: «*философия потребительства, бездуховность*», «*рост преступности, наркомания, болезненное влечение к всевозможным религиозным сектам*», «*патология алкоголизма*», «*рэкет, мафия и коррупция*». Изменившиеся реалии современной России, с её «богатенькими Буратино», богемной верхушкой шоубизнеса, золотой молодёжью, превосходящей в цинизме тех, кого осуждал Ф. Феллини, дали новый импульс для использования оборота *сладкая жизнь* в публицистике 2000-х гг. В статье «*Угар сладкой жизни*» А. Плахов пишет: *Вообще впечатление эти потные хозяева жизни производили самое омерзительное <...> Ничего более дикого я в жизни не видел! Гостей два часа дер-*

ждали в каком-то душном предбаннике. Видимо, ждали приезда больших звёзд. Именно на этом приеме Элтон Джон обматерил какого-то папарацци. Мы с женой сбежали оттуда в панике, через кухню, потому что, когда, наконец, приглашённых запустили в зал и стали потчевать какой-то жуткой едой, они с жадностью стали переворачивать её друг другу на головы. А одной гламурной девушке даже отодрали шлейф её шикарного платья... Вот такой бывает «сладкая жизнь»! (КП, 3.10.2006).

Любопытно, что КВ *сладкая жизнь*, восходящее к фильму Ф. Феллини, иногда подвергается необычной трансформации: благодаря контексту на его переносное значение наслаивается прямое значение слова *сладкий* – «1. Имеющий вкус, свойственный сахару, мёду и т. д.» [БАС т. 13, 1962: 1141], как это можно наблюдать в публицистическом очерке М. Стурюа «Два Вестминстера, или Кое-что о свободах»: *И уж совсем не смешно, когда статистика сообщает: полтора миллиарда населения земного шара голодает; доходы крупнейшей сахарной монополии «Грейт уэстерн юнайтед корпорейшн» возросли за последние годы на 1120 процентов. Это не описка. Именно на 1120%. Одним – горькие пилюли, другим – сладкая жизнь* (Москва, 1983, № 9). Сахарный дефицит в России начала 1990-х гг. вызвал к жизни трансформы КВ *сладкая жизнь*, в которых у компонента *сладкий* также пробуждается исконная «вкусовая» сема. В итоге выражение *сладкая жизнь* приобретает значение ‘состояние экономики, при котором нет сахарного дефицита, сахара достаточно, чтобы обеспечить всех’. Так, напр., в газете «Правда» 28 сентября 1991 г. была опубликована статья И. Тоцкого «Дождёмся ли *сладкой жизни*» (о налаживании производства сахара в стране). № 31 журнала «Огонёк» за 1995 г. под рубрикой «Скандалы» напечатал подборку материалов Ю. Ульяновой «*Несладкая жизнь*», где излагается не очень красивая история борьбы государства за исполнение сахарного контракта. Дальнейшим развитием такого рода трансформации можно считать приобретение оборотом *сладкая жизнь* значения ‘состояние доступности и изобилия сладких кулинарных изделий’. Ср., напр., заметку «*Я устрою вам сладкую жизнь!*» Т. Корсаковой под

рубрикой «Фирменное блюдо» в КП за 19 января 1995 г. Именно это явление послужило толчком для «гастрономического» толкования КВ *сладкая жизнь* в энциклопедии 2000 г.

История закрепления КВ *сладкая жизнь* в современном русском языке теснейшим образом связана с судьбой других КВ, в состав которых входит компонент *сладкая (-ое)*.

КВ *Это сладкое слово свобода* представляет собой название советского художественного фильма 1972 г., снятого режиссёром В. Жалакявичюсом по сценарию, написанному им совместно с В.И. Ежовым. Впервые оно было зафиксировано в «Материалах к словарю “КВ из области искусства”» [Шулежкова 1994: 65-66:], затем – в «Словаре современных цитат» [Душенко 1997: 122] и, наконец, в 2000 г. оно было включено в энциклопедию «Современные крылатые слова и выражения» [Грушко, Медведев 2000: 526] и в «Большой словарь крылатых слов русского языка» [БСКС 2000: 563]. Это КВ сразу вошло в арсенал публицистических средств русского языка. Благодаря эпитету *сладкое*, который актуализирует здесь значение ‘заставляющее испытывать или выражающее удовольствие, радость, наслаждение. О чувствах, мыслях, состоянии человека’, семантика КВ обладает положительной коннотацией. Свобода расценивается как нечто вожаемое, страстно желаемое. Средства массовой коммуникации активно использовали данное КВ во 2-й половине 1970-х и в 1980-е гг. Однако пик частотности его употребления приходится на 1990-е гг., отмеченные «парадом суверенитетов» и развалом СССР. Напр.: *Это сладкое слово – «свобода»* (заголовок к первому блоку вопросов анкеты, по которой 24-29 апреля 1991 г. Ленинградский социологический научно-исследовательский центр (ЛенСНИЦ) и газета «Смена» проводили телефонный опрос среди жителей Ленинграда, пытаясь выяснить, не опасаются ли граждане России преследований по политическим мотивам в новых демократических условиях); *Сравнительно недавно казалось, что достаточно воли к свободе. Но уже стало ясно, что это сладкое слово – свобода – порождает и горькие плоды. Многие национальные и региональные идеологи лишь создают видимость разрешения кон-*

фликтов. Казалось бы, исторический опыт даёт урок, способный остановить новых национал-патриотов и государственников. Но нет – не останавливает. Как только заходит речь о России, опять начинается бред величия (С. Клишина. Может ли пьяный написать застольную песню, 1999).

«Тускнеющее» от частого употребления, КВ *Это сладкое слово свобода* породило серию контактоустанавливающих заголовков, построенных по модели «Это (эта, этот)» + прилагательное + «слово» + существительное (иногда – инфинитив). Последний переменный компонент обычно называет явление, которому посвящена публикация. Такого типа заголовки сигнализируют о неоднозначности, сложности предмета описания: *Это несладкое слово «ремонт»* (очерк под рубрикой «На злобу дня». МР, 3.01.1984); *Это ёмкое слово «атар»...* (статья Д. Цэрэндагвы. Пр., 20.06.1987); *Это сладкое слово «община»* (очерк О. Мешкова. Пр., 18.09.1991); *Это сладкое слово «Азалдыг», что значит «свобода»* (подборка материалов. МН, 15.09.1991); *Это трудное слово «vabados» (по-эстонски – свобода)* (цикл статей Е. Карелиной. МР, декабрь 1991); *Это странное слово «свобода»* (подборка притч Г. Моржовича. Пр., 3.12.1992); *Это сладкое слово «халява»* (критические заметки О. Скурихина о финансовой пирамиде МММ. АиФ, № 37, 1994); *Это сладкое слово «помыться»* (статья А. Тартаковского о состоянии банно-прачечного хозяйства в Магнитогорске. Вести, 31.03.1998).

КВ *Это сладкое слово свобода* способно редуцироваться, утрачивать первый компонент, сохраняя своё прежнее значение: *И все же – должен сказать это как очевидец – горести и заботы отнюдь не снижают жизнелюбивого тонуса аргентинцев, в чьих жилах клокочет горячая, взрывчатая смесь испанской, итальянской, индейской крови. У страны не сходит с уст «сладкое слово свобода»: после мрачных лет военного режима здесь, наконец, восстановлено буржуазно-демократическое правление* (Крок., № 9, 1985); *Пройдя всеми кругами эмансипации, вкусив сладкого слова «свобода» сверх всякой меры, женщина действительно соскучилась по зависимости,*

захотела, наконец, просто любить и быть любимой (Лит. газета, 26.06.1987); *Продолжайте гусарить вы бодро, / Я ж теперь буду верен семье. / Ну а сладкое слово «свобода» / Вы на память оставьте себе* (В. Вильямидов. Четверостишия, 1996).

КВ *сладкая женщина* появилось в русском языке несколько позднее. Оно обязано своим происхождением советскому кинофильму, снятому режиссёром В.А. Фетисовым в 1977 г. по одноимённой повести И.А. Велембовской, увидевшей свет в 1973 г. Несомненно, одним из факторов, способствовавших популяризации оборота, следует признать блестящую игру Н.Г. Гундаревой, исполнившей роль главной героини фильма Ани Доброхотовой. Оборот *сладкая женщина* зафиксирован в «Словаре современных цитат» [Душенко 1997: 65], затем – в энциклопедии «Современные крылатые слова и выражения» [Грушко, Медведев 2000: 427] с пометой «о женской привлекательности», что не совсем точно передаёт значение КВ, семантическая структура которого формировалась под непосредственным влиянием образа, созданного Н.Г. Гундаревой. *Сладкими женщинами* со снисходительной иронией называют миловидных представительниц слабого пола, которые делают всё возможное, чтобы нравиться мужчинам. Компонент *сладкая*, участвуя в создании раздельнооформленной языковой единицы, актуализирует здесь одно из своих значений – ‘умильный, приторно-ласковый, чрезмерно любезный’. Напр.: – *Ну как можно было пройти мимо неё! Сладкая женщина!.. Ласковая, чистенькая, уютная. Мордашка ангельская. И никаких тебе упрёков: где был, с кем пил... Перебрался я к ней, блаженствую: завтрак – в постель, рубашка к утру отутюжена, башмаки вычищены. Разговор один: – Как хочешь, Вася. Конечно, Вася. Сейчас сбегая, Вася. Поначалу от такого обращения млеешь, а потом вспоминаешь о перебранках с собственной женой как о самых лучших моментах жизни: ведь после них наступает примирение, и нет ближе на свете человека, чем твоя зарёванная Нюся* (С. Гриневич. Возвращение, 1993); «*Сладкая женщина! И талант, безусловно!*» – говорили зрители про актрису Камаловского театра Ляйсан Рахимову в минувшую среду на конкурсном про-

смотре спектакля «Чёрная бурка» (А. Кадырова. В Москву! В Москву! *Сладкой женщине* Камаловского театра не разрешают сидеть на диетах. Веч. Казань, 4.06.2005); *Моя сладкая рыжая женщина*, / *Вы мне душу мою обожгли*. / *Пусть пред вами я так – деревенщина*, / *Просто призрак далёкой земли...* (аег. *Моя сладкая рыжая женщина*, 20.07.2006 – <http://www.sunhome.ru/poetry/111789>).

В шутку *сладкой женщиной* называли и саму создательницу образа Ани Доброхотовой Н. Гундареву, но обычно этот оборот использовался, чтобы подчеркнуть абсолютное несходство внутреннего мира актрисы с характером сыгранной ею героини: *Ни разу в декабре не заглянули в Думу «сладкая женщина» Наталья Гундарева, «сладкий мужчина» – финансовый обольститель Сергей Мавроди, вечный ребус-кроссворд Геннадий Бурбулис, министр-иностранец Андрей Козырев, губернатор районного и министр российского масштаба Николай Травкин* (У. Васильев. О «сладкой женщине», без которой в Думе горько. КП, 28.12.1994); *Гундарева не обладала пресловутыми голливудскими стандартами – она всегда тяготела к более привычным для России формам, а кроме того, никогда не вытендривалась на публике, как иные сами собою назначенные в «звёзды». Она вообще вела уединённый образ жизни. Но в жизни, быту не была «сладкой женщиной»* (Л. Павлючик. Она не была «сладкой женщиной»: Ушла из жизни Наталья Гундарева – любимая актриса миллионов зрителей. Труд, 17.05.2005).

Самое молодое из описываемых КВ – *сладкая парочка*. Этот шутливо-иронический оборот восходит к телерекламе шоколадных батончиков «Твикс» (с 1993 г.), одна упаковка которых содержит две одинаковые плитки – *сладкую парочку*. Судьба КВ *сладкая парочка* не похожа на судьбу легковесных телерекламных оборотов (таких, как слащавое *Ваша киска купила бы «Вискас»* или бравурное *Оттянись со вкусом*), ибо оно «вошло в обиход» КЕ с компонентом *сладкий*. Впервые это КВ было отмечено в «Словаре современных цитат», где обозначено как анонимное [Душенко 1997: 445], а описано как языковая единица в «Большом словаре крылатых слов» [БСКС 2000: 456]

и в энциклопедии «Современные крылатые слова и выражения» [Грушко, Медведев 2000: 427].

Несмотря на своё недавнее появление, КВ *сладкая парочка* обладает очень высокой частотностью и встречается не только в средствах массовой информации, но и в устном общении, и в художественных текстах.оборот *сладкая парочка* продолжает использоваться в том значении, которое ему «уготовили» рекламодатели, – ‘2 плитки (шоколада), имеющие вкус, свойственный сахару, мёду’:

*А голландцы пришли в восторг, когда узнали, что у нас на телеэкране беспрерывно пляшут **сладкие парочки** «твиксов», льются густые реки шоколада «Марс», кошки поедают «Вискас» и регулярно появляется счастливый юноша со сникерсом в руке и победным криком «Satisfaction!»* (М. Денисова. Аромат альпийской розы. Изв., 13.05.94); *Ирония и парадокс в том, что «марсы» и «сникерсы», «вискас» и прочие «сладкие парочки», сделавшие эту корпорацию знаменитой на весь мир, делающие ей ежегодно двенадцатимиллиардный оборот – долларовой, естественно, – воспринимаются некоторыми нашими политиками <...> как некий символ экономического империализма, который продукция трёх ступинских «оборонок» призвана была сдерживать...* (А. Шальнев. «Марс» и Ступино – *сладкая парочка*. Изв., 9.04.94).

Однако подлинную популярность этот оборот приобрёл в двух своих новых значениях. 1-е из них – ‘ведущая богемный образ жизни неразлучная пара (супругов, влюблённых), обычно достаточно известных широкой публике’. Ассоциативные связи с КВ *сладкая жизнь* прослеживаются в таких случаях наиболее отчётливо: *Перед банкетом был концерт «нанайцев», на который – не без стараний Федосеевой-Шукиной, по-прежнему составляющей с Алибасовым «сладкую парочку», – съехался весь бомонд* (А. Барабаш. Жизнь в Сочи интереснее любого кино. КП, 13.06.1996); *Недолго длилась идиллия американской кинодивы, 38-летней Шэрон Стоун с 44-летним французским миллионером, одним из руководителей джинсовой компании «Гесс» Мишелем Бенасром. А виной всему, как сообщает амери-*

канский журнал «Нэйшнл инкуайрер», принципиальные разногласия **«сладкой парочки»** в вопросах питания и диеты (Р. Габдуллин. Основной инстинкт Шэрон Стоун. КП, 12.11.1996); **Сладкая парочка** – Уитни Хьюстон и ее муж Бобби Браун – прибыла в пятницу в Петербург за два дня до концерта в Ледовом (Р. Кравцов, А. Сирота. Уитни Хьюстон ждёт ребёнка. КП, 10.02.2004); Дарья (Шмелёва. – С.Ш.) идеально подходит для нашего супермена (А. Попова. – С.Ш.), и все они (члены спортивного клуба. – С.Ш.) страшно рады за **«сладкую парочку»** (И. Емельянов. Король обручился с русалкой. КП, 27.03.1997).

КВ **сладкая парочка** обладает ещё одним значением, производным от только что описанного, – ‘пара деловых партнёров, друзей, чья деятельность или способ существования, поведение оцениваются иронически или осуждаются’: *Вскоре выяснилось, что «сладкая парочка» (мошенников. – С.Ш.) сдала жильё Серафимы Ивановны ещё четырём страждущим, получила с каждого из них плату за год-два вперёд и благополучно растворилась в необъятных просторах СНГ (Уголок Остапа Бендера. Сдал квартиру – жди неприятностей. АиФ, № 7, 1995); Орудовали напарники с размахом, но в городах не появлялись, предпочитая сельскую глушь. Взятки брали и деньгами, и натурой. Напр., в станции Гривенской, «пожалев» хозяйку магазина, взяли всего кило черной икры и осетрину. Но случалось «наваривать» с торговой точки сразу по тысяче долларов. Однажды «сладкая парочка» умудрилась «снять навар» с милиционера, явившегося в магазин заступаться за предпринимателя-родственника (Уголок Остапа Бендера. АиФ, № 4, 2000); Ещё в начале 1970-х годов эта **сладкая парочка** (Ноэль Годин и Эрон Кэй – тортометатели) создала учение «комического терроризма» под девизом: «Всё вокруг ужасно. Давайте делать это смешным!» Мишенями своих акций ученики Година и Кэя выбирают тех важных персон, которые, на их взгляд, излучают самодовольство и ограниченность (М. Токарев. На Западе предпочитают «сладкие бомбы». КП, 23.03.2000).*

Общий компонент **сладкая(-ое)** привносит в описанные КВ семы ‘притягательная(-ое)’, ‘приятная(-ое)’, ‘доставляющая(-

ее) удовольствие, наслаждение'. Наблюдения над КВ-неологизмами с компонентом *сладкий* свидетельствуют о том, что, наряду с метафорой пространственной, антропоморфной, растительной, цветовой, музыкальной, этнографической и пр., в русском языке существует и метафора «вкусовая», которая способна принимать участие в формировании особой «культурной модели», порождающей новые языковые единицы, в том числе крылатые.

