

А.Д. Васильев

**ВАРИАТИВНЫЕ
ВЫРАЖЕНИЯ
УНИВЕРСАЛЬНЫХ
ОППОЗИЦИЙ**

Том 1

Издание второе, исправленное и дополненное

Красноярск
2021

ББК 81.2
В 191

Рецензенты:
доктор филологических наук, профессор
А.П. Романенко
доктор филологических наук, профессор
О.Г. Щитова

Васильев А.Д.
В 191 Вариативные выражения универсальных оппозиций:
монография: в 2 т. Изд. 2-е, испр. и доп. / Краснояр. гос.
пед. ун-т им. В.П. Астафьева. – Красноярск, 2021. – Т. 1 –
374 с.

ISBN 978-5-00102-450-7

Подробно иллюстрирует многообразие вербальных и невербальных воплощений компонентов бинарных оппозиций. Привлекаются и анализируются информативные источники широкого хронологического и жанрового диапазона – от древнерусских памятников письменности до современных текстов включительно.

Может быть использована как для дальнейших исследований подобной тематики, так и в качестве вузовского учебного пособия по ряду дисциплин. Представляет интерес для всех читателей, неравнодушных к взаимосвязанным языковым и культурным процессам.

В текст второго издания внесены изменения и дополнения

ББК 81.2

ISBN 978-5-00102-450-7

© Красноярский государственный
педагогический университет
им. В.П. Астафьева, 2021
© Васильев А.Д., 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЯЗЫК И КУЛЬТУРА ЭТНОСА	10
Глава 2. УТВЕРЖДЕНИЕ КООРДИНАТ БЫТИЯ	31
1. От хаоса к упорядоченности: смены представлений о мироустройстве	31
2. Дифференциация и иерархизация частей Пространства	41
3. Освоения Времени. Календарь как семиотическая микросистема	57
Глава 3. ВЕРБАЛЬНАЯ КРИСТАЛЛИЗАЦИЯ ОППОЗИЦИЙ	69
1. О природе антонимов	72
2. Антонимия в диахронии	79
Глава 4. МУТАЦИИ АВТОХТОННОГО ЯЗЫКА ПОД ЭКЗОГЕННЫМ ВЛИЯНИЕМ: ПЕРЕНАСТРОЙКА МЕНТАЛЬНОСТИ ЭТНОСОЦИУМА	99
1. Национальная ментальность и языковая картина мира	100
2. Закономерные парадоксы перевода	119
3. Лексические заимствования: освоение чужого / отчуждение своего	124
Глава 5. МЕЖ ДВУХ ЯЗЫКОВ: ПОГРАНИЧНЫЕ ФАЗЫ СОЗНАНИЯ	148
1. Билингвизм. Формы реализации и аспекты рассмотрения	148
2. Конкуренция алфавитов	169
3. Кириллица: история и современность	171
4. Экспансия латиницы в оформление российских вывесок	177
Глава 6. ПРОФАНИЗАЦИЯ И САКРАЛИЗАЦИЯ. ОБРАТИМАЯ МАРКИРОВАННОСТЬ КОНСТАНТНЫХ ИМЕНОВАНИЙ	186
1. Гибель богов: от пиетета – к инвективам	187

2. Из религии – в политику: внутриязыковые функциональные миграции заимствованных элементов тематической группы 194
3. *Учитель / ученик*: эволюции социального облика субъектов 217

Глава 7. КАРНАВАЛЬНЫЕ ПЕРЕВЁРТЫШИ: ИНВЕРСИИ И КОНТАМИНАЦИИ

- САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО** 244
1. Феномен травестирования сакральных традиций 244
2. Расширение сферы употребления славянизмов 251
3. Статус и трансформации государственной символики 262
4. Революционные аксиологические рокировки..... 268

Глава 8. РЕЛИГИЯ И ИДЕОЛОГИЯ. СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ ФЕНОМЕНОВ

- ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ** 277
1. Точки соприкосновения психосоциальных явлений 277
2. Лингвокультурные аспекты эволюций слов..... 283
3. Лексико-семантические параметры слов *верить* и *вера* в советский период 288
4. Попытки гибридизации гетерогенных феноменов..... 294
5. Промежуточные результаты текущих процессов 301

Глава 9. ОРГАНИЗАЦИОННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ МЕРОПРИЯТИЯ – МОДИФИЦИРОВАННЫЕ

- РЕАНИМАЦИИ АРХАИЧНЫХ РИТУАЛОВ** 308
1. Партийные чистки как ритуальное действие 312
2. Своеобразие компартийного покаяния 325

Глава 10. ИПОСТАСИ ИДЕОЛОГИИ 336

1. Прошлое и настоящее *идеологии* 337
2. Идеология в лексикографии: фиксация ориентиров 356

ВВЕДЕНИЕ

Некоторые лингвистические проблемы, непосредственно связанные с проблемами культуры (а эта прочная связь, несомненная и взаимонаправленная, определяется активным симбиозом языка и культуры), вполне могут претендовать на статус если не буквально, то фигурально «вечных». Конечно же, это положение является верным прежде всего по отношению к живым, то есть находящимся в активном обороте социума феноменам (имеющим, однако, исторические корни). Поэтому любые варианты предлагаемых по таким поводам построений постоянно будут лишь предварительными, основанными на теоретизированном осмыслении эмпирического материала, ставшего известным исследователю к определённом моменту. Поскольку же в реальности эволюции не прекращаются, то не останавливается и их изучение специалистами.

Устойчивые аксиологические ориентиры, выступающие в формах вербализованных компонентов фундаментальных оппозиций, являются организующими моделями для построения культуры. Эти оппозиции, в своём изначальном виде представляемые как словесные обозначения абсолютно 'хорошего' и безусловно 'плохого', в течение более или менее длительного времени обретают повторяемость и частотность, а также сакральный ореол, усиливаемый их включением в состав текстов, становящихся (в том числе в силу традиции, культивируемой заинтересованными лицами) авторитетными для социума.

В таком многообразном, нередко дискретном и насыщенном парадоксами явлении, как язык, различные процессы которого зачастую не подчиняются умозрительной логике и не поддаются статистическим подсчётам, существуют, тем не менее, некоторые стойкие закономерности и константные соотношения единиц и их групп. Как правило, они пересекаются и совмещаются с культурными установками (например, рубрикацией аксиологической шкалы, доминирующей в социуме), обретающими вариативные воплощения, в том числе и вербализованные. Причём далеко не всегда возможно решить совершенно точно, что именно послужило импульсом к возникновению каких-то ценностных ориентиров: укоренение неких моделей мировосприятия и поведения, обретающих сакральность в силу прочной традиции (а также, вероятно, и накопления жизненного опыта), или же фетиши-

зация какого-то слова в качестве концептуально важного, сосредоточивающего в себе мощнейший потенциал творчества и созидания. Следовательно, наиболее информативными для анализа оказываются именно такие лексические единицы.

Собственно, называние кого-, чего-либо давно и справедливо рассматривается как акт творения, и это касается даже не только и не столько космогонических мифов, но гораздо более широкого бытийного аспекта – вербального маркирования объектов действительности вообще с дальнейшим их ранжированием и классификацией в зависимости от реального либо предполагаемого участия в судьбах социума. Отсюда, в частности, и важность изучения эволюций слов. Собственно слова́ как доступные восприятию звукобуквенные комплексы, несущие лексические значения, суть выражения, диалектически двусторонние, уже самим своим наличием демонстрирующие действительную сложность оппозиции 'внутреннее'/'внешнее'. Ведь и «самый термин *выражение* указывает на некое активное направление внутреннего в сторону внешнего» [Лосев 1991: 45], то есть на почти магическую инверсию компонентов противопоставления.

Давно замечено, что «всякая наука коренится в наблюдениях и мыслях, свойственных обыденной жизни» [Потебня 1976а: 72]. Естественно, что объекты, подлежащие рассмотрению, обсуждению, оценке и т. п., должны быть выражены в максимально доступной форме (не исключающей, правда, вариативных воплощений), по определению заполненной неким смыслом. Таким значимым элементом корпуса знания является слово; оно и оказывается в центре внимания гуманитарных наук, непрерывно генерирующих «мысли о мыслях, переживания переживаний, слова о словах, тексты о текстах» [Бахтин 1986б: 297].

Среди этих дисциплин обособляется филология – прежде всего потому, что, в отличие от ряда других, совершенно спекулятивных, изучает не искусственные умозрительные построения и их всевозможные композиции и комбинации, но совершенно реальные, материально выраженные объекты: слова, высказывания, тексты. Филология включает в себя огромные массивы информации и активно затрагивает иные области знания – даже и не обязательно сопредельные собственно филологическому. Можно сказать, что эти процессы постоянно усиливаются то ли из-за неудовлетворённости потенциальными итогами изысканий, ограниченных привычными рубежами филологии, то ли

по каким-то иным причинам. Бесспорно, что, «исследуя язык, мы не можем не выходить за пределы мира слов» [Дорошевский 1973: 18], самым тесным образом связанных с действительностью, но иногда сегодняшние экскурсы, декларируемые их творцами как филологические, считать таковыми возможно лишь из вежливости. С другой стороны, в ряде случаев лингвистические исследования вряд ли плодотворны без знания неких конкретно-предметных реалий (скажем, при изучении терминологии ремесленничества трудно обойтись без чётких представлений об устройстве тех или иных инструментов и их функциональной предназначенности). По-видимому, рационален некий баланс, позволяющий учитывать при сугубой необходимости физические характеристики явлений, но не допускающий ухода исследования всецело в мир вещей. Ведь «гуманитарные науки – науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении» [Бахтин 1986б: 301].

Ключевая роль языка в человеческом бытии обуславливается его имманентными и неразрывными фундаментальными качествами: взаимосвязью с мышлением и собственной социальной природой.

Конечно, это обеспечивается прежде всего лексическим уровнем языка, охватывающим всё многообразие реалий, как существующих, так и предполагаемых либо целиком вымышленных. Ср.: «Вся совокупность представлений, содержащихся в душе человека, стремится по возможности найти себе выражение в словарном составе данного языка» [Пауль 1960: 125]. – «Язык <...> есть знаковая система, денотатом для знаков которой в принципе является всё, что может быть предметом возможного человеческого опыта, что содержится в поле структур, данных в опыте, и является почвой как для мыслительных и эмоциональных обобщений, так и для практической деятельности, – то есть вся совокупность феноменов» [Дьяконов 1990: 23].

Если бескрайний океан лексики не ограничен в обозначении всевозможных понятий, то и любая его частица – слово – многомерна. «Каждое слово представляет собою микромир, в котором отражается какой-то кусочек реальной действительности или отклонений от неё (нередко весьма значительных)» [Филин 1984: 16]. – «Слово всегда глубинно-перспективно, а не плоскостно» [Лосев 1991: 62].

У слов, даже относительно недавно возникших, есть, кроме таких лингвистических характеристик, как семантика, валентность, часте-

речная принадлежность, грамматические параметры и проч., и временное измерение. Лексические единицы, эволюционируя в истории языка прежде всего под влиянием внеязыковых факторов, обретают, меняют либо утрачивают оттенки значений, коннотативные ореолы и т. п., о чём свидетельствуют историко-лексикологические исследования. Причём подобные трансформации имеют место не только на хронологически длительных отрезках, но и в микродиахронии.

Сведения об эволюциях, переживаемых как отдельными словами, так и их группами, вычленяемыми на разных основаниях, помогают лучше увидеть и осмыслить динамику социальных процессов, формирование и корректировку мировоззрения носителей языка.

В связи с этим стоит помнить и о феноменах, причисляемых к сферам национальной ментальности и языковой картины мира (в сегодняшнем российском официозе именуемым идентичностью, духовными скрепами и традиционными ценностями).

Конечно же, «слова живут не вне контекстов их употребления» [Филин 1982: 286] (это обстоятельство закономерно учитывается лексикографами, дифференцирующими фактический материал на «глухие» – и информативные цитаты из источников, содержащие описываемое слово), а потому лексическая единица извлекается из «недр своего существования с грунтом» [Котелова 1995: 17]. Понятно, что словарникам неизбежно приходится минимизировать объёмы цитат в прагматических целях. С другой стороны, чем пространнее контекст, тем больше информации об особенностях использования слова он предоставляет.

Таким образом, расширение объёма исследуемого материала – вплоть до целостного текста включительно – способно существенно увеличить и объём искомой информации. Но тогда по-своему логично и рассмотрение максимально широкого контекста – с учётом хотя бы фрагментов культурной ситуации эпохи.

Настоящее исследование допустимо квалифицировать по ряду параметров как филологическое. Конечно, в центре внимания находится преимущественно лингвистическая проблематика довольно широкого круга, включая вопросы общетеоретического характера, историко-лексикологические экскурсы, лексикографические обзоры, социолингвистические этюды, ономастические заметки и др. – с учётом некоторых семиотических постулатов. Собственно, рассмотрение столь

многообразных феноменов призвано в конечном счёте разноаспектно иллюстрировать вариативные экспликации оппозиций, признаваемых универсальными рядом авторитетных специалистов.

Вместе с тем, значительный массив фактического материала почерпнут из литературно-художественных текстов, прежде всего отечественных, весьма информативных с точки зрения описания психологических портретов персонажей, межличностных отношений, бытийных ситуаций и проч. (зарубежные произведения, известные в русскоязычных переводах, привлекаются лишь в единичных случаях – в меру необходимости). Извлеченные из них фрагменты в совокупности образуют сложную мозаику, предоставляющую наблюдателю ценные сведения о специфике ментальности коренных носителей русского языка.

Поскольку же, «изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значение» [Бахтин 1986б: 309], то для определенной полноты картины (хотя хорошо известно, что «никто не обнимет необъятного» [Прутков 1976: 110; 114; 117; 126]) кратко упоминаются и отдельные невербальные выражения рассматриваемых противопоставлений.

В монографию включены некоторые выдержки из предыдущих публикаций автора, являющиеся целесообразными и актуальными для изложения позиций данного исследования. При их формулировках учитывалась возможность использования книги в качестве учебного пособия по ряду дисциплин.

В текст второго издания внесены дополнительные иллюстрации лингвокультурных феноменов и уточнены отдельные положения общетеоретического характера.

Глава 1

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЯЗЫК* И КУЛЬТУРА ЭТНОСА

Язык – единственная сила, которая ещё осталась у нас как возможность развития культуры.

В. В. Колесов

Обсуждение проблемы соотношений между языком и культурой имеет довольно длительную историю и приобретает иногда остро-дискуссионный характер (особенно, пожалуй, когда затрагиваются возможности воплощения в конкретном языке национальной ментальности или этнически окрашенной и соответствующим образом структурированной языковой картины мира и прочее). Причём не столь уж редки случаи, когда лингвисты, в частности современные российские, в самых радикальных формах отрицают какую бы то ни было связь между языком и культурой, предлагая рассматривать их как взаимно изолированные и ни в коем случае даже не как соприкасающиеся феномены. Подобные революционные воззрения зачастую выливаются и в сужде-

* Здесь и далее: «*национальный язык* – ‘общий язык целой нации’» [Ахманова 1966: 332]; также: «*национальный язык* – ‘социально-историческая категория, которая обозначает язык, являющийся средством общения нации и выступающий в двух формах: устной и письменной’» [Степанов 1990: 325], а *нация* – ‘исторически сложившаяся форма общности людей; нации свойственны общность территории и экономической жизни, общность языка, некоторые черты психологического и духовного облика, проявляющиеся в своеобразии культуры’ [СИС 1979: 338]. Ср.: «<...> Если люди пользуются одним языком, живут в рамках единого государства, проживают на одной территории, у них общие культурные ценности, у них общая история <...>, они живут в рамках какой-то территории с определённым климатом, – ну не может не быть каких-то общих черт» [Путин 2014]. Об англо-американизированных семантических вариантах *нация*, *национальный* см. [Васильев 2013: 321–358].

ния о будто бы возможности конструирования речевых высказываний без малейшего участия мышления адресанта. Такие якобы лингвистические эскапады, будучи логично продолженными, позволяют если не элиминировать, то уж, по крайней мере, сугубо минимизировать краеугольный постулат о взаимосвязи языка и мышления и естественно вытекающие отсюда положения о языке как орудии мышления, об активном участии мышления в оформлении любого речекоммуникативного акта и проч. Приоритетный учёт этих новаций позволяет снимать с любого адресанта всякую видимость ответственности за его конкретные высказывания, а это, в свою очередь, может повлечь за собой многие малоприятные и притом социально значимые последствия, начиная, например, со сферы политико-административного общения. Конечно же, совершенно прав исследователь, считающий «серьёзным методологическим заблуждением выделение отдельной категории языкового сознания в противопоставление его феномену сознания в целом, по крайней мере, применительно к виду *homo sapiens*» [Кравченко 2008: 158]*.

* Приведём в свете вышесказанного недавний симптоматичный пример будто бы научных откровений некоего специалиста по африканским языкам, который, в частности (в составе группы таких же специалистов), в полевых условиях задает вопросы носителям *неизвестных* языков, проясняя таким образом их семантику и грамматику (правда, на каком именно языке обращаются пытливые исследователи к аборигенам, так и не было сказано). По мнению этого лингвиста, на планете каждые две недели исчезает один язык, влияние языка на мышление сильно преувеличено, а вообще для человека знать более одного языка *естественно*. Можно довольно уверенно предположить, что данный африканист, кроме родины номинальной, имеет про запас еще и историческую, поэтому его стремление к билингвизму объяснимо [Вопросы науки. Россия-24. 25.05.19]. Такие декларации гармонично дополняются суждениями дилетантов; например, о безусловной пользе изучения иностранных языков чрезвычайно уверенно вещает ... молекулярный биолог [Культура. 02.09.19]. Впрочем, иногда и сам официальный статус «апломбированного» [Л. Кассиль] адресанта не гарантирует верности его публичных научных суждений. Так, профессор СПбГУ заявил, что не каждый «произносит все 33 буквы русского алфавита» [Отражение. ОТР. 01.10.20] – хотя уже в начальной школе детей приучают буквы *писать*, а произносить всё-таки звуки. Иначе ведь придётся произносить Ъ и Ь! Впрочем, степень доктора филологических наук получена столичным учёным по специальности «журналистика»; с точки зрения мудрого ВАКа, филология и журналистика – синонимы-дублеты.

Это – одно из звеньев, глубоко роднящих язык и культуру. А потому среди обилия дефиниций понятия «культура» необходимо особо выделять те, которые прямо или косвенно указывают на роль языка в культурных процессах и их даже промежуточных результатах. Бесспорно, что «рассматривать язык в отвлечении от культуры – значит не понимать язык. Рассматривать культуру в отвлечении от языка – значит не понимать сущность культуры» [Бураго 1992: 9]. Если определять культуру как совокупность ненаследственной информации, способов ее организации и хранения разнообразными человеческими коллективами [Лотман 1970: 5–6], то и в таком случае можно увидеть много общего с языком: человек не приобретает его генетически, но лишь – не без постороннего содействия и участия – развивает свою речевую способность (а вместе с тем и сознание, которое, повторим, не может быть **не** языковым [Кравченко 2008: 158]).

Тезис о взаимной связи между языком и культурой, что находит свои проявления в многообразных формах, можно считать вполне аксиоматичным. Более того, следует полагать, что с течением времени, по мере обогащения и развития исследовательских методов и приемов (конечно, в тех случаях – а таких тоже немало, – когда видимость обновления не сводится лишь к дополнительному изощрению терминологического инструментария), происходит нечто вроде экспансии лингвистики и в такие научные области, которые ещё относительно недавно не рассматривались в качестве смежных применительно к языкознанию. Ср.: «...Контурсы новой парадигмы представляются, в общих чертах, следующими: семантика, синтактика и прагматика “выбрасывают антенны” – через посредство комплекса когнитивных проблем – в сферы биологии (этиологии животных, структур мозга, генетического языка), с одной стороны, и в сферы мифологии, «глубинной мифологии», «концептуализированных областей»..., культурных концептов. В свою очередь, обе сферы обнаруживают тенденцию к смыканию, – хотя бы через посредство «архетипов Юнга» в их современной интерпретации» [Степанов 1991: 10].

Понятно, что за время, прошедшее с момента этой публикации, в отечественном языкознании многое изменилось. Скажем,

совершенно общим местом в лингвистических трудах стали апелляции к антропоцентризму как методологическому фундаменту изысканий (хотя ведь и ученые прошлого анализировали феномены именно человеческого языка как средства общения), а проблематика, связанная с описанием и анализом концептов, заметно утратила былую популярность, во многом трансформировавшись в откровенное терминотворчество. В этих изменениях векторов познания решающую роль нередко играют причины, от собственно лингвистических причин далёкие. Так, по мнению В. В. Колесова, «и в нынешних условиях соотношение «школ» и идентифицирующих себя с ними конкретных исполнителей уже не определяется географически [т. е. имеются в виду позиции петербургской и московской школ. – А. В.]; здесь действуют скорее принципы ведомственные («академики» – «университанты») или даже национальные предпочтения. Даже именованная дисциплина <...> определенно различаются: с одной стороны, это «герменевтика» (в том числе и лингвистическая герменевтика), а с другой – непонятная наука «культурология» [Колесов 1999: 111].

Конечно же, нельзя сбрасывать со счетов и воздействие совсем иных факторов – неких влияний научной моды, во многом замешенной на некритичном восприятии чьих-то теоретических построений и почти неуёмном стремлении к подражательности. «Понимание необходимости нового этапа носится в воздухе. Все эти призывы типа «назад, к значению» (или «вперед, к значению»?) в глазах человека, прожившего в науке довольно долго, суть своего рода судороги, попытка преподать хорошо забытое старое в виде нового. Когнитивная лингвистика? Извольте. Но только подлинно когнитивным (познавательным) всегда было и остаётся историческое, сравнительно-историческое языкознание. <...> А моды в науке ах как сильны, и устоять против них бывает трудно и зрелым мужам науки, о женах я уж не говорю» [Трубачёв 2004: 144; 162]. Несомненно, упомянутые здесь преходящие веяния далеко не новы, ср.: «...Против моды говорить опасно. Да и не нужно; можно обождать: раньше или позже она и сама против себя скажет» [Срезневский 1986: 155] – и: «...Научные <...> мнения – дело текучей и изменчивой моды, постоянной нисколько

не более, чем мода на дамские шляпы или рукава» [Флоренский 1989: 785]*.

Сегодня к этому (в разных конкретных ситуациях – в разных пропорциях) добавляются и ограниченность рамками концепций научных школ, особенно провинциальных; и очевидные, причем не самые симпатичные манифестации гендерной составляющей (приятные исключения здесь крайне редки); и парадоксальная реанимация – после бесстрашной борьбы с «тоталитаризмом», впрочем, к тому моменту уже низвергнутым, – жесткой самоцензуры, исходящей из заповеди «как бы чего не вышло»; и нередкое стремление уйти от непредвзятого понимания речевых реалий в некое подобие башни из слоновой кости, изъясняясь на птичьем языке**; и навязанная начальствующими менеджерами-бюрократами, никогда не имевшими никакого представления о науке, мышьяная возня вокруг якобы объективных показателей научной эффективности*** – и тому подобные доминирующие в настоящее время феномены. Неудивительно, что на этом фоне весьма затруднительными были бы попытки объяснить так называемому «рядовому носителю языка» [Голев 2008: 14, 16], в чем, собственно, состоит социальная значимость лингвистики.

Между тем, место лингвистики среди других наук совершенно уникально. Её объяснительные потенции для разностороннего позна-

* Небезынтересно, что, кажется, единственная статья [Сл. Даля], снабженная графическими иллюстрациями, – «*шляпа* – ‘мужская головная покрывка из твердого припаса’»; здесь представлены 11 рисунков различных «русских шляп»; (через знак «поперечный отдел (||) отделяет другое значение слова» [Даль, Напутное 1955: XXVIII]) представлено «*шляпа, шляпка* – ‘женский выездной головной убор, которого вид и названья меняются ежедень’» [Даль 1955, IV: 640], потому здесь и нет соответствующих рисунков.

** Ср.: «... Трудно читать сочинения лингвистов, но ещё труднее понять, чего они хотят» [Бенвенист 1974: 21] – и: «Всякое лингвистическое описание – это проблема прежде всего терминологическая. Именно поэтому прогресс в языкознании – это нередко иллюзия, обусловленная тем, что вводятся новые термины, которые, в сущности, не обозначают ничего нового, или тем, что старые термины получают нечёткое, расплывчатое, метафорическое употребление» [Стеблин-Каменский 1974: 81]. С учётом бурного и всё более усиливаемого притока в отечественную лингвистическую терминологию ни в чём не повинных англицизмов приведенные суждения чрезвычайно актуальны.

*** См. об этом, в частности, [Колесов 2014: 9–10].

ния человека и социума вытекают из самой сущности языка (особенно это относится к словарному составу).

Двуединство этих важнейших положений было представлено ещё в трудах А. А. Потебни. Ср.: «Язык есть необходимое условие мысли отдельного лица, даже в полном уединении, потому что понятие образуется только посредством слова, а без понятия невозможно истинное мышление» [Потебня 1976а: 57] – и: «Язык развивается только в обществе, и не только потому, что человек есть всегда часть целого, к которому принадлежит <...> не только вследствие взаимного понимания как условия возможности общественных предприятий, но и потому, что человек понимает самого себя, испытавши на других людях понятность своих слов» [Потебня 1976а: 57–58].

Несомненно, следует учитывать ранее высказанные суждения по поводу взаимоотношений языка и культуры, причём хорошо известно, что к этой непреходяще актуальной проблематике обращались не только собственно лингвисты, но и специалисты в других областях, чётко понимавшие исключительную роль языка и как общественного явления, и как психически генерированного и генерирующего уникама.

Лингвисты знают, что, несмотря на многовековые попытки исчерпывающей дефиниции понятия «язык», до сих пор не существует универсальной формулировки, которая бы охватывала все без исключения стороны этого чрезвычайно многогранного понятия. Поэтому, как правило, не только в сугубо прикладных, но и в теоретизированных исследованиях применяется обычно то, что принято называть «рабочими определениями». В этом сказывается безграничность стихии и уникальность природы явления, именуемого языком.

Рассматривая разноаспектную важность ролей языка, А. С. Герд говорит, в частности, о том, что с притоком в пределы какого-либо государства компактных масс иноязычного, чаще всего этнически чуждого народа «возникает опасность усиления влияния языка этого населения и укрепления позиций “чужой” инонациональной культуры»*, а «законодательное введение одного государственного официального языка чаще всего порождает эмоциональный вопрос о правах и возможности других языков, а в плане социальном – вопрос о правах

* Конечно, сегодня следует учитывать в первую очередь влияние гетерогенного языка как следствие не столько непосредственных межнациональных контактов, сколько СМИ, Интернета и проч.

народов, на них говорящих <...>. Язык снова выступает как знак, как символ и знамя борьбы за спасение своего народа. Своей культуры» [Герд 2009: 2]. Кроме того, «всякий язык выполняет ту или иную идеологическую функцию. Не бывает деидеологизированных словарей, энциклопедий, учебников по гуманитарным дисциплинам» [Там же]*; см. об этом также: [Васильев 2013: 154–172].

Напомним справедливые суждения И. И. Срезневского: «Народ и язык – единица неразделимая. *Народ* – язык, *язык* – народ. Из этого одного понятно, что невозможна для народа образованность без языка, так же как и для языка без народа. <...> Цель изучения родного языка – не счастливые ответы на каком-либо экзамене, а овладение им в должной мере для жизни, для жизни внутренней и вместе той внешней, без которой и сама внутренняя жизнь – вообще говоря – невозможна» [Срезневский 1986: 106; 140]. А это – также неоспоримое подтверждение неразрывной связи языка и культуры. «Становится всё более и более очевидным, что и культура [то есть так же, как и язык. – А. В.] связана с духовной деятельностью человека и поэтому не может обойтись без опоры на ту или иную знаковую систему. Это семиотическое «родство» чрезвычайно важно в методическом отношении: оно позволяет использовать одни и те же инструменты в исследовании как языка, так и культуры» [Мурзин 1994: 160–161]. Кстати, последнее положение нашло убедительные подтверждения в многочисленности и результативности исследований, проводимых с учётом симбиоза языка и культуры.

Кроме того, цитируемый автор полагал: «...Текст можно рассматривать как произведение, как нечто сконструированное, специально созданное человеком. Но и культура характеризуется этим же свойством – быть произведением», причём «оно может быть реализовано в виде какой-либо практически значимой вещи – артефакта <...>. Речь идёт о так называемой материальной культуре. Но материальная культура потому и называется культурой, что в основе её лежит духовная культура, ибо каждый артефакт есть плод человеческой мысли, ему всегда предшествует знаковая, духовная деятельность» [Мурзин 1994: 161]. По этому поводу можно заметить, что грани между реальными феноменами духовной и материальной культуры зачастую оказываются довольно зыбкими. Скажем, печатная книга имеет совершенно

* Разрядка здесь и далее наша. – А.В.