История закрепления КВ *сладкая жизнь, сладкая женщина, сладкая парочка* в современном русском языке, возможно, была бы иной, если бы они органично не вписывались в лексико-фразеологическую систему. Структурная их модель «прилагательное + существительное» относится к одной из самых продуктивных. По ней строятся несчётные ряды свободных словосочетаний, а также множество фразеологических единиц и крылатых выражений русского языка. Кроме того, их образность поддерживается памятью о древнем библейском переносном значении слова *сладкий*.

#### **§ 4. «Мы крылья и стрелы попросим у Бога...» (библейзмы в творчестве В.С. Высоцкого)**

У Владимира Высоцкого были особые отношения и со Священным Писанием, и с самим Богом. Поэта, воспитанного советской атеистической школой, трудно заподозрить в истовой религиозности. Тем не менее, творчество одного из самых выдающихся бардов 1960–1970-х гг., как и творчество ряда его собратьев по перу, пронизано библейскими мотивами, инкрустировано библейскими словечками и оборотами, «заселено» библейскими персонажами. И это неудивительно. «Пройдя эпоху классовую борьбу и ожесточение социалистического строительства, – по справедливому замечанию В. Захарова, – советская литература обнаружила глубокую связь с предшествующей традицией, назвав многое из христианского идеала общечеловеческими гуманистическими ценностями» [Захаров 1994: 9].

Некоторые исследователи творчества В. Высоцкого склонны связывать обилие библейских образов и реминисценций в его поэзии лишь с христианским мировоззрением автора. При этом делаются различные оговорки, не выводящие, однако, поэта за рамки христианской философии. Такова, напр., точка зрения А. Скобелева и С. Шаулова, опубликовавших в Воронеже в 1991 г. работу «Владимир Высоцкий: мир и слово». Они утверждают, что творчество В. Высоцкого буквально «просвечено реликтовым излучением незыблемых (имеется в виду – христианских) нравственных ценностей, которые в мире Высоцкого предстают как основы мироздания. В этом свете проявляется убожество, комизм или – величие и трагедия человека: он так или иначе соотносён со своим изначальным (божественным) предназначением» [Скобелев, Шаулов 1991: 15]. Автор интересного диссертационного исследования О.Ю. Шилина относит В. Высоцкого к писателям, в чьём творчестве христианство «играет роль некой организующей силы, многое в нём расставляющей по своим местам». По мнению О.Ю. Шилиной, «в поэтическом мире Высоцкого человек предстаёт уже как носитель секуляризованного сознания (вследствие прерванности традиции «воцерковления» человека, свойственной русской словесности), находящегося тем не менее в русле христианской аксиологии». При этом исследовательница замечает: «... В отличие от русской классической литературы христианский идеал проецируется Высоцким не на какого-либо конкретного героя, а на самый тип человеческих взаимоотношений. Наверное, именно поэтому человек Высоцкого всегда в движении, во взаимодействии с другими людьми, чем, в свою очередь, объясняется некоторая драматургичность его поэзии» [Шилина 1998: 75, 74-76].

Думается, такая оценка мировоззрения вряд ли может быть признана вполне объективной. Духовный и художественный мир В. Высоцкого, истинно русского поэта, сына своего времени, намного сложнее, и он, вероятно, удивился бы, если бы услышал, что подходил к оценке человека лишь с позиций христианской морали. «Развитие русской ментальности исто-

рически строится таким образом, что она постоянно находится в конфронтации с инородными по происхождению и функции системами, тем самым восполняя себя до объективной цельности. Именно в этой особенности национального сознания и следует видеть объяснение его силы, динамизма, открытости и толерантности», – пишет В.В. Колесов и продолжает: «Русское самосознание выявлялось и формулировалось последовательно, всегда на чужеродном фоне, отталкиваясь от него. Сначала это было столкновение языческого (мифологического) сознания с византийским христианством. Своеобразие соединения язычества и христианства, отражённое в слове, вообще обусловило многие особенности русского менталитета» [Колесов 1999: 115]. Герои В. Высоцкого далеки от христианского аскетизма, от христианской созерцательности и отрешённости. Они не замаливают в уединении ни чужих, ни своих грехов; не подставляют левую щеку после того, как их ударили по правой; не считают, что всякая власть от Бога. Они непокорны судьбе, вопреки требованиям христианского учения, и естественны в проявлении своих чувств. Они любят жизнь во всех её проявлениях и живут безоглядно, широко, активно. Слово В. Высоцкого, его поэтические тексты – самое объективное мерило его мировоззрения, его этических установок, ибо в языке нашем, по словам А.С. Хомякова, «в его вещественной наружности и звуках есть покров такой прозрачный, что сквозь него просвечивается постоянно умственное движение, создающее его. Несмотря на те долгие века, которые он уже прожил, и на те исторические случайности, которые его отчасти исказили или обеднили, он и теперь ещё для мысли – тело органическое, вполне покорное духу, а не искусственная чешуя» [Хомяков 1988: 339]. Нет смысла приводить здесь доказательства скрещения в русском языке и в русском менталитете языческих и христианских основ, отразившихся в поэзии В. Высоцкого.



Тысячелетняя история христианства на Руси оставила свои следы в русской языковой системе, в русской символике, в русских поэтических тропах, но они сосуществуют с элементами языческого мировоззрения. Известный специалист в области современной славянской фразеологии В.М. Мокиенко пришёл к выводу: «Парадоксально, но факт: идеология социалистического общества, объявившая себя идеологией воинствующего атеизма, на деле оказалась лишь наследницей прежних религиозных систем» (отметим – «систем», а не одной системы. – С.Ш.) [Мокиенко 1997: 197]. В. Высоцкий сам ответил на волнующий нас вопрос о его отношении к религии:

*Казалось мне, я превозмог  
И все отринул.  
Где кровь, где вера, где чей Бог?..  
Я – в середине.*

*Я вырвался из плена уз,  
Ушёл – не ранен.  
И, как химера, наш союз –  
Смешон и странен.*

*Но выбирал окольный путь,  
С собой лукавил.  
Я знал, что спросит кто-нибудь:  
«Где брат твой Авель?»*

*И наяву, а не во сне,  
Я с ними вкупе,  
И гены гетто живут во мне,  
Как черви в трупе<sup>12</sup>.*

---

<sup>12</sup> Высоцкий В.С. Собрание соч.: в 7 т. [8 кн.] / сост. С.В. Жильцов. [Б. м.]: Вельтон: Б. Б. Е., 1994. – Т. 5. – С. 309. Далее все цитаты из стихов В.С. Высоцкого приводятся по изд.: Высоцкий, В.С. Сочинения: в 2 т. / В.С. Высоцкий. – Екатеринбург: У-Фактория, 1997. Ссылки не оговариваются.

Это горькое признание человека, который как будто «вырвался» из всех религиозных пут, человека, который не может признать свой жизненный путь ни языческим, ни истинно христианским, ни иудейским, ни подлинно атеистическим. Выбирая «окольный путь», он оказался «в середине», что, однако, не избавляет его от осознания своей сопричастности к судьбе тех, кто веровал или верует, от чувства вины за их трагическую судьбу и что заставляет его страдать и, главное, сострадать. Думаем, как художник В. Высоцкий только выигрывает оттого, что он «в середине». В его поэтической лаборатории богатейшие языковые средства, которыми он владеет как мастер, знающий о них всё и умеющий ими изящно, тонко и умно распорядиться.

Творчество В. Высоцкого пестрит библеизмами, различными и по структуре, и по семантике, и по степени «привязанности» к самому источнику – Ветхому и Новому Завету. Значительная часть языковых единиц, «замешанных» на религиозных представлениях носителей русского языка, сформировалась в глубокой древности как результат скрещения языческих представлений с христианскими. Они бытуют в народной речи как своеобразные контактоустанавливающие присловья и поговорки (*Бог с тобой; Дай бог; Не дай бог; Боже (с)охрани; Бог поможет; Видит бог; С Богом!; Бог любит троицу; как у Христа за пазухой; Христа ради; На Бога надейся (уповай), да сам не плошай; С нами Бог!; Все под Богом ходим; Бог (чёрт) не выдаст, свинья не съест; Бес попутал* и т. д.). Великолепный знаток городского просторечия, В. Высоцкий активно включает эти обороты в поэтические тексты. Их семантика и коннотация в ранний период творчества (1961–1964), когда поэт обращался к уголовной, уличной тематике, был увлечён «блатным» фольклором, и в 1964–1971 гг., когда он, по словам А. Кулагина, создавал поэтическую «энциклопедию русской жизни», существенно отличаются от семантики и коннотации данных оборотов, встречающихся в более поздних произведениях. На первых порах это поговорки, коммуникативные присловья, лишённые своей изначально сакральной семантики:

**Бог с тобой**, с проклятою, с твоею верной клятвою  
О том, что будешь ждать меня ты долгие года,  
– А ну тебя, патлатую, тебя саму и мать твою!  
Живи себе, как хочешь, – я уехал навсегда!

(«Красное, зеленое», 1961);

Ты уехала на короткий срок,  
Снова свидеться нам – **не дай Бог**, –  
А меня в товарный – и на восток,  
И на приiski в Бодайбо.

.....  
Ты не жди меня – ладно, **Бог с тобой**, –  
А что туго мне – ты не грусти.  
Только помни – **не дай Бог** тебе со мной  
Снова встретиться на пути!

(«Бодайбо», 1961);

Блокада затянулась, даже слишком,  
Но наш народ врагов своих разбил, –  
И можно жить как у **Христа за пазухой**, под мышкой,  
Но только вот мешает бригадмил.

(«Ленинградская блокада», 1961);

«Зачем идти при полном при параде –  
Скажи мне, моя радость, **Христа ради**?  
Она мне: «Одевайся!» –  
Мол, я тебя стесняюсь,  
Не то, мол, как всегда, пойдёшь ты сзади.

(«Бал-маскарад», 1964) и др.

Зрелый поэт уже отходит от прежней, лёгкой, игровой, просторечной, манеры включения подобных оборотов в художественный текст. Компонент *Бог* актуализируется:

Сколько чудес за туманами кроется –  
Ни подойти, ни увидеть, ни взять, –

*Дважды пытались, но **Бог любит троицу** –  
Глупо опять поворачивать вспять.*

(«Сколько чудес за туманами кроется...», 1968);

*Он кричал напоследок, в самолёте сгорая:  
«Ты живи! Ты дотянешь!» – доносилось сквозь гул.  
Мы летали **под Богом** возле самого рая, –  
Он поднялся чуть выше и сел там,  
ну а я до земли дотянул.*

(«Песня о погибшем летчике», 1975);

*Надо с бездомностью этой кончать,  
С неприручённостью – тоже.  
Слава же собаколовам! Качать!..  
**Боже! Прости меня, Боже!..***

(«Наши помехи эпохе под стать...», 1976);

*... Чтоб люди не хихикали в тени, –  
От них от всех, о **Боже, охрани** –  
Скорее, ибо душу мне они  
Сомненьями и страхами засеяли!*

(«Две просьбы», 1980) и пр.

По-настоящему связана с Библией другая группа единиц, широко представленная в поэзии В. Высоцкого, – это прецедентные имена, которые вместе с другими крылатыми именами «формируют ядерную часть системы эталонов национальной культуры» [Гудков 1999: 122]. Не вызывает сомнения неоднократно декларировавшаяся в работах отечественных лингвистов ранее и чётко сформулированная Д.Б. Гудковым мысль о том, что для подобных языковых единиц характерно «функционирование в суггестивных текстах, апеллирующих к образному мышлению, прежде всего в текстах художественной литературы и в тех текстах политического дискурса, которые представляют собой обращение... к “толпе”» [Там же: 125]. А «... употреблению ПИ (прецедентных имён. – С.Ш.) одинаково способству-

ют», не без основания утверждает Д.Б. Гудков, «установка на “сниженность”, создание комического эффекта» и «на пафосную серьёзность, исключаящую какую-либо иронию по отношению к “культурным предметам”, обладающим “сакральным” статусом» [Там же].

Наиболее частотными в ряду крылатых библейских имён, встречающихся в поэзии В. Высоцкого, следует признать имена *Иуда* и *Сатана*. Позволим себе не согласиться с автором процитированной выше статьи, который считает, что подобные имена «не обладают особым лингвистическим статусом и не занимают отдельной “клетки” в классификационной “таблице” языковых единиц, являясь особой группой внутри имён собственных» [Гудков 1999: 121]. Их образность, генетическая память об источнике, высокие эмоционально-экспрессивные возможности вовсе не исключают наличия у данных имён особого вторичного значения. Так, во втором томе «Толкового словаря живого великорусского языка» В.И. Даля читаем: «*Иуда*, обратилось в бранное: предатель, изменник. *Иудино* лобзанье, лукавый, облыжный привет. *Иудино* дерево, осина» [Даль т. 2, 1989: 69]; у М.И. Михельсона: «*Иуда предатель* (Иуда Искариот) иноск. бранн. предатель» [Михельсон т. 1, 1994: 387]; в «Толковом словаре русского языка» под ред. Д.Н. Ушакова: «*Иуда* [И прописное], -ы, м. (бран.). Предатель, изменник» [Ушаков т. 1, 1935: 1269]; в первом томе четырёхтомного «Словаря русского языка» АН СССР: «**Иуда**, -ы м Бран. О предателе, изменнике <...> [По имени одного из учеников Иисуса Христа, предавшего, по евангельскому сказанию, своего учителя]» [МАС т. 1, 1981: 695] и т. д. У В. Высоцкого эта лексема может использоваться как будто в своём первоначальном статусе – в качестве имени евангельского персонажа, одного из двенадцати апостолов, учеников Христа. Однако всякий раз в текстах В. Высоцкого на имени *Иуда* лежит некий отпечаток нарицательного значения, приобретённого данным антропонимом уже после бесславной смерти Искариота:

*Себя от надоевшей славы спрятав,  
В одном из их Соединённых Штатов,  
В глуши и в дебрях чуждых нам систем  
Жил-был известный больше, чем Иуда,  
Живое порожденье Голливуда –  
Артист, Джеймс Бонд, шпион, агент 07.*

(«Песня про Джеймса Бонда, агента 007», 1974).

Появление антропонима *Иуда* в этой шуточной песенке не кажется случайным. Автор актуализирует здесь одну из периферийных сем евангельского нарицательного имени: ‘скандальная известность, известность, которая не делает чести её носителю’. Оттого слава голливудского актёра Шона Коннери, обременительная для исполнителя роли агента 007, обесценивается в глазах читателя или слушателя, лишается привлекательности и значительности.

В «Песне Билла Сиггера» из кинофильма «Бегство мистера Мак-Кинли» (1973) евангельский персонаж Иуда оказывается в аду, куда ненадолго попадает Мак-Кинли, решивший добровольно уйти из жизни. Поэт приписывает любимому ученику Христа новый «грешок»: он, оказывается, играет в карты. Мистера Мак-Кинли «*Иуда обыграл – // И в “тридцать три”, // И в “сто одно”*». И этот «грешок» вполне соответствовал бы мифологическому Иуде, который, по Евангелию, был хитёр и нечист на руку. Сама легенда об Иуде подсказывает поэту новые штрихи к посмертной «славе» этого персонажа, воплощённой в его имени.

Лексема *Иуда* может включаться в поэтический текст и в своём переносном узуальном значении – ‘предатель, изменник’, – как это наблюдается в «Балладе о борьбе» (1975):

*А в кипящих котлах прежних боен и смут  
Столько пицци для маленьких наших мозгов!  
Мы на роли предателей, трусов, иуд  
В детских играх своих назначали врагов.*

Однако, наряду с узуальным употреблением библеизма *Иуда*, у В. Высоцкого всё же встречаются примеры использования данной лексемы в качестве синонима к бранным словам *подлец*, *подонок*, семантическая структура которых позволяет «домысливать» целый веер отрицательных черт у человека, которому они адресованы:

*Он ругался и пил, он спросил про отца,  
И кричал он, уставясь на блюдо:  
«Я полжизни отдал за тебя, подлеца, –  
А ты жизнь прожигаете, **иуда!**»*

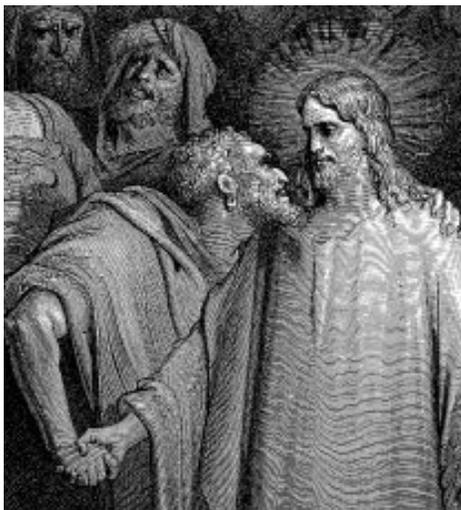
(«Случай в ресторане», 1967).