определённые физические параметры, но вряд ли её можно назвать явлением культуры сугубо материальной. Скульптура – тоже вполне вещественный объект, однако её ценность для социума состоит отнюдь не в свойствах и количестве материала, из которого она изготовлена. То же относится к форменной одежде, выступающей сигналом принадлежности её обладателя к какому-либо ведомству. Или: здание храма любой религии можно рассматривать просто как архитектурное сооружение, но для исповедующего эту религию оно прежде всего то место, где он может общаться со своим божеством, и т. п.

Конечно, и само понятие «культура» обладает чрезвычайной сложностью, а потому к уже имеющимся его дефинициям постоянно прибавляются новые (см., например, их обзор в [Славкина 2006: 10]). Собственно, то же относится и к длительным попыткам абсолютно чётко и при этом максимально полно определить сущность языка.

Например, «в самом широком смысле культура может пониматься как ненаследственная память коллектива, выражающаяся в определённой системе запретов и предписаний» [Лотман, Успенский 1977: 3]. При этом те же авторы далее говорят: «Культура – система коллективной памяти и коллективного сознания <...>. Потребность самоописания, связанная с необходимостью на определённом этапе ценностно и структурно упорядочить себя как целое, активно воздействует на культуру как описываемый феномен» [Там же]. Несмотря на различия цитируемых дефиниций (их довольно легко контаминировать), следует отметить, что и в том, и в другом случае в культурных процессах и их результатах несомненно подразумевается роль языка не только как средства общения, но и инструмента, обеспечивающего хранение социально важной информации.

Ср. более прозрачное суждение, учитывающее также национально-ментальный фактор: «Культура обычно определяется как информационно-мифологизированное поле сознания и подсознания <...>. Нерасторжимость взаимно направленных связей, уже сложившихся между языком, культурой и добрым человеком русского мифа, остаётся гарантией на будущее» [Колесов 1999: 214–215].

Даже немногочисленные вышеприведённые мнения подтверждают роль языка в мифологизации сознания его носителей (а точнее, конечно, – манипуляции им). И это также зримое подтверждение не-

расторжимости взаимосвязей языка и культуры, вполне позволяющее объединять их.

Так, В. фон Гумбольдт полагал, что, «отразившись в человеке, мир становится языком, который, встав между обоими, связывает этот мир с человеком и позволяет человеку плодотворно воздействовать на мир» [Гумбольдт 1984: 198], то есть, по словам позднейшего комментатора, немецкий лингвист пытался раскрыть возможности обратного воздействия языка «на духовную, т. е. культурную, деятельность человека» [Комлев 2003: 101].

К. Леви-Строс справедливо считал, что «проблема соотношений между языком и культурой наиболее сложна» [Леви-Строс 1983: 65]. Причины этого он видел в следующих важнейших обстоятельствах: «Прежде всего можно рассматривать язык как *продукт* культуры: употребляемый в обществе язык отражает общую культуру народа. Но, с другой стороны, язык является *частью* культуры, он представляет собой один из её элементов <...> Можно также рассматривать язык как *условие* культуры, причём с двух позиций: диахронически, поскольку именно с помощью языка индивид обретает культуру своей группы <...>. С более теоретической точки зрения язык представляет также условия культуры в той мере, в какой эта последняя обладает строением, подобным строению языка. И то, и другое создаётся посредством оппозиций и корреляций, другими словами, логических отношений. Таким образом, язык можно рассматривать как *фундамент*, предназначенный для установления на его основе структур, иногда и более сложных, но аналогичного типа, соответствующих культуре, рассматриваемой в её различных аспектах» [Леви-Строс 1983: 65].

Логически продолжая и развивая известные положения Э. Бенвениста об иерархической организации уровней языка и их системном характере, Л. Н. Мурзин утверждал, что «текст составляет отдельный уровень [в системе языка] и этот уровень, очевидно, располагается над уровнем предложения» [Мурзин 1994: 163]. В свою очередь, «если признавать семиотичность культуры, то именно культура и составляет этот наивысший уровень [языка] <...>. С одной стороны, получая своё выражение в текстах и через тексты, культура остаётся в пределах в самом широком смысле последнего термина [языка] <...>. Но постулировать этот уровень важно в первую очередь для самой теоретической лингвистики» [Мурзин 1994: 165; 169].

При рассмотрении литературного языка как культурно-исторического феномена (а несомненно, что именно таковым и является литературный язык) выясняется, что сравнение культуры и языка вообще и в особенности конкретной национальной культуры и конкретного национального языка обнаруживает некое подобие их структур в функциональном и иерархическом планах. Существующие языковые и культурные слои объединяются попарно в параллельные ряды:

- 1) литературный язык – элитарная культура;
- 2) просторечие – промежуточная культура;
- 3) территориальные говоры – народная (крестьянская) культура;
- 4) арго – традиционно-профессиональная культура [Толстой 1991: 6–7].

При подобающем уважении к вышеприведённой изоморфической классификации следует всё же отметить, что она не имеет абсолютного характера прежде всего в силу имманентного динамизма живого языка, определяемого преимущественно внелингвистическими факторами. За прошедшие со времени цитируемой публикации годы изменилось очень многое как в российском обществе, так и в практике употребления русского языка.

Например, удельный вес территориально-диалектных элементов сегодня в речевом потоке весьма незначителен, а использование просторечия, напротив, непомерно расширилось; оно активно вовлекается (в том числе и арготизмы) почти во все сферы общения. Следует обратить внимание и на имеющееся в реальности соотношение первой и последней пар ранее вполне адекватной схемы, особенно на лексико-фразеологическом уровне, гораздо более других чувствительном к изменениям в жизни общества. Во многих лингвистических работах последних лет справедливо отмечается интенсификация употребления субстандартной (ненормированной, например жаргонной, арготической, вульгарно-бранной) лексики и фразеологии в публичной речи, в текстах средств массовой информации и т. п. Иначе говоря, жаргоны (в первую очередь уголовный) отражают и выражают сущность процветающих социальных, экономических и властных отношений (см. об этом, например, [Васильев 2003: 154–179; 2013: 104–113; Васильев 2019: 37–90], [Васильев 2019: 37–90]). А на статус если пока не элитарной, то уж наверняка собственно культуры с достаточными основаниями претендует тот комплекс явлений, который не так давно

мог быть совершенно правомерно квалифицирован как «субкультура» (сконцентрированно он представлен в шоу-бизнесе). Что же касается самого понятия «элитарный», то любопытную информацию даёт сопоставление семантизаций существительного *элита* в толковых словарях русского языка разных периодов, причём хронологически не столь уж значительно удалённых друг от друга. Если в [МАС₂] *эли-та* – ‘лучшие представители общества или какой-либо его части’, то в «Толковом словаре современного русского языка» (2001) находим: *элита* – ‘привилегированная верхушка общества или какой-либо его части, какой-либо группы людей’ (см. об этом также [Васильев 2013: 447–499]).

В качестве дополнительного доказательства наших суждений приведём радикально выраженное мнение А. В. Суперанской: «Я постулирую, что в настоящее время у нас есть два русских языка: традиционный, основоположниками которого считаются Н. М. Карамзин и А. С. Пушкин, и новый, звучащий преимущественно в молодёжной среде. Я не хочу назвать его жаргоном, потому что он по ряду параметров не соответствует понятию “жаргон”. Но я не могу объединять его с традиционным русским языком, потому что он во многом ему противоречит. Новый русский язык отказывается от лексического богатства традиционного языка. Многие фразеологизмы в нём упрощаются до примитивов» [Суперанская 2007: 12]. И, наверное, наиболее серьёзное следствие подобных названным процессов далеко не только в том, что они способствуют вульгаризации речи (см. там же), но, исходя из фундаментального лингвистического положения о глубокой и взаимной связи языка и мышления, приходится признать весьма малоприятный факт: совершается оскудение сознания наших сограждан – носителей русского языка. Это, в свою очередь, может послужить стимулирующим и катализирующим фактором многих нежелательных социальных феноменов. Однако вряд ли можно вполне согласиться со словами цитируемого автора: «современные российские СМИ насильственно насыщают литературный русский язык англизмами и вульгаризмами, не задумываясь о том, что это может разрушить его систему» [Суперанская 2007: 17] – такие операции ведутся совершенно в духе информационно-психологической войны, а следовательно, хорошо продуманы, и, как уже было сказано выше, дело вовсе не ограничивается падением уровня только речевой куль-

туры. Впрочем, с другой стороны, знанием конечных целей подобных операций обладают лишь их стратеги и руководители (по-новорусски – *топ-менеджеры*), а к исполнителям их замыслов вполне приложима точная характеристика: «значительная часть создателей массово потребляемых текстов – попросту малограмотные не отягощенные моралью и этическими нормами недоучки, выпавшие из культурно-исторического пространства того общества, чьё <...> сознание они формируют» [Кравченко 2008: 45].

И всё-таки, по всей видимости, русский язык – как национальный язык – един для всех его носителей. Но в активном обороте разных социальных и возрастных групп используются разные его пласты.

Известны тяготеющие к объективности суждения: «Тенденция к умственному потребительству составляет опасную сторону культуры, односторонне ориентированной на получение информации извне. Культуры, ориентированные на автокоммуникацию, способны развивать большую духовную активность, однако часто оказываются значительно менее динамичными, чем этого требуют нужды человеческого общества. Исторический опыт показывает, что наиболее жизнестойкими оказываются те системы, в которых борьба между этими структурами не приводит к безусловной победе какой-либо одной из них» [Лотман 1996: 45].

Следует, однако, задуматься, что представляют собой «нужды человеческого общества»: каков их необходимый или же оптимальный набор и чем они обусловлены.

Некоторые «нужды» (чисто потребительского свойства) индуцируются коммерческой рекламой. Другие, не материального характера, формируются политической пропагандой. Вспоминается притча времён судьбоносной «перестройки»: «Птицы сказали рыбам: «Зачем вы мокнете в воде? Выходите на сушу – здесь так хорошо!». Рыбы выпрыгнули на берег и, конечно же, сдохли», наверняка послужив добротной и обильной пищей для сладкоголосых и предприимчивых птиц...

Значительная часть чужекультурной эманации на Россию может быть рассмотрена и интерпретирована с собственно религиозных позиций. Таковы суждения С. Н. Булгакова: «С германского запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленой русскую душу <...>. Эта тяга, став ощутительной с тех пор, как Пётр прорубил своё окно в Германию, к началу этого [XX]

века сделалась угрожающей. И, конечно, существеннее было здесь не внешнее “засилие” Германии, но духовное её влияние, для которого определяющим стало своеобразное преломление христианства через призму германского духа <...>. И для сознательного противления нужно прежде всего познать и понять угрожающую стихию, столь многоликую и творчески могучую. Лютер, Бауэр, А. Ригль, Гарнак, Эккегарт, Я. Беме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен – все столь далеко расходящиеся между собой струи германства в «имманентизме», однако, имеют общую религиозную основу. Столь слабо в нём ощущается расстояние между Творцом и творением, что он роковым образом приближается к миро- и человекобожию разных оттенков и проявлений» [Булгаков 1994: 5].

Вполне вероятно, что в идеале (или хотя бы на пути к его достижению) желателен был бы некий разумный баланс между исконным массивом культуры – и её чужеродными элементами. Однако в действительности имеют место явные радикальные крайности, о чём неоднократно свидетельствуют многие этапы отечественной истории. Приведём лишь немногие примеры, не касаясь даже военных конфликтов и прямых интервенций.

Христианство было привнесённой извне религией и утверждено на Руси административно, что, в свою очередь, закономерно породило двоеверие – иначе говоря, вынужденную неискренность огромных народных масс, стимулируемую государством.

Западнические реформы Петра I, проведённые с невероятными усилиями и ценою огромных человеческих жертв, затруднительно было бы назвать вполне успешными и несомненно полезными.

Французское культурно-идеологическое влияние XVIII в., естественно охватившее главным образом верхушку русского общества, привело её к решительному отчуждению от низших слоёв.

В XIX в. чрезвычайно популярным в определённых слоях стал импортированный вульгаризованный марксизм, довольно скоро трансформировавшийся в ленинизм.

Российское самодержавие было «свергнуто» кадетами-масонами, не сумевшими (а может быть, и не стремившимися) удержать власть, быстро перешедшую к более решительным революционерам, среди которых особенно выделялись большевики, понаехавшие из европей-

ской эмиграции. «Ленинская гвардия», пропитанная интернациональным духом, чуть было не увлеклась идеей перманентной революции (по Бронштейну-Троцкому) и «мирового пожара», в котором прежде остальных предназначалось сгореть России, но была остановлена Сталиным, отважившимся строить самодостаточное социалистическое государство.

Созданная страна была подточена горбачёвской перестройкой, транслировавшей фундаментальные западные ценности, замаскированные под «общечеловеческие», затем введена ельцинской командой, усиленной американскими советниками, в состояние управляемой катастрофы и рухнула, будучи превращенной в сырьевой придаток опять же Запада, до сих пор (и, вполне вероятно, в обозримой перспективе) сохраняющей этот статус.

Многие известные наукообразные построения историко-культурного толка на поверку оказываются не более чем фальсификациями, предназначенными для достижения пропагандистских целей, которые, в свою очередь, готовят общественное мнение к неким радикальным трансформациям.

Нередко и устоявшиеся сведения об изначальном состоянии какой-либо этнической культуры, вследствие давней традиции (или инерции) принимаемые за аксиомы, по внимательном и объективном рассмотрении оказываются по меньшей мере дискуссионными.

Например, благодаря западным авторитетам утвердилось мнение о славянской культуре как обнищавшем варианте индоевропейской, не учитывая совершенно противоположного: «действительно небогатый, простой уровень древних славян и есть тот древнейший культурный вариант, от которого греки, римляне, индоиранцы далеко ушли в своём развитии <...>. Почему-то никому не пришла в голову единственно трезвая мысль, что речь может идти о разных стадиях культурного развития и что неразумно выдавать за общую древность высокое, а следовательно, позднее развитие античной греко-римской или древнеиндийской культуры» [Трубачёв 2004: 92–93].

Таким же образом и русская история высокомерно фальсифицировалась зарубежными специалистами (норманнская «теория» и проч.), причём некоторые из них были импортированы в российскую Академию наук и на долгое время монополизировали право на истину (см.

полемику с ними М. В. Ломоносова [Ломоносов 1980: 201–214; 336–338 и др.]^{*}).

То же происходило и при внедрении неких «общечеловеческих ценностей», которые в действительности являются узконационально ориентированными, а их распространители рассчитывают приобрести материальную выгоду и политические преимущества (см. об этом [Потебня 1976б: 278–279 и др.]; [Васильев 2013: 186–201]). Более того, сегодня совершенно наглядно подтверждается предвидение великого учёного: «...по направлению к будущему общечеловечность в смысле сходства может только уменьшаться» [Потебня 1976в: 285].

Приблизительно подобное можно сказать о попытках прогнозировать торжество некоего всемирного языка, под которым чаще всего подразумевается конкретный национальный; иначе говоря, речь идёт о попытках привести человечество «к общему знаменателю» и унифицировать не только национальности, но и расы. Логически возникающий в связи с такими инициативами вопрос о безусловных достоинствах или недостатках того или иного языка, конечно же, не может получить научно-лингвистического решения (см., например [Васильев 2017: 37–48]).

Познание языка есть и познание культуры народа, которому принадлежит язык. Особенно отчётливо это наблюдается на примере лексики как наиболее динамичного уровня языковой системы, самым непосредственным образом связанного с жизнью общества.

К этой проблематике неоднократно обращался О. Н. Трубачёв и неизменно получал интересные и информативные результаты. Так, аргументируя свою полемику с печально известными мнениями о многовековой отсталости славян, академик писал: «Если бы мы не обратили должного внимания на данные языка, мы просто не знали бы всей исторической правды, которая состоит в том, что славяне ни в чём особенно не отставали от других современников по родо-племенному строю. В частности, они имели свои древние назва-

* Любопытно, что, по оценке российской правительственной газеты, «Михал Васильич был первым *тинейджером*, покинувшим деревню ради возможностей большого города» [Мосеев 2020: 34] – то есть, вероятно, ради близости стрип-клубов и дискотек, а не, скажем, из-за любви к учению. Впрочем, с точки зрения цитируемого, фигура известнейшего русского деятеля вообще мелковата рядом с упоминающим его сегодня: ведь «Ломоносов, мой великий земляк» [Там же], а не, допустим, «*я – земляк Ломоносова».

ния копья, щита, стрелы. Больше того: рассказы древних писателей о пеших славянах, почти не знавших конницы, просто перечеркиваются свидетельствами языкознания о древности славянских названий седла и стремени. А это уже говорит не просто о езде верхом, но о кавалерийских усовершенствованиях, которых Запад долго не знал. При Александре Македонском, Юлии Цезаре и много позже там ездили, сидя “охлюпкой”, как сказал бы Даль» [Трубачёв 2004: 15].

Количество функций языка, судя по разным источникам, варьируется. Однако среди наиболее существенных следует назвать функцию обеспечения и сохранения национальных (иначе – этнических, этносоциальных) ментальных кодов. Ведь ментальность – это «миросозерцание в категориях и формах родного языка, в процессе познания соединяющее интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных его проявлениях» [Колесов 2004: 15]. Следовательно, язык, прежде всего его словарный состав, консервирует с предполагаемой реализацией в настоящий момент или в перспективе некие долговременно устойчивые этноментальные черты носителей данного языка.

Займствования (особенно новейшие) постоянно подтверждают суждения А. А. Потебни о внутренней форме слова, которая «есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль <...>. Внутренняя форма слова, произнесённого говорящим, единственное объективное содержание слова имеет значение только потому, что видоизменяет и совершенствует те агрегаты восприятий, какие создаёт в душе <...>» [Потебня 1976а: 115; 183]. Заведомо понятно, что заимствованное слово подобными свойствами не обладает.

Однако поскольку сегодня российские либералы (хотя это вряд ли абсолютно точное их именование) отличаются «маниакальной западофилией» и тиражируют её через подвластные им средства массовой информации [Поляков 2005: 306; 380], то неудивительно широчайшее распространение заимствований, зачастую вовсе не являющихся необходимыми для нормального обеспечения речекоммуникативных актов, но знаменующих инокультурную экспансию и смену традиционных аксиологических ориентиров.

Конечно, во многих случаях заимствования выполняют маскировочную функцию, деликатно замещая исконные слова – носители негативных коннотаций, например, *рэкетир* взамен *вымогатель*, или

киллер вместо (*наемный*) *убийца*, или *рейдер* вместо *захватчик* (*чужой собственности*). То же во многом относится и к российскому официозу (ср. *кластеры, тренды, бренды, бэкграунды, фейки...*), когда подобные слова призваны осуществлять манипулятивную функцию.

Но ещё более значимы с социокультурной точки зрения те случаи, когда заимствованиями заменяются исконные, привычные и издревле употребительные слова – казалось бы, без особой необходимости. Скажем, таково вытеснение слов *мальчик, подросток, юноша* американо-английским *тинэйджер*, или широчайшее употребление *бойфренд* вместо *любимый, возлюбленный, любовник, милый* и т. п.

Кстати, в подобных случаях весьма сомнительны ссылки на стихийную природу и самоуправляемость языка, равно как и на некую «языковую моду»: хорошо известно, что любая мода инициируется и внедряется теми, кому она по каким-то причинам выгодна.

Можно согласиться с мнением В. В. Колесова о том, что момент заимствования «вполне определенно оказывается моментом утраты национального концепта, причем обедняется русская ментальность и оскопляется ментальный ряд» [Колесов 2004: 122].

Ещё раз подчеркнём, что многообразные и очевидно поощряемые высшими стратами российского общества (предпочитающими осознавать и именовать себя «элитой») процессы в русской речи имеют несомненно серьезные и долгосрочные последствия социокультурного характера для ментальности этноса.

Функцию хранения национальной ментальности выполняют прежде всего, конечно, слова, восходящие ещё к праславянскому лексическому фонду (термины родства и проч.), однако наряду с ними естественную преемственность между поколениями этносоциума поддерживают и многие другие лексемы. Поэтому непомерное вторжение, например, иноязычных заимствований вполне способно поколебать баланс, выражаемый обычно семиотической оппозицией, известной в разных модификациях: *свой / чужой, внутренний / внешний, хороший / плохой* и т. д.

Иначе говоря, *чужое* станет восприниматься как *хорошее*, а *своё* – как *плохое*, и рудименты духовного иммунитета этноса окончательно исчезнут.

Подобные же цели преследует манипулятивный вербальный инструментарий, применяемый для управления социумом.

Таковы современные особенности употребления существительного *проект*. Оно явно претерпело следующие семантические измене-

ния: *проект* – «замысел» → *проект* «деятельность для осуществления замысла» → *проект* «результат деятельности по осуществлению замысла» (строго говоря, лингвистически их можно было бы рассматривать уже как омонимы). Сегодня (особенно в официальном или полуофициальном употреблении) слово *проект* выступает одновременно в трёх этих значениях, а потому чрезвычайно трудно различить, когда речь идёт о замысле, а когда – об осуществлении этого замысла: стирается грань между мыслимым и реальным. Возможно, катализатором этого интересного феномена стали в своё время *национальные проекты*, широко разрекламированные когда-то, но исторически мгновенно и прочно забытые – как будто их и не было (видимо, результаты оказались весьма далеки от обещанных), поэтому особенно любопытна их недавняя реанимация; ср. также загадочную для непосвященных деятельность «Сколкова», «Роснано» и прочих коллективных творцов *проектов*, щедро финансируемых из госбюджета (ср. известную Академию прожектёров в Лагадо [Свифт 1989: 191–206]).

Интересно и повсеместное внедрение прилагательного *креативный* и однокоренных ему слов. Как показывают некоторые наблюдения, они принадлежат к числу лексических единиц, которые фиксируют «принципиально новые явления общественной жизни, новую общественную идеологию и реальность нового типа»: «в рамках распределения между дискурсами традиционной культуры и массовой культуры информационного общества слова *творческий* и *креативный* могут быть признаны дискурсивными квазисинонимами... Новизна наделяется значимостью определенного рода: не столь важно, **что** ты создаёшь, важно, **как** ты это делаешь» [Савченко 2009: 358].

Впрочем, дementализация современного русскоязычного социума может быть иллюстрирована и многими другими примерами. Ср. употребление устойчивых словосочетаний *контролировать ситуацию*, *контроль ситуации* и под., из-за смешения более раннего и позднейшего заимствований семантически различных (*контроль* из фр. – «проверка, наблюдение с целью проверки» и *контроль* из англ. – «управление ходом событий»), совершенно затуманивающих смысл содержащих их высказываний [Васильев 2014]. Не менее значимыми в диагностическом отношении следует считать использование слов гнезда корня *шок-* для обозначения широчайшего диапазона эмоциональных переживаний – от самых отрицательных до чрезвычайно положительных, включая сюда и нейтрально-промежуточные состояния;

или применение глагола *признаться* (*признаваться*) при именовании любого речекоммуникативного акта – с почти полным забвением иных глаголов речи. Столь же знаменательно и малоосмысленное употребление глагола *пояснить*, обозначающего теперь инициальные высказывания [Васильев 2014: 169–179]. Это, конечно, лишь некоторые признаки, сигнализирующие об обеднении лексикона сограждан. Памятуя о взаимонаправленной связи языка и мышления, такие феномены надо считать очень показательными и далеко не безобидными. Весьма возможно, что сегодняшний характер употребления слов вроде *проект*, *признаться*, *шок* и под. иллюстрирует процессы гиперонимизации (см. [Колесов 2004: 210]), которые и свидетельствуют об оскудении мыслительной способности носителей языка, и стимулируют это оскудение.

В несколько ином направлении происходит специализация семантики ряда слов, также имеющая, однако, значимый (*резонансный*) результат. Например, абсолютно общепринятым именованием интимных межличностных контактов примерно в последние тридцать лет стало существительное *отношения*. Довольно затруднительно сформулировать безоговорочно, чем именно было вызвано сужение значения лексической единицы: неуверенностью коммуникантов в искренности испытываемых чувств; суеверной боязнью спугнуть («сглазить») желанные ощущения, нуждающиеся поэтому в псевдоэвфемизации называния; смутное осмысление того, что переживаемое не заслуживает традиционно высоко ранжируемого слова *любовь* и комплекса связанных с ним явлений и аксиологических установок; отрицанием самого феномена любви либо принятием новейших представлений о нём и т. д. Как бы то ни было, безусловная массовая замена *любви* на мало обременительные *отношения* состоялась (об этом довольно красноречиво свидетельствует и сопоставление числа российских браков и разводов).

Интересно и то, что в результате недавних социально-политических трансформаций носители русского языка остались без общепотребительного обращения друг к другу (см. [Васильев 2013: 500-542]). По всей вероятности, российские элитарии используют вокатив *господин* в своём кругу; среди остальных (например, т. н. «среднего класса», который, как стало известно весной 2020 г., составляют граждане с ежемесячным доходом в 17 тысяч рублей) распространено нейтрально-нивелирующее *коллега*, причём вне зависимости от принадлежности к одной и той же профессиональной среде. При этом непомерно

расширяется употребление в качестве обращения в публичных речевых актах существительного *друзья* (именно в форме мн. ч.) – в том числе (и даже, кажется, преимущественно), когда ни оратора, ни аудиторию невозможно заподозрить в наличии взаимного дружелюбия. Попутно девальвируется исконная коннотация слов гнезда корня *друг*, а соответственно – и отвержение всего диапазона денотатов, утрачивающих свою роль известных скреп в обществе (или, скорее, в скопище) сугубых индивидуалистов.

Но чреватой гораздо более серьёзными последствиями несомненно надо считать явно управляемую конкуренцию между словами *русский* / *российский* и замену первого из них на совершенно искусственное *россиянин*, ориентированное не этнически, как *русский*, а этатически (по меркам политкорректности), устраняя таким образом представления о государствообразующей роли русского народа и заодно о таковом народе вообще, что, в совокупности с другими векторами дерусификации, способно исторически скоротечно и радикально предрешить вопрос о самом существовании этого народа, а следовательно, и государства (подробнее см. [Васильев 2008: 35–43], [Васильев 2013], [Васильев, Васильева 2020]). Заметим также, что в полном согласии с подобными манипуляциями находятся широко тиражируемые (по-новорусски – *озвучиваемые*; может быть, уж сразу – *артикулируемые*?) малоосмысленные либо попросту провокационные суждения о *российской ментальности, российской идентичности, российском народе, российской нации* и прочие пропагандистские благоглупости, очевидно заквашенные на местечковом варианте будто бы чудодейственной толерантности (см. [Васильев 2013: 231–295; 296–320; 359–446]).

Надо сказать, что и слова *нация, национальность, национальный* активно используются в глобалистски ориентированных значениях, указывая на принадлежность кого-чего-либо не столько к определённому этносу, сколько к какому-то государству. Справедливо замечено: «Под прицел критики взята идея национального государства [т. е. обязанного своим возникновением и существованием конкретному этносу – А. В.] как якобы себя изжившая, муссируется государство наднациональное – очередной миф, пусть и обращенный якобы в будущее. В действительной, невыдуманной истории мы всегда имеем дело с *национальным* государствообразованием» [Трубачёв 2004: 184]. Однако именно этого и не хотят глобальная бюрократия и её корыстолюбивые заместники: они

защищают интересы корпораций, которым нужен практически бесконтрольный доступ к эксплуатации чужеземных природных богатств и людских ресурсов, а этому противоречит естественное несогласие многих представителей государствообразующего народа. Поэтому столь необходимо искоренять чувство подлинной национальной идентичности (подробнее см. [Васильев 2012]), распространять мифы о якобы многонациональной России, изобретать – в дополнение к вышеупомянутой невнятной *российской идентичности* и не раз перелицованной *национальной идее* – ещё и их блудословные локальные варианты.

Весьма возможно, что и по отношению к русскому языку (который сегодня кому-то уж очень нестерпимо хочется превратить в совершенно мифический «российский»^{*}) уже справедливо сказанное о других языках: «...Язык всё более осознаётся как атрибут национальной гордости, как символ веры, патриотизма и одновременно как средство патриотического воспитания» [Герд 2009: 2], и это явно связано с проблемами формирования культуры социума. Казалось бы, государство, даже в сегодняшнем его виде, должно было бы озаботиться усилением внимания к преподаванию русского языка. Вовсе нет: в июне 2019 г. было распространено сообщение о введении (с 2020 г.) обязательного ЕГЭ по английскому языку, впрочем, затем эта замечательная инициатива была отменена под каким-то благовидным предлогом.

Прочная взаимная связь между языком и культурой несомненна; познание феноменов языка обогащает наши представления о явлениях культуры – и *vice versa*. Это важно учитывать при проведении лингвистических исследований и в синхроническом, и в диахроническом аспектах, что в конечном счёте позволяет получать новые сведения о человеке – носителе языка и творце культуры.

* В начале июля 2019 г. из сообщений СМИ стало известным интересное предложение советника украинского президента переименовать *русский* язык в «российский» (а заодно уж и Россию в «Московию»). В общем-то, «незалежная ненька» и так самопровозглашена «цеевропой», а большинство граждан РФ должны бы в первую очередь беспокоить очевидные проблемы собственного выживания, но ведь и в России достаточно охотников изменить название государственного языка (см. ст. 68 Конституции РФ). Это вполне возможно при явно целенаправленных пропагандистских операциях и полном равнодушии к таким перспективам широких масс, очевидно не понимающих последствий очередной потенциальной реформы (см. [Васильев 2013: 359–446]).