В «Песне-сказке про джинна» (1967) прилагательное *иудин* обогащается семами ‘хитрый’ и ‘скрытный’, что вполне соответствует евангельскому рассказу о двенадцатом апостоле:

*«Так что хитрость, – говорю, – брось свою **иудину** –  
Прямо, значит, отвечай: кто тебя послал,  
Кто загнал тебя сюда, в винную посудину,  
От кого скрывался ты и чего скрывал?»*

Иуда – лишь один из многочисленных персонажей поэтического мира В. Высоцкого. Нашлось место в этом мире и Сатане. Слово *Сатана*, бытующее в древнерусском языке с XI в. [Никифор архимандрит 1990: 141], используется, как правило, в двух значениях: «Сатана, -ы, 1. м. В некоторых религиях: злой дух, злое начало, противостоящее Богу; властелин ада, дьявол... 2. м и ж. Прост. Употребляется как бранное слово» [Там же]. М.И. Михельсон замечает: «*Сатана* (иноск., бранн.) злой человек» [Михельсон т. 2, 1994: 221]. Д.Н. Ушаков, помимо первого значения, отмечает и второе: «Бранное слово, то же, что *чёрт* во 2-м знач. (простореч.)» [Ушаков т. 4, 1940: 54] <...> *Чёрт*, -а (но: ни черта), мн. черти, -ей, м. 2. Бранное слово, к-рым обзывают кого-н.» [Там же: 1288-1289]. У В. Высоцкого библеизм *Сатана* используется наряду с его аналогом – лексемой *дьявол*. При

склонности к карнава-  
лизации, вышучиванию,  
стремлении достичь  
комического эффекта,  
В. Высоцкий заставляет  
Сатану в своих пес-  
нях вести себя вполне  
«по-русски». Его Сатана  
далёк от умного, цинич-  
ного, коварного и злого  
гётевского Мефистофе-  
ля. То он повешенным  
«голы пятки лижет»; то  
«напакостит» в празд-  
ник, наслав в новогод-  
нюю ночь холод; то его  
пытается обмануть, правда, безуспешно, незадачливый герой из  
песенки «Под деньгами на кону»; то его узнают в лирическом  
герое В. Высоцкого, который шатается по парижским кабакам  
и, «добрый, ибо родом из России», пьёт водку до беспамятства:



*А повешенным сам дьявол-сатана*

*Голы пятки лижет.*

*Смех, досада, мать честна! –*

*Ни пожить ни выжить!*

(«Разбойничья», 1975);

*Не нашёл сатана денька –*

*Всей зимы ему мало,*

*Так напакостил в праздник точь-в-точь!*

*Не тяни же ты, Наденька,*

*На себя одеяло*

*В новогоднюю ночь!*

(«В белье <плотной> вязки...», 1979);

*Я – в бега, но сатану  
Не обманешь – ну и ну! –  
Глядь – я в синем во Дону  
Остудил ладони!*

(«Под деньгами на кону...», <1979 или 1980>);

*Он тушевался, а его жена  
Прошла легко сквозь все перипетии, –  
Еще бы – с ними тил сам Сатана! –  
Но добрый, ибо родом из России.*

(«Осторожно, гризли!», 1978).

Любопытно, что библеизм *дьявол*, использующийся в значении ‘сатана, чёрт’ с XI в. [Черных т. 2, 1993: 278], так же, как лексема *сатана*, в современном русском языке имеет второе значение: «*Дьявол*, -а, м. 2. Прост. Употребляется как бранное слово» [МАС т. 1, 1981: 459]. Но В. Высоцкого библеизм *дьявол* привлекает не как одно из экспрессивных бранных средств, – дьявол ему интересен скорее как персонаж в его «карнавальном» фантастическом мире, где черти мечтают построить рай в Преисподней, в Аду действует агент из Рая – Черток, посылающий донесения Богу; сам же Всевышний, «шеф всех лазутчиков Амура», называет своих ангелов «ублюдками», Рай – «подлинным бедламом» и мечтает спуститься на землю («там хоть уважают!»). У Дьявола своя роль в этом фантастическом мире: он стоит во главе Ада и, наподобие земных генсеков, созвав военный парад, влезает на трибуну, чтобы провозгласить, казалось бы, нелепый лозунг: «Рай, только рай – спасение для Ада!» В. Высоцкий, как будто трогая струны, извлекает из древнего значения слова *дьявол* то одну нотку, то другую, «озвучивая», превращая в ведущую то одну его сему, то другую. В «Иллюстрированной полной популярной библейской энциклопедии» архимандрита Никифора говорится: «*Діаволь* (съ Греч., клеветникъ, оболъститель) – злые ангелы по своему коварству и старанію оболъстить людей и внушить имъ ложныя мысли и злыя желанія называются діаволами» [Никифор архимандрит 1990: 193].

Дьявол В. Высоцкого непокорен, и потому его герою, лётчику-испытателю, новый самолёт, который притворился на земле «святошей», кажется «необъезженным дьяволом во плоти»:

*Завтра я испытаю судьбу, а пока –  
Я машине ласкаю крутые бока.  
На земле мы равны, но равны ли в полёте?  
Под рукою, не скрою, ко мне холодок, –  
Я иллюзий не строю – я старый ездок:  
Самолёт – необъезженный **дьявол во плоти.***  
(«Я ещё не в угаре...», 1975).

Дьявол, которого поэт в шуточной песенке «Переворот в мозгах из края в край...» (1970) не без основания называет Вельзевулом, – талантливый оболъститель, ему удастся убедить толпу чертей следовать за ним, хотя выдвинутая им идея абсурдна:

*Тем временем в Аду сам **Вельзевул**  
Потребовал военного парада, –  
Влез на трибуну, плакал и загнул:  
«Рай, только рай – спасение для Ада!»*

*Рыдали черти и кричали: «Да!  
Мы рай в родной построим Преисподней!  
Даёшь производительность труда!  
Пять грешников на нос уже сегодня!»*

Дьявол В. Высоцкого коварен. Будучи антиподом Всевышнего, первым его врагом, он ведёт своих чертей на чёрное дело с именем Бога на устах:

*«Ну что ж, вперёд! А я вас поведу! –  
Закончил **Дьявол.** – **С Богом!** Побегжали!»  
И задрожали грешники в Аду,  
И ангелы в Раю затрепетали.*

Сам Всевышний, тот, «который видит всё и знает», аттестует своего главного врага достаточно определённо:

*«Дьявол – провокатор и кретин,  
Его возня и крики – все не ново».*

Но Дьявол В. Высоцкого настойчив, упорен и добивается своей цели. В то время как спустившийся на землю Бог, нищий, никем не признанный, стоит на паперти у церкви и кричит: «Я Бог, даёшь на пропитанье!», – черти с Дьяволом осуществили задуманное:

*Конец печален (плачьте, стар и млад, –  
Что перед этим всем сожженье Трои?):  
Давно уже в Раю не рай, а ад, –  
Но рай чертей в Аду зато построен!*

Не станем останавливаться на тех горьких ассоциациях, которые вызывала и вызывает эта шуточная песенка у граждан нашей многострадальной Родины. Лидеры России нередко действовали вполне по-дьявольски, манипулируя красивыми лозунгами и вместо обещанного рая строя для миллионов своих подданных ад с концлагерями и тюрьмами, а для себя создавая рай. Кстати, песенка В. Высоцкого актуальна и для нашего времени. Но здесь важно подчеркнуть другое: как тонко и одновременно смело оперирует В. Высоцкий богатейшим фондом библейских КЕ, решая свои творческие задачи.

В песнях В. Высоцкого работают, страдают, мучаются,-vesелятся, изливают душу, пьют, сражаются насмерть, берут вершины простые смертные: рабочие, спортсмены, шофёры, лётчики, милиционеры, «опера», воры, чиновники, фронтовики, официантки, «психи», врачи, студенты и пр. Но в его сложном поэтическом мире, помимо Иуды, Сатаны-Дьявола и Всевышнего, нашлось место и ангелам, чертям, бесам, апостолу Петру, херувимам, Богоматери, библейским пророкам, прародителям Адаму и Еве и другим подобным персонажам. Лирический ге-

рой В. Высоцкого не испытывает страха перед Дьяволом, жалеет распятого Христа, посмеивается над святым Иосифом, не верит в непорочное зачатие деви Марии. Незадачливый плотник, обманутый муж из «Песни про плотника Иосифа, деви Марию, Святого Духа и непорочное зачатие» (1967), Богородицу называет запросто Машкой:

*Машка – вредная натура –  
Так и лезет на скандал, –  
Разобиделась, дура:  
Вроде, значит, помешал!*

Без особого пиетета обращается Иосиф и к Святому Духу:

*Ох, я встречу того Духа –  
Ох, отмечу его в ухо!  
Дух он тоже Духу рознь:  
Коль **Святой** – так Машку брось!*

\*\*\*

*«Хоть он возрастом и древний,  
Хоть годов ему тыщ шесть, –  
У него в любой деревне  
Две-три бабы точно есть!»*

Очень сомнительно, чтобы такие вольности позволил себе поэт с подлинно христианским мировоззрением, даже если он пережил эпоху «секуляризации» церкви, отделения церкви от государства.

Характерная особенность творческой манеры В. Высоцкого – стремление столкнуть в одном и том же тексте противоположные по семантике библейские языковые единицы (*Бог – бес, ад – рай, Святой Дух – Сатана, ангелы – черти, дьяволы, бесы*). Тем самым подчёркивается, становится более очевидной полярированность, несовместимость их значений:

*А друг мой – гений всех времён,  
Безумец и повеса, –  
Когда бывал в сознание он –  
Седлал хромого **беса**.*

*Трезвея, он вставал под душ,  
Изничтожая вялость, –  
И **бесу** наших русских душ  
Сгубить не удавалось.*

*А то, что друг мой сотворил, –  
От **бога**, не от **беса**, –  
Он крупного помола был,  
Крутого был замеса.*  
(«Открытые двери больниц, жандармерий», 1978);

*Кресло стоит – **ангел** на нём, **бес** ли?  
Как усидеть мне на своём кресле!*  
(«Песня Понедельника», 1968);

*Часов, минут, секунд – нули, –  
Сердца с часами сверьте:  
Объявлен праздник всей земли –  
День без единой смерти!*

*Вход в **рай** забили впопыхах,  
Ворота **ада** – на засове, –  
Без оговорок и условий  
Всё согласовано в верхах.*

(«Часов, минут, секунд – нули...», 1978) и т. д.

Иногда же В. Высоцкий намеренно «размывает» семантические границы между библеизмами, которые в обычных условиях ведут себя как антонимы:

*Тут, конечно, он сдаётся –  
Честь Марии спасена, –  
Потому что, мне сдаётся,  
Этот Ангел – Сатана!*

(«Песня про плотника Иосифа...», 1967);

*Нам выпадает карта –  
От травмы до инфаркта.  
Мы ожидаем форта, –  
Мы – дьяволы азарта!*

.....  
*Нам выпадает карта –  
От травмы до инфаркта.  
Мы ожидаем форта, –  
Мы – ангелы азарта!*

(«Марш футбольной команды “медведей”», 1973);

*Давно уже в Райю не рай, а ад, –  
Но рай чертей в Аду зато построен!*

(«Переворот в мозгах из края в край...», 1970).

В таких случаях возникают сложные образы-«перевёртыши», подтверждающие мысль о двойственной природе всего сущего на земле и на небе, о зыбкости границ между добром и злом, между дурным и хорошим.

Следует отметить ещё одну характерную особенность обращения В. Высоцкого с библейскими образами. Он «очеловечивает» их, приписывает им поступки, качества, каким невозможно найти подтверждения в библейских текстах. Так, в «Райских яблоках» лирический герой «узнал *старика по слезам на щеках его дряблых: // Это Пётр Святой – он апостол*». В «Балладе о манекенах» «*Семь дней усталый старый Бог // В запале, в зашоре, в запаре // Творил убогий наш лубок // И каждой твари по паре*». Сотворение человека для него – «потеха», а Адам – лишь «пробный манекен». В песенке «Переворот в мозгах из края в край...» Бог, заявив, что ему «*наплевать на*

тьму» и что он «многих расстреляет», спускается «к людям» на землю, превращается в нищего пьяницу и занимается попрошайничеством на паперти. В песне «О фатальных датах и цифрах»: «**Коварен Бог** – // Ребром вопрос поставил: или – или!»

Однословные библеизмы играют роль сквозных образов в лирике В. Высоцкого. «... Каждое такое имя, каждое название – это не просто денотативная этикетка, а ещё и пучок ассоциаций, коннотативный ореол, смысловые обертоны, наконец, это фундамент текстовых реминисценций» [Chlebda 1997: 71], которые поэт не только оригинально использует, но и талантливо обогащает.

Наряду с однословными библейскими крылатыми единицами, в текстах В.С. Высоцкого функционирует множество сверхсловных библеизмов. По справедливому замечанию В. Хлебды, с познавательной точки зрения они, «пожалуй, интереснее, так как являются знаками не только объектов, но и целых ситуаций, выражают не только понятия, но и суждения, оценки, отношения» [Chlebda 1997: 68]. Не случайно более чем из двухсот случаев употребления библеизмов, обнаруженных в двухтомном собрании сочинений В. Высоцкого, примерно 80% приходится на КВ, то есть на сверхсловные устойчивые образования. Они связаны с разными частями Священного Писания, но можно установить наиболее привлекательные для поэта библейские легенды, сюжеты, притчи, фрагменты которых органически вплетаются в художественную ткань его произведений. Так, В. Высоцкий не раз употребляет КВ, восходящие к библейскому рассказу из Книги «Бытие» о сотворении мира (*день творения, Да будет свет!*), к легенде о всемирном потопе (*всякой твари по паре*), к легенде о первородном грехе наших прародителей (*вкусить от древа познания добра и зла, запретный плод; змий-искуситель, в поте лица своего; в костюме Адама и Евы*). К этому перечню следовало бы добавить КВ из Книги Екклезиаста (*Несть пророка в отечестве своём; возвращается ветер на круги своя; суета сует и всяческая суета*), из Послания Римлянам апостола Павла (*власти предержащие*). Но чаще всего В. Высоцкий обращается к КВ, которые связаны с евангельски-

ми рассказами о земной жизни и деяниях Сына Божьего и его мученической смерти (*непорочное зачатие; Рождество Христово; благая весть; испить чашу до дна; нести свой крест; тридцать сребреников; Не успеет петух прокричать единожды, как ты предашь меня трижды; распятие Христа; воскресение из мёртвых*), к КВ, извлечённым из Нагорной Проповеди Иисуса Христа (*Возлюби ближнего своего; Не убий; Если тебя ударят по левой щеке, подставь правую*), к КВ, сформировавшимся на базе тех притч, которые мессия рассказывает своим последователям (*блудный сын*).

Было бы не совсем справедливо говорить о том, что влияние Священного Писания на В. Высоцкого проявилось лишь в активном использовании им «вербальных осколков» основной книги христианского вероучения. Не будучи истово верующим человеком, В. Высоцкий, тем не менее, находился под обаянием величественной картины истории человечества, отражённой в Ветхом и Новом Завете, ибо стремился «посмотреть на человека хотя и глазами современника, но вместе с тем – через призму “вечных” вопросов» [Шилина 1998: 166]. Вопросы веры и безверия, смысла земного существования и смерти, преступления и расплаты за него, искушения властью и богатством, ответственности перед Богом и перед людьми, гордыни и смирения, взаимоотношений между родителями и детьми, между властью предрержащими и подчинёнными так же остро волнуют поэта 1960–1970-х гг., как и авторов Библии.

Библейские КВ для В. Высоцкого не просто традиционные формулы с неизменной семантикой, которая поддерживается генетическим источником и охраняется языковым узусом. В талантливых творениях поэта они способны сверкать разными гранями своего значения, трансформироваться, преображаться, приобретать новые семы, участвовать в создании впечатляющих образов. Существует мнение, что употребление библейских КВ «в принципе подчиняется тем же стилистическим законам, что и употребление фразеологизмов другого происхождения» [Мокиенко 1995: 149]. Однако Библия настолько мощно вписалась в культурный канон русской национальной общности, настоль-

ко многосторонне отражает жизнь и представления о ней, что ни один другой источник крылатых и безымянных сверхсловных единиц не может с нею сравниться по тем потенциальным трансформационным возможностям, которые она дарует рождённым ею крылатым единицам.