Глава 2

УТВЕРЖДЕНИЕ КООРДИНАТ БЫТИЯ

1. ОТ ХАОСА К УПОРЯДОЧЕННОСТИ: СМЕНЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИРОУСТРОЙСТВЕ

Мир был ещё таким новым, что многие вещи не имели названия и на них приходилось показывать пальцем.

Г. Г. Маркес

То, что не названо, – не существует. К сожалению, всё было названо.

В. В. Набоков

Представления о мироздании не остаются неизменными, причем не только с точки зрения современных наук; картина мира изначально была динамичной и с позиций многих мифологических систем, пытавшихся объяснить исходное состояние сущего как чего-то нерасчлененного, неупорядоченного, диффузного в высшей степени, правда, с некоторыми хронологически и локально взаимно удалёнными отправными пунктами, естественно объясняемыми всегда вроде бы убедительно, но при этом вариативно.

Так, в древнеегипетских мифах хаос воплощается в образе первородного океана, характеризуемого небытием, отсутствием неба, земли, тварного мира; по шумерской версии, первая стадия воплощения хаоса – заполненность всего пространства мировым океаном; в ведийском представлении то, что предшествует творению, «неразличимая причина», сокрывается мраком; в древнескандинавской мифологии хаос – пучина, впрочем ограниченная на севере и юге; в океанийском мифе – абсолютное отсутствие чего бы то ни было, «и глубокая тьма была над пеной волн перед ликом бездны»; в конфуцианских сочинениях хаос бесформен и стихии смешаны – и др. (подробнее см. [Топоров 1988: 581–582]).

См. о том же в Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» [Быт. 1, 1–2].

Таким образом, «к характеристикам хаоса, регулярно повторяющимся в самых разных традициях, относятся связь хаоса с водной стихией <...>, бесконечность во времени и пространстве, разъятость вплоть до пустоты или, наоборот, смешанность всех элементов <...>, неупорядоченность и, следовательно, <...> абсолютная изъятость хаоса из сферы предсказуемого <...>, предельная удалённость от сферы «культурного», человеческого, от логоса, разума, слова и как следствие – ужасность, мрачность...» [Топоров 1988: 581].

Однако в космогонических мифах (вероятно, в качестве начальных проявлений грядущей упорядоченности мироздания) уже присутствует категория двоичности, обретающая различные выражения. Например, в Древнем Египте среди божеств, которые создаются творцом из первородного океана, встречаются и пары, характеризующие в других традициях ещё сам хаос (супружеская пара тьмы, пара бесконечности, пара невидимости, а сама древнеегипетская пара Нун – Наунет обращена к идее мужского и женского творческих начал еще в пределах самого хаоса, а в ряде других традиций «нулевой «хаос» организуется введением серии основоположных различительных признаков (вода – твердь, тьма – свет, холод – тепло, ночь – день, женское – мужское, низ – верх и т. п.) [Топоров 1988: 581–582].

Ср. в Библии: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. <...> И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью <...>. И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделиет она воду от воды» [Быт. 1, 3–6].

Попытки всеобъемлющей систематизации бытия, мира в координатах антропологических понятий (то есть наиболее близких человеку) представлены и в форме мифологической модели мира, выступающего здесь как результат переработки информации об окружающей человека среде и о самом человеке.

Чрезвычайно значимо, во-первых, то, что модель мира «в соответствующих традициях предполагает прежде всего выявление и описание космологизированного *modus vivendi* и основных параметров вселенной – <...> э т и ч е с к и х (определение сфер хорошего и плохого, положительного и отрицательного, дозволенного и запрещенного,

должного и недолжного и фиксация этих сфер в сводах нравственных установлений и в практическом поведении, создание этических «эталонов» и т. п.), <...> с е м а н т и ч е с к и х, определяющих качественную структуру мира (серии противопоставлений, описывающих мир и организующих его)» [Топоров 1988: 162].

Во-вторых, имманентная логика эволюций мифопоэтического сознания приводит к выработке системы бинарных различительных признаков, которые в своей совокупности стали универсальным средством семантического описания модели мира и обычно насчитывают до двадцати пар. Их компоненты противопоставлены друг другу в соответствии с наличием у каждого члена пары положительного либо отрицательного значения. «Эти противопоставления, связанные с характеристикой структуры пространства (верх – низ, земля – подземное царство, правый – левый, восток – запад, север – юг), с временными координатами <...>, с цветовыми характеристиками (белый – чёрный), <...> обнаруживающие отчетливо социальный [в том числе и гендерный – А. В.] характер (мужской – женский, старший – младший, свой – чужой, близкий – далекий, внутренний – внешний); сюда же <...> относится и более общее противопоставление: <...> сакральный – мирской (профанический) <...>. На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения мира первобытным сознанием» [Топоров 1988:162].

По-видимому, многообразные социальные, экономические, технические, политические и прочие трансформации, имевшие место на протяжении существования человечества, не только не элиминировали вышеназванные парные противопоставления, но, напротив, сделали их ещё более устойчивыми в различных областях бытия. Например, это межличностные и межгрупповые отношения, широкая сфера культурного творчества, идеологическое конструирование, религиозные традиции и новации (вроде бурно разрастающегося сектантства или всё более воинственного исламизма), политические союзы и противостояния (вплоть до военных конфликтов, уносящих жизни и мирных людей), внутригосударственные ситуации и проч.

Социально-психологические факторы, выступая в двуединстве, породили так называемые дуалистические модели мифа, также спо-

собствовавшие упорядоченному восприятию разделяемых на взаимно противопоставленные фрагменты природы и общества. Противоположными на довольно простом утилитарном основании полезности либо вредоносности для социума или какой-то его части стали мифологические символы, концентрированно выражающие эти качества и их потенции. Полагают, что дуалистическая мифология – «частный случай двойной символической классификации, при которой у подавляющего числа племен с наиболее архаичной социальной организацией устройство мира описывалось с помощью противопоставленных друг другу пар космических символов или признаков (солнце – луна; мужской – женский; правый – левый) <...>. Позднее дуалистические мифы превращаются в религиозно-философские системы, прямо не связанные с их первоначальной социальной средой» [Иванов 1987: 408]. Многочисленные примеры дуалистических построений по своей хронологической и локальной приуроченности разнообразны, но повсеместны, что позволяет говорить об их универсальном характере.

Бинарные семиотические оппозиции (как воплощение ментальности в языке), по-видимому, являются общими для всех культур и языков. Отношения между знаками системы могут быть сводимы к бинарным структурам – к модели, в основе которой находится наличие или отсутствие определенного признака. Так, К. Леви-Строс использовал бинарные отношения типа «природа – культура», «растительное – животное», «сырое – вареное» и подобные для характеристики социального устройства, культурной жизни первобытных племен [Леви-Строс 1983].

Отношения противопоставленности считают настолько регулярными для этнических структур на семиотическом уровне, что возможно выделить универсальные модели оппозиций, которые актуализируются в процессе социальной коммуникации. Такие моделирующие семиотические оппозиции были классифицированы Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым применительно к древнему периоду общности славянских народов. Было установлено, что главным противопоставлением, обусловленным аксиологическими ориентирами коллектива или сообщества, является различие положительного и отрицательного по отношению к коллективу и к индивиду. Противопоставления, «которые находились в отношениях синонимии друг к другу или же представляли собой более конкретную символизацию одной главной

оппозиции»: счастье – несчастье, жизнь – смерть, правый – левый, верх – низ, старший – младший, море – суша, близкий – далекий, свой – чужой, дом – лес, светлый – темный, сакральный – профанный, мужской – женский, предок – потомок и т. п. Самым общим противопоставлением со специфически ритуальной точки зрения нужно считать различие сакрального и мирского (профанного) [Иванов, Топоров 1965: 64]. Все левые и все правые члены противопоставлений образуют некие единства. Благодаря наборам бинарных признаков конструируются универсальные семиотические комплексы как одно из эффективных средств усвоения мира первобытным сознанием.

Во многом аналогичная система ограниченного числа бинарных оппозиций была использована для представления комплекса основных параметров архетипической модели мира. Частные оппозиции, выступающие как детализации универсальных, характеризуют разнообразие вариантов различных фундаментальных отношений. В число их входят пространственные, векторные, темпоральные, колористические, культурные, социальные и др., будучи объединяемыми и максимально обобщаемыми противопоставлением «сакральный – мирской (профанический)» [Цивьян 1990: 5-6].

Исходя из наиболее универсального характера последней из названных оппозиций, полагают, что *сакральный / профанный (мирской)* – общее противопоставление, являющееся своего рода базисом модели мира. М. Элиаде при анализе мифов отмечал, что существует два образа жизни в мире – священный и мирской, которые человек принял в ходе исторического развития. Священное пространство для человека соотносится с представлением о некоем центре мира, как и время любого ритуала, устанавливается с учётом мифического момента «начала» всего сущего. В данном случае оппозиция «сакральное место – профанное место» сопоставима с противопоставлением «Космос–хаос». «Оценить глубину пропасти, разделяющей два опыта – священный и мирской, можно, читая работы о священном пространстве и ритуальном устройстве человеческого жилья, о различных проявлениях религиозного опыта в отношении Времени, о взаимоотношениях религиозного человека с природой и миром инструментов, об освящении самой жизни человека и о священном характере основных жизненных функций (питания, деторождения, работы и т. д.)» [Элиаде 2000: 257]. Таким образом, оппозиция *сакральное – мирское (профан-*

ное) позволяет устанавливать авторитетные ориентиры для градаций каждой из фундаментальных категорий, кардинально важных для полноценного существования человека и социума.

При всей несомненной привлекательности использования бинарных оппозиций в исследовательской практике следует учитывать, по крайней мере, два важных обстоятельства.

Во-первых, «неоднократно приходится сталкиваться с наличием между структурными полюсами бинарной оппозиции некоторой широкой полосы структурной нейтрализации*. Сталкивающиеся здесь структурные элементы находятся в отношении к окружающему их конструктивному контексту не в однозначных, а в амбивалентных отношениях» [Лотман 1974: 13]. Ср. гораздо более ранние суждения: «... Поскольку, таким образом, в одной из противоположных вещей заключено начало другой, все переходы в природе оказываются кругообразными и каждая пара противоположностей имеет общий субстрат» [Кузанский 1980, 2: 119] и относительно недавнее «определение противоположности как развитого до предела различия одной сущности» [Аверьянов 1976: 80].

Кроме того, дихотомии (бинарной оппозиции) противопоставляют дипластию, осуществляемую по принципу «и – и», «и да, и нет», «и то, и не то»; феномен дипластии считают глубоким и фундаментальным явлением ранних фаз человеческой эволюции [Поршнев 1973: 13].

Во-вторых, при рассмотрении бинарности в двуединстве с асимметрией как обязательных законов построения реальной семиотической системы вводят уточнение: «Бинарность, однако, следует понимать как принцип, который реализуется как множественность» [Лотман 1996: 164]. По всей вероятности, вариативными могут быть и а к т у а л з а ц и и каждого из членов оппозиции.

Кажется, ещё до провозглашения антропоцентризма в роли генеральной идеи новейшего языкознания производились удачные попытки реконструкции праславянской культуры средствами лингвистики, и прежде всего этимологии, строившиеся на убеждении в том, что

* Ср.: «ни богу свечка, ни чёрту кочерга», «ни в городе Богдан, ни в селе Селифан», «ни рыба, ни мясо» и проч. примеры крайней семантической и семиотической диффузии, чрезвычайно затрудняющей возможность необходимо чёткой дефиниции и квалификации объекта.

в центре древней культуры и соответствовавшего ей мировоззрения был человек и его отношение ко всем предметам. Поэтому небезосновательно выдвигалась идея, что «ключевым словом праславянской культуры было **svoji* ‘свой’, при главной оппозиции ‘свой’ – ‘не свой’» [Трубачёв 1988: 9]; как полагают, такой дуализм имел ещё индоевропейскую праисторию [Там же].

Б. Ф. Поршнев считал, что древнейший дуализм в его истоках представлялся несколько иначе, нежели в иных интерпретациях, а именно будучи оформленным как принцип «они и мы»: «данный универсальный принцип психического оформления любых общностей должен с той или иной силой проявляться, чтобы вообще стало возможным складывание в истории и самых детерминированных, глубочайшим образом объективно обусловленных общностей, коллективов, союзов, групп людей» [Поршнев 1979: 89]. «Они», «чужие» – воплощение вредоносного колдовства, смерти, даже людоедства» [Поршнев 1979: 101]. «В нравственных чувствах, в эстетических чувствах, по-видимому, самым древним слоем является отрицательная оценка чего-либо <...>... Грязь, уродство, пролитие крови. Это то, что отождествляется с «чужими», с «они». Путем отрицания «их» формируется «наше» [Поршнев 1979: 210].

Ср. умозаключения мемуариста по поводу моральных основ взаимно враждебных сил в ходе гражданской войны. «*Красные* – грабители, убийцы, насильники. Они бесчеловечны, они жестоки. Для них нет ничего священного... Они отвергли мораль, традиции, заповеди господни. Они презирают русский народ <...>. Разве это люди? Это звери... Значит, *белые*, которые ведут войну с *красными* именно за то, что они *красные*, – совсем иные... совсем «обратные»... Белые – честные до донкихотства. Грабеж у них – несмыаемый позор <...>. Белые убивают только в бою <...>. Белые не убийцы: они воины <...>. Белые тверды как алмаз, но так же чисты <...>. Белые имеют бога в сердце <...>. Белые не презирают русский народ <...>. Белые не интернационалисты, они – русские... <...>. Разве это люди?... Это почти что святые...» [Шульгин 1989б: 289–290]. Однако практика реального повседневного поведения «почти что святых» исторгает у автора воспоминаний горестное восклицание: «Но что из него [белого дела] вышло? Боже мой!» [Шульгин 1989б: 291].

Такие подходы нельзя считать жёстко фиксированными в национально-ментальном отношении; подчеркнём ещё раз: они универсальны.

Ср.: «Как только проливается первая кровь, источником всех проблем кажется только враг. Причиной войны уже никто не интересуется, важны только её результаты. Уничтожать врага – источник всех проблем, и точка! Поскольку враг – зло и лжец, переговоры с ним невозможны по определению [...]. Поскольку есть хорошие «мы» и совершенно плохие «они», то «они» отличаются от «нас» качественно. «Они» – никоим образом не люди, похожие на «нас». И так далее. А от нелюдей можно ждать любого, даже самого страшного и бесчеловечного шага, применения самого сатанинского оружия» [Л. Лешан. Психология войны. М., 2004. С. 42–43] (цит. по [Калашников 2007: 246]).

Понятно, что подобное контрастивное конструирование представлений о реальности можно считать довольно естественным, а, может быть, еще точнее – и приспособляемым для будто бы совершенно объективного взгляда на ситуации, на самом же деле лишь чрезвычайно комфортным для индивидуума (и социума) приёмом восприятия действительности и оценок её фрагментов и участников. В своей якобы рационализированной ипостаси оппозиция **свой / чужой** активно насаждается пропагандистскими усилиями в ходе информационно-психологической войны. Но такие манипулятивные операции вполне способны приводить к явно парадоксальным результатам: в высшей степени справедливо суждение о том, что при делении на «своих» и «чужих» обнаруживается «иррациональность наших современников, может быть, бóльшая, чем у древних людей» [Дьяконов 1990: 10].

Кстати, сделанные сегодня модными lamentации на тему некоей (обычно – умозрительной) «идентичности» уже доводятся до логического завершения, то есть абсурда, манифестами местных руководителей.

Ср. недавнее телевыступление главы Красноярского края А. Усса, призвавшего то ли своих подчинённых, то ли всех жителей края «развивать то, что мы [?!] называем *региональной идентичностью*» [Енисей. 14.06.19]; видимо, у обитателей сопредельных субъектов РФ *идентичность* радикально иная. Это гармонично дополняет интеллектуально равновеликие декларации вроде «*национальность – сибиряк*», «*национальность – красноярцы*» (то есть обыватели г. Красноярска) и проч. (см. [Васильев 2013: 349–350]. См. также: «новая совет-

ская *национальность* – «бамовцы» [События. 5 к. 13.07.14)]*. Таким образом, изобретение гипотетических микросоциумов, которые произвольно обозначают термином *национальность*, и приписывание им фантастических *идентичностей* могут иметь далеко идущие последствия – вплоть до разрушения территориальной целостности государства. В таком предположении нет ничего невероятного: был же ведь «союз нерушимый», трансформировавшийся (или трансформированный?) в суверенные «республики свободные».

Роль Слова как вербального маркера объектов действительности наглядно до гротеска представлена в эпизоде романа, где жители городка оказываются охваченными загадочной эпидемией бессонницы, вызывающей к тому же утрату памяти. Один из заболевших, Аурелиано, позабыв, как называются давно привычные ему предметы в лаборатории, приклеивает к ним соответствующие ярлыки. Его отец, Хосе Аркадио Буэндиа, распространяет этот полезный способ на всё окружающее жизненное пространство: «Обмакнув в чернила кисточку, он надписал каждый предмет в доме: “стол”, “стул”, “часы”, “дверь”, “стена”, “кровать”, “кастрюля”. Потом отправился в загон для скота и в поле и пометил там животных, птиц и растения: “корова”, “козёл”, “свинья”, “курица”, “маниока”, “банан»» [Маркес 1979: 72]. Однако же люди постепенно поняли, что, даже восстановив в памяти название предмета по имеющейся надписи, не смогут представить себе его функцию. Поэтому памятки-указатели постоянно усложнялись. Например, у коровы на шее висела табличка: «Это корова, её нужно доить

* У подобных aberrаций псевдоэтнической тематики подчас обнаруживается и нечто вроде компенсатора – столь же глубокомысленные суждения, импульсом которых, вероятно, выступает спущенный с высот властной вертикали лозунг *общероссийского патриотизма* и набор сопряженных с ним мифогенов, предназначенных для замещения *советского патриотизма, братской дружбы народов, пламенного интернационализма* и проч. Ср. изыск красноярского газетчика, опубликованный в официальном (правительственном) издании: «Сибирь недаром зовут “плавильной печью народов”» [Васильев 2019: 21]. Конструкция неопределенно-личного предложения не даёт возможности установить источник якобы общеизвестной формулировки, хотя её затруднительно вспомнить даже и в текстах советского времени. Скорее всего, сочинитель творчески (точнее, *креативно*) перефразировал сиониста И. Занвилла, назвавшего США «плавильным котлом» [Душенко 2006: 175].

каждое утро, чтобы получить молоко, а молоко надо кипятить, чтобы смешать с кофе и получить кофе с молоком» [Маркес 1979: 73].

Впрочем, и этот мнемонический метод не обещал быть особенно долговечным – он неизбежно должен был утратить всякую эффективность, как только забудется значение букв [Там же].

Последствия же наклеивания ярлыков на всё сущее оказались в конечном счёте разрушительными для сознания людей, сотворивших себе некую параллельную – вербальную – реальность. «У входа в город повесили плакат: “Макондо”, другой, побольше, установили на центральной улице, он гласил: “Бог есть”. На всех домах были начертаны разные условные знаки, которым надлежало воскрешать в памяти предметы и чувства. Однако подобная система требовала неослабного внимания и огромной моральной силы, почему многие и поддались чарам воображаемой действительности, придуманной ими же самими, – это было не так практично, но зато успокаивало» [Маркес 1979: 73].

Иначе говоря, жители Макондо силой обстоятельств – и в определённой степени добровольно, как сегодня любой потребитель продукции СМИ, – оказались во власти слов, из совокупности которых сложилась виртуальная реальность.

Иной пример, который показывает, как регулярное воздействие словесных потоков, извергаемых печатной периодикой, формирует стандартизируемое мышление её постоянных пользователей, воспринимающих окружающий мир лишь как набор вербальных этикеток: «И Щеголев пошел рассуждать о политике. Как многим бесплатным болтунам, ему казалось, что вычитанные им из газет сообщения болтунов платных складываются у него в стройную схему <...>. Названия стран и имена их главных представителей обращались у него вроде как в ярлыки на более или менее полных, но по существу одинаковых сосудах, содержание которых он переливал так и этак» [Набоков 1990, 3: 142–143].

С течением времени эти многообразные процессы, развиваясь по определённым векторам, обретут различные модифицированные воплощения. Изначально будучи выраженными в вербальной магии, они, непрестанно видоизменяясь, станут необходимыми элементами религии и политики, аксиологических систем и государственного строительства, рекламы и пропаганды. Сегодня, выступая в форме политкорректности, словесные операции, нередко нацеленные на подмену понятий, служат принудительному насаждению толерантности,

то есть прямого диктата различных меньшинств, конструирующих действительность строго в собственных интересах (см. об этом, например [Ионин 2012], [Васильев 2013: 231-295]).

Возвращаясь к началу главы, целесообразно повторить: «Называние есть творение – в высшей степени обычная мифологема у всех народов» [Дьяконов 1990: 32]. Причём связь между денотатом как предметом физического, материального мира, понятием как продуктом мышления, мира психического, и словом как единицей языка, по всей вероятности, была в древности несколько иной, нежели теперь. «Напрасно стали бы мы в истории языка искать того древнейшего периода, когда человек вполне сознавал своё слово: в старину он только менее отделял от него свою мысль. Потому слово <...> понималось в теснейшей связи с тем, что выражает» [Буслаев 1848: 8].

Вероятно, по мере развития мышления, росте способностей человека к абстрагированию и разветвлению ассоциативных процессов значимость языка усиливалась. Увеличивается вес Слова как важнейшего инструмента введения объектов окружающей действительности в культурный оборот, но также и их вербальной имитации.

2. ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИЕРАРХИЗАЦИЯ ЧАСТЕЙ ПРОСТРАНСТВА

В страхе очертил он около себя круг.
С усилием начал читать молитвы и
произносить заклинания <...>. Она стала
почти на самой черте; но видно было, что
не имела сил переступить её...

Н. В. Гоголь

О, великая, божественно-
ограничивающая мудрость стен, преград!
Это, может быть, величайшее из всех
изобретений. Человек перестал быть
диким животным только тогда, когда он
построил первую стену.

Е. И. Замятин

Пространство — одна из фундаментальных категорий бытия человека, непосредственно доступная ему в ощущениях. Осознание себя в Пространстве как территории, обеспечивающей людей ресурсами для физического существования, породило необходимость

ориентироваться в нём — как в целях вполне практических, то есть профанных (земледелие, охота, обитание и проч.), так и сакральных (совершение ритуалов и т. д.). Отсюда — возникновение неких материальных вех, межевания, границ и подобных различительных знаков и указателей.

Человеку издревле присуще стремление оградить территорию, которую он считает принадлежащей ему на тех или иных основаниях; та же тенденция проявляется и в образе намерений и действий различных человеческих микро- и макроколлективов, начиная, по-видимому, с первобытнообщинного строя и заканчивая современными государствами и их группировками. При этом исходные причины ограждения собственных участков, включая и самые обширные, от всего остального пространства, могут быть разными: ведение хозяйственной деятельности, оформление политического суверенитета, оккупационные претензии, религиозно декорированная экспансия и проч., зачастую взаимосвязанные. Причём если чисто мирские операции обычно снабжаются идеологическими программами и лозунгами — искренне либо попросту в маскировочных агитационно-пропагандистских целях (возможны и вариативные сочетания), то конфессиональная конкуренция выступает как сакральная по самой сути конкретной религии, её фундаментальных установок и сопутствующего обязательного антуража (правда, нередко выражаясь в территориальных притязаниях).

В связи с этим особенно показательными представляются чёткие рубежи участков, более или менее обширных, избранных по определённым причинам для богослужебной практики, начиная ещё с языческих времён.

Следуя своей генеральной концепции универсального характера игры, объёмлющей все разнообразные виды человеческой деятельности, Й. Хёйзинга выделял в качестве одного из основополагающих признаков игры её локальную «отграниченность» от всего остального пространства. Это положение, очевидно, относится голландским исследователем и к сакрализованным участкам мира, в котором существует человек. Они выступают как «отчужденная земля, обособленные, выгороженные, освященные территории, где имеют силу свои особые правила <...>... Отгороженность освященного места есть также первейший признак сакрального действия <...>. Жертвоприношение, прорицание, колдовство начинаются с того, что очерчивается священное для этих

действий пространство. Таинство и мистерия предполагают наличие особого места, которое служит святыней» [Хёйзинга 1997: 29; 38].

Из последнего положения следует, что функциональная предназначенность сакрального места и чёткая ограниченность его прочно и взаимно связаны: одно попросту не существует без другого – и *vice versa*. Отграничение некоей части территории, которой располагает социум, обеспечивает его сакральность, а сакральность предусматривает неизбежность отграничения фрагмента территории, функционально предназначенного именно для ритуальных действий. Он оказывается запретным для любых иных процессов.

Табуирование препятствует десакрализации святилищ, капищ, храмов и проч., на территории которых действуют особые правила поведения, утверждённые традициями либо документально для посетителей. Поэтому даже и само «пересечение всякой грани <...> признаётся как акт сакральный» [Поршнева 1973: 12].

С течением времени понятие границы – соответственно, и её неизбежности – экстраполируется на точки соприкосновения самых разных культурно-цивилизационных объектов [Лотман 1996: 175]. При этом остаётся неизменным представление о её нерушимости (несоблюдение табу кем бы то ни было расценивается как осквернение святыни); сакральность границы страны культивируется и в атеистическом государстве – ср. идеолого-пропагандистский штамп «священные рубежи Родины», несмотря на свою широкую прежнюю тиражированность и некоторую эмоциональную поблеклость вследствие этого, сохраняющий высочайшую актуальность и поныне.

Впрочем, не надо забывать о том, что на протяжении, по крайней мере, всего перестроечно-реформаторского периода некоторые политические деятели (их обычно именуют «либералами», что явно неточно) пропагандируют идею незамедлительной и безвозмездной передачи российских территорий претендующим на них странам. Одно из ранних открытых свидетельств такого неординарного геополитического подхода – публичное заявление А. Баранникова, депутата Госдумы от Союза правых сил, по поводу якобы существующей проблемы принадлежности Курильских островов: «Аргумент «ни пяди советской земли агрессору мы не отдадим» – это прошлый век» [24. RenTV. 13.03.02] (ср. известное: «Кемскую волость <...>? Да об чём разговор? Да пушай забирают на здоровье!» [Булгаков 1990, 46: 455] –

кстати, в пьесе-прототексте, в отличие от позднейшего кинофильма, эту реплику произносит вор-рецидивист). Подобные гипертолерантные (по существу, изменнические) настроения, судя по некоторым признакам, культивируются по-прежнему.

Религиозно очерченные пределы даже небольших территорий нередко становились буквально военно-политическими рубежами в условиях конфликтов – достаточно ознакомиться с архитектурным устройством многих старорусских православных монастырей, удачно соответствовавших фортификационным критериям того времени.

Конечно, таких инженерных сооружений не существовало в дохристианскую эпоху, однако и тогда, несомненно, были места, функционально предназначенные для проведения установленных обрядов (см. [Рыбаков 1988: 121–122 и др.]); в последующее время эти участки пространства подвергались всё более детализированной юридически регламентации, так же, как и экстерьеры и интерьеры православных храмов (по всей вероятности, это касается и зданий, принадлежащих иным конфессиям, но здесь ограничимся лишь отсылками к отечественному христианству).

Так, считают, что «во внешнем и внутреннем убранстве храма нет ничего лишнего, каждая деталь, каждый предмет несёт глубокий и возвышенный смысл <...>. Чаще всего храмы имеют в плане вид креста, так как он лежит в основе нашего спасения <...>. Обычно храм покрывается куполом, изображающим небесную твердь <...>» [Православие 2007: 103–104]. Храм состоит из трех неравнозначных частей: алтаря с престолом и жертвенником, собственно храма и притвора [Православие 2007: 110–111]. Одной из важнейших деталей внутреннего убранства являются иконы. Существуют и последовательно поддерживаются правила поведения в церкви – их нарушения не встречают одобрения, поскольку могут быть расценены и как непочтение к религии, и как оскорбление чувств верующих. С другой стороны, православные храмы легкодоступны для беспрепятственного проникновения в них самого разнообразного контингента посетителей, а потому нередко оказываются мишенью для экзерсисов провокаторов, диссидентов, хулиганов и проч.

Беллетристическая иллюстрация – эпизод ограбления иконы в романе Ф. М. Достоевского; «кроме кражи совершено было бессмысленное, глумительное кощунство: за разбитым стеклом иконы нашли, говорят, утром живую мышь» [Достоевский 1957, 7: 341] (впрочем, этот акт был

вовсе не «бессмысленным», так как соответствовал программе действий нигилистов, стремившихся, в частности, к уничтожению церкви как мощного социально-государственного института – «запирайте скорее церкви, уничтожайте бога...» [Достоевский 1957, 7: 285] и др.).

Один из сравнительно недавних примеров – событие, в какой-то степени сопоставимое с описанным у классика: *акция* (как принято выражаться по-новорусски) панк-группы «Pussy Riot», устроившей перед алтарем храма Христа Спасителя в Москве так называемый *перформанс* (февраль 2012 г.), на видеозапись которого было наложено что-то вроде песни (точнее, вопли) со словами «Богородица, Путина прогони». По мнению одного из исследователей, рассмотревшего реакцию ряда российских СМИ на это происшествие, «политический аспект заключается в заявленном изначально намерении участниц группы высказать свою гражданскую позицию по поводу президентской предвыборной кампании В. В. Путина» [Мохирева 2013: 119]. При учёте некоторой разноречивости пафосных оценок, приведённых в цитируемой статье, допустимо согласиться с одним из выводов автора о том, что два социальных института воспринимаются в глазах общества как единая организация (добавим: в конституционно светской России): «Эта общность определяется всё большей потерей независимости «церкви» от «государства» в современной социально-политической ситуации и соответственно утратой веры со стороны общества в её самостоятельность и необходимость» [Там же]. Действительно, стоит задаться вопросом: что представляет собою сегодня РПЦ – внештатное министерство по вопросам практического применения религии или весьма успешное коммерческое предприятие? Конечно, это ни в коей мере не оправдывает псевдоартисток, очевидно стремившихся не столько выразить социальный протест, сколько устроить саморекламное действо.

Впрочем, это лишь наиболее известный случай, косвенно иллюстрирующий отношение широких масс к РПЦ, несмотря на усиленную пропаганду её сегодняшней якобы благотворной роли, транслируемую СМИ.

Свежий пример – сюжет в соцсетях (апрель 2018): юная барышня прикуривает сигарету от свечи в храме и т. п.

Однако следует ли рассматривать подобные события лишь в качестве проявлений подлинного, а не имитируемого отношения многих, особенно молодёжи, к церкви в её нынешнем состоянии, безусловно

поддерживающей любые движения светской власти? Очевидно, ситуацию необходимо анализировать в более широком аспекте, имея в виду святыни не только сугубо религиозной сферы.

Распространены случаи оскорбительного поведения граждан, прежде всего молодых, непосредственно касающиеся памятников героям и событиям Великой Отечественной войны (разрушение монументов, приготовление крабовых палочек на пламени Вечного огня и отправление на него же естественных физиологических потребностей и проч.). При желании, конечно, их можно представить как заурядное бытовое хулиганство. Однако вот уже в германском бундестаге «новоуренгойский мальчик» (2018) высказывает сочувствие «невинным жертвам» – то есть немецко-фашистским агрессорам, якобы незаслуженно-страдальчески погибавшим на Восточном фронте, а будучи захваченными в плен, направленными почему-то не на оздоровительные курорты, а в суровые лагеря.

Можно считать достаточно типичными (и, конечно, не только для отечественной истории) ситуации, при которых в результате смены доминирующих аксиологических систем социума другими на прежних сакральных местах воздвигаются объекты, символизирующие новые фундаментальные ценности. Как правило, это происходит вследствие религиозных либо политических новаций.

Так, весьма символичным и, вероятно, пропагандистски эффективным приёмом светской власти, чрезвычайно заинтересованной в распространении христианства на Руси в качестве государственной, то есть обязательной для всех религии, было строительство соответствующих храмов. При этом, несомненно, самым впечатляющим обстоятельством было то, что «Владимир тотчас после крещения велит строить церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры: так, поставлена была церковь св. Василия на холме, где стоял кумир Перуна и прочих богов» [Соловьёв 1988, 1: 176].

Чрезвычайно интересным в ряде аспектов стало уничтожение многих церковных зданий (храм Христа Спасителя, на месте которого намеревались воздвигнуть гигантский Дворец Советов, и под.)* либо использование их далеко не по прямому назначению. Естественно,

* Ср. строки из популярной в 1920-е гг. песни «Красная Армия всех сильней» (сл. П. Горинштейна), ставшие лозунгом: «... Мы раздуваем пожар мировой, Церкви и тюрьмы сравняем с землей!» (собственно тюрь-

это, как и аналогичные мероприятия, объяснялось и оправдывалось интересами укрепления и материального воплощения новой государственной идеологии. Такие феномены неоднократно запечатлевались в беллетристических и публицистических текстах советского времени.

Так, если в платоновском городе Градове здания храма и губернского исполкома находятся в состоянии локальной оппозиции, то есть буквально противопоставлены друг другу [Платонов 1977: 53], то в сотворённом тем же автором Чевенгуре главный административный орган местной власти водворяется уже в самом храме: «Копенкин медленно прочитал громадную малиновую вывеску над воротами кладбища: “Совет социального человечества Чевенгурского освобожденного района”. Сам же Совет помещался в церкви» [Платонов 1988б: 370], чем наглядно демонстрируется замещение прежней религии восторжествовавшей идеологической системой.

В рассказе В. Шишкова 1924 г., за неимением иных подходящих аудиторий, заседание волостного суда по уголовному делу происходит в церкви: «Приехавшие из города председатель и члены суда обратились к священнику: “Батюшка, может быть, вы уступите церковь? Видите, сколько желающих послушать собралось. Разбор дела, надо ожидать, будет поучителен”. Седовласый поп снял очки, опять надел, растерянно улыбнулся и сказал: “Приемлю. Благодарствую за вежливость. Религии это не противоречит, ежели сидеть будете без шапок, чинно-благородно. И, разумеется, не курить”...» [Шишков 1961б: 332–333]. Однако после накала страстей среди присутствовавших «поп понюхал табак и крикнул <...>: “А кто же их знал, этих товарищей!.. Вместо суда митинг завели. В воскресенье придется храм святить”...» [Шишков 1961б: 342].

Сюжет фельетона М. Булгакова «Главполитбогослужение» (1924) строится на реальном факте: храм как орган духовного просвещения и школа – орган просвещения светского оказались в непосредственной близости, в тесном соседстве (см. Приложение).

Нередкими были и случаи использования бывших зданий храмов как в культурно-образовательных (вроде устройства в них домов культуры, клубов, кинотеатров и проч.), так и в сугубо утилитарных

мы, правда, не исчезли, но в соответствии с одним из самых распространенных приёмов вербальной магии были переименованы в *домзак* и *допры* – соответственно, «дома заключения» и «дома предварительного [заключения]»).

целях. Например: «Он [Бендер] увидел десятка полтора голубых, резедовых и бело-розовых звонниц; бросилось ему в глаза облезлое американское золото церковных куполов <...>. Из церковного подвала несло холодом, бил оттуда кислый винный запах. Там, как видно, хранился картофель. «Храм спаса на картошке», – негромко сказал пешеход» [Ильф, Петров 1957б: 333] (ср.: храм Спаса на Крови и под.).

Или: «Увидал, наконец, древний обор <...>, древнюю башню, ворота и храм Иоасафа, нежно сиявший в небе среди голых деревьев позолотой, узорами, зеленью глав <...>... Теперь тут казармы имени Баумана. Идут какие-то перестройки, что-то ломают внутри теремов <...>. В храме тоже ломают. Окна пусты, рамы в них выдраны, пол завален и мусором, и этими рамами, и битым стеклом. Золотой иконостас кое-где зияет дырами – вынуты некоторые иконы» [Бунин 1988, 4: 604].

В гораздо более позднем рассказе В. Шукшина: «В третьей бригаде колхоза “Гигант” сдали в эксплуатацию новое складское помещение. Из старого склада – из церкви – вывезли пустую вонючую бочкотару, мешки с цементом, сельповские кули с сахаром-песком, с солью, вороха рогожи, сбрую <...>, метлы, грабли, лопаты...» [Шукшин 1980в: 146].

В бывших ранее церковными зданиях нередко оборудовались и пенитенциарные учреждения (Соловки и проч.).

После падения советской власти процесс пошёл в прямо противоположном направлении: началось активное восстановление старых храмов и возведение новых. Причём некоторые представители православной церкви стали публично выражать позиции, которые затруднительно квалифицировать иначе, чем слепо агрессивные. Так, красноярский митрополит по местным телеканалам в 2018 г. безапелляционно объявил всех граждан, прямо или косвенно возражающих против строительства здания храма (вряд ли возможного по некоторым гидротехническим обстоятельствам), «слугами сатаны и пособниками бесов», видимо, забыв, что, согласно действующей Конституции, РФ является светским государством. Тем самым воинствующий клерикал почти совершенно уподобился былым «партократам»...

Правда, пока ещё не все российские чиновники столь послушно идут на поводу церковных иерархов, как в Красноярске. Например,

судя по недавним телесобщениям, бывшее монастырское здание в Кунгуре, где на протяжении нескольких десятилетий находилась тюрьма, местными властями было вновь возвращено РПЦ – теперь там опять водворится женский монастырь. Однако те же чиновники отказались финансировать работы по реконструкции здания из госбюджета – и, заметим, вполне в соответствии с действующим законодательством и даже справедливо; очевидно проникнутая подлинно христианскими чувствами журналистка поведала об этом осуждающим бюрократов тоном [Сегодня. НТВ. 03.09.17].

Иногда, правда, и святые отцы оказываются внешне рациональным доводам. Так, по информации нескольких российских телеканалов, после массовых протестов против возведения храма св. Екатерины в центре Екатеринбурга на месте сквера (2019) местная епархия отказалась от этой грандиозной затеи (по некоторым данным, на прилегающей к проектируемой церкви территории должны были разместиться и крупные торговые предприятия). Правда, тамошний митрополит не преминул предварительно назвать «козлами и козами» всех противников бесцеремонного коммерческого самоуправления церковников (вполне в духе христианского человеколюбия), которые всё-таки добились своего путём имитации референдума.

Впрочем, нельзя не заметить, что многие публичные дискурсивные акты духовных отцов удивительно созвучны получившим широкую известность выступлениям ряда представителей российской «элиты». В их речевом поведении нередко прямо высказывается пренебрежительно-неприязненное отношение к так называемым «простым людям» (см. далее).

В качестве примера длительного бытия сакрального объекта, причем не узко местного значения, интересны исторические эволюции роли Красной площади, находящейся в городе-герое Москве.

Эта часть городского ландшафта формально не обладала – в сугубо конфессиональном аспекте – статусом освященной территории. Поэтому говорить о её сакральности возможно, скорее, только в смысле традиционного ореола средоточия многих знаменательных событий, оказывавших долговременное влияние на судьбы Русского государства. Затруднительно точно определить хронологический момент или хотя бы временные рамки сложения пафосной значимости Красной площади: по-видимому, эта культурная функция кристаллизова-

лась постепенно, в силу длительной традиции, не утвержденной какими-либо официальными юридическими актами, но неизменно подкреплялась непосредственной близостью московского Кремля – как резиденции высшей государственной власти.

Примечательно, что события, в разные эпохи происходившие на этой площади, были во многом различными и по своей сути, и по их общественному резонансу. Приведём лишь некоторые из них.

Здесь в 1606 г. мятежная толпа выставила на всеобщее обозрение («позор») нагой труп Димитрия Самозванца [Карамзин 2010: 909]; здесь бурлили массы стрельцов, недовольных политикой Петра I, многие из которых в скором времени были на той же площади публично казнены [Соловьёв 1991, VII: 551–552]; и т. п.

Событием несколько иного ряда стало возведение на площади принципиально нового по тем временам культурного объекта; этот демонстративный акт приравнивают к подобным властным деяниям периода насаждения на Руси христианства: «Когда Петр, оскорбляя религиозные чувства москвичей, приказывает на Красной площади (с в я т о м м е с т е) строить «грешное» здание театра, он поступает так же, как Святой Владимир, приказавший привязать статую Перуна к конским хвостам» [Лотман 1996: 202]. Правда, оценка Красной площади как «святого места» довольно условна, не будучи официально документированной, и это деяние царя-реформатора вполне можно рассматривать как проявление его отношения к стольному граду, концентрировавшему в себе всё то, что представлялось государю комплексным воплощением «пережитков старины», – но при этом и символизм акта не подлежит сомнению.

Спустя столетия Красная площадь оказывается плацдармом революционных боев – в 1917 г.; в кремлёвской стене находят последнее упокоение герои и мученики новой державы; здесь воздвигается мавзолей В. И. Ленина (а потом на непродолжительное время – и И. В. Сталина). Это сооружение в моменты государственных праздников использовалось как трибуна, на которой присутствовали и с которой выступали высшие руководители, в том числе и при проведении военного парада 7 ноября 1941 г. (пусть позднейшие абличители – по Ф. М. Достоевскому – не устают твердить о некоей «невсамделишности» этого мероприятия, но его пафосно-мобилизующее значение несомненно), а в 1945 г. советские воины-победители бросали к подножию мавзолея знамена разбитых частей немецких агрессоров. Между прочим, именно на Крас-

ной площади в августе 1968 г. состоялась и демонстрация группки диссидентов против ввода войск Варшавского договора в Чехословакию. Последнее тоже не случайно: на Красной площади проводились, как и повсюду, грандиозные официальные демонстрации трудящихся в поддержку государственной власти в дни главных советских праздников.

В общем, в течение самых разных периодов истории Красная площадь выполняла функцию важнейшего места, где осуществлялись многие ключевые фрагменты жизнедеятельности страны. Поэтому данный участок московской территории действительно может быть условно именован «святым местом».

Однако насколько допустимо считать Красную площадь «святым местом» в последние годы – вопрос довольно дискуссионный. Степень сакральности (если можно так выразиться) этого объекта вроде бы не очень заметно, но неуклонно снижается. Такие процессы принимают формы массовых мероприятий, которые вполне могли бы быть проведены и в каких-то иных общественных местах, благо в столице их более чем достаточно. Но эти действия устраивают именно на Красной площади: рок-концерты, хоккейные и футбольные матчи, помпезные выступления военных оркестров (преимущественно зарубежных) и т. п. Здание того самого мавзолея 9 мая 2018 г. оказалось тщательно задрапированным по чьему-то распоряжению; в телевизионных комментариях по этому поводу было маловнятно сказано, что таково было решение неперсонифицированных «городских властей» – а ведь праздничные торжества Дня Победы являются по сути вовсе не локальными, но общегосударственными.

Понятно, что кому-то очень хочется, чтобы мавзолея В. И. Ленина вообще не стало (как ранее статуи Ф. Э. Дзержинского и других исторических персонажей). Однако на примерах некоторых сопредельных России государств хорошо известно, к чему приводят массовые кампании по уничтожению пафосных советских символов. Кроме того, вполне логичными последующими действиями могут оказаться, например, ликвидация Вечного огня, памятника Неизвестному солдату и т. п. – просто потому, что они тоже знаменуют вехи советского прошлого, любые упоминания о котором необходимо искоренить. Вовсе не обязательно быть штатным политологом, чтобы сделать предположения о том, что такая «борьба с памятниками» повлечёт за собой пересмотр итогов Второй мировой войны, удовлетворение чужестранных претензий на российские территории и на финансовые компенсации псев-

допотерпевшим от «советской оккупации» – и многое подобное. Правящая самопровозглашённая «элита» (см. [Васильев 2013: 458–499]), приобретшая несметные богатства вовсе не в результате праведного самоотверженного труда, а лишь присвоившая их, наверняка морально готова и к такому повороту событий*. Совершенно обоснована версия современного писателя: «...А не стала ли историческая будущность России тем “откатом”, который наш верхний класс заплатил за то, чтобы стать имущим и правящим?..» [Поляков 2005: 278].

Совокупность множества фактов логично складывается в мозаику, рисунок которой свидетельствует: пересмотр итогов Второй мировой, предreshающий весьма далеко идущие последствия, имеет место не только за рубежом, но и в России; обработка общественного мнения ведётся в этом направлении интенсивно и небезуспешно. Одна из очевидных причин такого положения вещей – в явном диссонансе между декларируемой властями раз в год заботой о ветеранах Великой Отечественной и их повседневным реальным бытием (впрочем, по естественным причинам опекать престарелых героев фронта и тыла со временем будет для бюджета всё менее обременительной задачей).

Таким образом, в глазах молодого поколения возникает приблизительно то же противоречие между официальной пропагандой и картинками действительности, как и в эпоху так называемого тогда «развитого социализма». Это, по существу, малоосознаваемая реакция на лицемерно манифестируемые сакральные ценности вроде казённого патриотизма, при том, что его финансово благополучные глашатаи

* Вполне вероятно, что «элита» готова такой поворот обеспечить. Ср.: «Вы, надеюсь, не будете спорить с тем, что, чем человек хитрее и бессовестнее, тем легче ему живётся? <...> А легче ему живётся именно потому, что он быстрее приспосабливается к переменам <...>. Существует такой уровень бессовестной хитрости <...>, на котором человек предугадывает перемены ещё до того, как они произошли, и благодаря этому приспосабливается к ним значительно быстрее всех прочих. Больше того, самые изощренные подлецы приспосабливаются к ним ещё до того, как эти перемены происходят <...>. Все перемены в мире происходят исключительно благодаря этой группе наиболее изощренных подлецов <...>. На самом деле они вовсе не предугадывают будущее, а формируют его, переползая туда, откуда, по их мнению, будет дуть ветер. После этого ветру не остается ничего другого, кроме как действительно подуть из этого места <...>. Неужели вы думаете, что они не сумеют убедить всех остальных, что ветер дует именно оттуда, куда они переползли?» [Пелевин 2003: 53–54].

недвусмысленно предпочитают образование, здравоохранение, собственность и проч. за рубежом.

Кроме того, всё более активно ведётся процесс смены материальных воплощений святынь, то есть аксиологических ориентиров, и выдвигения новых, замещающих прежние. Так, в общем-то, совершенно естественно, что не создаётся новых памятников вождю мирового пролетариата, а имеющиеся не очень заметны, поскольку давно превратились в привычные («примелькавшиеся») элементы ландшафта. Но синхронно (и на средства госбюджета) воздвигаются грандиозные ельцин-центры. Правда, сакрализовать этого деятеля склонны, кажется, далеко не все «уважаемые россияне», а лишь некоторые из них. Например, красноярский предприниматель А. Пфаненштиль приготовил для установки бронзовый памятник первому российскому президенту, объясняя свою благородную инициативу так: «Супер! Человек дал нам возможность работать и зарабатывать. Класс! Этот человек подарил нам своих преемников» [Новости. Прима ТВ. 20.08.08].

В духе импортированной толерантности производится увековечение памяти и откровенных неприятелей; совсем недавний пример – установление мемориальной доски маршалу Маннергейму (под руководством которого финские войска вместе с немецкими союзниками замкнули Ленинград в кольцо блокады) в Санкт-Петербурге. Воздвижение монумента Гитлеру-освободителю, по-видимому, лишь вопрос времени.

Дифференциация по принципу ‘свой’/‘чужой’ может происходить по одному из простейших признаков – территориальному, когда граница между сферами обитания индивидуумов либо их групп обозначается буквально, и ею может быть вовсе не обязательно рубеж между двумя государствами.

Хотя и этот реальный рубеж по-своему сакрален; ср. пусть и заигранный, но по существу глубоко верное «с в я щ е н н ы е рубежи нашей Родины», или реплику подпольного миллионера, раздражённого неудобными для него реалиями советского бытия: «...Заграница – это миф о з а г р о б н о й ж и з н и . Кто туда попадает, тот не возвращается» [Ильф, Петров 1957б: 621] (впрочем, эту реплику можно считать своего рода квинтэссенцией тогдашней официальной пропаганды, а отчасти – и намёком на судьбы разного рода эмигрантов).

«Удивительное логическое свойство границы состоит в том, что она принадлежит одновременно обоим разграничиваемым явлениям. А если эти явления не просто различимы, но противоположны друг другу, то граница соединяет в себе несоединимое» [Поршнев 1973: 12].

Нагляднее всего эти феномены можно наблюдать на примерах граничащих друг с другом стран, в каждой из которых существуют свои фундаментальные идеологические системы и свои политические устройства (две Кореи и под.).

Но и на уровне более приземлённом (иначе говоря, на уровне обычного человеческого существования) территориальные противопоставления столь же несомненно имеют место – от простейших до довольно сложных, отягощённых культурными различиями.

Пример первого рода: «Подплывая к чужому берегу (у Филиппа [паромщика] был с в о й берег, где его родное село, и чужой), он увидел крытую машину и кучу людей около машины» [Шукшин 1980г: 216].

Иной случай, когда территориальное разграничение сопровождается ощутимыми – до противоположности – психокультурными различиями обитателей сопредельных местностей (или же это разграничение порождает такую дифференциацию). «...В каждой [старинной запущенной барской] усадьбе, у изгороди, стоит по тихой задумчивой девушке, устремившей свой грустный взгляд в беспредельную даль. <...> Такие милые женщины водятся только у изгороди сельских садов и не забредают в шумные города <...>. Прямая им противоположность – городская женщина» [Аверченко 1985: 103], насквозь фальшивая и неестественная, даже в туалете которой не было «ни одной принадлежности <...>, которая была бы рациональна, полезна и проста» [Аверченко 1985: 105]. Когда же, наконец, рассказчик «нашёл всё, что <...> требовалось: усадьбу, косые лучи солнца и тихую задумчивую девушку, кротко опирающуюся на изгородь» [Аверченко 1985: 108], и привозит её к себе в город, то почти незамедлительно идеальная избранница начинает приобретать те же самые непрактичные, но модные детали убранства, и вести себя так же, как её изначально урбанизированная предшественница. Таким образом, перемена среды обитания меняет и саму личность индивидуума, пересёкшего незримую границу – не только географически, но и психосоциально.

Совсем иной персонаж – шолоховская красавица Лушка, «окаянная бабёнка», «распрочёрт, а не баба» [Шолохов 1960, 7: 25; 171], то

есть роковая женщина хуторского масштаба, выслана за связь с «контрреволюционным элементом» и, казалось бы, «так-то у неё, у проклятой шалавы, жизненка и выплясалась» [Шолохов 1960, 7: 171]. Однако, будучи трудоустроенной (с помощью тех же «органов») в городе на шахту откатчицей – а это вовсе не лёгкий труд, «работает очень хорошо, даже отлично! Ведёт себя скромно» [Шолохов 1960, 7: 278], и бдительному чекисту кажется, что «женщина пересмотрела свою жизнь, одумалась» [Там же]. Но вот в самом конце романа она вновь возникает в рассказе бывшего земляка, случайно встретившего её в городе: «Идёт этакая толстая бабёха, рядом с ней лысоватый толстенный мужчина... Глянул я на неё – и потерялся: то ли она, то ли не она! Морда толстая, глазки заплыли, и обнимать уже надо тремя руками. А по выходке вижу – она <...>. Говорю <...>: «Ведь ты же Лушка Нагульнова?» Она этак, по-городскому, фасонисто, пожевала губами и говорит: «Когда-то была Нагульнова, когда-то была Лушка, а теперь Лукерья Никитична Свиридова. А это мой муж, горный инженер Свиридов» <...>. Повернулись и пошли, обое толстые, довольные собой» [Шолохов 1960, 7: 407] (правда, чувствительному рассказчику, несмотря на давнюю неприязнь, «жалко стало прежнюю Лушку, молодую, хлёсткую, красивую!» [Там же]). Иначе говоря, Лушка сумела правильно оценить сложившуюся ситуацию, взвесить имеющиеся у неё возможности и использовать главную из них – всепобеждающую женскую привлекательность, а с её помощью добиться того, чтобы стать бесповоротно «своей» в совершенно чуждой для неё среде.

Более сложный случай резкой перемены исконно привычной среды обитания и вызванных этим радикальных изменений в жизни человека описывает В. Шукшин, один из ряда советских писателей-«деревенщиков», которые искренне (судя по их текстам) полагали, что естественное, почти безгрешно чистое и даже одухотворённое существование изначально возможно лишь в родной деревне, пусть и деформированной коллективизацией и прочими негативными факторами, а город, неестественный и бездушный, способен лишь искалечить личность. Причём далеко не всегда удаётся простосердечному сельскому уроженцу приноровиться к новой для него среде – итог этого процесса ломки может стать и трагическим.

«Колька <...> хоть невысок ростом, но какой-то очень надёжный, крепкий сибирячок <...> поехал в Москву <...>, стал москвичом,

даже домой не доехал, к матери. Стали они с Валюшей жить-поживать, и потихоньку до них стало доходить, что они напрочь чужие друг другу люди <...>. Первый год он мыкался в поисках подходящей работы – сам того не сознавая, он, оказывается, искал работу, которая бы подходила не ему самому, а жене Вале, – таковой не подыскал, махнул рукой, остался грузчиком в торговой сети <...>. Он бы и уехал в деревню, но как подумает, что тогда он лишится дочери, так... Понимал, прекрасно понимал: то, как он живёт, – это не жизнь, это что-то очень нелепое, постыдное, мерзкое... Пить научился с торгашами <...>. Что же дальше? Дальше – плохо. <...> Он знал, если он приедет один, мать станет плакать: это большой грех – оставить дитё родное, станет просить вернуться, станет говорить... О господи! Что делать? <...> Вошёл в комнату – Вали не было <...>. Взял карандаш и крупно написал на белом краешке газеты: “Доченька, папа уехал в командировку” <...>. И включил газ, обе горелки... <...>» [Шукшин 1980: 252–256].

Таким образом, шукшинскому герою не удаётся преодолеть стереотипы, привитые ему с детства, а с новыми ориентирами он смириться (тем более – сродниться) не может. Диссонанс между тем, что ему действительно близко и дорого, и тем, в чём он вынужден жить, оказывается буквально самоубийственным: уйдя оттуда, где персонаж был «своим», туда, где он пытался выжить среди «чужих», он потерпел полный личностный крах.

Разграничение Пространства на фрагменты, соответствующие представлениям человека о *сакральном* и *профанном*, играет несомненно важную роль в осознании им себя как важнейшего субъекта социально-культурных процессов.

В то же время само существование таких разграниченных участков территории способствует идентификации либо самоидентификации людей, обитающих на них. При этом манипулятивные попытки произвольно манифестировать возникновение будто бы устойчивых групп макросоциума, объединяемых лишь локально, не только малосостоятельны, но чреваты серьёзными деструктивными последствиями.

3. ОСВОЕНИЯ ВРЕМЕНИ.

КАЛЕНДАРЬ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ МИКРОСИСТЕМА

Он уже составил в своей голове целый систематический бред... Нет ни прошедшего, ни будущего, а потому летосчисление упраздняется. Праздников два: один весной, немедленно после таяния снегов, называется «Праздником Неуклонности» и служит приготовлением к предстоящим бедствиям; другой – осенью, называется «Праздником Предержавших Властей» и посвящается воспоминаниям о бедствиях, уже испытанных.

М. Е. Салтыков-Щедрин

Календарь, при всём многообразии его зачастую локальных разновидностей и модификаций, принадлежит к числу семиотических микросистем, основывающихся на чёткой экспликации универсальной оппозиции *сакральный / профанный*.

Календарь, рассматриваемый в аспекте мифологии, предстаёт одним из способов освоения мифологическим сознанием природных явлений. Поскольку этому типу сознания упорядочивающая ход времени функция представляется разумной, а его необратимость – проявлением некоей божественной мощи, то вполне логично, что календарь «езде священен, а наблюдение за ним находится в ведении жрецов» [Брагинская 1987: 612]; при этом «преобразования календаря, как и его неизменность, имеют сакральное значение» [Там же].

Сакральной обычно оказывается сама исходная хронологическая точка летоисчисления, причём она во многих случаях непосредственно связывается с определенными собственно религиозными представлениями.

Так, для мусульман началом летоисчисления стала дата хиджры – переселения Мухаммеда и его приверженцев из Мекки в Медину в сентябре 622 г. – 1-е число 1-го месяца (мухаррама) 622-16 июля 622 г. [СЭС 1983: 1443]. В юлианском календаре, пришедшем на Русь вместе с христианством, отсчёт сначала велся от сотворения мира – за 5508 лет от Рождества Христова (в соответствии с установлениями

православной церкви), затем – уже непосредственно от последнего упомянутого евангельского события.

Подлинными или мифические эпизоды, осознаваемые носителями различных культур и приверженцами разных религий как сакральные и потому послужившие причинами для учреждения праздника, конечно, могут варьироваться. Например, ветхозаветная история повествует о том, как царица Есфирь и ее наставник Мардохей добились у царя Артаксеркса права истреблять всех «зложелателей» иудеев (по довольно малозначительному поводу). Последние, естественно, с энтузиазмом воспользовались новообретенной законной лицензией. «И все князья в областях, и сатрапы, и областеначальники, и исполнители дел царских поддерживали иудеев, потому что напал на них страх пред Мардохеем [ставшим фаворитом царя с помощью Есфири. – А. В.]. <...>. И избивали иудеи всех врагов своих, побивая мечом, умерщвляя и истребляя, и поступали с неприятелями своими по своей воле. В Сузах, городе престольном, умертвили иудеи и погубили пятьсот человек <...>. И умертвили в Сузах триста человек [т. е. дополнительно. – А. В.]. И прочие иудеи, находившиеся в царских областях <...> умертвили из неприятелей своих семьдесят пять тысяч <...>. Мардохей <...> послал письма ко всем иудеям <...> о том, чтобы они установили ежегодно празднование у себя четырнадцатого дня месяца адара и пятнадцатого дня его как таких дней, в которых иудеи сделались покойны от врагов своих <...>, чтобы сделали их днями пиршества и веселия» [Есф., 9: 3–22]. Именно этот праздник российские СМИ *позиционируют* (выражаясь их языком) как «самый веселый», хотя, собственно, это один из ранних примеров легитимного массового геноцида.