«Динамичность фразеологических библеизмов в тексте, – по справедливому замечанию В.М. Мокиенко, – в немалой степени стимулируется и их адаптационной мобильностью, обусловленной многовековыми шлифовками при переводе на конкретный язык» [Мокиенко 1995: 150]. Однако справедливости ради добавим: не только переводчики шлифовали и трансформировали библеизмы, приспособлявая их к тому или иному конкретному языку. В этом многовековом процессе огромная роль принадлежала представителям различных видов и жанров искусства. И поэты здесь сыграли не последнюю роль. Главное же, что отличает В. Высоцкого от других поэтов своего поколения, – это его непохожесть на других, оригинальность: он почти никогда не ограничивается стандартным набором стилистических и семантических трансформаций крылатого выражения, которые освящены традицией. Приведу только три очень характерных примера.

1. В стихотворении «Революция в Тюмени» (1972) неожиданно для читателя возникает библейская единица *соль земли*:

*Пока здесь вышки, как бамбук, росли,  
Мы вдруг познали истину простую:  
Что мы нашли не нефть – а соль земли,  
И раскусили эту соль земную.*

Словари зафиксировали у КВ *соль земли* (слова Иисуса, с которыми он обращался к своим ученикам) значение ‘наиболее активная, творческая сила народа’ [Ашукины 1966: 628-629]; ‘самое главное, самое ценное, самое важное. О людях’ [Молотков 1987: 446]; ‘лучшие представители народа, носители и хранители его духовных и интеллектуальных ценностей; близко по значению выражению «цвет нации»’ [Николаюк 1998: 384].

Именно такая семантика обыгрывается, напр., у современника В. Высоцкого и тоже барда – А. Галича в «Больничной цыганочке» (1964–1966):

*Я с обеда для сестрина мальчика  
Граммов сто отолью киселю:  
У меня ж ни кола, ни калачика –  
Я с начальством харчи не делю!*

*Я возил его, падлу, на «Чаечке»,  
И к Маргошке возил, и в Фили...  
Ой вы добрые люди, начальнички,  
**Соль и слава родимой земли.***

Герой А. Галича, простой шофёр, попавший вместе со своим начальником после аварии в больницу, видит:

*... Начальничек, –  
Он в отдельной палате лежит!  
Ему нянечка шторку повесила,  
Создают персональный уют!  
Водят к гаду еврея-профессора,  
Передачи из дома дают.*

Его возмущает то, что начальник, принадлежащий к лучшим представителям народа, к *соли земли*, пользуется в больнице всяческими привилегиями и забывает о своём шофёре, с которым вместе многое пережил. Расширение компонентного состава КВ за счёт лексем *слава* и *родимой* только усиливает его основную сему ‘лучшие’, а окружающий контекст придаёт высказыванию коннотацию осуждения: «начальничек» оказывается недостойным быть в рядах людей, которых принято считать *солью земли*.

Совсем иначе обращается с КВ *соль земли* В. Высоцкий. Уже при первом введении этого оборота в текст «Революции в Тюмени» поэт сразу ставит КВ в оппозицию к слову *нефть*. Те,

кто земле пускает кровь и этим ей приносит облегчение, нашли не нефть – а **соль земли**. Автор приписывает известному выражению новый денотат. *Солью земли* он образно именуется цвет нации, не лучших людей, а жидкое вещество, природное богатство. Заклучая четверостишие строкой *И раскусили эту соль земную*, В. Высоцкий идёт ещё дальше, он как будто возвращает компоненту КВ *соль* его исконный смысл: *соль земли*, превращённая в *соль земную*, – это уже не ‘о выдающихся представителях какой-л. общественной группы, о наиболее ценной и важной части какого-л. общества’, а ‘белое кристаллическое вещество с острым характерным вкусом, употребляемое как приправа к пище’ [МАС т. 4, 1984: 192].

Всё было бы очень просто, если бы В. Высоцкий остановился на данном витке преобразования семной структуры КВ. Вряд ли стоило бы тогда об этом говорить, ибо актуализация исконного, первичного значения и крылатых, и безымянных сверхсловных языковых единиц – характерный приём трансформации, описанный во множестве фразеологических штудий. Но читаем дальше:

*Болят кора Земли, и пульс возрос,  
Боль нестерпима, силы на исходе, –  
И нефть в утробе призывает – «SOS»,  
Вся исходя тоскою по свободе.*

*Мы разглядели, различили боль  
Сквозь меди блеск и через запах розы, –  
Ведь это не поваренная соль,  
А это – человечьи пот и слёзы.*

*Пробились буры, бездну вскрыл алмаз –  
И нефть из скважин бьёт фонтаном мысли, –  
Становится энергиею масс –  
В прямом и тоже в переносном смысле.*

И наконец, заключительные строки:

*Но нефть – свободна, – не могу не петь  
Про эту революцию в Тюмени!*

Самого КВ *соль земли* здесь нет, оно остаётся «в тени», а его семы, ядерные и периферийные, причудливо «оживают» в поэтическом тексте: сема ‘люди’ косвенно проявляет себя в выражении «*человечьи пот и слёзы*», где *пот и слёзы* становятся эквивалентом образа нефти – *соли земной*; сема ‘активная’ (сила) – в словах *пульс возрос, бьёт фонтаном, энергиею, революцию*; сема ‘творческая’ (сила) – в обороте *фонтаном мысли*.

Трансформируя КВ, В. Высоцкий одновременно черпает сведения из его генетического источника – Библии. Нефть, так необходимую для сохранения нормальных условий жизни современного человека, он не случайно сравнивает с солью, о которой в Священном Писании упоминается достаточно часто (см. [Симфония ч. 2, 1994: 401-403]). Помимо прочих значений слова *соль*, «Библейская энциклопедия» указывает и на значение, близкое к тому, что закрепилось за КВ *соль земли*: «... так как *соль* сообщает приятный вкус пище, то под словом *соль* разумеется чистая и святая жизнь и деятельность (Мк 9: 50; Колос 4; 6). “Вы *соль земли*”, – сказал Спаситель Своим ученикам (Мф 5: 13). Здесь *соль земли* означает нравственные качества души» [Никифор архимандрит 1990: 672].

«Революция в Тюмени» начинается с воображаемого хора нефтяников, которые поют: *В нас вера есть, и не в одних богов!.. // Нам нефть из недр не поднесут на блюде*. В конце стихотворения поэт уже заявляет, что *нефть – свободна*. И хотя прямо об этом не говорится, именно нефтяников, героев В. Высоцкого, способных познавать простые истины, «приносить облегчение земле», готовых «принять отречение» от «владыки тьмы», питать энергией массы, можно считать *солью земли*. Так, опираясь на узуальное значение КВ, играя его семами и выуживая дополнительные штрихи к общеизвестному значению из первоисточника, напоминая об исконном денотате КВ, погружая его в непривычный контекст, В. Высоцкий расширяет и стилистические, и семантические, и коннотативные, и сочетаемостные, и

изобразительные возможности, казалось бы, уже потускневшего от частого употребления библейского КВ *соль земли*.

2. Любопытно также обращение В. Высоцкого к известному КВ *блудный сын*. О том, как причудливо пульсирует сложная семантика этого оборота в современном русском языке, мы уже говорили выше. В зависимости от замысла говорящего библеизм *блудный сын* является читателю или слушателю то одной, то другой гранью своего значения, превращая в ведущую то одну, то другую периферийные семы (странничества, скитания, жизни вне родины, беспутства, нравственной нестойкости, неразборчивости в связях, греховности, нетвёрдости в убеждениях). В. Высоцкий и здесь оригинален. В частушках к спектаклю «Живой», поставленному в Театре на Таганке, КВ *блудный сын* являет слушателю в качестве ведущих семы одиночества, потерянности, неудачливости, полной неопределённости в будущем:

*Настрадался в одиночку,  
Закрутился блудный сын, –  
То ль судьбе он влепит точк<у>  
То ль судьба – в лопатки клин.  
Что ни делал – как назло,  
Завертело, замело.*

В «Песне Билла Сиггера» (1973) КВ *блудный сын* контаминируется с библеизмом *заблудшая овца*. В итоге возникает индивидуально-авторский вариант *заблудший сын*:

*Вот это да! Вот это да!  
Спустился к нам – не знаем кто, –  
Как снег на голову, сюда  
Упал тайком – инкогнито!*

*Но кто же он –  
Хитрец и лгун?  
Или – шпион,  
Или колдун?*

*Каких дворцов  
Он господин,  
Каких отцов  
Заблудший сын?*

Словари современного русского языка отмечают у КВ *заблудшая овца* несколько близких друг другу значений: ‘человек, сбившийся с правильного жизненного пути’ [Молотков 1987: 293]; ‘олицетворение неразумного, ведомого обстоятельствами и потому легко сбивающегося с пути человека’ [Николаюк 1998: 150]; ‘о человеке, оторвавшемся от своего круга, общества, семьи и т. п., сбившемся с правильного жизненного пути’ [Никифор архимандрит 1990: 494]. *Блудным сыном* же традиционно называют ‘человека, вопреки родительской воле оставившего дом, порвавшего с семьёй (каким-либо коллективом, группой, сообществом)’ [Николаюк 1998: 48]; так шутливо говорят ‘о человеке, покинувшем какое-л. содружество, коллектив, привычные занятия и т. п., а впоследствии вернувшимся к прежнему’ [МАС т. 1, 1981: 99]. Нетрудно заметить, что оснований для контаминации двух библейских КВ у В. Высоцкого было вполне достаточно. Кроме того, сами тексты Ветхого и Нового Завета наталкивают на такое сближение. Образ Господа-пастыря, который заботливо собирает своё стадо, пасёт его на сочных лугах, несёт на руках ягнёнка, ищет отбившуюся (заблудшую) овцу, встречается в Псалтири (78: 13), Второй Книге Царств (24: 17), в Пятикнижии Моисеевом (27: 17), в Книге пророка Иезикииля (34: 6; 31) и др. Притчу о заблудшей овце Иисус рассказывает в Евангелии от Луки (15: 3-7); в Евангелии от Матфея он повторяет её своим ученикам (18: 10-14). Сравнение оступившегося человека с заблудшей овцой, которая нуждается в помощи, исходит от Священного Писания, и В. Высоцкий опирается на эту ассоциацию, когда создаёт образ *заблудшего сына*. Мистер Мак-Кинли, которому адресовано это выражение, действительно порвал с семьёй, с обществом, отправился странствовать, как и главный персонаж из Притчи о блудном сыне. Вместе с тем он, как заблудшая овца, отбившаяся от стада, нуждается и в пастыре, и в крове.

В «Мистерии хиппи» (1973) поэт обыгрывает КВ *возвращение блудного сына*, которое закрепилось в языковой практике благодаря названию живописных полотен, написанных по мотивам известной евангельской притчи. Как и прочие традиционные заглавия библейских перикоп, живописных, литературных и музыкальных произведений, «это не просто денотативная этикетка, а ещё и пучок ассоциаций, коннотативный ореол, смысловые обертоны, наконец, это фундамент текстовых реминисценций» [Chlebda 1997: 71]. И В. Высоцкий заставляет звучать эти «смысловые обертоны» в нужной ему тональности, умело извлекает из памяти слушателя (читателя) необходимые для раскрытия поэтического замысла ассоциации. Сама притча становится фундаментом реминисценций. Отталкиваясь от них, автор создаёт образ, резко отличающийся от архетипа *блудного сына*, который непременно должен в конце концов раскаяться в своей несправедливой жизни и вернуться к отцу: когда-то он заповеди отца преступил, но святость этих заповедей для него стала очевидной после многих страданий.

Мотив окончательного разрыва и категорического отказа от раскаяния звучит уже в самом начале «Мистерии»:

*Мы рвём – и не найти концов.  
Не выдаст чёрт, не съест свинья.  
Мы – сыновья своих отцов.  
Но – блудные мы сыновья.*

*Приспичило и припекло —  
Мы не вернёмся, видит бог,  
Ни государству под крыло,  
Ни под покров, ни на порог.*

Героев «Мистерии», *блудных сыновей*, сыновей своих отцов, в отличие от евангельского *блудного сына*, вообще не интересует «наследие»: *Наследство – к чёрту: всё, что ваше, – не моё!* Они отвергают не только богатства *дорогих папуль*, добытые неправедным трудом, но и образ жизни отцов, их веру и искусство:

*Нам ваша скотская мораль  
От фонаря – до фонаря!*

*Долой – ваши песни, ваши повести!  
Долой – ваш алтарь и аналой!  
Долой – угрызенья вашей совести!  
Все ваши сказки богомерзкие – долой!*

Евангельский текст служит В. Высоцкому тем ассоциативным фоном, который позволяет ему лепить образы хиппи по принципу отталкивания от традиционного представления о *блудных сыновьях*. В евангельской притче промотавший своё имущество младший сын нанимается к одному из жителей пасти свиней и, голодный, рад был бы насытиться пищей, которую ели свиньи, но никто не позволяет ему этого делать. Тяжёлый труд и голод рассматриваются в Евангелии как наказание за распутную жизнь. Именно это испытание заставляет евангельского блудного сына возвратиться в отчий дом и признать праведной царящую в нём жизнь. *Блудные же дети* в «Мистерии хиппи» В. Высоцкого думают иначе:

*Уж лучше – где-нибудь ишачь,  
Чтоб потом с кровью пропотеть,  
Чем вашим воздухом дышать,  
Богатством вашим богатеть.*

Герои «Мистерии хиппи», в отличие от героя Притчи о блудном сыне, не испытывают никакой тяги к родовому гнезду, к дому:

*Среди заросших пустырей  
Наш дом – без стен, без крыши – кров, –  
Мы – как изгои средь людей,  
Пришельцы из других миров.*

Таким образом, В. Высоцкий, включая все потенциальные регистры семантической структуры библейского КВ, создаёт

впечатляющие образы хиппи, *блудных детей* своего времени, которым чужда идея раскаяния и возврата к ценностям своих отцов.

3. Тонко и глубоко проникает В. Высоцкий в семантическую структуру КВ *выпить / испить (горькую) чашу до дна*. В современном русском языке это КВ используется в нескольких значениях: 'идти в чём-либо до конца, перенести все неприятности' [Ашукины 1966: 135-136]; 'переносить до конца или в полной мере испытания, трудности, лишения; переносить много невзгод, страдать' [Молотков 1987: 321]; 'испытать на себе все тяготы лишения и утраты (связанные с какими-либо трагическими событиями истории); перенести в полной мере страдания и боль, связанные с невзгодами в личной судьбе)' [Николаюк 1998: 194]. В тексте Библии образ *чаши* как сосуда-вместилища ярости и гнева Господня появляется неоднократно. Из этой чаши ярости Господь напоил народ Израиля, заставляя его страданиями искупить свою вину перед Всевышним; чашу ярости Господь потом передаст мучителям Иерусалима (Ис. 51: 17, 21-23). В Евангелии Иисус перед казнью на кресте обращается с мольбой к Господу, чтобы тот пронёс мимо него чашу, ставшую символом страданий: *Да минует меня чаша сия* (Мф 28: 39).

Чаша как библейский символ «вбирает в себя бесчисленное множество сопутствующих значений» [Иезуитова 1995: 57], но В. Высоцкий, не раз обращаясь к КВ *испить чашу до дна*, имеет в виду прежде всего чашу жизненных страданий, дополняя семантическую структуру КВ новыми семами. В стихотворении 1978 г. без названия («Мне судьба – до последней черты, до креста...») поэт «расщепляет» КВ: наряду с символическим, переносным, в тексте присутствует и исконное значение компонента *чаша*. Лирический герой держит в руках реальную чашу и пьёт из неё тяжёлую влагу, вливая в себя чужую боль: *Я до рвоты, ребята, за вас хлопочу!* Эта чаша не только символ страданий, но и символ жестокой обязанности поэта-певца перед людьми:

*На вертящемся гладком и скользком кругу  
Равновесье держу, изгибаюсь в дугу!  
Что же с **чашею** делать?! Разбить – не могу!*

Чувство долга не позволяет поэту ни разбить эту роковую чашу, ни разлить, ни выплеснуть *в розу врагу*, ни даже передать достойному человеку, другу. Так, к символическому значению лексемы *чаша* прирастает сема судьбы (не слепого рока!), которую поэт выбирает для себя сам. В отличие от Христа, поэт не молит Господа пронести чашу страданий мимо него. Он готов её испить до дна:

*... Если всё-таки **чашу испить мне** судьба,  
Если музыка с песней не слишком груба,  
Если вдруг докажу, даже с пеной у рта, –  
Я умру и скажу, что не всё суета!*

Здесь мы коснулись только некоторых аспектов проблемы творческого использования В. Высоцким библейских КВ. Но и эти немногочисленные примеры свидетельствуют о тонком языковом чутье поэта, о его умении уловить глубинный смысл каждого библеизма и умно, изящно включить его в поэтический текст, вдохнув в него новые жизненные силы.