Довольно характерное для инициаторов революционных социально-политических катаклизмов стремление путем вербальных операций воздействовать на восприятие времени тем образом, который желателен победившей стороне, получило свое наиболее известное выражение во введении французскими республиканцами собственно-го календаря. Счёт годов в нем начинался со дня уничтожения королевской власти и провозглашения республики (т. е. со дня наступления новой эпохи); главное же заключалось в точном соответствии с идеями Просвещения, в отказе от прежних сакральных ориентиров с их одновременной заменой на новые. «Идея календаря состояла в

полном освобождении от религиозной основы, содержащейся во всех календарях. Названия месяцев отражали явления природы и сельскохозяйственные работы. ... Вместо недель были введены декады. Последний день декады посвящался отдыху. В конце года добавлялись пять или (в високосном году) шесть добавочных дней – праздников Гения, Труда, Подвигов, Наград, Мнения» [Куликов 1991: 163]*.

В России же введение григорианского календаря декретом Совета Народных Комиссаров от 24 января 1918 г. (по которому после среды 31 января 1918 г. следовал четверг 14 февраля этого же года), было, скорее, всё же шагом к «интеграции в мировое сообщество», как выразился бы сегодняшний агитпроп, – иначе говоря, в силу объективной необходимости [Куликов 1991: 112; 156].

Гораздо более интересными новациями советской власти в этой сфере стало новое градуирование отрезков времени, получивших соответствующие именованья. По данным [СУ], наряду со словом *семидневка* (нов.) ‘единица времени, равная семи дням, семидневная неделя’ (т. е. по числу дней равная традиционной), появляются *декада* ‘десятидневный период, заменивший неделю в современном советском календаре (по образцу календаря, действовавшего в эпоху Великой французской революции)’, а также *пятидневка* (нов.) ‘период времени в пять дней, пятидневная неделя’ и *шестидневка* (нов.) ‘период времени в шесть дней, шестидневная неделя’ (кстати, лишь последний из неологизмов присутствует в толковании привычного слова *неделя*, которое подано здесь как многозначное: *неделя* – 1) ‘время от понедельника до воскресенья включительно’ // ‘единица счета времени, равная семи дням; семидневный срок’; 2) ‘то же, что *шестидневка* (нов., разг.)’. Собственно, путем введения пяти- и шестидневных *недель* пытались еще и решительно пресечь традицию, шедшую на Руси с XVI века, – именованья *воскресенья* как непосредственно связанного с православием [Куликов 1991: 63].

Конечно, радикальными становятся с приходом новой власти изменения в датах и названиях праздников, в свою очередь, образующих идеологически и политически значимую микросистему, в которой особо выделяются государственные праздники, объявляемые выход-

* «В Туркмении Сапармурат Ниязов объявил месяц январь месяцем Туркмен-баши [в честь самого себя]» [Зеркало. РТР. 18.01.03].

ными (нерабочими) днями: происходит своеобразная сакрализация определенных дат.

Например, в Советском Союзе таковыми были: 1 января – Новогодний праздник, 8 марта – Международный женский день, 1 и 2 мая – День международной солидарности трудящихся, 9 мая – Праздник Победы, 7 октября [ранее – 5 декабря] – День Конституции СССР, 7 и 8 ноября – годовщина Великой Октябрьской социалистической революции [СЭС 1983: 1048].

Теперь же к ним добавилось официально регламентированное Рождество Христово (напомним, что в соответствии с ч. 1 ст. 14 Конституции РФ «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»; то же – в ч. 1 ст. 4 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ); День России (который сначала – видимо, по американскому образцу – был Днем независимости России, причём неизвестно от кого). Другие праздники были в духе толерантности благопристойно переименованы: 23 февраля (ранее – День Советской Армии и Военно-Морского Флота) – День защитников Отечества (поскольку, согласно ч. 1 ст. 59 Конституции РФ, «защита Отечества является долгом и обязанностью гражданина Российской Федерации», постольку и отменение этого праздника приобрело поистине всенародный характер, благо он стал всеобщим выходным днем); годовщина Великой Октябрьской социалистической революции почти волшебным образом превратилась в День Согласия и Примирения (непонятно, между кем и кем), а потом и совсем исчезла из календаря, будучи замененной довольно невразумительным Днем народного единства (4 ноября).

Небезынтересно и то, что в июле 2011 года 2 сентября было включено в перечень памятных дат как День окончания Второй мировой войны, но – не как День воинской славы (не говоря уж о тщетности попыток установления праздника – Дня победы над милитаристской Японией; кстати, сегодня еще живы некоторые ветераны, награжденные советской медалью «За победу над Японией» – «3 сентября 1945»). По заявлению сотрудника МИД Японии, «при утверждении даты была проявлена определенная забота о нашей стране».

В рассматриваемом аспекте весьма показательна также устойчивая тенденция (кажется, чуть нарушенная совсем недавно) к искажению

сути исторических фактов при именовании различных памятных дат, реальных знаменательных событий и т. д. Вербальные манипуляции в этой сфере обычно производятся с помощью двух незамысловатых приёмов: исключение ключевого слова *советский* и/или замена его на *российский* либо местоимение *наш*. Очевидно, такие операции предназначены для формирования картины мира, в которой ничего *советского* (особенно – положительно оцениваемого, вроде формирования санитарно-эпидемиологической службы и проч.) никогда не было, а все эпохальные достижения – только *российские* (см. [Васильев 2003: 204-206]). Понятно, что подобные словесные комбинации нацелены прежде всего на часть аудитории, естественно не имеющую достаточно жизненного опыта; занятно наблюдать на телеэкране молодых говорунов, ожесточенно клеймящих пороки советского социализма. Тем не менее, пропагандистские усилия весьма активны. Гипотетически допустимо, что основную заслугу в победе над немецким фашизмом и его верными сателлитами станут в будущем приписывать существующей власти. О её последовательных попытках повлиять на общественное сознание в этом направлении свидетельствует, например, административное регулирование «Бессмертного полка», который в своих истоках был несомненно благородным начинанием. Однако довольно затруднительно представить себе, что советские солдаты (при всём вероятном многообразии их личных умонастроений) сражались именно за сегодняшнюю российскую действительность.

Нетрудно заметить, что модернизированные номинации несут совершенно иначе (иногда – противоположно) ориентированный и ориентирующий идеологический потенциал, заключенный в словах-символах, они же – и слова-мифогены. Остановимся подробнее на некоторых из них.

По мнению доктора исторических наук профессора Н. А. Кирсанова, «скоропалительное, ни на чём не основанное превращение дня 22 октября (4 ноября по новому стилю) в государственный праздник День народного единства основано на псевдоисторической мифологии людей, не знающих историю своей страны и склонных грубо её фальсифицировать ради выполнения политического заказа» [Кирсанов 2009: 4]. Тщательный анализ показывает, что 22 октября (4 ноября нов. ст.) 1612 г. произошло одно из заурядных событий Смуты – многолетней всеобъемлющей гражданской войны, в ходе которой высшая знать и

её сословный орган Боярская дума (Семибоярщина), перешедшие на сторону польско-литовских интервентов и впустившие их в Москву, позвали на русский престол польского королевича Владислава и заставили москвичей присягнуть ему как новому царю.

Интервенты жестоко расправились с москвичами, поднявшими восстание 19 марта 1611 г., и затем укрылись в Кремле, дав там прибежище, в числе других своих пособников (московских бояр и их семей), и Романовым: «тушинскому патриарху» Филарету (в миру Фёдору Никитичу), отцу находившегося при нём будущего царя Михаила, и матери его инокине Марфе (в миру Ксении Ивановне), Ивану Никитичу (дяде будущего царя), члену Семибоярщины, и их родственникам. 22 октября казаки пошли на приступ. Осаждённых в Кремле мучил голод, и, «чтобы избавиться от лишних ртов, интервенты велели боярам выслать своих жён из Кремля... На этом закончился день 22 октября 1612 г. ... 26 октября (8 ноября по новому стилю) был подписан договор о сдаче польского гарнизона в Кремле. В этот день поляки выпустили из Кремля членов Семибоярщины и всех русских людей» [Там же], в том числе и Романовых, потомки которых «знали цену упомянутым датам. День 22 октября (4 ноября по нов. ст.) в царской России никогда не отмечался как государственный праздник, и ни один историк никогда не замечал в нём события, достойного для празднования» [Там же]. Можно полагать, что 4 ноября было избрано в качестве своеобразного противовеса и заменителя 7 ноября, ранее привычного для очень многих действительно праздничного дня.

Что же касается переименования первомайского праздника (при том, что 1 и 2 мая в России пока еще выходные дни), то оно имеет свою предысторию и зарубежный источник, причём некоторые версии реноминаций существенно разнятся.

Считают, между прочим, что на 1 мая – в разных странах и у разных народов – приходится больше праздников, чем на любой другой день года [Ross]. Традиция весенних праздников плодородия существовала в Индии и Египте; торжества в честь Флоры, богини плодородия, цветов и весны, в древнем Риме проходили с 28 апреля по 3 мая; в средневековой Англии Майский день символизировал начало весны, а в современной первый понедельник мая – банковский праздник. По кельтскому календарю Белтэйн – начало лета (в последние годы этот неоязыческий праздник отмечается весьма ак-

тивно). Вальпургиева ночь названа так в память св. Вальбурги (или Вальпургис), настоятельницы Хайденхаймского монастыря, спешествовавшей св. Бонифацию при христианизации Германии в VII в.; причем этот праздник хронологически совпадает с более ранним, языческим, который в Германии включал обряды защиты от ведьмовства: по легенде, ведьмы встречаются с дьяволом на горе Броккен в канун 1 мая, и т. д. [Ross] (занятно, что последнее обстоятельство недавно было умело обыграно российскими телепропагандистами: «Это была настоящая Вальпургиева ночь [устроенная берлинской молодёжью], только по улицам носились не ведьмы, а антиглобалисты» [Новости. 1 к. 01.05.07]. Таким образом создана композиция из ассоциаций с язычеством как «варварской религией», которой придерживаются современные варвары-антиглобалисты, к тому же временно заменившие собою традиционно-обязательных ведьм, тоже крайне отрицательных мифологических персонажей. Понятно, какое отношение формируется к антиглобалистам у телеаудитории: *антиглобалисты*, по определению «плохие», противопостоят *глобализации* – значит, она «хорошая»).

Можно заметить, что подобный пример контаминации более раннего (языческого) и позднейшего (христианского) праздника, конечно, не единичен. И церковные иерархи, и светские политические деятели пытались превратить изначально сугубо классовый (по-своему сакральный) праздник трудящихся 1 мая в совершенно иной (и с *их* точки зрения, тоже, конечно, своеобразно сакральный) путем переименования и необходимости идеологического обеспечения.

День 1 Мая «стал праздником международной солидарности трудящихся в память о событиях [в США] 1886 г. (провокация против рабочей демонстрации; в беспорядках были обвинены, а потом и казнены несколько анархистов). Праздник был связан с кровью и имел подспудный символический смысл. Учрежден он был в поддержку борьбы американских рабочих за 8-часовой рабочий день. Рейган в 1984 г. объявил 1 мая «Днем закона» (в честь «200-летия соединения закона со свободой», по поводу чего был устроен шумный праздник). Затем к 1 мая стали приурочивать разные шумные акции, например, в 1985 г. в этот день Рейган объявил эмбарго против Никарагуа. Главное было – изъять из исторической памяти сами понятия

о солидарности трудящихся. Буквально тем же способом действовали идеологи ельцинизма в России – при пособничестве руководства «независимых» профсоюзов. Они стали называть 1 Мая «Днем весны и труда» [Кара-Мурза 2002: 527]. Есть, однако, и несколько иная версия: в США «День Верности празднуется 1 мая каждого года. Используется истэблшментом для того, чтобы противопоставить его международному празднику трудящихся» [Голенопольский 1978: 420]. Впрочем, и в том, и в другом варианте объяснения несомненной остается импортная сущность политтехнологического манипулятивного приема.

Получилось то, что Ш. Росс называет «соревнующимися праздниками»: «Различные авторитеты пытались запретить или подорвать Майский день [т. е. 1 Мая], особенно коммунистические ритуалы во время холодной войны. В 1955 г. папа Пий XII установил 1 мая как праздник Иосифа Труженика. В 1958 г. президент Эйзенхауэр установил 1 мая одновременно и как День закона, и как День верности. И то, и другое было специально предназначено для замены коммунистического праздника религиозным или патриотическим» [Ross]. По информации [Overview], «День закона [Law Day] предназначен для празднования главенства закона и его вклада в свободы, которыми обладают американцы... В 1957 г. президент Американской ассоциации адвокатов Чарльз С. Райн выбрал его [1 мая] как особый день празднования нашей [т. е. американской] правовой системы. 3 февраля 1957 г. президент Дуайт Д. Эйзенхауэр установил своим воззванием День закона. С тех пор каждый президент публикует ежегодное воззвание ко Дню закона... 7 апреля 1961 г. конгресс принял объединенную резолюцию..., определяющую 1 мая как День закона в США... Резолюция предусматривает, что это «особый день празднования людьми Соединенных Штатов... для высокой оценки их свобод и подтверждения вновь их в е р н о с т и идеалам равенства и справедливости под сенью з а к о н а в их отношениях друг с другом и с другими странами; ...для культивирования уважения к закону, что насущно для демократического образа жизни» и т. д. (судя по этой цитате, День закона и День верности чуть ли не слились совершенно).

Но официально-казенная регламентация нововведённых праздников вовсе не смогла искоренить в сознании многих (в том числе и

американцев) более привычного для них и имеющего определенный смысл – ведь в конце концов 8-часовой рабочий день стал считаться нормой: «День Труда по-прежнему отмечается 1 мая по всему миру и остается днем протестов и демонстраций. В последние годы они часто направлены против глобализации... В 2006 г. Соединенные Штаты вновь увидели 1 мая широкую политическую акцию... Различные группы и сообщества под лозунгом «День без иммигрантов» провели шествия, забастовки, потребительские бойкоты в поддержку прав тех, кто работает и живет в Соединенных Штатах, и в знак протеста против принятия закона, по которому подлежали бы высылке многие нелегальные иммигранты» [Ross].

Таким образом, за рубежом, в частности в США, 1 мая по-прежнему символизирует международную солидарность трудящихся в борьбе за свои права. Иное, если верить первомайским сообщениям СМИ, наблюдается в России. Например: «Праздничные демонстрации трудящихся в День Весны и Труда. Гуляющие [в Петропавловске-Камчатском] решили обойтись без политических лозунгов... Чтобы труд был в радость...» [Новости. 1 к. 01.05.08]. Вероятно, вскоре толерантной радости по этому поводу станет ещё больше: теперь официальное название российского государственного праздника 1 мая – День труда (Праздник труда), а реальная безработица всё растёт.

В более широком пропагандистском контексте регламентация 1 мая вполне согласуется с внедряемым в сознание «уважаемых россиян» представлением об идиллических отношениях между трудящимися и работодателями – о некоем смутно определяемом *социальном партнерстве* и о еще более туманной *социальной ответственности бизнеса* – в общем, и волки сыты, и овцы целы. Ср. недавнее – январь 2018 г. – высказывание тогдашнего вице-премьера А. Дворковича о том, что в России сегодня нет олигархов, а есть «социально ответственные бизнесмены». Это суждение до некоторой степени напоминает паралитературные поделки («женские детективы»), где фигурируют кристально честные предприниматели, трогательно милосердные банкиры и чуть ли не целомудренные проститутки.

Недаром ведь широко освещавшиеся ранее в советских СМИ выступления зарубежных трудящихся в защиту своих прав комменти-

ровались тогда весьма сочувственно (как «классовые бои в странах капитала») – ныне же, если репортажи о забастовках и демонстрациях изредка появляются на российском телевидении, то непременно сопровождаются многословными рассуждениями о том, что подобные действия доставляют всем прочим гражданам неудобства, затрудняют дорожное движение и т. п. (все равно, идет ли речь о стачках французских железнодорожников или британских авиаторов, недовольных своей зарплатой, или о совместных уличных выступлениях преподавателей и учащихся Испании и Италии, обоснованно протестовавших против «Болонского процесса» в образовании).

Ср. типичные примеры: «Организованная ими (французскими профсоюзами) забастовка (в знак протеста против повышения пенсионного возраста) превратилась в общенациональное бедствие... К транспортникам присоединились врачи и учителя» [Вести. РТР. 21.11.07] (последние упомянутые злоумышленники, очевидно, усугубили «бедствие»). – «Беспорядки в Греции, есть раненые... На первом месте даже не профсоюзы, из-за которых нарушается связь и останавливается движение, а анархисты... Протестуют против урезания бюджета и продажи госсобственности» [Вести. РТР. 16.06.11] и т. п.

Картина манипуляций на почве «толерантных праздников» существенно дополняется популяризацией таких сугубо экзотических для России иноземных *новаций*, как день св. Патрика – покровителя Ирландии (судя по репортажам о приуроченных к этому дню манифестациях из города-героя Москвы, ирландцев там, оказывается, превеликое множество), Хэллоуин (ничего общего не имеющий с христианством) или день св. Валентина, неизвестно почему – но зато в полном соответствии с западными суевериями и коммерческой практикой – объявленного покровителем всех влюбленных. Кстати, о последнем: «В один прекрасный день – 9 мая 1969 года – папа римский одним махом вычеркнул из литургического календаря сразу двести святых, заявив, что они не настоящие святые. Под сокращение попали и святой Валентин со святым Христофором, которых правоверные католики веками почитали за “настоящих”» [Боноски 1978: 238].

Нельзя не заметить чрезвычайной эклектичности набора существующих в России праздников, что, впрочем, может расцениваться амбивалентно. С одной стороны, их разнообразие способно удовлетворить самые прихотливые вкусы, с другой – множественность ориентиров вряд ли помогает формированию целостной и непротиворечивой картины мира.

Добавим также, что глобальное нивелирование проявляется и в стимулируемой неудовлетворенности самими датами некоторых уже официально установленных государственных праздников (хотя, повторим, и не совсем понятно, почему Рождество – государственный праздник в светском государстве, где, к тому же, пропагандируется и восточноазиатский цикл).

Российское телевидение на протяжении нескольких лет настойчиво напоминает зрителям, что «во всем мире» Рождество Христова датируется иначе, чем в России: «Мир готовится к Рождеству 25 декабря» [А. Малахов. Телеутро. ОРТ. 24.12.95]. «Весь мир празднует Рождество 25 декабря, а мы теперь – страна открытая и должны праздновать, как все» [Воскресенье. ОРТ. 24.12.95]. «Сегодня, в канун Рождества, главный российский Дед Мороз отправился из Великого Устюга в Москву» [Новости. ТВ-6. 24.12.98]. «22 декабря «Газпром» встречает Рождество в Москве» [РТР. 14.12.02] и т. п. Обнаружены и злонамеренные виновники отставания от «всего цивилизованного мира»: «До сих пор [!], в отличие от большинства христианского мира, русская православная церковь отмечает Рождество в другое время» [RenTV. 07.01.05]. «Все дело в упрямстве русской православной церкви, не желавшей перейти на новый стиль» [ТВК. 13.01.05]. Правда, кажется, некоторые шаги в нужном направлении предпринимаются, вроде: «Российский президент [Д. Медведев] на английском языке поздравил американцев с наступающим праздником Рождества» [Сегодня. НТВ. 19.12.09].

Возможно, что роль некоего компенсатора призваны сыграть весьма дорогостоящие (в буквальном смысле – для рудиментов экономики страны) затяжные рождественские каникулы, активно используемые для заслуженного отдыха элитой, переутомленной трудовыми заботами. Впрочем, гипотетически вероятно в перспективе

и замена всех российских часовых поясов одним – московским, что благотворно скажется на работе систем управления разных ведомств и их уровней (интересные опыты в этом направлении последовательно проделывались президентом Медведевым).

Таким образом, на примерах семиотической микросистемы официальных государственных праздников наглядно наблюдаются процессы метаморфоз профанного в сакральное – и наоборот.

Для повышения эффективности попыток ориентации в разномерном бытии уже на раннем этапе существования человечества вводились в употребление точки отсчёта и соотнесения феноменов, принадлежащих различным экзистенциальным данностям.

В космогонических мифах разных народов отразилось стремление к восприятию действительности в её упорядоченном виде, чему способствовало представление о множестве явлений, дифференцированных и классифицированных посредством бинарных оппозиций. Компоненты последних обрели чёткую вербальную маркированность.

Таким образом была осмыслена категория Пространства, которое в реальности подверглось последовательному разграничению с точки зрения принадлежности тех или иных микро- и макроколлективов. Внутри же этих пределов произошло установление рубежей между сакральными и профанными участками территории.

В том же аспекте совершилось рассмотрение категории Времени. В его течении под воздействием религиозных (позднее – и политических) установок проводилась рубрикация, варианты которой получали воплощения в календарях. Последние указывали, какие именно дни и даты надлежит воспринимать как особо почитаемые.

Совокупность действий в названных направлениях, результаты чего утверждались в сознании социумов с помощью Слова, помогала человеку осваивать действительность, а это, по всей вероятности, внушало ему представление о собственной значимости («царь природы» и проч.).

Глава 3

ВЕРБАЛЬНАЯ КРИСТАЛЛИЗАЦИЯ ОППОЗИЦИЙ

... Волна и камень,
Стихи и проза, лёд и пламень
Не столь различны меж собой.

А. С. Пушкин

Разумеется, в вышеприведённых хрестоматийных строках фигурируют антонимы особой разновидности – контекстуальные, однако они хорошо иллюстрируют некоторую специфику одного из типов парадигматических отношений.

Известно среди прочих определение противоположности как «развитого до предела различия одной сущности» [Аверьянов 1976: 80].

Это суждение вполне применимо для конкретных реалий, имеющих ощутимые материальные параметры, но в гораздо меньшей степени, когда речь идёт о явлениях психоэмоциональной сферы; в таких (причем чрезвычайно частотных случаях) сколько-нибудь объективные критерии дефинирования тех или иных свойств, качеств и проч. не могут иметь универсального характера и оказываются зачастую весьма релятивными, так как зависят почти всецело от стартовых позиций речекоммуниканта, вроде изначально имеющих или привитых ему аксиологических ориентиров. Подобное происходит, например, при эстетических характеристиках природных фрагментов – и артефактов; черт этнокультурной специфики; вариантов социального поведения в однотипных ситуациях и оценках поступков других индивидуумов, а также различных микро- и макрогрупп и т. п.

Ср. диалог литературных персонажей: «Вы всё ещё никак не можете выкарабкаться из-под обломков морали... <...>. Что это за полочки: на этой полочке – хорошее, на этой – плохое... Я понимаю, дегустатор: пробует, плюёт, жуёт корочку, – это, говорит, вино хорошее, это плохое.

Но ведь руководится он вкусом, пупырышками на языке. Это реальность. А где ваш дегустатор моральных марок? Какими пупырышками он это пробует?» «Всё, что ведёт к установлению на земле Советской власти, – хорошо <...>, всё, что мешает, – плохо» [Толстой 1986: 347] (по поводу последней реплики см. также её гипотетический прототекст: «... Нравственность это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, созидающего новое общество коммунистов» [Ленин 1976б: 420]).

Согласно одному из давних суждений, «расхождения в значениях слов особенно заметны в отношении вкусов и этических оценок. Невозможно свести к единому, общезначимому и неоспоримому понятию всё то, что отдельные лица подразумевают под красивым и безобразным, под хорошим и плохим, под добродетелью и пороком <...>. Значения слов всегда приспособляются к данной ступени развития культуры» [Пауль 1960: 126].

Кроме того, вполне закономерны трудности вербальной формулировки феноменов морально-этического и эмоционального порядка.

На подобные факты неоднократно обращали внимание и лингвисты («как согласовать друг с другом слова и чувства – задача настолько трудная, что граничит с невозможностью её реализации» [Комлев 2003: 188]), и писатели («ведь многие из ощущений наших в переводе на обыкновенный язык покажутся совершенно неправдоподобными. Вот почему они никогда и на свет не являются, а у всякого есть» [Достоевский 1957, 4: 16].

– «Как беден наш язык! – Хочу и не могу, –
Не передать того ни другу, ни врагу,
Что буйствует в груди прозрачною волною...»

[Фет 1979: 263]).

Конечно же, еще более препятствий возникает при попытках ограничения рамками звукобуквенных комплексов того, что принадлежит области сверхъестественного, в частности религиозных представлений. При этом фетишизируются сами слова, обретающие статус профессиональных символов: «Имя Божие есть не только средство обозначения Божества или его призывания, но есть и словесная икона, потому она свята» [Булгаков 1953: 186].

Закономерно, что то же происходит и при необходимости лексико-фразеологических обозначений понятий, противопоставленных

с точки зрения конкретной религиозной системы. Средневековый мыслитель полагал, что «противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое, абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения» [Кузанский 1979, I: 54].

Известный исследователь, считавший отношение бинарности одним из организующих механизмов л ю б о й структуры, отмечал, что, вместе с тем, «неоднократно приходится сталкиваться с наличием между структурными полюсами бинарной оппозиции некоторой широкой полосы структурной нейтрализации» [Лотман 1974: 13].

Априорно понятно, что в различных вероучениях это воплощалось по-разному, включая в том числе и кардинальные расхождения, которые предопределяли в конечном счете и отправные точки формирования национальных (а нередко – и наднациональных) ментальностей.

Таковыми магистральными несовпадениями стали, наряду с другими, канонизированные концепции загробного будущего.

Полагают, что коренное расхождение в этих версиях повлекло за собой (вероятно, наряду с другими факторами) утверждение существенных различий между западной и русской культурами.

Если для первой из них имманентно троичное членение («ад – чистилище – рай»), то для второй – двоичное, то есть «ад – рай»; «при троичном делении между сферами греха и святости образовывалась (в пределах земной жизни) допустимая область среднего поведения <...>. Двучленное деление объявляло в с ё за пределами святости грехом. В частности, государство трактовалось или как греховное, или как святое» [Лотман, Успенский 1975: 173].

Ср.: «Русская ментальность сторонится *середины-средняка*, как «пустого места», во всех случаях предпочитая крайности» [Колесов 2018: 10].

По мнению отечественного историка, в средневековье «на русской почве начинают раздаваться голоса против так называемого *мира*. Всё *мирское*, всё житейское подвергается их беспощадному бичеванию и отрицанию. Самое понятие 'миръ' <...> на Руси стало чем-то предосудительным, грешным <...>. Самое слово *миръ* сопровождалось всегда соответствующими этому взгляду эпитетами («погибельный», «суетный», «скоротлимый», «скороминующий»)» [Жмакин 1880: 12]. В идеал повседневного бытия возводился аскетизм; древнерусские

публицисты, считавшие, что «женѣ всякой красота молчаніе», сурово наставляли даже на счет интимных отношений, предостерегая не только против разврата, но также о том, что происходило внутри семьи, где законному супругу «и къ своей женѣ приблизиться не зѣло чисто» (цит. по [Жмакин 1880: 23; 27]) и т. п.

Такое жѣсткое подчинение нравственным ориентирам в реальной жизни, по всей вероятности, соблюдалось далеко не всегда (о чем опять же свидетельствуют разножанровые поучения древнерусских писателей, клеймивших проявления распущенности своих современников). Тем не менее оно несомненно было традиционно доминировавшим, возведѣнным в нерушимый принцип, хотя, кроме всего прочего, следует учитывать фоновое влияние крамольного «двоеверия». И всё-таки добродетелью считалась именно неуклонность следования этому принципу. Двойственность, диффузность этического облика человека, его склонность поступиться основополагающими ценностями ради сиюминутной корыстной выгоды негативно характеризовались и в фольклорных речениях, вроде: «и нашим и вашим» – разг. ирон. ‘одним и другим одновременно (угождать, служить)’ [Фѣдоров 1995, 2: 21].

Совсем иную роль в сложении западноевропейской ментальности, по всей вероятности, сыграло вышеупомянутое троичное членение, изначально допускавшее некую «промежуточность». Она возымела реализации в самых разных областях социальной жизни Запада, иногда (на разных исторических этапах) допуская некую широту мышления, способного довольно индифферентно разрешать наличие разных точек зрения по некоторым вопросам, реже – занимать видимо собственную позицию и т. д. Всё это в конечном счете выродилось в сегодняшнюю систему «европейских ценностей», в которой иерархически высок статус так называемой толерантности (см., например [Васильев 2013: 231–295]), знаменующей всевластие пока ничтожных (конечно же, в сугубо статистическом отношении) микрогрупп над большинством (см. об этом особо [Ионин 2012]).

1. О природе антонимов

Будучи прочно связанной с разноаспектно эволюционирующей жизнедеятельностью социума, лексика представляет собой самый динамичный уровень языка, и притом, в отличие от других, постоянно открытый для перемен. Появление новых единиц вследствие сло-

вотворчества с использованием гомогенных морфем либо заимствование из других языков и, конечно же, переосмысление имеющихся слов (в том числе имеющих длительную историю); активизация каких-то лексем и уход многих иных в пассивный запас – все эти, как и прочие процессы, порождаются, как правило, внеязыковыми факторами.

Незамкнутость, неисчислимость (в развитом языке) огромного количества слов, не поддающегося строгой статистике, калейдоскопичность картины этого массива, многообразие, а зачастую и непредсказуемость связей между его частицами – всё вместе взятое, как и ряд других качеств, позволяет говорить о главном свойстве лексики: она – некий «эталон асимметрии, а сущность языка, по-видимому, асимметрична, и в этом причина его постоянных изменений» [Трубачёв 2004: 154].

Эволюции лексики порою возможно прогнозировать: конечно, это касается лишь отдельных слов или их относительно небольших групп (см., например [Васильев 1992]); семантические трансформации подчас нелегко обнаружить, особенно наблюдателю, от которого они отделены хронологически: «история есть не только у значений слов, которые со временем явно преобразуются в иные, но и у тех из них, которые представляются нам неизменными» [Ковтун 1971: 81].

Этими же причинами порождаются многие препятствия в практике лексикографии, возникающие при попытках отражения полисемии, разграничения оттенков значения слова. По справедливому мнению Л. В. Щербы, сравнительно легко могут быть намечены группы значений, но установление оттенков значения представляет большие трудности [Щерба 1974: 282], ср.: «Каждое слово и каждый языковой элемент заряжены бесконечным количеством разного рода смысловых оттенков» [Лосев 1982: 479] – и: «...Некоторые из этих “оттенков” в дальнейшем могут приобретать главенствующее положение в семантической структуре слова» [Шмелёв 2003: 114].

То же относится и к коннотативным потенциям слов, эффективно участвующим в их судьбах [Шмелёв 2003: 112 и др.].

Во всех подобных изменениях семантики лексической единицы чрезвычайно высока роль её ближайшего и непосредственного словесного окружения в речевом потоке. Совершенно справедливо, что «слова живут не вне контекстов их употребления» [Филин 1982: 226]. Даже минимальный контекст, то есть словосочетание, особенно – в силу его широкого использования – тяготеющее к статусу устойчи-

вого или часто воспроизводимое в коммуникативных актах, способно оказать влияние на узуальную семантику одного из входящих в него слов за счёт некоей эманации значения другого («заражения», по М. Бреало) [Шмелёв 2003: 206].

Аналогичные процессы формируют также (либо деформируют) коннотативный ореол лексемы (см., например [Васильев 2013: 359–446]) – нечто вроде отраженного в пословице модуса поведения: «С кем поведёшься, от того и наберёшься». В свою очередь, вследствие этого деформируется ранее привычная семантика слова, что позволяет более эффективно манипулировать им в ходе информационно-психологической войны ([Кара-Мурза 2002], [Расторгуев 2003], [Васильев 2013; 2014] и др.).

Строго говоря, лексика не является системой в точном понимании этого термина: таковы её имманентные свойства. Однако невозможно отрицать, что в лексике достаточно ясно выражены многие системные эпизоды, что может служить хорошим примером парадоксов, столь присущих языку вообще: в нём «всегда есть элементы системы, но целое в принципе асимметрично» [Трубачёв 2004: 155].

Проблема антонимии в языке разрабатывалась многократно и разносторонне, поэтому некоторые общетеоретические положения далее будут изложены предельно кратко – насколько это целесообразно для данного исследования.

Начнем с классического определения феномена: «*антонимия* – семантическая противопоставленность, противоположность» [Ахманова 1966: 50].

Если обратиться к толковому словарю, охватывающему состояние русской лексики приблизительно того же времени, что и вышецитированный терминологический словарь, то можно увидеть, что существительные *противопоставленность* и *противоположность*, представленные О. С. Ахмановой как синонимы, далеко не конгруэнтны по их семантике.

Ср.: «*противоположность* – 1) ‘свойство по прил. *противоположный* (во 2 знач. – т. е. «‘совершенно несходный с другим, между собой, противоречащий другому, друг другу’» [МАС₂ 1983, 3: 534]); 2) ‘то, что несходно или тот, кто несходен с другим по своим качествам, свойствам’; 3) филос. ‘одна из сторон диалектического противоречия’» [МАС₂ 1983, 3: 534]. Существительное *противопо-*

ставленность здесь отсутствует, однако его семантику вполне возможно формулировать, исходя из дефиниций в данном словаре глагола «*противопоставить* – 1) ‘сравнить, сопоставить с кем-, чем-л., указав несходность, противоположность признаков одного и другого, дать рядом что-л. несходное, противоположное по каким-л. признакам’; 2) ‘направить, выставить, обратить против кого-, чего-л.’» [МАС₂ 1983, 3: 534]; конечно, ‘несходность’ и ‘противоположность’ трудно назвать абсолютно совпадающими или хотя бы очень близкими понятиями.

В подобных случаях, то есть при поисках адекватного термина, нередко обращаются к заимствованиям (см. по этому поводу многие современные русскоязычные лингвистические труды, особенно по так называемой когнитивной лингвистике). По-видимому, наиболее предпочтительным в таком случае окажется – впрочем, давно апробированный – термин *оппозиция*, который допустимо употреблять в качестве синонимичного к *противопоставленность* и *противоположность*, не отказываясь вместе с тем и от их использования.

По всей вероятности, противоположение различных объектов по их физическим параметрам было замечено людьми очень давно на примерах разных предметов: сначала – фрагментов окружающей действительности, принадлежащих природе, затем (или почти одновременно) – антропометрических характеристик, а потом – и феноменов социальных, психических, этических. Иначе говоря, набор противоположностей расширялся по мере познания человеком мира и самого себя.

Уже в античные времена высказывались суждения о том, что между противопоставляемыми объектами существует нечто, их в каком-то отношении объединяющее, некая глубинная связь.

Так, Аристотель усматривал между ними определенную первичную общность, которая, собственно, и делает возможным само противопоставление: «Все противоположности необходимо принадлежат к одному и тому же роду (ведь их род – цвет), справедливость и несправедливость – к противоположным родам (ведь для первой род – добродетель, для второй – порок), благо же и зло не принадлежат какому-либо роду, а сами оказываются родами для другого» [Аристотель 1978: 86].

По мнению Платона, противоположности взаимопроницаемы, а изменения качества предметов, в которых они присутствуют, связаны со взаимным переходом одной противоположности в другую. Понятие же двух компонентов противоположности необходимо дополняется наличием некоего третьего, среднего: «Нет ли между любыми двумя противоположностями как бы чего-то промежуточного? <...> Например, между большой вещью и меньшей возможны рост и убывание...» [Платон 1970: 31].

О наличии между противоположностями какого-то общего звена или базового элемента рассуждал средневековый христианский мыслитель: «<...> Поскольку, таким образом, в одной из противоположных вещей заключено начало другой, все переходы в природе оказываются кругообразными и каждая пара противоположностей имеет общий субстрат» [Кузанский 1980, II: 119].

Гораздо позднее П. Ф. Каптерев писал: «Что общего между бледно-розовым и кроваво-красным, между горьким и сладким? Это общее несомненно есть, а между тем мыслить его само по себе для нас очень трудно, почти невозможно, оно есть результат какого-то темного, неясного нам процесса» [Каптерев 1890: 96].

Кроме того, полагают, что «приходится сталкиваться с наличием между структурными полюсами бинарной оппозиции некоторой широкой полосы структурной нейтрализации» [Лотман 1974: 13].

Можно сказать, что с этими позициями достаточно согласуется и следующая: «<...> Значение противоположности – это такое значение, которое ассоциативно соотносится с его антиподом <...>. Противоположное значение отображает часть некоей сущности, два взаимопротивоположных значения отображают две её части (каждое свою сепаратно), противоположность же значений есть нечто целостное, она представляет это нечто в расчлененном на противоположные части виде, части взаимообусловленные и, при определенных условиях коммуникации, взаимодействующие» [Миллер 1990: 11].

Известны различные классификации антонимов. Так, в зависимости от наличия либо отсутствия градуальности выражаемых оппозиций выделяют антонимы-квалитативы и антонимы-координативы; кроме того, согласно этому же автору, существуют «антонимы-комплементативы, у которых нет ничего среднего, поэтому от-

рицание одного равносильно утверждению другого: <...> *свой* – *чужой* и т. п.» [Новиков 1974: 29; 32].

Согласно иной концепции, антонимы можно подразделять на абсолютные и относительные: первые «обозначают противоположные явления, процессы, свойства и т. д., существующие в общественной действительности материального мира и в обществе»; вторые «обозначают или характеризуют противоположные явления, процессы, события, факты, свойства, существующие независимо от сознания людей явления, процессы, факты, события, вещи, свойства, между которыми отношения противоположности ограничены какими-либо рамками, противоположность значений таких слов является относительной» [Миллер 1990: 29].

Парадигматические отношения между отдельными словами и устойчивыми словосочетаниями, в частности антонимия, выступают в качестве свидетельства наличия в лексике эпизодов системности, имеющих далеко не единичный характер.

«Наиболее полное противопоставление слов расценивается как антонимия. Антонимичными могут быть признаны слова, которые противопоставлены по самому общему для их значения семантическому признаку, причём находятся на крайних точках соответствующей лексико-семантической парадигмы» [Шмелёв 2003: 145].

Иначе говоря, члены антонимических пар представляют собой максимально яркие и напряженные выражения обозначаемых ими понятий. Такая наивысшая концентрация значений (так сказать, «в чистом виде») и делает антонимы столь привлекательными в глазах лингвистов объектами для изучения феноменов лексической семантики и – шире – динамики слов.

Стоит заметить, между прочим, что феномены последнего времени, порожденные популяризацией извращений и патологий под флагом толерантности и проч., способны внести некоторые коррективы в наборы иллюстраций, некогда представлявших для лингвистических построений вполне адекватными.

Так, в одном из авторитетных исследований, посвящённых специально проблеме антонимии, по поводу антонимов-комплементативов говорилось: «У таких противоположностей нет ничего среднего, поэтому отрицание одного равносильно утверждению другого: <...> *мужчина* – *не мужчина* (т. е. человек не мужского пола) = *женщина*»

[Новиков 1974: 32]. Однако, если сегодня и в российском социуме в избытке наличествуют трансгендеры, бисексуалы, феминистки, гомосексуалисты, педофилы, педерасты и лесбиянки, то есть особи, внешне чрезвычайно похожие на людей, в качестве примеров каких именно компонентов антонимических пар должны выступать именованя этих существ?

Возвращаясь к собственно лингвистической стороне вопроса, целесообразно ещё раз вспомнить о постоянной динамике единиц живого языка. Их безостановочная подвижность наиболее наглядно наблюдается на лексико-фразеологическом уровне, самым непосредственным образом связанном с действительностью. Динамика лексической единицы заключается прежде всего в трансформациях её семантики (вплоть до энантиосемии) и коннотации (вследствие чего меняются не только её коннотативные потенции, но и стилистическая окрашенность). Нередко динамические процессы происходят в микродиахронии – ср. судьбы слов, бывших общеупотребительными, а затем перешедших в жаргонный пласт, либо претерпевших метаморфозы обратной направленности и, будучи изначально частью лексики ограниченного употребления, перекочевавших в разряд общеупотребительной и притом стилистически нейтральной. Такие превращения происходят прежде всего в результате социальных катаклизмов (см., например [Васильев 2000: 110–129; 2003: 154–180; 2013: 104–110]). Иногда же динамические процессы занимают более длительное время, разворачиваясь в собственно диахронии.

Кроме того, следует учитывать, что в ходе исторических эволюций языка отдельные слова могут обретать полисемию (многозначность), обрастая переносными (метафорическими) значениями, а это может приводить к возникновению омонимов, либо, напротив, какие-то элементы семантики многозначного слова утрачиваются, переставая быть актуальными. Соответствующим образом по тем же причинам может варьироваться состав конкретных компонентов антонимических пар.

«<...> Необходимо устанавливать антонимические оппозиции <...> не как статические, незыблемые, заранее заданные, а как динамические отношения, способные к постоянным видоизменениям в процессе употребления в речи» [Миллер 1990: 17].

Это вполне закономерно для языка, находящегося в активном употреблении: он является неким подобием самозатачивающегося инструмента, совершенствуемого его умелым носителем или же приспособляемым им к наиболее успешному выполнению вновь возникающих задач. Впрочем, конечно, возможны и случаи обратной направленности, возникающие, как правило, в силу поощряемого оскудения индивидуального и общественного сознания, когда само количество единиц словарного состава претерпевает существенную минимализацию; тем самым стимулируется понижение интеллектуального уровня массы речекommunikантов, и она становится всё более управляемой, то есть легко подверженной воздействию манипуляций ([Васильев 2014: 137–179]).

Конечно, априорно понятно, что «для языка как знаковой системы не существует правила: один знак – один денотат» [Дьяконов 1990: 23]. Это вполне приложимо и к выражаемым антонимами компонентам универсальных оппозиций: «Б и н а р н о с т ь и а с и м м е т р и я являются обязательными законами построения реальной семиотической системы. Бинарность, однако, следует понимать как принцип, который реализуется как множественность» [Лотман 1996: 164].

2. Антонимия в диахронии

Указанная выше специфическая значимость антонимов очевидно учитывается лексикографами при формировании фондов картотек и создании на их базе словарей.

Так, например, составителями при селекции цитат из исходных текстов для Картотеки Словаря русского языка XI–XVII вв. «предпочитались контексты, содержащие антонимы» [Богатова 1984: 68]; по нашим наблюдениям, тем же принципом руководствовались и сотрудники других словарных картотек, что делает их материалы чрезвычайно информативными и для данного исследования, тем более что огромный объём цитат, содержащихся в них, остаётся за пределами словаря при его публикации (так, по некоторым оценкам, в документирующих частях СлРЯ XI–XVII вв. используется не более 20 % материалов Картотеки ДРС [Богатова 1984: 11]); следовательно, так и не увидевшие свет цитаты должны быть вовлечены в научный оборот хотя бы в частных изысканиях.

При этом следует иметь в виду, что конкретные лексикографические предприятия исходят из различных стартовых установок.

Например, специфику «Словаря древнерусского языка (XI–XIV вв.)», как полагают члены его авторского коллектива, составляет сочетание двух главных особенностей: тезаурусности и почти предельного разнообразия жанров источников, причём заглавное слово словарной статьи сопровождается указанием на количество карточек-фиксаций в Картотеке СДР [Андрианов и др. 1991: 279–281]. Она, по оценкам составителей словаря, характеризуется хронологически строгим отбором источников и создана по принципу сплошной расписки текстов [Состав 1988: 7–8].

На заметно иных принципах базируется «Словарь русского языка XI–XVII вв.». Поскольку он представляет собой словарь широкого хронологического охвата, то Картотека ДРС построена методом выборочного расписывания памятников письменности. Здесь, как считают, могут иметься недостатки, до некоторой степени уравновешиваемые рядом преимуществ. Главнейший недостаток выборочного метода довольно очевиден: «в принципе не исключен пропуск слов» [Богатова 1984: 66]. Однако тот же автор замечает: «Выборность в известной мере оградила картотеку от засилия церковнославянизмов, что при сплошной расписке некоторых памятников было бы неизбежно. Привлечение переводных памятников не грозит при выборочном методе засорением картотеки иноязычными элементами (транслитерациями)» [Богатова 1984: 67]. Выборщики были ориентированы на соблюдение яркости контекста, содержащего выбираемое слово, что должно было обеспечить семантическую доказательность для описания значения слова. Кроме того, «наблюдения лексикографов показывают, что после определенного количества карточек <...> новой информации о слове не поступает, остальной материал может считаться балластным» [Богатова 1984: 68].

«Словарь русского языка XVIII века» также строится на основе содержательной картотеки, материалы которой используются выборочно; будучи словарём ограниченного объёма (и сравнительно узкого исторического периода), он не включает в свой словник абсолютно весь имеющийся реестр слов (см. [Кутина 1984: 4–6]).

По указанным причинам вряд ли возможно абсолютизировать статистические сведения об употребительности тех или иных слов, исходя из данных, имеющихся в некоторых картотеках. Впрочем, вполне

вероятно, что сугубо количественные подходы в отношении лексики не могут быть исключительно эффективными: скажем, всегда существует возможность обнаружения какого-либо ранее неизвестного памятника письменности, и в таком случае, казалось бы, строгая картина частотности лексем неминуемо подвергнется трансформациям.

Поэтому стоит обращать внимание как на устойчивость сочетаний некоторых слов (иногда хотя бы и гипотетическую), так и на степень семантической яркости примеров. Следует учитывать также, что полисемичные слова могут использоваться в разных своих значениях, более того, в оттенках значений, неизбежно накладывающих отпечаток на семантику грамматически связанных с ними слов.

И собственно лингвистическая значимость, и общекультурная роль словарей не подлежат сомнению (подробнее см. [Васильев 1997: 57–63]). Однако нельзя не замечать, что даже в лучших из них нередко присутствуют имманентные черты, которые трудно считать удачными со строго научных позиций, а именно попытки абсолютно чёткой семантизации слов, прежде всего многозначных. Естественное стремление составителей безусловно дифференцировать сложную структуру их значений на иерархически упорядоченные части адресовано в первую очередь самой широкой аудитории пользователей, то есть неспециалистам, и это, конечно же, справедливо и целесообразно. Но специалисты хорошо представляют себе широчайший диапазон семантических оттенков, которые по ряду объективных причин не могут быть отражены в словаре. Трудно квалифицировать такую ситуацию как недостаток: это логическое следствие имманентных свойств слова как единицы языка. Всё же указанные обстоятельства следует принимать во внимание при рассмотрении динамики лексем.

К тому же датировки появления у слова какого-либо значения, в том числе и в дополнение к уже имевшемуся, весьма относительны. «То, что в исторической лексикографии у с л о в н о называется значением слова, часто представляет собой метонимическое или метафорическое его употребление» [Богатова 1984: 88].

Имея в виду вышеупомянутые особенности лексикографических описаний, попытаемся рассмотреть динамику представленных здесь слов (в большинстве своём многозначных – и восходящих к многозначным, что, конечно же, стимулирует полисемию их производных) лишь в самых общих чертах.

Рассмотрим прежде всего эволюции вербальных компонентов, составляющих оппозицию в её самом обобщенном виде, а именно *внутренний / внешний*. Собственно, это и пример одного из многочисленных случаев того, что за неимением идеального (во всех смыслах) метаязыка описания наблюдатель закономерно вынужден обращаться к возможностям естественного языка и к использованию его единиц.

Предварительно следует заметить, что широкое употребление прилагательных *внутренний* и *внешний* для выражения противопоставленности описываемых объектов, начиная с древнерусской эпохи, было предопределено их присутствием в весьма авторитетном источнике. См.: «...Если *внешний* наш человек и тлеет, то *внутренний* со дня на день обновляется» [2 Кор. 4; 16].

В Словаре древнерусского языка XI–XIV вв. прилагательное *въноутрънии* представлено как многозначное: «1) внутренний, находящийся, расположенный внутри чего-л. // находящийся в близких отношениях; 2) соответствующий правилам христианства, духовный (в противоп. плотскому); 3) христианский (не языческий)» [СлРЯ XI–XIV вв. 1989, II: 188–189]. То же относится к прилагательному *вънѣшьнии*: «1) находящийся, расположенный вне чего-л., за пределами чего-л.; 2) чужой, посторонний, не связанный родственными или близкими отношениями; 3) мирской, светский; 4) не соответствующий правилам христианской морали; чувственный, плотский, языческий, не христианский» [СлДРЯ XI–XIV вв. 1989, II: 193–196].

По-видимому, здесь зафиксированы результаты расслоения изначального семантического синкретизма обоих слов. Импульсом этих процессов и в том, и в другом случае послужило принятие на Руси христианства в качестве официально доминирующей и единственно обязательной для всех религии. Вербально декларируется – как очевидное воплощение оппозиции *сакральный / профанный* – противопоставление ‘своего’ (т. е. христианского) ‘чужому’ (т. е. языческому).

Особо выделим цитаты из соответствующих статей указанного словаря, иллюстрирующие антонимичные отношения между интересующими нас словами.

Так, в статье *въноутрънии* это: «1) и друг к другу хотя и съединения внутренняя двери брака. И и еже по сродству заградив путь внешняя вся отверже прохождения (пер. с греч.). КР. 1284, 331 в.; и вся сущая (в) нем [в монастыре] внутренняя и внешняя на харатию да напишутся КР 1284, 170 в г; кому пишет бо ся не внутренним ли вы судите, внеш-

ним же бог судит (пер. с греч.). ПНЧ XIV, 104 г; 2) нужно внутреннюю имети чистоту, внешнюю же противно не имети (пер. с греч.). ПНЧ 14, 157 в г; внешними очима на сан и на лице человеку, но внутренними очима и внутренняя духовная зрении ЗЦк. XIV, 53–54; аз призирали на душа ваша, и яже внутренняя ваша утвердили (пер. с греч.). ФСт. XIV. 3 ч; внешняя доброта увядает, вещь бо пламень несытства, внутреннее бо хранимо Христови является. ГБ XIV, 169а; 3) что бо мне реч внешним судили, но внутренним и вы судите, а внешним бог судит» [СлДРЯ XI–XIV вв. 1989, II: 188–189].

В статье *вънѣшньши*: «1) да боимся не внешнего недуга, но греха (пер. с греч.). Пч к. XIV, 79; очисти прежде внутреннее стьякляници, да будет ей и внешнее чисто (пер. с греч.). ПНЧ XIV, 30 в <...>; 4) и светлее внешних внутренняя сияют. ЗЦ к. XIV, 92г; 5) научи же ся не точию святым книгам, но и внутреннему и внешнему писанию, и бе мудр зело. ПрЮр XIV, 256б; павел же что бо мне реч внешним судили, но внутренним и вы судите, а внешним бог судит. Утрении глаголет в законе, а внешние беззаконныя языки. СбЧуд XIV, 292в» [СлДРЯ XI–XIV вв. 1989, 2: 194–196].

Заметим, что, судя по иллюстративным материалам того же словаря, компоненты антонимичных пар могли варьироваться, например; «4) научен же быс родителема своима всякому наказанию, внешних писании и бжствьнаго писания. ПрЛ XIII, 130б; ибо внешний философии, устава человеческого являющее, вещавают... бжстѣвое же писание не тако глаголет (пер. с греч.). ГА XIII–XIV, 57г» [СлДРЯ XI–XIV вв. 1989, 2: 194–195].

В Словаре русского языка XI–XVII вв. прилагательные *внутренний* и *внешний* также представлены как многозначные. Здесь *внутренний* – «1) находящийся, расположенный внутри; 2) происходящий в пределах одного государства, области, объединения; 3) духовный, касающийся духовной сущности; 4) священный, божественный» [СлРЯ XI–XVII вв. 1975, 2: 244–245], а *внешний* – «1) внешний, наружный // потусторонний, неземной; 2) физический, материальный, телесный; 3) мирской, светский; 4) чужой, иноземный, зарубежный; 5) чуждый по вере, неверный» [СлРЯ XI–XVII вв. 1975, 2: 239].

В обеих статьях приводятся цитаты из памятников, иллюстрирующие антонимичные отношения между этими прилагательными, в том числе и в составе сочетаний, выделенных лексикографами как фразе-

ологически устойчивые: «3) Целомудрьно житии учащее... и внутреннии нежели внешнии человек паче красити добродетельми и благочими и непорочными обычаи. Ефр. Корм., 200 XII в. Реч<e> апостол: аще внешний наш человек тлеет, но внутреннии обновляется. Сим. Пол. Бес., 96. XVIII в. ~ XVII в.» [СлРЯ XI–XVII вв. 1975, 2: 239] – и: «2) Тем же виждь разумным духом, котории училие православныя церкви: .не тии ли, иже и внешними духовная; 2) «Тем же стужаем си аща бо и внешний наш человек истлеает, но утрьнии понавляется день и день. Апостол (Воскр.) III, 46. XIV в. Егда бо внешний человек тлеет ранами твоими, утренний обновляется на будущую вечную жизнь. ВМЧ, Окт. 4-18, 850. XVI в.; 3) Навче не точию святым книгам внутренняго писания, но и внешняго быс<ть> мудр възлюби бога паче мира. Пролог (Срз.), 249 об. XV в.» [СлРЯ XI–XVII вв. 1975, 2: 239].

Дополним эти примеры извлеченными нами из [КДРС]: «... великий апостол Павел к коринфам посылая повеле непреткновенным бытии нам, не токмо внутренним, и но и внешним, сиречь не токмо верным, и неверным...» Васс. Патр., Собр. Некогого старца, л. 322 об. XVI в. «К сим же еще и несвойственное и великое имя на себе привлече; человек пленен и всегда страстьми побеждаем внешними и внутренними». Сказ. Авр. Пал., л. 27 об.- л.28. 1620 г. «Тогда Владимир благодатию духа святаго озарен... вру святую греческую внешними и внутренними очима аки свещу ясно светящуюся на свещнице узре...» Син. 119. «Навче [Сидор Пилусиот] не точию святым книгам внутренняго писания но и внешняго бы(с) мудр възлюби бога паче мира». Пролог XV в., л.249. БАН. «Мужа и житие твердо имеема в пустыни, и хитри книгами обоим и внешним и внутренним» (пер. с греч.). ВМЧ, Ноябрь 13–15.1087.

И для этого периода также достаточно частотны случаи, когда прилагательное *внешний*, употребленное в значениях 'не православный' и 'светский', получает в качестве антонимов и иные слова, кроме *внутренний* (то же касается синонимических отношений). Некоторые примеры: «Тем же виждь разумный духом, которие учителя православныя церкви: не тии ли, иже и внешним и духовным обогащаются, яко реки божественных догмат источившее». Мусик. Грам. Дил., 19. 1681 г. [СлРЯ XI–XVII вв. 1975, 2:239]. «Внешним и божественным писменем». ВМЧ, янв. 6–11. 559. XVI в. «Измлада научился всем внешней философии и книжней мудрости» Ст. П., 31. «Не точию

внешняя философия и верх достигшаго, но и Духа Святого исполненнаго». Курб. Пис., 53. «...Да не внимайте от внешних философ реченное, аще не Закон Божий...» АН IV, 173. 1652 г. «Деввица... изучися всякаго любомудрия, яко духовнаго, тако и внешняго...» Персика, 255. XVIII в. [КДРС] и др.

Небезынтересно, что толковый словарь, охватывающий русскую лексику более поздней, но при этом современной ему эпохи, не содержит среди дефиниций многозначных прилагательных *внутренний* и *внешний* таких, которые были бы связаны с сакральной сферой, несмотря на явную устойчивость подобной семантики в предшествующий период. Здесь: «*внутренний* – 1) внутри находящийся, противоплагается слову *внешний*. Вниде во внутренний дом царский. 3 Цар. XVI, 18. Внутренняя части тела, земли. Строение внутренних частей тела. Внутреннее государственное спокойствие; 2)*[т. е. «преносное значение»] тайный, сокровенный. Внутренняя чувствования. «Внутренняя движения сердца» – и: «*внешний* – 1) вне чего находящийся. Преизлиха же враждуя на них, гонях даже и до внешних градусов. Деян. XXVI, 11; 2) наружный, снаружи находящийся. Имже да будет не внешняя плетения влас, и облажение злата... I Петр. III, 3» [САР₁ 1789, 1] (то же – в [САР₂ 1806, 1]).

Однако в современном историческом словаре, описывающем русскую литературную лексику XVIII столетия, семантическая структура этих многозначных прилагательных представлена иным образом. Ср.: «*внутренний* – 1) находящийся внутри, в пределах чего-л.; противоп. *внешний*; 2) обращенный внутрь; противоп. *наружный*; 3) отн. к жизни и деятельности внутри государства; противоп. *внешний, иностранный*; 4) отн. к духовному миру или к душевному состоянию человека; 5) отн. к сущности, существу вещи, явления» [СлРЯ XVIII в. 1987, 1: 234–236], и: «*внешний* – 1) находящийся вне чего-л., за пределами чего-л.; наружный; противоп. *внутренний*; 2) находящийся снаружи, на виду; обращенный наружу, вовне; 3) связанный с видимой, внешней стороной, формой чего-л.; 4) отн. к иностранным государствам, землям; иностранный, иноземный; 5) светский, мирской; противоп. *духовный*» [СлРЯ XVIII в. 1987, 1: 229–230].

Значения 4) *внутренний* и 5) *внешний* иллюстрируют здесь соответственно цитатами, например: «*внутренний* <...> 4) Как же и таковым <атеистом> не скорбь помышляти о смерти?.. Не могу придума-

ти, как таковым отчаянники внутреннюю в себе тоску утоляти могут. Пркп. СР III, 88. (в качестве фразеологически устойчивого приводится *внутренний человек* – с пометой ф и л о с . : Внутренний человек двойствен; он состоит из двух сущностей... Душа, сущность духовная, бывает всегда в противоположности с другою, животною и совершенно вещественною. Пант. Ин. Сл. II, 54) [СлРЯ XVIII в. 1987, 3: 236] – и: «*внешний* 5) беседовав же с ним Святитель, обрегти его велми искусна, неточию в внешнем любомудрии, но и в Божественном писании. Кн. Жит. 1705, 659. Звания внешних или гражданских наук. Трд. Тилем. Ис., LIX. И так не нашедшие подобия в св. писаниях, принуждены были мы таковым попечением привникнуть и ко внешней истории. Чист. 630» [СлРЯ XVIII в. 1987, 3: 230].