\*\*\*

Мы попытались представить в этой книге лишь некоторые грани сложнейшего процесса освоения русским национальным языком крылатых единиц, восходящих к Библии. Как один из древнейших и, тем не менее, вечно живых источников образных слов и выражений, Библия «вросла» в русскую культуру, предопределила в значительной степени ядро этических ценностей русского народа. Наши наблюдения подтверждают правоту редакторов книги «Русская судьба крылатых слов» о том, что «Устойчивые формулы и крылатые слова, связанные с иной национальной культурой, попав в русскую культурную среду, какое-то время функционируют в своём прямом исходном значении, закрепляются в устной и письменной речи, а потом приобретают и иные значения – метафорические, иронические и пр. Со временем эти устойчивые словосочетания становятся моделями, обладающими способностью к трансформации, к порождению новых выражений...» [Багно, Николаев 2010: 5].

## Литература

*Айснер 2010а:* Айснер Л.Ю. К истории развития православной религии в Сибири в XVII –XX вв. / Л.Ю. Айснер // Вестник Красноярского гос. аграрного ун-та: науч. журн. – 2010. – Вып. 3. – С. 194–197.

*Айснер 2010б:* Айснер Л.Ю. Православная проповедь как феномен русской культуры: история и современность: автореф. дис. ... канд. культурологии / Л.Ю. Айснер. – Кемерово, 2010. – 24 с.

*Александрова 1989:* Александрова З.Е. Словарь синонимов русского языка: практ. справ.: ок. 11 000 синонимич. рядов / З.Е. Александрова. – 6-е изд., перераб. и доп. – М.: Рус. яз., 1989. – 493 с.

*Алексеев 2010:* Алексеев А.А. Радищев и традиции английской Библии / А.А. Алексеев // Русская судьба крылатых слов / отв. ред. В.Е. Багно / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом РАН). – СПб.: Наука, 2010. – С. 408–422.

*Алексеев 1794:* Церковный словарь, или истолкование речений славянских древних..., сочиненный *Петромъ Алексѣевымъ*. – 2-е изд. – СПб.: Изд. Имп. Акад. наукъ, 1794. – Ч. I. – 359 с.

*Алексеев 1817:* Церковный словарь, или истолкование Славенскихъ, также маловразумительныхъ древнихъ и иноязычныхъ речений, положенныхъ безъ перевода въ Священномъ Писаніи, и содержащихся въ другихъ церковныхъ и духовныхъ книгахъ..., сочиненный бывшимъ Московскаго Архангельскаго Собора Протопресвитеромъ и Императорской Россійской Академіи членомъ П. Алексѣевымъ. – Изд. 4-е. – СПб.: Тип. И. Глазунова, 1817. – Ч.1. А–Д. – 279 с.

*Андреев 1870:* Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк / В.В. Андреев. – Петербург: Тип. М. Хана, 1870. – 416 с.

*Ашукины 1966*: Ашукин Н.С., Ашукина М.Г. Крылатые слова. Литературные цитаты, образные выражения. – М.: Худож. лит., 1966. – 824 с.

*Андрей Иоаннов 1794*: Иоанновъ А. Полное историческое известіе о старообрядцахъ, ихъ ученіи, делахъ и разгласіяхъ, собранное изъ потаенныхъ старообрядческихъ преданій, записокъ и писемъ церкви Сошествія Святаго духа, что на большой Охте, Протоіереемъ] Андреемъ] Иоанновымъ] и на три части разделенное. – СПб.: Тип. Свящ. Синода, 1794. – 376 с.

*Аннинский 1991*: Аннинский Л. Шестидесятники и мы. Кинематограф, ставший и не ставший историей / Л. Аннинский. – М.: Киноцентр, 1991. – 255 с.

*Багно, Николаев 2010*: Багно В.Е. Предисловие / В.Е. Багно, С.И. Николаев // Русская судьба крылатых слов / отв. ред. В.Е. Багно / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. – СПб.: Наука, 2010. – С. 3–6.

*БАС*: Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946–1965.

*Белокуров 1891*: Белокуров С.А. Арсений Суханов: магистерская дис.: в 2 ч. / С.А. Белокуров. – М.: Унив. тип., 1891. – Ч. I. – 440 с.

*Берков 1980*: Берков В.П. Русско-норвежский словарь крылатых слов / В.П. Берков. – М.: Рус. яз., 1980. – 176 с.

*Бессонов 1861–1863*: Калѣки перехожіе: сборникъ стиховъ и изслѣдованіе П. Безсонова. – М.: Тип. А. Семена, 1861. – Ч. I, вып. 1–3. – 824 с.; М.: Тип. Бахметева, 1863. – Ч. II, вып. 4. – 254 с.; М.: Тип. Лазаревского ин-та вост. языков. – 1863. – Ч. II, вып. V. – 260 с.

*Бетехтина 1999*: Бетехтина Е.Н. Фразеологизмы с библейскими именами (в русском и английском языках) / Е.Н. Бетехтина; под ред. Г.А. Лилич. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. – 172 с.

*Библейская цитата 1999*: Библейская цитата: словарь-справ. / сост. М.В. Арапов, Л.М. Барботько, Э.М. Мирский. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 224 с.

*Библейские мотивы I, 1991*: Библейские мотивы. Ветхий Завет. I. От сотворения мира до царствования Давида. По изд. А.А. Каспари. – СПб.: Типогр. «Родины», 1897. – М.: «Манускрипт», 1991. – 176 с.

*Библейские мотивы II, 1992*: Библейские мотивы. Ветхий Завет, II. От царствования Давида до рождения Иисуса (sic!) Христа. По изд. А.А. Каспари. – СПб.: Типогр. «Родины», 1897. – М.: «Манускрипт», 1992. – 152 с.

*Бирих 1998*: Бирих А.К. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник / А.К. Бирих, В.М. Мокиенко, Л.И. Степанова. – СПб.: Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.

*Бороздин 1898а*: Бороздинъ А.К. Протопоп Аввакум // Очеркъ из исторіи умственной жизни русскаго общества въ XVII в. / А.К. Бороздинъ. – СПб.: Тип. В. Демакова, 1898. – Гл. IV. – С. 88–154.

*Бороздин 1898б*: Бороздинъ А.К. Очеркъ из исторіи умственной жизни русскаго общества въ XVII в. / А.К. Бороздинъ. – СПб.: Тип. В. Демакова, 1898. – 519 с.

*БСКС 2000*: Берков В.П. Большой словарь крылатых слов русского языка: ок. 4 000 ед. / В.П. Берков, В.М. Мокиенко, С.Г. Шулежкова. – М.: Изд-во «Рус. словари», ООО «Изд-во Астрель», ООО «Изд-во АСТ», 2000. – 624 с.

*БСКСуВ 2008–2009*: Берков В.П. Большой словарь крылатых слов и выражений русского языка: ок. 5 000 ед.: в 2 т. / В.П. Берков, В.М. Мокиенко, С.Г. Шулежкова; под ред. С.Г. Шулежковой. – 2-е изд., испр. и доп. – Магнитогорск: МаГУ; Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 2008–2009. – Т. 1–2.

*Бударагин 1975*: Бударагин В.П. Новый автограф Жития Епифания / В.П. Бударагин // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология: ежегодник. – 1974. – М.: Наука, 1975. – С. 79–82.

*Буслаев 1941*: Буслаев Ф.И. О преподавании отечественно-го языка / Ф.И. Буслаев. – М.: Учпедгиз, 1941. – 248 с.

*Буслаевъ 1887:* Буслаевъ Ф.И. Народная поэзія. Историческія очерки / Ф.И. Буслаевъ // Сборникъ Отдѣленія рус. яз. и словесности Имп. Академіи наукъ. – СПб.: Тип. Имп. Академіи наукъ, 1887. – Т. XLII. – № 2. – 502 с.

*Буслаевъ 2003:* Буслаевъ Ф.И. Народный эпос и мифология / Ф.И. Буслаев / сост., вступ. ст., коммент. С.Н. Азбелева. – М.: Высш. шк., 2003. – 400 с. (Классика литературной науки.)

*Быковъ 1911:* Быковъ П.В. Л.А. Мей. Критико-біографическій очерк / П.В. Быков // Л.А. Мей. Полное собр. соч.: в 2 т. – СПб.: Изд-е Т-ва А.Ф. Марксъ, 1911. – С. 5–40.

*Венгеровъ 1889–1904:* Венгеровъ С.А. Критико-біографическій словарь русских писателей и учёныхъ (отъ начала русской образованности до нашихъ дней): в 6 т. / С.А. Венгеров. – СПб.: Семеновская типо-литография (И. Ефрона), 1889–1904. – Т. 1. – Вып. 1–21 : А. - 1889. – [4], XXII, 14, 992, 8, 11 с.

*Виноградовъ В.В. 1938:* Очерки по истории русского литературнаго языка XVII–XIX вв. / В.В. Виноградов. – М.: Учпедгиз, 1938. – 448 с.

*Виноградовъ 1978:* Виноградовъ В.В. О задачахъ истории русскаго литературнаго языка преимущественно XVII–XIX вв. // В.В. Виноградов. История русскаго литературнаго языка. Избр. тр. / В.В. Виноградов. – М.: Наука, 1978. – 152–178.

*Виноградовъ В.В. 1980:* О задачахъ стилистики. Наблюдения над стилемъ Житія протопопа Аввакума // В.В. Виноградов. О языке художественной прозы. Избр. труды / В.В. Виноградов. – М.: Наука, 1980. – С. 1–55.

*Виноградовъ 1994а:* Виноградовъ В.В. Вертопрахъ и шелкопёр // В.В. Виноградов. История слов / Ин-т рус. яз. РАН. Отд-е лит. и яз. Науч. совет «Рус. яз.: ист. и совр. состояніе»; отв. ред. чл.-кор. РАН Н.Ю. Шведова. – М.: Толк, 1994. – С. 77–79.

*Виноградовъ 1994б:* Виноградовъ В.В. Злободневный // В.В. Виноградов. История слов / В.В. Виноградов; Ин-т рус. яз. РАН. Отд-е лит. и яз. Науч. совет «Рус. яз.: ист. и совр. состоя-

ние»; отв. ред. чл.-кор. РАН Н.Ю. Шведова. – М.: Толк, 1994. – С. 199–201.

*Виноградов В.В. 1994в*: Прах // В.В. Виноградов. История слов / В.В. Виноградов / Ин-т рус. яз. РАН. Отд-е лит. и яз. Науч. совет «Рус. яз.: ист. и совр. состояние»; отв. ред. чл.-кор. РАН Н.Ю. Шведова. – М.: Толк, 1994. – С. 793.

*Виноградов В.В. 1994г*: Труп, трупие // В.В. Виноградов. История слов / В.В. Виноградов / Ин-т рус. яз. РАН. Отд-е лит. и яз. Науч. совет «Рус. яз.: ист. и совр. состояние»; отв. ред. чл.-кор. РАН Н.Ю. Шведова. – М.: Толк, 1994. – С. 1032–1033.

*Волков, Сенько 1983*: Волков С.С. Неологизмы и внутренние стимулы языкового развития / С.С. Волков, Е.В. Сенько // Новые слова и словари новых слов / под ред. Н.З. Котеловой. – Л.: Наука, 1983. – С. 43–57.

*Вяземский 1879*: Вяземский П.Я. Проект письма к министру народного просвещения графу Сергею Семёновичу Уварову, с заметками А.С. Пушкина // П.А. Вяземский. Полное собр. соч.: в 12 т. / П.А. Вяземский. – СПб.: Изд. С.Д. Шереметьева, 1879. – Т. 2. – С. 211–216.

*Гак 1978*: Гак В.Г. О французской неологии / В.Г. Гак // Новые словари и словари новых слов. – Л.: Наука, 1978. – С. 37–52.

*Гейден 1886*: Гейден А. Из истории возникновения раскола при патриархе Никоне / А. Гейден. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1886. – 73 с.

*Гершензон 1919*: Гершензон М.О. Мудрость Пушкина / М.О. Гершензон. – М.: Типогр. Т-ва «Книгоизд-во Писателей в Москве», 1919. [<http://feb-web.ru/feb/pushkin/critics/pfk/pfk-207-.htm>]/

*Горбачёв 1991*: Горбачёв Н.А. Библиейские афоризмы / Н.А. Горбачёв. – Саратов: Поволжское книж. изд-во, 1991. – 181 с.

*Грановская 2003*: Грановская Л.М. Словарь имён и крылатых выражений из Библии: ок. 400 имён; более 300 крылатых

выражений / Л.М. Грановская. – М.: ООО «Изд-во Астрель»; ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 288 с.

*Григорьев 2006*: Григорьев А.В. Русская библейская фразеология в контексте культуры / А.В. Григорьев. – М.: Индрик, 2006. – 360 с.

*Григорьев 2007*: Григорьев А.В. О путях проникновения библейских фразеологизмов в русский язык / А.В. Григорьев // Русский язык в школе. – 2007. – № 6. – С. 75–79.

Григорьева 1961: Григорьева А.Д. Язык лирики Пушкина 30-х годов // Григорьева А.Д., Иванова Н.Н. Язык лирики XIX в. Пушкин. Некрасов. – М.: Наука, 1981. – С. 3–219.

*Грушко, Медведев 2000*: Грушко Е.А., Медведев Ю.М. Современные крылатые слова и выражения / Е.А. Грушко, Ю.М. Медведев. – М.: Айрис-Пресс; Элиста: Рольф, 2000. – 514 с. (Энциклопедии.)

*Гудков 1999*: Гудков Д.Б. Прецедентные имена в языковом сознании и дискурсе / Д.Б. Гудков // Матералы IX Конгресса МАПРЯЛ: докл. рос. учёных / под ред. Ю.Е. Прохорова (Братислава, 1999). – М.: МАПРЯЛ, 1999. – С. 121–125.

*Гусев 1979*: Гусев В.Е. Великий писатель Древней Руси / В.Е. Гусев // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Иркутск: Вост.-Сиб. книж. изд-во, 1979. – С. 236–264.

*Даль 1989-1991*: Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В.И. Даль. – М.: Рус. яз., 1989–1991.

*Даниэль 1994*: Даниэль С.М. Библейские сюжеты. Русские живописцы XIX в. / С.М. Даниэль. – СПб.: Художник России, 1994. – 208 с.

*Демкова 1969*: Демкова Н.С. К вопросу об истоках автобиографического повествования в Житии Аввакума / Н.С. Демкова // Труды Отдела древнерус. лит. – Л.: Наука, 1969. – Т. XXIV. – С. 88–232.

*Демкова 1974*: Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения) / Н.С. Демкова. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1974. – 168 с.

*Дёмин 1914*: Дёмин Н. Расколоучитель старец Авраамий / Н. Дёмин // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной академии LXVII курса (1914 г.). – Киев, 1914. – С. 124–232.

*Дёмин 1977*: Дёмин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века: Новые представления о мире, природе, человеке / А.С. Дёмин. – М.: Наука, 1977. – 296 с.

*Дружинин 1914*: Дружинин В.Г. Памятники первых лет русского старообрядчества. Пустозёрский сборник / В.Г. Дружинин // Летопись занятий археографической комиссии. – СПб., 1914. – Т. 26. – С. 1–25.

*Дубровина 2010*: Дубровина К.Н. Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов / К.Н. Дубровина. – М.: Флинта: Наука, 2010. – 808 с.

*Дубровина 2012*: Дубровина К.Н. Библейские фразеологизмы в русской и европейской культуре / К.Н. Дубровина. – М.: ФЛИНТА: Наука, 2012. – 264 с.

*Душенко 1997*: Душенко К.В. Словарь современных цитат: 4 300 ходячих цитат и выражений XX века, их источники, авторы, датировка / К.В. Душенко. – М.: АГРАФ, 1997. – 630 с.

*Дьяченко 1900*: Г. Дьяченко. Полный церковнославянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / сост. священник магистр Г. Дьяченко: ок. 30 000 слов: в 2 т. (репр. с изд. 1900 г.) – М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 1998.

*Дядечко 2001–2003*: Дядечко Л.П. Новое в русской и украинской речи: крылатые слова – крилаті слова (материалы для словаря): учеб. пос / Л.П. Дядечко. – Киев: Видавничій дім «Комп'ютерпрес». – Ч. 1–4. – 2001–2003.