Приведем также некоторые примеры употребления этих слов с указанной цитируемым словарем семантикой из [КСлРЯ XVIII в.]: «Не представляю внешних Монархини наша достоинств, но внутрения душевныя токмо изобразить потщусь Ея дарования. Ломон., 193. 1749 г. О приобретении человекам блаженства Нравственного и Внутренняго, то есть, душевнаго их спокойствия, и здравия телеснаго». Тредиак. 283.1752 г. – и: «По разсуждению внешнему, плотскому, просто человеческому. Ф. Прокопович. Сл. О великом деле Божии, 22. 1720 г. Священное писание и внешняя философия. Дух. Регл., 23.1721 г. Внешнее и внутреннее любомудрие. Тредиак. С. О мудрости, 248.1752 г. Мудрость человеческая, называемая инако Внешнею: ибо Духовная Мудрость есть внутреннейшая. Там же, с. 275» и др.

[Сл. Соколова], по существу, повторяет дефиниции данных прилагательных, предложенные [САР₁] и [САР₂].

Хронологически следующий за ними толковый словарь содержит несколько видоизмененные определения – в основном за счет введения новых иллюстраций. Здесь «*внутренний* – 1) находящийся внутри. Внутренние императорские чертоги; 2) сокрытый внутри нас. Внутренния чувствования. Внутренния движения сердца. Внутренняя стража – войска, учрежденные для содержания земской полиции внутри государства» – и: «*внешний* – 1) ц е р к . Находящийся вне; наружный, открытый. Имже да будет не внешняя плетения влас, облажения злата. I Петр III, 3; 2) производимый с заграничными народами. Внешни я сношения. Внешняя торговля» [Сл1847, 1] (то же – в [Сл1867]).

В [Сл. Даля] «*внутренний* – находящийся внутри чего; противоп. *наружный, внешний. Внутренний человек* – духовный, не плотский, не телесный; душа и дух»; «*внешний* – находящийся вне чего, наружный; вонный, лицевой; // *поверхностный, житейский и суетный <...>. *Внешний человек* – телесный, плотской, чувственный, недуховный» [Сл. Даля 1955, 1: 216–217].

В [СУ] прилагательные *внутренний* и *внешний* представлены следующим образом: «*внутренний* – 1) (противоп. *наружный*). Находящийся внутри, обращенный внутрь. Внутренняя дверь. Внутренняя стенка. Внутреннее оборудование дома. Внутренние органы человека; 2) (противоп. *внешний*). Находящийся, содержащийся более глубоко, скрытый за чем-н. внешним (к н и ж .). В. смысл. Внутренняя форма слова; 3) Относящийся к личной душевной жизни (к н и ж .). В. мир человека. Внутреннее чувство. Внутренний голос (совесть); 4) (противоп. *внешний*). Производящийся в пределах одного государства. В. заём. Внутренняя торговля. Внутренние дела. Внутренняя информация // происходящий в пределах одного коллектива (учреждения, семьи и т. п.). В. распорядок на заводе» [СУ]. – «*внешний* (противоп. *внутренний*) – 1) наружный, находящийся на виду, снаружи. Внешние признаки. Внешний вид. Внешнее сходство // поверхностный, неглубокий. Его доброта носит внешний характер. В. лоск; 2) имеющий отношение к иностранным государствам, иноземный. Внешняя политика. Внешняя торговля. Внешние сношения» [СУ].

В [БАС₁]: «*внутренний* (противопологается внешнему). 1) находящийся, расположенный внутри чего-либо <...>; 2) совершающийся, производящийся, действующий в пределах своего государства. Внутренний заём. Внутренняя торговля <...>; 3) относящийся к психической деятельности человека; происходящий в психике человека ◊ В н у т р е н н и й страх, волнение и т. п. ◊ о психических качествах, свойствах человека; 4) определяющий самую сущность вещи, явления, основной смысл события, понятия и т. п. Внутренние противоречия» [БАС₁].

В этом словаре «*внешний* (противопологается внутреннему) 1) находящийся вне, за пределами чего-либо ◊ находящийся снаружи, на виду; наружный ◊ показной, наружный, поверхностный ◊ в н е ш н и й блеск, лоск; 2) действующий извне на кого-, что-либо; 3) относящийся к другим государствам; иностранный, заграничный» [БАС₁].

Следующий толковый словарь предлагает такие дефиниции: «*внутренний* – 1) находящийся, расположенный внутри чего-л.; противоп. *наружный, внешний* в 1 знач.; 2) относящийся к психической деятельности человека. Внутренний мир; 3) представляющий собой основу, сущность чего-л.; 4) относящийся к жизни и деятельности внутри государства, учреждения, организации; противоп. *внешний* в 3 знач.» [МАС₁ 1961, 1] – и: «*внешний* – 1) находящийся, расположенный вне, за пределами чего-л.; противоп. *внутренний* в 1 знач.; 2) выражающийся только наружно, не затрагивающий основы сущности чего-л.; 3) относящийся к сношениям с иностранными государствами; противоп. *внутренний* в 4 знач.» [МАС₁ 1961, 1].

Собственно, этот словарь повторяет семантические структуры слов, предложенные [БАС₁], за исключением некоторых иерархических позиций. В свою очередь, [МАС₂] дублирует определения, данные предшествующим ему изданием, то есть [МАС₁] (см. [МАС₂ 1, 1981: 188–190]).

Почти то же, кроме отдельных малозначимых изменений дефиниций, по сравнению с [БАС₁], воспроизводится и в [БАС₂], где «*внутренний* – 1) находящийся, расположенный внутри, в середине, в глубине чего-л. (противоп. *внешний, наружный*); 2) расположенный, происходящий, протекающий внутри организма человека или животного; 3) связанный с психической деятельностью человека, его душевным состоянием; 4) определяющий, составляющий сущность вещи, явления, понятия; 5) совершающийся, действующий в пределах одного государства (противоп. *внешний*)» [БАС₂ 1991, 2: –333] – и: «*внешний* – 1) находящийся, расположенный вне, за пределами чего-л. (противоп. *внутренний*); 2) исходящий, действующий извне, со стороны; 3) относящийся к сношениям с зарубежными странами» [БАС₂ 1991, 2: 325–326].

В относительно недавнем лексикографическом издании прилагательные *внутренний* и *внешний* – вследствие генеральных установок составителей – приводятся лишь в значениях, актуализированных публикациями перестроечно-реформаторского периода, а также техническими новациями, обычно в составе устойчивых словосочетаний: «*внутренний* 1) *внутренние беженцы; внутренняя эмиграция* (неучастие в общественной и политической жизни страны; вообще, отказ от любой деятельности, связанной с идеологией существующего строя) [последний фразеологизм (?), как явствует из иллюстраций, относит-

ся именно и только к советскому строю. – А. В.]; 2) внутренний диск (= винчестер)» [ТССРЯ 2001: 145] – и: «*внешний* – 1) внешний (государственный) долг (сумма денег, которую государство должно заплатить международным финансовым организациям, правительствам иностранных государств или частным иностранным банкам в погашение полученных кредитов и займов); 2) внешняя дисковая память» [ТССРЯ 2001: 144].

Приведенные примеры, извлеченные как из опубликованных словарей, так и из словарных картотек, свидетельствуют о стабильности базовой семантики прилагательных *внутренний* и *внешний*, обозначающих нечто, присущее соответственно находящемуся «внутри» кого-, чего-либо – или «вне» кого-, чего-либо.

Это позволяет устойчиво выражать противопоставление глубинно-внутреннего мира человека его внешнему миру (относя к последнему и сугубо физическую ипостась человека). Можно отметить, что имели место попытки исключить из словарных дефиниций лексикографии советского (атеистического) периода сколько-нибудь явные указания на религиозно мотивированные возможности семантизации названных лексем. Особенно это касается, конечно, прилагательного *внутренний*. Но и в таких случаях составителям и редакторам, отдававшим предпочтение отсылкам к «психической деятельности», все-таки неизбежно приходилось иногда упоминать (пусть подчас с ограничительными пометами) о «душевной жизни» человека.

Впрочем, вряд ли следует безоговорочно считать подобные факты результатами директив злобредных цензоров как будто минувшей эпохи тяжкого тоталитаризма. Ведь уже и в САР₁ семантика прилагательного *внутренний* эксплицитно никоим образом не связывается с конфессиональной сферой, хотя, судя и по [КСлРЯ XVIII в.], и по самому [СлРЯ XVIII в.], такое осмысление значения было несомненно актуальным для речекоммуникативной деятельности носителей русского литературного языка этого исторического периода. Исходя из анализа известных материалов, следует также заметить, что на протяжении длительного времени имела место вариативность конкретных лексических компонентов оппозиции 'внутренний'/'внешний'. Эти потенции выбора иных, кроме *внутренний* или *внешний*, вербальных единиц существовали и реализовались за счет полисемии ряда слов, которые в определенных своих значениях были (или оказывались

контекстуально) синонимичными рассматриваемым прилагательным (тоже полисемичным) в каких-то из своих значений.

Далее обратим внимание на примеры противопоставления ещё некоторых прилагательных; они (по крайней мере, хотя бы в одном из их значений) также выступали для манифестирования оппозиции 'сакральный' / 'профанный'.

Считаем целесообразным привести отдельные предварительные замечания.

Представленные далее данные заимствованы из ряда картотек (КСДР, КДРС, КСлРЯ XVIII, БКСО) и расположены в порядке убывающей частотности интересующих нас антонимичных пар. Сокращённые названия источников дешифруются в соответствующих изданиях (см. библиографический список).

Исходим из того, что порядок расположения вербальных компонентов оппозиции 'сакральный' / 'профанный' именно таков, как в этой семиотической модели. Однако нередки случаи взаимного перемещения компонентов – они приводятся отдельными перечнями сразу после примеров прямого расположения маркеров.

Цитаты из картотек размещены в хронологической последовательности для каждой из антонимических пар. Итак:

духовный / *светский* (12 примеров): «духовные [люди] / свѣтскіе люди» [Пох. журн., 123–124. 1722 г.] – КДРС; «духовных / свѣцких» [Зак. Птр. I, 536–537, 1715–1725 гг.] – КДРС; «стану духовному / свѣтскому» [Пам. дипл. МГ (П.-Лит.), 1567 г.] – КДРС; «духовное одѣяніе / свѣтское» [Елаг. Приключ. Маркиза Г., ч. II, 1757, с. 53]; «духовные / свѣтскіе книги» [Чулков. Ставленник – Пересмешник, ч. II. М., 1782, с. 1341] – КСлРЯ XVIII; «духовные особы / светские» [Крыл. Поэта духов. Письмо II] – КСлРЯ XVIII; «духовные / светское училище» [Лесков, Однодум, I] – БКСО; «духовные / светские училища» [С. Соловьёв. Записки. XVII] – БКСО; «концерты духовные / светские» [Финдейзен. Очерки по ист. музыки в России. Т. II, с. 148] – БКСО; «духовная святыня / светская красота» [Герц. Б. и Д., ч. II] – БКСО; «духовные господа / светские господа» [Никольский. Ист. рус. церкви, 78] – БКСО; «духовные семинарии / светские училища» [Н. Черн. Письмо О. С. Черн. 308, 1877] – БКСО; «духовная / светская аристократия» [Плеханов. Ст. против П. Струве. XI, 172] – БКСО;

светский / духовный (7 примеров): «свѣтскіе / духовные книги» [Зак. Птр. I, 53. 1716] – КДРС; «свѣтскій / духовный чины» [Указы Птр. I, с. 37-38. 1715] – КСЛРЯ XVIII; «свѣтскіе / духовные ученые» [Десницк. Слово. 1768, с. 17] – КСЛРЯ XVIII; «свѣтское / духовное правительство и звание» [Барсов. Собр. речей. 1788] – КСЛРЯ XVIII; «свѣтскій / духовный законоискусникъ» [Блакстон. Истолков. англinsk. законов, кн. 1, 178, с. 38-39] – КСЛРЯ XVIII; «писатели светские / духовные» [Чехов. В бане] – «светские / духовные книги» [Горький. Исповедь. VIII] – БКСО;

духовный / мирской (10 примеров): «духовные / мирские князья» [Арх. Курак. II, 5. 1674–1724] – КДРС; «духовные / мірские правители» [Путеш. П.А. Толстого. 1697 – 1699, с. 168] – КСЛРЯ XVIII; «духовные / мірские» [АЮБ III, 61] – КДРС; «духовные / мирские паны» [Птр. I, 182] – КДРС; «духовные / мірские особы» [Манифест. в. стол. палате. 1718, с. 1] – КСЛРЯ XVIII; «духовные пастыри / мірские начальники» [Ф. Прокопович. Сл. о мире. СПб., 1723] – КСЛРЯ XVIII; «духовные власти / мирские» [Посошков, Кн. о скуд. и бог., с. 123] – КСЛРЯ XVIII; «духовная власть / мирская» [С. – П. вед. 1735, с. 173] – КСЛРЯ XVIII; «духовная / мирская власть Папы» [Карамзин. ИГР, т. II, гл. 4] – БКСО; «духовные пастыри / мірская власть» [Карамзин. ИГР, т. II, гл. 2] – БКСО;

мирской / духовный (2 примера): «правление мірское / духовное» [Геогр. 1710, с. 22] – КСЛРЯ XVIII; «мірские / духовные чины» [Геогр. 1719, с. 131] – КСЛРЯ XVIII;

духовный / телесный (3 примера): «дѣла духовные / телесные» [Ф. Студ. XIV в., л. 1 – 2] – КСДР; «духовне / телесне» [X. Вас. Позднякова, 3. XVII в. ~1561 г.] – КДРС; «духовен / тѣлесен человекъ» [Зыбелин. Слово. 1777, с. 34] – КСЛРЯ XVIII;

телесный / духовный (1 пример): «телесные / духовные силы» [Эйлер, письма к принцу. Ч. I, с. 315] – КСЛРЯ XVIII;

духовный / гражданский (4 примера): «духовные / гражданские книги» [ЕС, 560. 1756] – КСЛРЯ XVIII; «духовное сословие / гражданский чин» [Барсов. Собр. речей. 1788] – КСЛРЯ XVIII; «духовные / гражданские законы» [Левшин, 129. 1795] – КСЛРЯ XVIII; «духовный / гражданский верв» [Печерский. Счисл. раск. нов. II, 395] – БКСО;

гражданский / духовный (1 пример): «гражданские / духовные чины» [Хризомандер, 260. 1783] – КСЛРЯ XVIII;

духовный / плотский (1 пример): «духовная любовь / плотские вожделения» [Эмин. Роза. 1788, с. 72] – КСЛРЯ XVIII;

плотский / духовный (2 примера): «плотское / духовное различье» [Панд. Ник. Черн. XIV, л. 63 об.] – КСДР; «плотское / духовное оружие» [Бужинский. Сл. о победе у Ангута. СПб., 1720] – КСЛРЯ XVIII;

плотный / духовный (1 пример): «плотное / духовное оружие» [Сб. к. XIV, л. 25 об.] – КСДР;

плотяный / духовный (1 пример): «плотяный человек / духовный» [Прол. 1383, л. 816] – КСДР;

духовный / внешний (1 пример): «духовное содержание / внешние результаты» [Станиславский. Моя жизнь. I, 210] – БКСО;

духовный / материальный (1 пример): «духовные богатства / материальные» [Жданов. Докл. о журн. «Звезда» и «Ленинград», 33] – БКСО;

душевный / телесный (13 примеров): «душевныя / телесныя недуги» [К. Тур. XII, сп. XIV, 39] – КСДР; «душевная / телесная чувства» [Льв. лет., I. 273] – КДРС; «душевные / телесные» [ВМЧ. Дек. 1 – 5. 578] – КДРС; «душевное богословия / телесное философия» [Тат. – Разг. 76] – КДРС; «покой душевной / телесной» [Собр. старца, 1 чет. XVI, л. 101] – КДРС; «душевное спасение / телесное здравие» [Заздр. Ив. IV. XVI] – КДРС; «друг душевный / телесный» [Пис. к Мат. (Ник.), 152] – КДРС; «здравствовать душевне / телесне» [Пис. Авв. Артем. Бол., 98. 1668] – КДРС; «лекарство душевное / телесное» [Тат. ев. Духовн. 3] – КДРС; «сладость душевная / телесная» [Тат. – Дух. 22] – КДРС; «умь душевны / зракъ тѣлесный» [Буслаев. Умозрит. душевн., 1734, с. 4] – КСЛРЯ XVIII; «душевное спокойствие / здравие тѣлесное» [Тредиак., с. 283, 1752] – КСЛРЯ XVIII; «душевное / телесное пятнышко» [Гог. МД, I, гл. II] – БКСО;

телесный / душевный (6 примеров): «телесное сдравие / душевное» [Г. Амарт. XIII – XIV, л. 203 об.] – КСДР; «покой телесный / недугъ душевный» [Требник, вт. пол. XVI, 86] – КДРС; «хлѣбъ телесныи / душевный» [Кормч. Балаш., 321, перв. чет. XVI] – КДРС; «тѣлесное / пристанище душевное» [АЮБ II, 732. 1691] – КДРС; «здравие тѣлесное / душевное» [Апофегмата 1716, 43] – КСЛРЯ XVIII;

душевный / плотный (1 пример): «душевный разумь / плотная сила» [ВМЧ, Окт. 1 – 3. 80] – КДРС;

плотский / душевный (2 примера): «[1 096] скверна плотская / душевная» [Лавр. лет. 1377, л. 9] – КСДР; «плътскыя / дшевные страсти» [Лобн. прол. XIV, л. 128] – КСДР;

душевный / внешний (2 примера): «душевныя дарования / внѣшнія качества» [Десницк. Юридич. рассужд., 1775, с. 23] – КСЛРЯ XVIII; «страсти душевные / лекарства внѣшнія» [Кант. Сатира VI, 146] – КСЛРЯ XVIII;

внешний / душевный (1 пример): «красота внѣшняя / красота душевная» [Зрелище 1712, л. 10] – КСЛРЯ XVIII;

хлебный / душевный (1 пример): «хлѣбныи гладь / душевный» [Сб. Соф. к. XIV, л. 109] – КСДР;

душевный / физический (1 пример): «утомленный душевно / физически» [Пушкин КД, ч. 1];

священный / светский (6 примеров): «история священная / свѣтская» [Перев. из Энцикл., ч. I. М., 1767, с. 1 – 2] – КСЛРЯ XVIII; «священное писание / свѣтская история» [Барсов. Собр. речей. 1788, с. 148] – КСЛРЯ XVIII; «священные / свѣцкіе писатели» [Перев. из Энцикл., ч. II. М., 1767, с. 115] – КСЛРЯ XVIII; «священные / свѣтскіе книги» [Краш. Речь о пользе наук. 1750, с. 67] – КСЛРЯ XVIII; «книжки священныя / свѣтскія» [Трутень. 1769, 115] – КСЛРЯ XVIII; «книжки священныя / светскіе» [А. П. Чехов – И. П. Чехову. 10. 5. 1888] – БКСО;

священный / простой (1 пример): «ризы священныя / простыя» [Авв. Кн. Бес., 279] – КДРС;

священный / внешний (1 пример): «священное писание / внѣшняя философия» [Дух. регл. 25, 1721] – КСЛРЯ XVIII;

божій / светский (1 пример): «служба божія / житіе свѣтское» [Елаг. Приключ. Маркиза Г., I, 1767, с. 119] – КСЛРЯ XVIII;

светский / божеский (1 пример): «свѣтски / божески уставы» [Сумар. Гамлет, 1750. Соч. III, с. 74] – КСЛРЯ XVIII;

гражданский / священный (1 пример): «гражданскіе / священныя законы» [Кривonos. 20, 1789] – КСЛРЯ XVIII;

божественный / внешний (2 примера): «бжѣтвное писание / внѣшній философ» [Прол. 1383, л. 796] – КСДР; «божественныи канони / внѣшньи законы» [Панд. Ник. Черн. 1296, л. 25] – КСДР;

внешний / божественный (1 пример): «внѣшнии писании / бжѣтвное писание» [Лобн. Прол. XIII в., л. 130 об.] – КСДР;

божественный / светский (1 пример): «божественныя / свѣтскія роскоши» [Елаг. Приключ. Маркиза Г., II. 1757, с. 44] – КСЛРЯ XVIII;

церковный / мирской (3 примера): «язык церковной / книга мирская» [Тредиак. Езда в остр. любви, 1730, с.4] – КСЛРЯ XVIII; «клятва церковная / булат мирский» [Карамз., ч. IV, гл. 1] – БКСО; «церковный язык / мирской» [Грот. Спорные вопросы русского правописания, II, с. 1] – БКСО;

мирской / церковный (2 примера): «человек мирской / церковный» [Кн. землед. 5 об. 1697] – КДРС; «мирская власть / церковные руки» [Кант. Сагира I, с. 12] – КСЛРЯ XVIII;

церковный / простой (1 пример): «сокровища церковная / простая» [Ник. л.Х, 39 (под 1204)] – КДРС;

церковный / публичный (1 пример): «процессии церковные / публичные» [Арх. Курак. I (1727), СПб., 1890, 54] – КСЛРЯ XVIII;

внешний / духовный (3 примера): «внешние / духовные» [Панд. Ник. Черн. 1296, л. 35 об.] – КСДР; «внешние словеса / духовный закон» [Панд. Ник. Черн. 1296, л. 14 об. – 15] – КСДР; «внешнее отличие / духовные качества» [М. И. Калинин. Речь на VII съезде ВЛКСМ. 11.03.26] – БКСО;

духовный / физический (2 примера): «духовное / физическое напряжение» [Толстой. Х. – М., гл. XIX] – БКСО; «“духовный мир” / физический» [Бехтерев. Общ. основы рефлексии ч – ка. III – 76] – БКСО;

вещественный / духовный (1 пример): «вещественный мир / духовный мир» [Эйлер, письма к принц. Ч. I, с. 315] – КСЛРЯ XVIII;

духовный / гражданский / военный (1 пример): «духовные / гражданские / военные установления» [Радищ. Оп. о законодательстве. ПСС III, 16] – КСЛРЯ XVIII;

духовный / воинский / гражданский (3 примера): «духовный / воинский / гражданский чин» [Шафиров. Рассуждение. 1717] – КСЛРЯ XVIII; «духовные / воинские / гражданские власти» [Первое учение отроком, 11. 1723] – КСЛРЯ XVIII; «духовные / воинские / гражданские законы» [Живописец, 242. 1772] – КСЛРЯ XVIII;

воинский / гражданский / духовный (1 пример): «чин воинский / гражданский / духовный» [Указы Птр I, 1721] – КСЛРЯ XVIII;

духовный / дворянский (1 пример): «духовное / дворянское звание» [Пушк. Ист. Пугач.] – БКСО;

материально – бытовой / духовный (1 пример): «материально – бытовая / так называемая «духовная» культура» [Издв. ЦИК. 18.10.34] – БКСО;

материальный / духовный (1 пример): «материальная / духовная культура» [Хрущев. За тесную связь литературы и искусства с жизнью народа. 1957] – БКСО;

церковный / светский (1 пример): «церковное / светское пение» [Чехов. Певчие] – БКСО;

гражданский / церковный (1 пример): «гражданская / церковная юриспруденция» [Третьяков. Слово 1789, с. 29] – КСлРЯ XVIII;

простой / церковный (1 пример): «простой человек / церковный» [Суд. Ив. III, 103] – КДРС;

мнишеский / простой (1 пример): «житие мнишеское / простое» [Ж. Ф. Едес. XVI в., 61] – КДРС;

иноческий / мирской (1 пример): «иноческий чинь / мирской» [Пошсков. Кн. о скуд. и бог] – КСлРЯ XVIII;

инок / простой человек (1 пример): «иноци / простиі людие» [Фирс. 193, 1660] – КДРС;

поп / простой человек (1 пример): «попове / простиі людие» [Пам. Отр. Лит. II, 223];

духовный / простой людин (1 пример): «духовные / простые люди-на» [В. чел. Ник. П. 38а, XVII] – КДРС;

духовный / гражданин (1 пример): «лицо духовное / гражданин» [Улож. 1768. Зап. ИАН, с. 32];

праведный / грешный (5 примеров): [Апокал. 17, XII – XIII] – КДРС; [Прол. XIV в., л. 98] – КДРС; [Ник. л. XI, 212 – под 1410 г.] – КДРС; [Х. купца Тр. Кор. 23] – КДРС; [Чехов. Степь, гл. 5] – БКСО.

Несомненно, основными конкурентами в вербальном выражении оппозиции 'сакральный' / 'профанный' в русском языке на протяжении многих веков выступают антонимичные пары *духовный / светский* и *душевный / телесный*; то же можно сказать об их инверсивных вариантах *светский / духовный* и *телесный / душевный*.

Наиболее вероятные причины этого имеют своим источником прежде всего расхождения в семантике производящих слов *дух* и *душа*; разнообразным попыткам их дифференциации посвящена обширная специальная литература. Оба они исконно принадлежат тематически кругу религиозной лексики, и, вероятно, родственные этимологически, разошлись в отношении, так сказать, масштабов обозначаемых понятий. Если *дух* изначально, по-видимому, называет некий мистический феномен вселенского уровня, то именуемое *душой* сугубо

индивидуализировано (на это указывает высокая частотность противопоставлений *душевный / телесный*, *телесный / душевный*, реже – *душевный / плотский (плотный)* и *плотский / душевный*, *хлебный / душевный* и, наконец, *душевный / физический*; причём первые из перечисленных пар имеют весьма долгую письменную историю)*.

С другой стороны, допустимо говорить о константном характере антонимических пар *духовный / светский* (соответственно *светский / духовный*) и *духовный / мирской* (редко – *мирской / духовный*). Примечательно, что известные картотекам примеры использования этих пар извлечены из относительно поздних текстов, преимущественно начиная с к. XVII–XVIII вв. Противопоставления же *духовного телесному*, *плотскому (плотному)* редки. Следует учитывать также довольно сложные парадигматические отношения между существительными *свѣтъ* и *міръ* и вытекающими отсюда связями между прилагательными *свѣтскій* и *мірскій* (*мірскій*).

Отметим прежде всего, что русские толковые словари конца XVIII – первой половины XIX вв., то есть периода, когда формирование русского литературного языка уже завершилось, регистрируют синонимию *свѣтъ* и *міръ*, семантически близких друг другу, по крайней мере, в одном из значений каждого из этих полисемичных слов. Об этом недвусмысленно говорят лексикографические дефиниции, в которых семантизация каждого из указанных слов производится с помощью другого.

Так, в [САР₁] «*свѣтъ* – <...> 3) *міръ*, вселенная»; то же – в [Сл. Соколова] и в [Сл. 1847]; в свою очередь, *міръ* в [САР] и [Сл. Соколова] – «1) весь *свѣтъ*; небо и земля и всё содержащееся в них» (в [Сл. 1847] *міръ* – 1) вселенная; 2) вся земля или весь земной шар <...>» – как видим, определение астрономически более выверенное).

* «И *дух*, и *душа* – древние славянские слова. Они одного корня, но слово женского рода обозначает внутреннюю, в человеке живущую суть душевности, а слово мужского рода – знак высшей благодати духовного бытия – *Дух* <...>. В представлении славян издавна душевная сила человека и творческая энергия духа различаются даже словом. Одно из слов – *душа* – отражает душевное переживание (факт психологический), другое – *дух* – творческий подъём (предмет этики) <...>. Христианские тексты обогатили присущее славянам противопоставление души и духа, создав, между прочим, определения: *душевный* и *духовный*. Эти слова-понятия также отличаются друг от друга, и все это чувствуют» [Колесов 2004: 99–100].

Соответственно, в словарных толкованиях проявилась и антонимия *свѣтскій* / *духовный*, а также предсказуемая синонимия *свѣтскій*/*мірскій*, см.: «*свѣтскій* – *мірскій*; п р о т и в о п о л а г а е т с я слову *духовный*» ([САР₁], [САР₂], [Сл. Соколова]). В дефиниции [Сл. 1847] – очевидное социально терминологизированное *духовенство*: «*свѣтскій* – 1) *мірскій*, не принадлежащий к *духовенству* <...>».

Синонимичность *свѣтскій* и *мірскій* регистрируется и двуязычными словарями XVIII в.: «*weltliches, civile* – свѣтское, мірское [право]» – [Вейсм. Лекс. 1731, с. 492]; «*profanus* – *мірскій*, *свѣтскій*» [Лекс. Целлария 1746, с. 97]; «*mundanus* – *мірскій*, *свѣтскій*» [Лекс. Целлария 1746, с. 202]; «*Laigne* – *свѣтскій*, *мірскій*» [ФРЛ 1786, II, 6]; «*siecle* – *міръ*, *свѣтъ*, *мірская*, *свѣтская* жизнь; п р о т и в о п о л а г а е т с я христианской и монашеской жизни» [ФРЛ 1786, II, 518].