*Дядечко 2007*: Дядечко Л.П. Вокруг да около рекламы: фразообразовательный словарь / Л.П. Дядечко. – Киев: ООО «Изд. дом “Аванпост-Прим”», 2007. – 416 с.

*Дядечко 2008*: Дядечко Л.П. Крылатые слова нашего времени: более 1 000 ед. / Л.П. Дядечко. – М.: НТ «Пресс», 2008. – 797 с.

*Евгеньева 2001*: Словарь синонимов русского языка: в 2 т. / ИЛИ РАН; под ред. А.П. Евгеньевой. – М.: ООО «Изд-во Астрель», ООО «Изд-во АСТ», 2001.

*Ерёмин 1961*: Ерёмин И.П. Русская литература и её язык на рубеже XVII–XVIII веков / И.П. Ерёмин // Начальный этап формирования русского национального языка. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1961. – С. 12–21.

*Жданов 1971*: Жданов В.А. Судебное дело Гимеров // В.А. Жданов. Последние книги Л.Н. Толстого. Замыслы и свершения / В.А. Жданов. – М.: Книга, 1971. – С. 81–94.

*Жежеленко 1883*: Жежеленко Д.Н. Протопоп Аввакум и его литературная деятельность: в 3 т. / Д.Н. Жежеленко // Странник. – 1883. – № 3. – С. 386–409; № 4. – С. 609–641; № 8. – С. 529–547; № 9. – С. 53–76; № 10. – С. 237–257.

*Жигулёв, Кузнецов 1982*: Жигулёв А.М. Слово в строю. Крылатые слова, образные выражения / А.М. Жигулёв, Н.П. Кузнецов. – М.: Воениздат, 1982. – 128 с.

*Жуков 1972*: Жуков А. Аввакум Петров / А. Жуков // Русские писатели XVII века. – М.: Молодая гвардия, 1972. – С. 9–196.

*Журавлёва 2001*: Журавлёва А.И. Новое мифотворчество и литературоцентристская эпоха русской культуры / А.И. Журавлёва // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. – М.: Изд-во МГУ, 2001. – № 6. – С. 35–43.

*Заволоко 1975*: Заволоко И.Н. История находки рукописи / И.Н. Заволоко // Пустозёрский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / под ред. В.И. Малышева (отв. ред.), Н.С. Демковой, Л.А. Дмитриева. – Л.: Наука, 1975. – С. X–XIV.

*Займовский 1930:* Займовский С.Г. Крылатое слово: справ. цитаты и афоризма / С.Г. Займовский. – М.; Л.: Госиздат, 1930. – 492 с.

*Захаров 1994:* Захаров В.Н. Русская литература и христианство / В.Н. Захаров // Евангельский текст в русской литературе XVII–XX веков. Цитата, реминисценция, сюжет, жанр: сб. науч. тр. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1994. – С. 5–11.

*Знаменский 1869:* Знаменский П. Иоанн Неронов / П. Знаменский // Православный собеседник. – 1869. – Ч. 1. – С. 236–282; Ч. II. – С. 325–366.

*Иванов 1984:* Иванов М.С. К вопросу о богословии символа / М.С. Иванов // ЖМП. – 1984. – № 4. – С. 68–74.

*Ивановский 1869:* Ивановский Н.И. Протопопъ Аввакумъ (публичная лекція, читанная въ Казани 23 марта 1869 г. въ пользу братства св. Гурія) / Н.И. Ивановский // Православный собеседникъ. – Казань, 1869. – Ч. II. – С. 150–153.

*Иезуитова 1995:* Иезуитова Л.А. Семантика «чаши» в русской прозе начала 20 века: Борис Зайцев, Иван Бунин, Леонид Андреев, Иван Шмелёв / Л.А. Иезуитова // Библия и возрождение духовной культуры русского и других славянских народов. – СПб.: Петрополис, 1995. – С. 56–63.

*Ильинская 1970:* Ильинская И.С. Лексика стихотворной речи Пушкина: Высокие и поэтические славянизмы / И.С. Ильинская. – М.: Наука, 1970. – 260 с.

*Иоанн Дамаскин 1894:* Точное изложение православной веры. Творение Св. Иоанна Дамаскина / пер. с греч. А. Бронзова. – СПб., 1894. – 460 с.

*Иоффе 2000:* Иоффе Г.А. Словарь библейских крылатых слов и выражений / сост. Г.А. Иоффе. – СПб.: Петербург – XXI век, 2000. – 480 с.

*Кизеветтер 1904:* Кизеветтер А.А. Протопоп Аввакум / А.А. Кизеветтер. – Рн/Д.: Донская речь, 1904. – 28 с.

*Киреевский 1848*: Русскія народныя пѣсни, собранныя Петромъ Киреевскимъ // Чтенія в имп. Обществѣ исторіи и дрѣвностей российскихъ при Московскомъ университетѣ. – М. – 1848. – № 9. – Отдѣлъ 4. – Ч. I. Русскія народныя стихи. – С. 145–226.

*Кириллин 2000*: Кириллин В.М. Символика чисел в литературе Древней Руси (X–XI века) / В.М. Кириллин. – СПб.: Алетейя, 2000. – 320 с.

*Колесов 1994*: Колесов В.В. Славянорусский и церковнославянский в древних переводах Евангелия / В.В. Колесов // Переводы Библии и их значение в развитии духовной культуры славян: материалы междунар. библейской конф., посвящ. 75-летию Рус. библейской комиссии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. – С. 23–30.

*Колесов 1999*: Колесов В.В. «Жизнь происходит от слова...» / В.В. Колесов. – СПб.: Златоуст, 1999. – 268 с.

*Кондратьев 1991*: Кондратьев И.К. Толковый и справочный библейский словарь / сост. И.К. Кондратьев. – М.: Манускрипт, 1991. – 65 с.

*Кони 1989*: Кони А.Ф. По поводу драматических произведений Толстого // А.Ф. Кони. Воспоминания о писателях / А.Ф. Кони. – М.: Правда, 1989. – С. 405–421.

*Костючук 1984*: Костючук Л.Я. Образ-символ как возможное условие фразеологизации отдельных выражений в языке Л.Н. Толстого / Л.Я. Костючук // Функционирование фразеологических единиц в художественном и публицистическом тексте: межвуз. сб. науч. тр. / под ред С.Г. Шулежковой. – Челябинск: Изд-во ЧГПИ, 1984. – С. 86–95.

*Кочедыков 2006*: Кочедыков Л.Г. Краткий словарь библейских фразеологизмов / Л.Г. Кочедыков. – Самара: Бахрах М, 2006. – 175 с.

*Кусков 1977*: Кусков В.В. История древнерусской литературы / В.В. Кусков. – М.: Высш. шк., 1977. – 304 с.

*Лейтис 1994*: Лейтис Н.С. Вечные образы и художественное время (На материале современной прозы) / Н.С. Лейтис // 236

Кормановские чтения. – Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1994. – Вып. I. – С. 31–36.

*Линд 1906*: Линд Т. Никон и Аввакум / Т. Линд. – М.: Изд. Д.П. Ефимова, 1906. – 64 с.

*Лихачёв 1967*: Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачёв. – Л.: Наука, 1967. – 372 с.

*Лихачёв 1973*: Лихачёв Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили / Д.С. Лихачёв. – Л.: Наука, 1973. – 254 с.

*Лихачёв 1975*: Лихачёв Д.С. Сочинения протопопа Аввакум / Д.С. Лихачёв // Великое наследие (Классические произведения литературы Древней Руси). – М.: Современник, 1975. – С. 299–312.

*Лихачёв 1981*: Лихачёв Д.С. Литература – реальность – литература / Д.С. Лихачёв. – Л.: Сов. писатель, 1981. – 215 с.

*Ломунов 1956*: Ломунов К. Драматургия Л.Н. Толстого / К. Ломунов. – М.: Искусство, 1956. – 465 с.

*Лопухин НЗ т. 1–2, 2007*: Толковая Библия, или Комментарии на книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / под ред. А.П. Лопухина. – М.: ДАРЪ, 2007. – Т. 1–2. Новый Завет.

*Лотман 1992*: Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Ю.М. Лотман. Избр. ст. / Ю.М. Лотман. – Таллин, 1992. – С. 191–199. – Электрон. ресурс. – Режим доступа: [www.philologie.ru/literature1/lotman-92e.htm](http://www.philologie.ru/literature1/lotman-92e.htm).

*Маймин 1957*: Маймин Е.А. Протопоп Аввакум в творчестве Л.Н. Толстого / Е.А. Маймин // Труды отдела древнерус. лит. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – Т. XIII. – С. 501–505.

*Макарий 1858*: Макарий, епископ Тамбовский и Шацкий. История русского раскола, известного под именем старообрядчества / Макарий, епископ Тамбовский и Шацкий. – Изд-е 2-е. – СПб.: Тип. Мор. мин-ва, 1858. – IV, 404, VIII с.

*Мальшев 1969*: Мальшев В.И. Старейший список «Книги толкований и нравочений протопопа Аввакума / В.И. Маль-

шев // От «Слова о полку Игореве» до «Тихого Дона»: сб. ст. к 90-летию Н.К. Пиксанова. – Л.: Наука, 1969. – С. 266–273.

*Маркелов 1980*: Маркелов Г.В. Из истории собрания И.Н. Заволоко / Г.В. Маркелов // ТОДРЛ. – Л.: Наука, 1980. – Т. XXXV. – С. 439–445.

*МАС 1981–1984*: Словарь русского языка: в 4 т. / АН СССР; Ин-т рус. яз.; под ред. А.П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Рус. яз, 1981–1984.

*Матвеева 1993–1996*: Матвеева Н.А. Библизмы в русской словесности: словарь-справ. / Н.А. Матвеева // Русская словесность. – М., 1993. – № 2–5; М., 1994. – № 1–5; М., 1995. – № 2–5; М., 1996. – № 1–3.

*Материалы 2009*: Материалы к фразеологическому словарю старославянского языка: свыше 350 ед. / Науч.-исслед. словарная лаб. МаГУ; отв. ред. С.Г. Шулежкова, чл. редкол.: А.А. Осипова, Л.Н. Мишина. – Магнитогорск: МаГУ, 2009. – 290 с.

*Медведев 1994*: Медведев А.В. Библейские изречения / А.В. Медведев. – Екатеринбург: УрГУ, 1994. – 42 с.

*Митрополит Алексей 1994*: Вступительное слово Его высокопреосвященства Митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия, произнесённое 10 февраля 1990 г. при открытии конференции // Переводы Библии и их значение в развитии духовной культуры славян: материалы междунар. библейской конф., посвящ. 75-летию Рус. библейской комиссии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. – С. 7–8.

*Михайловская 1975*: Михайловская Н.Г. Устойчивые сравнительные обороты с союзами *ако* (*акы, аки*) – *яко* (*же*) и их варианты в древнерусском литературном языке / Н.Г. Михайловская // Древнерусский язык. Лексикография и словообразование: сб. ст. / АН СССР. Ин-т рус. яз. – М.: Наука, 1975. – С. 150–166.

*Михельсон 1912*: Михельсон М.И. Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии: сб. образных слов и 238

иносказаний / М.И. Михельсон. – СПб.: Тип. «Брокгауз – Ефрон», 1912. – XII, 1046, 103 с.

*Михельсон 1994*: Михельсон М.И. Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии: сб. образных слов и иносказаний. Стер. (по изд. 1902–1903 гг.): в 2 т. / М.И. Михельсон. – М.: ТЕРРА, 1994.

*Михельсонъ 1896*: Михельсонъ М.И. Ходячіе и меткіе слова. Сборникъ русскихъ и иностранныхъ цитат, пословиць, поговорокъ, пословичныхъ выражений и отдѣльныхъ словъ (иносказаній) / М.И. Михельсонъ – 2-е изд. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1896. – 690 с.

*Михельсонъ 1902–1903*: Михельсонъ М.И. Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии: сб. образныхъ слов и иносказаній: в 2 т. / М.И. Михельсонъ. – СПб.: б/и, 1902–1903.

*МЛТ 2010*: Мокиенко В.М. Толковый словарь библейскихъ выражений и слов: ок. 2 000 ед. / В.М. Мокиенко, Г.А. Лилич, О.И. Трофимкина. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 639 с.

*Мокиенко 1980*: Мокиенко В.М. Славянская фразеология: учеб. пос. для филол. спец-тей ун-тов / В.М. Мокиенко. – М.: Высш. шк., 1980. – 207 с.

*Мокиенко 1995*: Мокиенко В.М. Фразеологические библеизмы в современном тексте / В.М. Мокиенко // Библия и возрождение духовной культуры русского и других славянских народов / под ред. П.А. Дмитриева, Г.А. Лилич, К.И. Логачёва, Г.И. Сафронова. – СПб.: Петрополис, 1995. – С. 143–158.

*Мокиенко 1997*: Мокиенко В.М. Славянская фразеология и религия: от политеизма к полифразеологизации / В.М. Мокиенко // Problemy frazeologii europejskiej-II: Frazeologia a religia / pod red. A. Levickiego i W. Chlebdy. – Warszawa: Energeia, 1997. – С. 51–66.

*Мокиенко, Сидоренко 1999*: Мокиенко В.М. Словарь крылатыхъ выражений Пушкина / В.М. Мокиенко, К.П. Сидоренко. – СПб.: Изд-во СПбГУ; Фолио-Пресс, 1999. – 752 с.

*Мокиенко, Сидоренко 2005*: Мокиенко В.М. Школьный словарь крылатых выражений Пушкина / В.М. Мокиенко, К.П. Сидоренко. – СПб.: Издательский Дом «Нева», 2005. – 800 с.

*Молотков 1987*: Фразеологический словарь русского языка / под ред. А.И. Молоткова. – М.: Рус. яз., 1987. – 543 с.

*Нетужилов 2008*: Нетужилов К.Е. История церковной журналистики в России XIX – начала XX вв. / К.Е. Нетужилов. – СПб: СПбГУ, 2008. – 268 с.

*Никифор, архимандрит 1990*: Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия: в 4 вып.; труд и изд. Архимандрита Никифора. – Репринт. изд. – М.; Л.: Изд. Свято-Троице-Сергиевой Лавры 1990. – 904 с.

*Николаевский 1888*: Николаевский П.Ф. Патриаршая область и русские епархии в XVII в. // Соч. проф. Санкт-Петерб. духовной акад., прот. П.Ф. Николаевского / П.Ф. Николаевский. – СПб.: Тип. Ф. Елеонского, 1888. – 42 с.

*Николаюк 1998*: Николаюк Н.Г. Библейское слово в нашей речи: словарь-справ. / Н.Г. Николаюк. – СПб.: Светлячок, 1998. – 448 с.

*Никольский 1927*: Никольский В.К. Сибирская ссылка протопopa Аввакума / В.К. Никольский // Уч. записки ин-та ист. – М., 1927. – Т. 2. – С. 137–167.

*Никольский 1930*: Никольский Н.М. История русской церкви / Н.М. Никольский. – М.: Атеист, 1930.

*Новикова 1995*: Новикова М. Пушкинский космос: Языческая и христианская традиции в творчестве Пушкина / М. Новикова // Пушкин в XX веке: Ежегодное изд. Пушкинской комиссии. – М.: Наследие, 1995. – 354 с.

*Новые слова 1971, 1973*: Новые слова и значения: словарь-справ. по материалам прессы и лит. 60-х гг. / под ред. Н.С. Котеловой и Ю.С. Сорокина. – М.: Изд. АН СССР, 1971. – 544 с.; 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1973. – 542 с.

*Новые слова 1984*: Новые слова и значения: словарь-справ. по материалам прессы и лит. 70-х гг. / под ред. Н.З. Котеловой и Е.А. Левашова. – СПб.: Рус. яз., 1984. – 808 с.

*Новые слова 1997*: Новые слова и значения: словарь-справ. по материалам прессы и лит. 80-х гг. / под ред. Е.А. Левашова. – СПб.: Изд. Дм. Буланина, 1997. – 903 с.

*Новые слова 2009*: Новые слова и значения: словарь-справ. по материалам прессы и лит. 90-х гг. / под ред. Е.А. Левашова: в 2 т. – СПб.: Изд. Дм. Буланина, 2009. – Т. I. – 816 с.

*Овсянников 1933*: Овсянников В.З. Литературная речь: Толковый словарь современной общелитературной фразеологии / В.З. Овсянников. – М.: Молодая гвардия, 1933. – 358 с.

*Озаровская 1922*: Озаровская О.Э. Бабушкины старины / О.Э. Озаровская. – 2-е изд., изм. и доп. – М.: Госиздат, 1922. – 122 с.

*Олейник, Сидоренко 1971*: Украинско-русский и русско-украинский фразеологический словарь / сост. И.С. Олейник, М.М. Сидоренко. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – Киев: Радянська шк., 1971. – 360 с.

*Павловский 1994*: Павловский А. Популярный библейский словарь. Книга для чтения / А. Павловский. – М.: Панорама, 1994. – 462 с.

*Панченко 2002а*: Панченко А.А. Фольклор и религиозная культура русских мистических сект (XVIII – начало XX вв.): автореф. дис. ... д-ра филол. наук / А.А. Панченко. – СПб., 2002. – 31 с.

*Панченко 2002б*: Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А.А. Панченко. – М.: ОГИ, 2002. – 544 с.

*Панченко 1973а*: Панченко А.М. Инок Авраамий, он же юродивый Афанасий // А.М. Панченко. Русская стихотворная культура XVII века / А.М. Панченко. – Л.: Наука, 1973. – С. 82–102.

*Панченко 1973б*: Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века / А.М. Панченко. – Л.: Наука, 1973. – 280 с.

*Петров 1974*: Петров В.К. Из истории крылатых выражений в русском литературном языке (живой труп) / В.К. Петров // «Проблемы языка и стиля Л.Н. Толстого»: материалы XII Толстовских чтений (республиканский сб.). – Тула: Изд-во Тульско-го гос. пед. ин-та, 1974. – С. 103–111.

*Погодин 1854*: Погодин М.П. Замечания о родине патриарха Никона и его противников / М.П. Погодин // Москвитянин. – 1854. – № 18. – С. 137–138.

*Познин 1998, 2000*: Познин В. Чаша библейской мудрости. Крылатые слова из Ветхого и Нового Завета: словарь-справ. / В. Познин. – СПб., 1998. – 136 с.; 2-е изд. – Ростов н/Д: Феникс, 2000. – 320 с.

*Понырко 1980*: Понырко Н.В. Фёдор Антонович Каликин – собиратель древних рукописей / Н.В. Понырко // ТОДРЛ. – Л.: Наука, 1980. – Т. XXXV. – С. 446–450.

*Понырко 1990*: Понырко Н.В. Новые материалы о протопопе Аввакуме (Два «дела» мезенской воеводской канцелярии о сыне Аввакуме Афанасии) / Н.В. Понырко // ТОДРЛ. – Л.: Наука, 1990. – Т. XLV. – С. 397–402.

*Потебня 1968*: Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. Т. III. Об изменении значения в заменах существительного / А.А. Потебня. – М.: Просвещение, 1968. – 551 с.

*Потебня 1993*: Потебня А.А. Поэзия. Проза. Сгущение мысли // А.А. Потебня. Мысль и язык / А.А. Потебня. – Киев: СИНТО, 1993. – 192 с.

*ППБЭС 1992*: Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. – Репринт. изд-е. (по изд. П.П. Сойкина). – М.: Концерн «Возрождение, 1992. – Т. 1. – 1120 стлб.

*Перспект 2006*: Фразеологический словарь старославянского языка: более 4 000 ед. Перспект / под ред. С.Г. Шулешковой. – М.; Магнитогорск: ООО «Изд-во ЭЛПИС»; МаГУ, 2006. – 340 с.

*Пушкин 1956–1958*: Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. / А.С. Пушкин. – М.: Изд. АН СССР, 1956–1958.

*Пушкин 1994*: Пушкин А.С. Об обязанностях человека. Сочинение Сильвио Пеллико // А.С. Пушкин. Собр. соч.: в 5 т. / А.С. Пушкин. – СПб.: Библиополис, 1994. – Т. 5. – С. 388–389.

*Редниковъ 1883*: Рѣдниковъ Ил. Сборникъ замѣчательныхъ изреченій, цитатъ, поговорокъ и т. п. различныхъ временъ и народовъ съ историческимъ и сравнительнымъ объясненіемъ / Ил. Рѣдниковъ. – Вятка: Тип. Кукина (бывшая Красовскаго), 1883. – 229 с.

*Рецкер 1963*: Французско-русский фразеологический словарь / сост. В.Г. Гак, И.А. Кунина, И.П. Лалаев [и др.]; под ред. Я.И. Рецкера. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1963. – 1111 с.

*Ржига 1925*: Ржига Н. Разиновщина и раскол / Н. Ржига // Нижегородский краеведческий сб. Труды Нижегородского пед. ин-та. – Ниж. Новгород, 1925. – Т. I. – С. 115–136.

*Робинсон 1963*: Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания (Исследования и тексты) / А.Н. Робинсон. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 316 с.

*Рождественскій 1902*: Рождественскій Н.В. Къ исторіи борьбы съ церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками въ русскомъ быту XVII вѣка / Н.В. Рождественскій. – М.: Изд-во Охтинскаго об-ва исторіи древнихъ рукописей, 1902. – 34 с.

*Розанов 1997*: Розанов В.В. Мудрость Руси / В.В. Розанов // Слово. – 1997. – № 5/6. – С. 3–9.

*Румянцева В.С. 1970*: Неизвестные материалы о протопопе Аввакуме / В.С. Румянцева // Сов. архивы. – М., 1970. – С. 90–93.

*Румянцева 1970*: Румянцева В.С. Неизвестные материалы о семье Аввакума / В.С. Румянцева // Русская литература. – 1970. – № 2. – С. 156–160.

*Румянцева 1986*: Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке / В.С. Румянцева. – М.: Наука, 1986. – 264 с.

*Сальникова, Шулежкова 1985*: Сальникова О.Г. Крылатые выражения из области искусства в современном русском языке: учеб. пос. по спецкурсу / О.Г. Сальникова, С.Г. Шулежкова. – Челябинск: Изд-во ЧГПИ, 1985. – 80 с.

*Святочная песня 1862*: Святочная песня в прозе *Чарлза Диккенса* / пер. Л.А. Мея // Модный магазин. – 1862. – № 1 (январь). – С. 9–18.

*СДЯ XI–XIV, т. 1–8, 1988–2008*: Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.: в 10 т. – М.: Рус. яз.: Азбуковник, 1988–2008 (издание продолжается).

*Седакова 2005*: Седакова О.А. Церковнославяно-русские паронимы: материалы к словарю / О.А. Седакова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. – 432 с.

*Серов 2003*: Серов В. Крылатые слова: энциклопедия / В. Серов. – М.: Локид-Пресс, 2003. – 831 с.

*Симфонія 1994*: Симфонія на Ветхій и Новый заветъ: в 2 ч. – СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1900; репринт. – СПб.: АО «Интерцентр», 1994.

*Скобелев, Шаулов 1991*: Скобелев А. Владимир Высоцкий: мир и слово / А. Скобелев, С. Шаулов. – Воронеж, 1991. – 176 с.

*Славянские древности, т. 1–4, 1995–2009*: Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. – М.: Междунар. отношения, 1995–2009 (издание продолжается).

*Словарь Имп. АН 1891–1930*: Словарь русскаго языка / сост. Вторым отделением Императорской Академіи наукъ; под ред. акад. Я.К. Грота, акад. А.А. Шахматова и др.: в 9 т. – СПб. – Л.: Изд. Император. Академіи наук – Академии наук СССР, 1891–1930.

*Словарь Имп. АН 2001*: Словарь церковнославянскаго и русскаго языка, составленный Вторым отделением Императорской Академіи наукъ. Репринт. изд. по изд. 1847 г.: в 2 т. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001.

Словарь новых слов русского языка (середина 50-х – середина 80-х годов) / под ред. З.Е. Котеловой. – СПб.: Изд. Дм. Буланина, 1995. – 876 с.

*Словарь яз. Пушкина 1956–1961*: Словарь языка Пушкина: в 4 т. / под ред. В.В. Виноградова, С.Г. Бархударова, Б.В. Томашевского. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1956–1961.

*Словарь яз. Пушкина 2000–2001*: Словарь языка Пушкина: в 4 т. / отв. ред. акад. АН СССР В.В. Виноградов; РАН. Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова. – 2-е изд., доп. – М.: Азбуковник, 2000–2001.

*Смирновъ 1854, 1898*: Смирновъ П.С. Внутренние вопросы въ расколѣ въ XVII вѣкѣ: Исследование изъ начальной исторіи / П.С. Смирновъ // Москвитянинъ. – 1854. – № 18; 2-е изд. – СПб.: Печатня Яковлева, 1898. – 504 с.

*СОРЯ XVI–XVII, вып. 1–6, 2004–2012*: Словарь обиходно-го русского языка Московской Руси XVI–XVII веков / под ред. О.С. Мжельской. – СПб.: Наука, 2004–2012. – Вып. 1–6 (издание продолжается).

*Срезневский 1929*: Срезневский В. Примечания / В. Срезневский // Л. Толстой Полн. собр. художественных произведений. – М.; Л.: ГИХЛ, 1929. – Т. XI. – С. 460–475.

*Срезневский 1893–1903*: Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка: в 3 т. / И.И. Срезневский. – СПб.: Тип. Императорской Академіи наукъ, 1893–1903.

*СРНГ 1965–2012*: Словарь русских народных говоров / РАН. Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова. – М.: Наука, 1965–2012. – Вып. 1–44 (издание продолжается).

*СРЯ XI–XVII, вып. 1–29, 1975–2011*: Словарь русского языка XI–XVII вв. – М.: Наука, 1975–2011 (издание продолжается).

*СРЯ XVIII, вып. 1–19, 1984–2011*: Словарь русского языка XVIII в. – Л.-СПб.: Наука, 1984–2011 (издание продолжается).

*Сулименко 1998*: Сулименко Н.Г. Фрагменты наивной картины мира по данным неологического словаря / Н.Г. Сулименко // Русистика: Лингвистическая парадигма конца века: сб. ст. в честь проф. С.Г. Ильенко; РГПУ им. А.И. Герцена. – СПб.: СПбГУ, 1998. – С. 226–234.

*Тихонов, т.1–2, 2004*: Фразеологический словарь современного русского литературного языка: справ. изд.: в 2 т. / сост. А.Н. Тихонов, А.Г. Ломов, А.В. Королькова; под ред. проф. А.Н. Тихонова. – М.: Флинта: Наука, 2004.

*Туровская 1971*: Туровская М. Герои «безгеройного времени» (заметки о неканонических жанрах) / М. Туровская. – М.: Искусство, 1971. – 239 с.

*Уолш 1984*: Русско-английский словарь крылатых слов / И.А. Уолш, В.П. Берков. – М.: Рус. яз., 1984. – 281 с.

*Ушаков 1935–1940*: Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: ОГИЗ, 1935–1940.

*Фёдоров 1991*: Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII–XX в.: в 2 т. / под ред. А.И. Фёдорова. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-е, 1991.

*Филатов 1993*: Филатов Н.Ф. Иван Неронов. Пора становления / Н.Ф. Филатов // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1993. – Т. XLVIII. – С. 119–122.

*Филин 1981*: Филин Ф.П. Истоки и судьбы русского литературного языка / Ф.П. Филин. – М.: Наука, 1981. – 326 с.

*Фомина 1995*: Фомина З.Е. Слова-хронофакты в языке политических текстов / З.Е. Фомина // Язык и эмоции: сб. науч. ст. – Волгоград: ВГПУ, 1995. – С. 207–215.

*ФССЯ 2011*: Фразеологический словарь старославянского языка: свыше 500 ед. / Науч.-исслед. словарная лаб. МаГУ; отв. ред. С.Г. Шулежкова. – М.: Флинта: Наука, 2011. – 424 с.

*Харламов 1881*: Харламов И. Протопоп Иван Неронов. Очерк из истории раскола / И. Харламов // Древняя и новая Россия. – Январь 1881. – Т. 19. – С. 55–97.

*Хлебда 1998*: Хлебда В. Так какая же *дорога* ведёт к храму? Из истории одной фраземы / В. Хлебда // Русистика. – Berlin. – 1998. – № 1–2. – С. 3–4.

*Холл 1996*: Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве / Пер. с англ. А.Е. Майкапара / Дж. Холл. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. – 656 с.

*Холмогоров 1884*: Холмогоров В., Холмогоров Г. Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы / В. Холмогоров, Г. Холмогоров. Ч. 1. – М. 1884. – 759 с.

*Хомяков 1988*: Хомяков А.С. О старом и новом: ст. и очерки / А.С. Хомяков. – М.: Современник, 1988. – 464 с.

*Цейтлин 1994*: Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков): ок. 10 000 слов / Э. Благова, Р.М. Цейтлин, С. Геродес [и др.]; под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. – М.: Рус. яз., 1994. – 842 с.

*Черемисина 1976*: Черемисина М.И. Сравнительные конструкции русского языка / М.И. Черемисина. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-е, 1976. – 270 с.

*Чернов 1994*: Чернов А.В. Архетип «блудного сына» в русской литературе XIX века / А.В. Чернов // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XIX веков. Цитата, реминисценция, сюжет, жанр: сб. науч. тр. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1994. – С. 151–158.

*Черных 1993*: Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / П.Я. Черных. – М.: Рус. яз., 1993.

*Шанский 1972*: Шанский Н.М. Лексикология современного русского языка / Н.М. Шанский. – М.: Просвещение, 1972. – 328 с.

*Шанский 1995*: Шанский Н.М. Евангельский текст и фразеология русского языка / Н.М. Шанский // Рус. яз. в школе. – 1995. – № 3. С. 49–57; 1995. – № 4. – С. 55–57; 1995. – № 5. – С. 53–57; 1995. – № 6. – 54–59.

*Шеллинг 1966*: Шеллинг Ф.В. Философия искусства / Ф.В. Шеллинг. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.

*Шилина 1998*: Шилина О.Ю. Поэзия Владимира Высоцкого: нравственно-психологический аспект: дис. ... канд. филол. наук / О.Ю. Шилина. – СПб.: Ин-т рус. яз. РАН, 1998. – 185 с.

*Шулежкова 1994*: Шулежкова С.Г. Материалы к словарю «Крылатые выражения из области искусства» / С.Г. Шулежкова. – Магнитогорск: МГПИ, 1994. – Вып. 4. – 164 с.

*Шулежкова 2002*: Шулежкова С.Г. Крылатые выражения русского языка, их источники и развитие: моногр. / С.Г. Шулежкова. – М.: Азбуковник, 2002. – 288 с.

*Шулежкова 2003*: Шулежкова С.Г. Крылатые выражения из области искусства: более 1 000 крылатых выражений / С.Г. Шулежкова. – М.: Азбуковник: Рус. словари, 2003. – 430. [2] с.

*Шулежкова 2004*: Шулежкова С.Г. Выражение *чадо праха* и слово *прах* в сочинениях А.С. Пушкина / С.Г. Шулежкова // Пушкин: альманах / под ред. проф. С.Г. Шулежковой. – Магнитогорск: МаГУ, 2004. – С. 45–54.

*Шулежкова 2011*: Шулежкова С.Г. «И жизнь, и слёзы, и любовь...» Происхождение, значение, судьба 1 500 крылатых слов и выражений русского языка / С.Г. Шулежкова. – М.: Флинта: Наука, 2011. – 848 с.

*Щапов 1859*: Щапов А.П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в 1-й половине XVIII. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола / А.П. Щапов. – Казань: Изд-е книгопродавца И. Дубровина 1859. – 550 с.

*Энгельс 1961*: Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – Изд-е 2-е. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 21. – С. 269–317.

*ЭССРЯ 2010*: Этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / сост. А.К. Шапошников. – М.: Флинта: Наука, 2010. – Т. I. – 584 с.

*Яворский 1901а*: Яворский Ю.А. Очерки по истории народной словесности. Ч. I. / Ю.А. Яворский. – Львов: Изд-во «Галицко-русской Матицы», 1901. – 27 с.

*Яворский 1901б*: Яворский Ю.А. Очерки по истории народной словесности. Ч. II. / Ю.А. Яворский. – Львов: Изд-во «Галицко-русской Матицы», 1901. – 66 с.

*Chlebda 1997*: Chlebda W. Библия в языке – язык в Библии / W. Chlebda // Problemy frazeologii europejskiej. II: Frazeologia a religia / pod red. A. Levickiego i W. Chlebdy. – Warszawa: Energeia, 1997. – С. 67–74.

*Chlebda 2005*: Chlebda W. Szkice o skrzydlatych słowach. Interpretacje lingwistyczne: monogr. / W. Chlebda. – Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005. – 527 s.

*Geflügelte Worte 1981*: Geflügelte Worte. Zitate, Sentenzen und Begriffe in ihrem Zusammenhang / K. Böttcher, K.H. Berger, K. Krolop, Ch. Zimmermann. – Leipzig: VEB Bibliografisches Institut, 1981. – 780 S.

*Isačenko 1974*: Isačenko A.V. Vorgeschichte und Entstehung der modernen russischen Literatursprache / A.V. Isačenko // Zeitschrift für slavischen Philologie. – 37. – 1974. – S. 235–274.

*Markiewicz, Romanowski 1998*: Markiewicz H. Skrzydlate słowa / H. Markiewicz, A. Romanowski. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1998. – Seria druga. – 1463 s.

*SJS 1958–1997*: Slovník jazyka staroslověnského / hl. red. Joz. Kurz: t. 1-4. – Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd – Akademie Věd České Republiky, 1958–1997; 2-е изд. репр.: Словарь старославянского языка: в 4 т. – СПб.: СПбГУ, 2006.

*Skorupka 1974*: Skorupka S. Słownik frazeologiczny języka polskiego. A–P / S. Skorupka. – Warszawa: Wiedza powszechna, 1974. – 788 s.

## Источники

*БАН*: Библиотека Академии наук. Собр. В.Г. Дружинина, № 746.

*Барсков 1912*: Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества / Я.Л. Барсков // Летопись занятий археографической комиссии за 1911 г. – СПб., 1912. – Вып. 24. – 426 с.

*Бессонов 1861–1864*: Калѣки перехожіе: сб. стиховъ и изслѣдованіе П. Безсонова: в 6 вып. – М.: Тип. А. Семена, 1861. – Ч. I, вып. 1-3. – 824 с.; Ч. II, вып. 4. – М.: Тип. Бахметева, 1863. – 254 с.; Ч. II, вып. V. – М.: Тип. Лазаревского ин-та вост. языков, 1863. – 260 с.; Вып. 6: Стихи: Былевые, Библейские, Старшие и Младшие. – М.: В тип. Лазаревского ин-та вост. языков, 1864. – XXIII, 328 с.

*Библия 1983*: Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. – М.: Изд-е Моск. патриархии, 1983. – 1372 с.

*Богословский 1905*: Матеріалы, собранныя въ Архангельской губерніи лѣтомъ 1901 года А.В. Богословскимъ. – М.: Тип. К.Л. Меншова, 1905. – Ч. I. Зимній берегъ Бѣлаго моря. Волость Зимняя Золотица. – 136 с.

*Бучилина 1999*: Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / сост., вступ. ст., подгот. текстов, исследование и коммент. Е.А. Бучилиной – М.: Наследие, 1999. – 416 с.

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

*Высоцкий 1994*: Высоцкий В.С. Собрание соч.: в 7 т. [8 кн.] / В.С. Высоцкий; сост. С.В. Жильцов. – Гамбург: Вельтон Б. Б. Е., 1994. – Т. 5. – 671 с.

*Высоцкий 1997*: Высоцкий В.С. Сочинения: в 2 т. / В.С. Высоцкий. – 9-е изд., испр. – Екатеринбург: У-Фактория, 1997.

*Вяземский 1958*: Вяземский П.А. Стихотворения / П.А. Вяземский. – 2-е изд. – Л.: Сов. писатель, 1958. – 524 с. (Библиотека поэта. Большая серия.)

*Житие 1979*: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Н.К. Гудзий, В.Е. Гусев, Н.С. Демкова, А.С. Елеонская, А.И. Мазунин (подгот., коммент.); В.Е. Гусев (послесл.) / Протопоп Аввакум. – Иркутск: Восточно-Сиб. книж. изд-во, 1979. – 366 с.

Житие и подвиги блаженного отца Григория, архимандрита бывша в обители преподобнаго Даниила Переславскаго // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н.И. Субботина. – М.: Братское слово, 1875. – Т. 1. – С. 243–305.

*Житие и др. соч. 1934*: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Протопоп Аввакум. – М.: Academia, 1934. – 496 с.

*Житие и др. соч. 1979*: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Н.К. Гудзий, В.Е. Гусев, Н.С. Демкова, А.С. Елеонская, А.И. Мазунин (подгот., коммент.), В.Е. Гусев (послесл.) / Протопоп Аввакум. – Иркутск: Восточно-Сиб. книж. изд-во, 1979. – 366 с.

*Житие 1991*: Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения / сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Робинсона; худ. А. Денисов. – М.: Сов. Россия, 1991. – 368 с. (Библиотека рус. худ. публицистики.)

*Записка 1989*: Записка о жизни Ивана Неронова // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. – М.: Худ. лит., 1989. – Кн. 2. – С. 337–350.

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

*Картотека XVIII*: Картотека русского литературного языка XVIII века (ИЛЯ РАН, СПб.).

*Киреевский 1848*: Киреевский П.В. Русские народные песни, собранные Петром Киреевским. Ч. 1. Русские народные стихи (86 с.) / П.В. Киреевский // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1848. – № 9, разд. 4. – С. 145–226.

*Кириша Данилов 1818*: Древнія російскія стихотворенія, собранныя Киришею Даниловымъ и вторично изданныя, съ прибавленіемъ 35 пѣсень и сказокъ, доселѣ неизвѣстныхъ, и ноть для напѣва. – М.: Тип. Сем. Селивановскаго, 1818. – 422 с.

*Ляцкий 1912*: Стихи духовные / сост. Е.А. Ляцкий при участіи Н.С. Платоновой – СПб.: Изд. т-ва «Огни», 1912. – 192 с.

*Мар 1883*: Мариинское четвероевангелие. Памятник глаголической письменности. Трудъ И.В. Ягича. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1883. – 607 с.

*Мякутин 1904–1910*: Песни оренбургских казаков: в 4 т. / сост. А.И. Мякутин – Оренбург, СПб., 1904. – Т.1. Песни исторические. – 292 с.; Оренбург; СПб., 1905. – Т. 2. Песни былевые. – 162 с.; Оренбург; СПб., 1906. – Т. 3. Песни бытовые. – 314 с.; Казань, 1910. – т. 4. Песни обрядовые, духовные стихи, апокрифы, заговоры, очерки обрядов. Царь Максимилиан. Добавления. – 352 с.

*Павленко 1953–1955*: Павленко П.П. Собрание сочинений: в 6 т. / П.П. Павленко. – М.: Худ. лит., 1953–1955.

Памятники истории старообрядчества XVII в. / АН СССР. Русская историческая библиотека; под ред. Я.Л. Барскова и П.С. Смирнова. – Л.: Изд-во АН СССР, 1927. – Кн. 1. Вып. 1. – 960 стлб.

Письмо Казанскаго собора священника Ивана Данилова к протопопу Ивану Неронову в Спасокаменный монастырь, от 29 сентября 1753 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н.И. Субботина. – М.: Братское слово, 1875. – Т. 1. – С. 26–34.

Письмо Неронова к протопопу Стефану Вонифатьеву из Спасокаменнаго монастыря, от 27 февраля 1654 г. // Материалы 252

лы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н.И. Субботина. – М.: Братское слово, 1875. – Т. 1. – С. 70–78.

Письмо протопопа Аввакума игумену Феокисту // Житие Аввакума и другие его сочинения. – М.: Сов. Россия, 1991 – С. 129–130.

Письмо протопопа Аввакума к протопопу Ивану Неронову в Спасокаменный монастырь, от 14 сентября 1653 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н.И. Субботина. – М.: Братское слово, 1875. – Т. 1. – С. 20–26.

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

*Проханов 1923*: Пѣсни Христіанина. Мелодии со словами для четырёхгласнаго смешаннаго хора по нотной и цифровой системам. Изд. И.С. Проханова. Переизд. – Нью-Йорк: Американское трактатное общество. 101 Парк Авеню, 1923. – 207 с.

Пустозёрский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / под ред. В.И. Малышева (отв. ред.), Н.С. Демковой, Л.А. Дмитриева. – Л.: Наука, 1975. – 263 с.

*Пушкин 1956–1958*: Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. / А.С. Пушкин – М.: Изд. АН СССР, 1956–1958.

*РГАДА*: Российский государственный архив древних актов, ф. 137, Новгород, № 96.

[РИБ т. 17, 1898: 372], [РИБ т. 39, кн. 1, вып.1, 1927: 907], [РИБ т. 39, кн. 1, вып.1, 1927: 907], [РИБ т. 39, кн. 1, вып.1, 1927: 728], [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 784], [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 928], [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 946], [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 920], [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 756], [РИБ т. 39, кн. 1, вып. 1, 1927: 200]

*Рожкова, Моисеева 2008*: Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале: сб. материалов фольклорных экспедиций лаб. нар. культуры / авторы-сост. Т.И. Рожкова, С.А. Моисеева. – Магнитогорск: МаГУ, 2008. – 223 с.

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

*Рыбников 1909*: Пѣсни, собранныя П.Н. Рыбниковымъ: в 3 т. / под ред. А.Е. Грузинского. – 2-е изд. – М.: Изд. фирмы «Сотрудникъ школь», 1909.

*Сав 1903*: Саввина книга. Трудъ Вяч. Щепкина // Памятники старославянского языка. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1903. – Т. I. Вып. 2. – 235 с.

*Селиванов 1991*: Стихи духовные / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф.М. Селиванова. – М.: Сов. Россия, 1991. – 336 с.

*Смоленский сборник 2003*: Смоленский музыкально-этнографический сборник. – М.: Индрик, 2003. – Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. – 552 с.

Соборное деяние на протопопа Ивана Неронова, в иночестве старца Григория, 1656 года // *Материалы для истории раскола за первое время его существования* / под ред. Н.И. Субботина. – М.: Братское слово, 1875. – Т. 1. – С. 124–133.

*Сперанский 1901*: Сперанский М. Духовные стихи из Курской губернии / М. Сперанский // *Этнографическое обозрение*. – 1901. – № 3. – С. 1–66.

*Субботин 1875–1887*: Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н.И. Субботина. – М.: Братское слово, 1875–1887. – Т. I–IX.

*Сумцовъ 1888*: Сумцовъ Н.Ф. Очерки исторіи южнорусскихъ апокрифическихъ сказаній и пѣсень / Н.Ф. Сумцовъ. – Киевъ: Тип. А. Давиденко, 1888. – 161 с.

*Супр 1904*: Супрасльська рукопись. Трудъ Сергѣя Северьянова // Памятники старославянскаго языка. – СПб.: Тип. Импер. академ. наук, 1904. – Т. II. Вып. 1. – 570 с.

*Супр 1982–1983*: Супрасльски или Ретков сборник / Й. Заимов. Увод и коментар на старобългарски текст; М. Капалдо. Подбор и коментар на гръцкия текст. – София: Изд-во на Българската академия на науките, 1982. – Т. I – 563 с.; София: Изд-во на Българската академия на науките, 1983. – Т. II. – 601 с.

*Тихоновъ 1904*: Тихоновъ П. Брянскій говоръ: Замѣтки изъ области русской этнологіи / П. Тихоновъ. – СПб.: Тип. Импер. Академіи наукъ, 1904. – 263 с.

*Толстой 1928–1958*: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. / Л.Н. Толстой; под общей ред. В.Г. Черткова. – М.; Л.: ГИХЛ, 1928–1958.

*Тростянский 1918*: Діалектологіческія матеріали, собранныя В.И. Тростянскимъ и др. // Сборникъ отдѣленія рус. яз. и словесности Импер. Академіи наукъ. – Петроградъ, 1918. – Т. ХСV. – № 1–3. – 158 с.

*Федотов 1991*: Федотов Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Г.П. Федотов; вступ. ст. Н.И. Толстого; послесл. С.Е. Никитиной; подгот. текста и комент. А.Л. Топоркова. – М.: Прогресс: Гнозис, 1991. – 192 с. (Традиционная духовная культура славян: из истории изучения.)

*Шулежкова, Серов 2005*: Духовный фольклор на Южном Урале / сост. С.Г. Шулежкова, А.Г. Серов; отв. ред., вступ. ст. С.Г. Шулежкова; муз. ред. Л.А. Мишурова. – Магнитогорск: МаГУ, 2005. – 224 с.

## Сокращённые наименования книг Священного Писания

- Апок – Откровение апостола Иоанна Богослова (Апокалипсис, Новый Завет)  
Быт – Бытие (Первая Книга Моисея) (Ветхий Завет)  
Дан – Книга пророка Даниила (Ветхий Завет)  
Евр – Послание апостола Павла к Евреям (Новый Завет)  
Еккл – Книга Екклезиаста, или Проповедника (Ветхий Завет)  
Еф – Послание апостола Павла к Ефесянам (Новый Завет)  
Иов – Книга Иова (Ветхий Завет)  
Ис – Книга пророка Исаии (Ветхий Завет)  
Исх – Исход (Вторая Книга Моисея) (Ветхий Завет)  
Кол – Послание апостола Павла к Колоссянам (Новый Завет)  
1 Кор – Первое послание апостола Павла к Коринфянам (Новый Завет)  
Лк – Евангелие от Луки (Новый Завет)  
Мк – Евангелие от Марка (Новый Завет)  
Мф – Евангелие от Матфея (Новый Завет)  
НЗ – Новый Завет  
Пс – Псалтирь (Ветхий Завет), псалом  
1 Тим – Первое послание апостола Павла к Тимофею (Новый Завет)  
2 Тим – Второе послание апостола Павла к Тимофею (Новый Завет)

## Список сокращений

англ. – английский

АиФ – газета «Аргументы и факты»

БАН – Библиотека Академии наук

БАС – Большой академический словарь

БСКС – Большой словарь крылатых слов

БСКСиВ – Большой словарь крылатых слов и выражений

в. – век

Веч. Казань – газета «Вечерняя Казань»

в изд. – в издании

вин. пад. – винительный падеж

вып. – выпуск

г. – год

гл. – глава

дат. пад. – дательный падеж

ед. – единственное (число)

ж. – журнал

ЖМП – Журнал Московской Патриархии

зват. пад. – звательный падеж

Изб. – Изборник

Изв. – газета «Известия»

Имп. АН – Императорская Академия наук

и пр. – и пр.

и т. д. – и так далее

КВ – крылатое выражение

КЕ – крылатая единица

кн. – книга

книжн. – книжный

КП – газета «Комсомольская правда»

КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза

Крок. – журнал «Крокодил»

л. – лист

Лит. газета – Литературная газета

МаГУ – Магнитогорский государственный университет

Мар – Мариинское евангелие

МАС – Малый академический словарь

МН – газета «Московские новости»  
Моск. комсомолец – газета «Московский комсомолец»  
МР – газета «Магнитогорский рабочий»  
напр. – например  
Новг. I л. – Новгородская I летопись  
об. – оборот  
перев. – перевод  
повелит. – повелительное  
Полн. собр. соч. – Полное собрание сочинений  
ППБЭС – Полный православный богословский  
энциклопедиче-ский словарь  
Пр. – газета «Правда»  
предл. пад. – предложный падеж  
РГАДА – Российский государственный архив древних актов  
РИБ – Русская историческая библиотека  
род. пад. – родительный падеж  
Син евх – Синайский евхологий  
СК – сравнительная конструкция  
совр. – современный  
ср. – сравни  
собр. – собрание  
Собр. соч. – Собрание сочинений  
СРНГ – Словарь русских народных говоров  
Супр – Супрасльская рукопись  
стлб. – столбец  
т. – том  
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы  
т. е. – то есть  
УСК – устойчивый словесный комплекс  
Учит. газета – Учительская газета  
ф. – фонд  
ФЕ – фразеологическая единица  
ФРГ – Федеративная Республика Германия  
Худ. лит. – издательство «Художественная литература»  
ЭССРЯ – Этимологический словарь современного русского языка  
яз. – язык

## Список иллюстраций

- С. 11 – М.Е. Малышев «Спор о вере в XVII веке».
- С. 32 – Понуждение старца Епифания из Пустозёрского сборника Заволоко.
- С. 37 – Автограф Жития протопопа Аввакума.
- С. 55 – Памятник протопопу Аввакуму в селе Григорово.
- С. 75 – Рукописный сборник духовных стихов, Нижегородская область.
- С. 89 – Изгнание Адама и Евы из рая. 19 в. Автор неизвестен.
- С. 105 – «Ветхий деньми». Роспись ц. Спаса на Нередице в Новгороде, 1199 г.
- С. 115 – Юлиус Шнорр фон Карольсфельд «Нагорная проповедь».
- С. 123 – фотопортрет Л.Н. Толстого, 1908 г.
- С. 129 – первое издание пьесы Л.Н. Толстого «Живой труп».
- С. 149 – В.С. Крюков «Моцарт и Сальери» (гравировка И. Голевинского).
- С. 161 – Бартоломео Мурильо «Возвращение блудного сына».
- С. 169 – Н. Черкасов в роли А. Невского. Кадр из фильма С. Эйзенштейна «Александр Невский».
- С. 183 – афиша фильма «La dolce vita».
- С. 199 – портрет В.С. Высоцкого (Е. Карпенко).
- С. 207 – Гюстав Доре «Поцелуй Иуды», фрагмент гравюры.
- Обложка – икона «Иоанн Богослов в молчании» (И.П. Сафонов, М. Нефёдов)