Отметим также антонимию *духовный* / *гражданский*, довольно активную в XVIII в. и вызванную к жизни процессами переустройства общества (*духовное сословіе* / *гражданскій чинъ*; *духовные законы* / *гражданские законы*).

В это же время дихотомия *духовный* / *гражданский* вследствие всё более чётко модернизированной социальной структуризации (в первую очередь – из-за окончательного утверждения в России статуса армии как особого государственного института) превращается в трихотомию, компоненты которой могут очень незначительно варьироваться и меняться местами, ср.: *духовный* / *гражданский* / *военный*, *духовный* / *воинский* / *гражданский*, *воинский* / *гражданский* / *духовный*.

Наконец, коснемся элементов политической риторики советского времени, воплотившейся, в частности, в оппозиции *материальный* / *духовный* (нам не удалось обнаружить примеров, так сказать, «прямого» расположения компонентов, что, впрочем, без труда можно объяснить иерархией приоритетных позиций доминировавшей тогда демонстративно материалистической идеологии).

Расширим контексты примеров, зафиксированных [БКСО]: «Но и в области материально-бытовой культуры, и в области так называемой культуры «духовной» нам ещё предстоит напряженная борьба» [Изв. ЦИК. 18.10.34] – и: «Рост материальной культуры есть основа роста духовной культуры» [Н. С. Хрущёв. За тесную связь литературы и искусства с жизнью народа, изд. 1957].

Эти цитаты разделены почти четвертью столетия (причём того периода, который даже для нашей страны был совершенно незаурядным, учитывая масштабы тогдашних событий, подвигов и жертв). Но государственная идеология в основе своей оставалась неизменной: превалирует внимание к укреплению культуры материальной, ибо лишь на прочной базе её возможна культура духовная.

Заметим также, что в первой из цитат, кроме многозначительного уточнения (речь идет о культуре не просто «материальной», но именно о «материально-бытовой»), присутствует по отношению к духовной культуре определение «так называемая», что ставит под сомнение саму реальность существования (или крайнюю условность) именуемого объекта. Ср.: *«так называемый – <...> 2) мнимый»* [Рогожникова 1991: 220]; эта фантомность усугубляется здесь кавычками, вероятно, призванными придать слову некий иронический оттенок.

Представленные в данной главе примеры иллюстрируют ряд важных положений.

Прежде всего, для языка являются перманентными поиски возможно более адекватных словесных обозначений понятий, которые остаются для этносоциума константно приоритетными на протяжении весьма продолжительного времени. Это свидетельствует и о непрекращающейся активности общественного сознания, нацеленной на чёткое именование доминантных ценностей и на безусловное разграничение 'сакрального' и 'профанного'.

Вербальной экспликации ментальных процессов постоянно способствовали широкие возможности лексического состава русского языка, находившегося в состоянии динамических эволюций, на которые влияли в том числе заметные социокультурные и иные трансформации.

Глава 4

МУТАЦИИ АВТОХТОННОГО ЯЗЫКА ПОД ЭКЗОГЕННЫМ ВЛИЯНИЕМ: ПЕРЕНАСТРОЙКА МЕНТАЛЬНОСТИ ЭТНОСОЦИУМА

А всякий иностранный язык
не есть ли для нас язык мёртвый?

П. А. Вяземский

Сама широкая вариативность дефиниций понятия 'язык', собственно, уже указывает не только на обилие попыток лингвистов предложить универсальную, ёмкую и в то же время относительно краткую формулировку, которая могла бы быть одинаково эффективно применима при разработках как концептуальных построений, так и эмпирического материала. Очевидно, поэтому и в исследованиях обобщающе-теоретизированного плана, и при изучении конкретных фактов специалисты по необходимости зачастую используют определения, выступающие в роли «рабочих». Вероятно, это является косвенным, но при этом и несомненным свидетельством чрезвычайной сложности и многогранной природы дефинируемого феномена.

Небезынтересно, однако, что, обращаясь к рассмотрению воплощений языка более частного порядка, исследователи обычно предпочитают исходить из не столь многочисленного набора соответствующих определений и их интерпретаций. Так, например, можно считать достаточно устойчивым и принятым терминологическое выражение понятия «национальный язык». Ср. лаконичное, но точное: «национальный язык – общий язык целой нации» [Ахманова 1966: 532], или более развернутый вариант: «национальный язык – социально-историческая категория, которая обозначает язык, являющийся средством общения нации и выступающий в двух формах: устной и письменной» [Степанов 1990: 325].

1. Национальная ментальность и языковая картина мира

Громадное большинство слов-понятий любого языка несоизмеримо со словами-понятиями всякого другого языка.

Л. В. Щерба

Проблемы, связанные с процессами межъязыковых контактов, уже – заимствований элементов одного языка другим, и в то же время и почти в той же мере с процессами межкультурной коммуникации, неизменно обладают практической значимостью и привлекают внимание исследователей. Эти проблемы несомненно взаимосвязаны и имеют комплексный характер. Попытаемся наметить некоторые аспекты их рассмотрения.

Следует прежде всего анализировать, насколько хотя бы гипотетически полезными для социума могут стать заимствуемые новшества.

Например, это технические устройства и усовершенствования, долженствующие в конечном счёте способствовать развитию промышленности и росту благосостояния граждан. Однако в России реальное производство почти отсутствует, за исключением добывающих отраслей (первобытные люди жили собирательством), и уже несколько лет, как прекратились даже официальные выступления-мантры по поводу грядущей диверсификации экономики, – она вообще скоро станет цифровой.

В то же время следует признать избыточное наличие новейших многообразных заимствований в области культуры, а точнее, конечно, шоу-бизнеса. Вряд ли они действительно являются благотворными для поддержания духовного (да и физического) здоровья общества, однако внедряются с настойчивостью, заслуживающей гораздо лучшего применения. Таким образом иногда исподволь, иногда совершенно открыто происходят радикальные трансформации мировоззрения и мировосприятия, пересмотр привычных моделей межличностных отношений, уничтожение традиционных социальных институтов.

Синхронно с этим – притом служа катализаторами социокультурных эволюций – внедряются заимствования из экзогенных языков, якобы несущие туземцам подлинную цивилизацию (как во все времена декларировали свои оккупационные намерения различные интер-

венты) в форме вербальных знаков, широко тиражируемых средствами массовой информации и укрепляющихся в сознании аборигенов. Предварительно заметим, что очень многие языковые заимствования не называют принципиально новых реалий, но несут с собой иные представления о человеке и действительности, аксиологически переориентируя национальную ментальность в параметрах, комфортных для современных конкистадоров и их местных коллаборационистов.

Сведения о функциях, выполняемых языком, нередко варьируются – и относительно самого их количества, и в содержаниях формулировок. Следует заметить, что в большинстве известных случаев уделяется явно недостаточно внимания роли языка вообще (и национального в частности) в сложении таких фундаментальных категорий, как национальная (этническая) ментальность и культура (которая опять же вряд ли может быть какой-то неведомой «общечеловеческой» – разве что на сугубо бытовом уровне, да и то не всегда).

Так, уже сам автоэтноним совокупности носителей одного из надрегиональных диалектов, объединявших людей не только по языковым, но и многим другим параметрам, питал «сознание славянского этнического единства, которое нашло выражение в едином наддиалектном самоназвании всех славян – *slověne, этимологически – что-то вроде “ясно говорящие, понятные друг другу”» [Трубачёв 2004: 89]. Заметим кстати, что это лишь один из многих примеров, которые убедительно доказывают доминирующую роль языка в социализации человека. Поэтому верно считают в высшей степени плодотворной связь этнической психологии и исторической лингвистики, причем приоритет здесь принадлежит, как обоснованно полагают, не формальной структуре языка, не фонетике, морфологии и синтаксису, а лексикологии и этимологии: «язык – поистине копилка исторического опыта народа в гораздо большей степени, чем любая другая сфера культуры» [Поршнева 1979: 104].

И при изучении национальной ментальности именно язык выделяют как основной и главный элемент, способный выразить её особенности. Таким образом, ментальность – «это мирозерцание в категориях и формах родного языка, в процессе познания соединяющее интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных его проявлениях» [Колесов 2004в: 15]. Поясним, что отсутствие в течение долгого времени упоминаний в России

о менталитете-ментальности компенсировалось иным наименованием этого понятия – духовность, В. В. Колесов чётко обосновывает естественное разнообразие национально-ментальных черт (в иных терминологических координатах – этнопсихологических особенностей, этнокультурных стереотипов и т. п.), что, как полагаем, столь же естественно исключает нивелирование под «общечеловеческий» знаменатель (вполне уместный, наверное, только при определении анатомо-физиологических параметров, да и то с большими оговорками). Ведь «когда говорят сегодня, что у русских нет того-этого, а у французов, например, этого-того, ясно, что суждения основаны на подмене понятий ментально-рассудочного и духовно-идеального характера^{*}. Так свойственно европейскому научному сознанию номиналистического типа: наличие термина предполагает присутствие соответствующей идеи или явления. Сказано: «русская ментальность» – и должна быть русская ментальность. И если у русских именно данного типа ментальности нет – это плохо: отсталый народ. Вот и вся логика» [Колесов 2004в: 12].

Представление о национальной ментальности как устойчивой совокупности определённых черт мышления и поведения людей, принадлежащих к той или иной нации (естественно, в этнически ориентированной дефиниции последнего слова), и составляющей их отличительную специфику, присутствуют в различных текстах задолго до того, как появился сам термин *ментальность (менталитет)*^{**}, а также сопутствующие ему – вроде *этнический стереотип, национальный характер* и проч.

Рассуждая о содержании понятия «народность», А. С. Пушкин писал, в частности: «Климат, образ правления, вера дают каждому народу особенную физиономию, которая более или менее отражается в зеркале поэзии. Есть образ мыслей и чувствований, есть тьма обычаев, поверий и привычек, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу» [Пушкин 1978, VII: 28–29]. По-видимому, это можно отнести и к произведениям фольклора – например, пословицам и поговоркам. Некото-

^{*} Наиболее наглядно национально-ментальный контраст можно наблюдать на примерах английской и русской пословиц, фразеологически образно и афористически ёмко концентрирующих этические доминанты: «Out of sight – out of mind» – «С глаз долой – из сердца вон».

^{**} Оба термина допустимо рассматривать как дублиеты [Колесов 1999: 138].

рые из них содержат краткие, но ёмкие формулировки наиболее приметных ментальных черт, ключевых этнических стереотипов и проч. Многие русские речения этого жанра и тематики содержатся в сборнике В. И. Даля «Пословицы русского народа»; среди них – посвященные как самохарактеристике их создателей, так и изображениям иностранцев и инородцев. Так, к первой группе относятся: *на Руси никто с голоду не умиравал; русский терпелив до зачина; русский задора ждет; на пардон, на аман у русского и слова нет; русак умен, да задним умом; кабы у немца наперед, что у русского назади – с ним бы и ладов не было (ум); бей русского, часы сделает; русский человек любит авось, небось да как-нибудь; что русскому здорово, то немцу смерть* и др. [Даль 1984, 1: 258–259]. Пословицы второй группы: *немец хитер: обезьяну выдумал; настоящий англичанин* (т. е. корчит барина, тороват, чудаки и делает всё по-своему); *суций итальянец* (т. е. пройдоха); *суций француз* (т. е. говорлив и опрометчив); *лях и умирает, а ногами дрягает; цыгану без обману дня не прожить; жид на ярмарке – что поп на крестинах; на одного жида – два грека, на грека – два армянина, на одного армянина – два полтавских дворянина; семеро грузин мухоморов объелись; бог создал Адама, а черт – молдавана; ешь медведь татарина – оба ненадобны* [Даль 1984, 1: 271–272]. Сам составитель, великий лексикограф и фольклорист, отвечал критикам сборника в «Напутном» (введении), что он «не есть катехизис нравственности, ниже наказ обычаем и общезжитию»; в нем «именно должны сойтись народная премудрость с народною глупостию, ум с пошлостью, добро со злом, истина с ложью; человек должен явиться здесь таким, каков он вообще, на всем земном шаре, и каков он, в частности, в нашем народе» [Даль 1984, 1: 13].

Многие русские писатели использовали для более ёмкой характеристики своих персонажей либо указание лишь на их национальность (вероятно, так или иначе известные читателю заранее данные должны были естественно дополнить портрет изображаемого лица), либо упоминание о национальности сопровождается перечнем присущих её обладателю особенностей, либо предлагается сопоставительное перечисление специфических черт представителей разных народов.

Проиллюстрируем эти авторские приёмы ввиду их многочисленности лишь единичными примерами. Конечно, все они представляют точку зрения наблюдателя через призму русской ментальности, но в этом и заключается их несомненная ценность для нас.

Приведём очевидно ироничное – и вместе с тем весьма информативное – суждение русского классика о релевантных дифференцирующих признаках носителей разных национальных ментальностей (правда, сюда не включены лингвистические характеристики).

«Пфуль был один из тех безнадежно, неизменно, до мученичества* самоуверенных людей, которыми только бывают немцы, и именно потому, что только немцы бывают самоуверенными на основании отвлеченной идеи-науки, то есть мнимого знания совершенной истины. Француз бывает самоуверен потому, что он почитает себя лично, как умом, так и телом, непреодолимо-обворожительным как для мужчин, так и для женщин. Англичанин самоуверен на том основании, что он есть гражданин благоустроеннейшего в мире государства, и потому, как англичанин, знает всегда, что ему делать нужно, и знает, что всё, что он делает как англичанин, несомненно хорошо. Итальянец самоуверен потому, что он взволнован и забывает легко и себя и других. Русский самоуверен именно потому, что он ничего не знает и знать не хочет, потому что не верит, чтобы можно было вполне знать что-нибудь. Немец самоуверен хуже всех, и тверже всех, и противнее всех, потому что он воображает, что знает истину, науку, которую он сам выдумал, но которая для него есть абсолютная истина» [Толстой 1980, 6: 52–53].

По мнению лесковского рассказчика, «чтобы повествовать о нём [Головане], надо быть французом, потому что одним людям этой нации удаётся объяснить другим то, чего они сами не понимают» [Лесков 1981: 218] (о галломании русского дворянства XVIII в. и её воплощениях в речевой коммуникации см. [Васильев 2017: 76–96]).

Весьма распространёнными персонажами русской литературной классики выступают немцы, как правило, не очень симпатичные. В значительной степени это объяснимо кадровой политикой тогдашней вертикали власти, на самом верху которой этнически русских после Елизаветы, «дщери Петровой», не было до скончания царства Романовых; иногда – взглядом униженного эмигранта (см. примеры [Васильев 2013а: 148–163]). Эти наблюдения несомненно должны быть дополнены блестящим рассказом о Шиллере – «не тот Шиллер, который написал «Вильгельма Телля» и «Историю Тридцатилетней войны», но и з в е с т н ы й Шиллер, жестяных дел мастер в Мещанской улице» [Гоголь 1952, 3: 34, 38–39]).

* Ср. характеристику немца Пекторалиса [Лесков 1981: 263–339].

«Этнопсихолог, наблюдая эмпирические факты особенностей поведения какого-либо племени или народа по сравнению с другими, прежде всего оказывается перед вопросом: где искать причины этих особенностей?» [Поршнев 1979: 101–102].

Один из наиболее достоверных вариантов объяснения истоков различных национальных ментальностей предлагал академик О. Н. Трубачёв: «Нельзя пройти мимо того курьёзного факта, что новая христианская вера, уготовавшая рай только для собственных праведников <...>, сама переняла слово *рай* у язычников-нехристиан [т. е. древних славян] <...>. Неописуемо интересен культурно-типологически тот факт, что у большинства **неславянских** народов Европы всё было в принципе наоборот. То ли по причине большей мрачности местных языческих культов (а о древних германцах это можно утверждать положительно), то ли в силу других специфических обстоятельств народным, дохристианским оказалось там как раз название **ада** <...>. Духовной культуре древних славян была чужда мрачная идея посмертного возмездия» [Трубачёв 2005: 30–31].

Вполне возможно, что определённую роль сыграли затем и различия между ветвями одной и той же новообретённой религии, причём даже в невербальных её воплощениях, например, «многим известный и сердцем понятный феномен большей светлости и даже весёлости нашего православного христианства и русской православной христианской архитектуры в сравнении, скажем, с католичеством Западной Европы и его храмами» [Там же].

К сказанному можно было бы добавить и исходные климатические условия, в разной степени способствовавшие успешному ведению хозяйства; и постоянную экспансию Римской империи, в конечном счёте покорённой варварами (также западноевропейцами), многое усвоившими от побеждённых (и в языковом отношении тоже); и относительно небольшую территорию, на которой концентрировалось население, не прекращавшее схватки из-за клочков земли, и ряд других объективных обстоятельств, изначально дифференцировавших формирование, с одной стороны, западноевропейской, с другой – русской ментальности.

Конечно, это вполне закономерно отразилось и в фольклоре, и в беллетристике.

Говоря о ключевых этапах формирования сегодняшней ментальности счастливых обитателей «цивилизованных государств» (не включая в их число мигрантов), нельзя не сказать об эпохе Возрождения, богатой на творческие достижения, например, в литературе.

Позднейшие комментаторы (и отечественные тоже) чрезвычайно высоко оценивали их культурную значимость и всячески их популяризировали. В частности, утверждалось, что «знание новелл и сказок Страпаролы существенно расширит их [«советских читателей»] представления о позднем этапе ренессансной новеллы – выразительницы живой гуманистической мысли и народной мудрости» [Касаткин 1978: 418]. Приведём здесь лишь один пример: это сказка о Бианкабелле (вероятно, прототекст или версия истории Белоснежки), где её злая мачеха приказывает слугам убить прекрасную падчерицу, но они, как, наверное, и положено гуманистам, «увидев, как она хороша и стройна, о щ у т и л и с о с т р а д а н и е к н ей [только из-за привлекательной внешности! – А. В.] и ограничились тем, что о т р у б и л и о т т у л о в и щ а о б е р у к и и в ы р в а л и и з г л а з н и ц г л а з а и в с ё э т о о т н е с л и м а ч е х е <...> в качестве бесспорного доказательства, что Бианкабелла и впрямь ими убита» [Страпарола 1978: 102]. Действительно, западный «гуманизм» весьма утончён и избирателен (см. также [Васильев 2013: 186–201 и др.]).

Достаточно вспомнить всю многовековую историю Запада, крайне насыщенную кровавыми конфликтами, ожесточёнными гражданскими войнами, убийственной религиозной враждой, смертоносной деятельностью инквизиции и массовой охотой на ведьм, избыточно суровым правоприменением, буквально растоптанными восстаниями отчаявшихся низов, не говоря уже о немецком нацизме и истреблении белыми колонизаторами американских индейцев и т. п., чтобы всерьёз задуматься над возможностью (сегодня навязываемой России как якобы естественная потребность) аккуратно следовать в кильватере «цивилизованных государств»* и принимать объединяющую их ментальность в качестве некоего эталона-камертона.

* На этом фоне, с учётом несопоставимости территории России и Западной Европы, комично выглядит будто бы привлекательное название красноярского жилищного массива-новостройки «Европейский дворик» (это в обширнейшей Сибири!).

Однако в последние годы в РФ, кажется, наметился несколько иной подход к поиску образцов для выбора путей, перспективных для страны в аспекте этических стандартов.

Можно считать весьма симптоматичным обращение к теме национальной ментальности, прозвучавшее в заключение «Прямой линии с Владимиром Путиным» 2014 г.

Отвечая на вопрос телезрителя: «Что для Вас есть русский человек, русский народ?», президент сказал, в частности: «Русский человек <...> прежде всего думает о том, что есть какое-то высшее моральное предназначение самого человека, какое-то высшее моральное начало <...>. Русский человек развёрнут вовне <...>. В этом и есть глубокие корни нашего патриотизма <...>. Отсюда и массовый героизм во время военных конфликтов <...> и даже самопожертвование в мирное время. Отсюда чувство локтя, наши семейные ценности. Конечно, мы менее прагматичны, менее расчётливы*, чем представители других народов, но зато мы пошире душой <...>. Мы пощеднее душой» [URL: <http://www.kremlin.ru/news/20796>].

Давно уже было замечено, что операции по внедрению «общечеловеческих» ценностей на чужих территориях – операции, весьма выгодные в коммерческом аспекте: «Развитие цивилизации с точки зрения культуртрегеров должно совершиться на чужой счет; за обучение врагов цивилизации добру, истине и красоте** и учителям должно перепадать кое-что в виде материального богатства или менее вещественных удовлетворений, сопряженных с властью... То, что вы называете *общечеловеческим*, есть только ваше; оно еще не обязательно для всех, но вы хотите его сделать таким, получить за это плату и сверх того сохранить убеждение, что даром потрудились на благо человечеству»

* По поводу магистрального и всеподавляющего западного ratio уместно вспомнить: «Если допустить, что жизнь человеческая может управляться разумом, то уничтожится возможность жизни» [Толстой 1981, VII: 249].

** Например, посредством голливудских киношедевров: ведущая соответствующей рубрики, рассказывая о фильме, где изображается серийный убийца-маньяк, заключает: это произведение «должно помочь зрителю понять и простить героя» [Утро России. РТР. 30.08.13].

[Потебня 1976в: 276]. Подобное можно наблюдать на многих примерах российского перестроечно-реформаторского периода: от полушаманских «оздоровительных гастролей американских проповедников» (бог знает каких религий) и до десантов американских же экономических советников и политических консультантов (результаты их совместной с россиянами реформаторами деятельности и в экономике, и в политике хорошо известны).

Таким образом, «хотя большинство философских концепций настаивает на *общечеловеческом* характере норм <...>, по данным языковой картины мира этические законы не универсальны» [Орлова 2000: 51] (совершенно прозрачна, например, безусловно криминально ориентированная ментальность некоторых кавказских национальностей). Более того, доказано, что для сложных информационных самообучающихся систем (будь то человек, или народ, или государство) просто не может существовать «общечеловеческих» законов [Расторгуев 2003: 199]. «Не существует абсолютных *общечеловеческих ценностей*, ибо ценности – часть культуры и являются исторически обусловленными. Они всегда относительны и всегда признаются именно в данной культуре» [Кара-Мурза 2002: 430].

Довольно давно А. А. Потебня провидчески постулировал: «Приближение к общечеловечности мы можем представить себе лишь позади нынешнего уровня развития человечества <...>. Но по направлению к будущему общечеловечность в смысле сходства может только уменьшаться» [Потебня 1976б: 285]. Глубокую справедливость этого суждения подтверждают, в частности, результаты некоторых современных исследований, посвящённых проблемам этнической идентичности (см. [Шастина 2009] и др. – [Васильев 2013: 343–344]).

Вряд ли, даже в перспективе, была бы возможной эволюционно-бесконфликтная конвергенция разных культур, отлившихся из разных ментальностей: ведь, в конечном счете, западный мир считает свои ценности *общечеловеческими* и, соответственно, себя – их единственным правомочным обладателем. Конечно, такая позиция «цивилизованных государств» сформировалась отнюдь не сегодня. Например, комментируя современного ему немецкого автора, А. А. Потебня писал: «Странность взглядов Рюдигера объясняется тем, что его «цивилизация» как *общечеловеческое* начало есть в действительности цивилизация с точки зрения немецкой национальной идеи... В сущности, Рюдигер говорит: благо, если «своё» хорошо, как у немцев,

тогда его охранение и развитие законно. Но у славян «своё» дурно, и поэтому любовь к нему и её последствия суть преступления против человечества. Но кто сказал, что «своё» у немцев хорошо и что оно должно стать *общечеловеческим*? ... Сами же носители немецкой национальной идеи, которые хотят быть судьями в своем деле и выдают личную мерку за абсолютную» [Потебня 1976в: 278].

В то же заблуждение относительно якобы имеющихся возможностей абсолютного и поголовного нивелирования всех и вся впадают (или, может быть, точнее – усиленно стараются ввести простодушную аудиторию) политтехнологи и топ-менеджеры, активно стремящиеся к созданию совершенно фантастических феноменов «российской культуры» и «российского народа», и, кажется, уже успевшие насадить в сознании многих сограждан смутный образ мифического го-мункула-«россиянина» как эталон самоидентификации.

Ранее о подобных лингвополитических фокусах-манипуляциях уже говорил В. В. Колесов, четко дифференцируя противопоставленные (по существу, даже с точки зрения обыденного языкового сознания) понятия, тем не менее кем-то охотно смешиваемые: «московский мэтр Лужков (1988) говорит о *«российской национальной идее»*, что сразу же свидетельствует об эклектизме всех его суждений, связанных с темой. Идеи могут быть *«русскими»* (о *русской идее* говорил уже Достоевский), но не существует *«российской идеи»*, как нет и *«российской нации»*, *«российского языка»*, поскольку понятие «нации» и «языка» включает этнический признак также» [Колесов 1999: 82]. Однако упорство политтехнологов поистине негибимо: «Наша задача заключается в том, чтобы создать полноценную российскую нацию при сохранении идентичности всех народов, населяющих нашу страну» (из выступления Д. Медведева в феврале 2011 г. на заседании президиума Госсовета [Memoid.ru]). Стоило бы вспомнить, что исторически совсем недавно была вроде бы успешная попытка «создать» *советский народ* – результаты общеизвестны. Вообще «создать нацию», да ещё «полноценную», просто невозможно – даже во исполнение высочайшего указа.

Уже в течение более двух десятилетий в речевой оборот активно вводится слово *россиянин*, ранее стилистически ограниченное в использовании (*«россиянин* – устар. и высок. ‘русский’») [МАС₂ 1983, III: 732]). В современном толковом словаре в качестве заглавного слова

статьи предлагается почему-то форма множественного числа, вероятно, как доминирующего в сегодняшнем дискурсе: «россияне – жители, уроженцы России; граждане России» [ТССРЯ 2001: 680], [ТСРЯ 2007: 866]. Совершенно очевидно, что у людей, объединяемых т о л ь к о по территориальному признаку, не может быть ни общей ментальности, ни общей культуры, сколь бы усиленно их ни прокламировать. Но это, конечно, относится, скорее, к государственной этнополитике, нежели к лингвистике (подробнее см. [Васильев 2013]).

Многое из того, что сказано выше о соотношении языка и культуры, позволяет ряду исследователей говорить о существовании феномена, именуемого «языковая картина мира».

Как заметил Ю. Н. Караулов, словосочетание «картина мира» метафорично [Караулов 1976: 276], но, с другой стороны, совершенно справедливо, что «научная терминология как продолжение народной тоже поневоле наделена метафоричностью» [Трубачёв 1992: 43].

Полагают, что впервые это понятие было выдвинуто в физике в конце XIX – начале XX вв. Г. Герц применял его по отношению к физической картине мира, которую трактовал как совокупность внутренних образов внешних предметов, откуда путем логических построений можно получать сведения о поведении этих предметов; М. Планк, также использовавший термин *картина мира*, понимал под ним «образ мира», формируемый физической наукой и отражающий реальные закономерности природы [Серебренников 1988: 12–13]. С 60-х годов XX века проблема картины мира рассматривается в рамках семиотики при изучении первичных моделирующих систем (языка) и вторичных (мифа, религии, фольклора, литературы, живописи и т. п.).

Совокупность же знаний, приобретенных человеком в процессе освоения окружающего мира, представляет собой языковую картину мира. Принято считать, что в научно-лингвистический оборот это понятие вошло через труды Л. Вайсгербера, утверждавшего, что языковая картина мира конкретной языковой общности и есть исключительно её общекультурное достояние, которое передается последующим поколениям от предыдущих через специфическое мировоззрение, правила поведения, образ жизни, запечатленные посредством языка [Серегина 2007].

По мнению Б. А. Серебренникова, «языковая картина мира – целостный, глобальный образ мира, который является результатом всей

духовной активности человека, всех его контактов с миром, предметно-практической деятельности, созерцания, умопостижения мира» [Серебренников 1988: 19]. Уточняют, что это не зеркальное отображение мира и не открытое «окно» в мир, а интерпретация активного миропонимания [Телия 1996: 179].

Справедливо, что «подлинно активный глобальный и целостный образ мира может создать только коллективный субъект в процессе всестороннего постижения внешнего мира, созидавая общую картину мира, в которой снимаются все нюансы индивидуального мировосприятия» [Васильева 2005: 18], а её важным признаком можно считать «тип изображения на самой картине, технику её исполнения <...>: одинаковыми ли «глазами» субъекты смотрят на мир, с одной ли точки пространства, подвижна ли эта «точка зрения», с одинаковой ли высоты, глубины смотрят они на мир или с разного расстояния» и т. п. [Васильева 2005: 19]. Конечно же, и здесь остается важнейшей роль национального языка, средства которого и формируют, и градуируют, и расцветивают в сознании его носителя окружающую действительность и психоэмоциональные акты и состояния.

Кроме того, различают научную и наивную картины мира, причем первая оперирует терминами и построена на практических и теоретических знаниях, кристаллизованных сквозь призму научного подхода; вторая же более диалектична и допускает противоречивые определения реалий. Понятия наивной языковой картины мира, как полагают, представляют отраженные в естественном языке способы восприятия и концептуализации мира, когда основные концепты языка складываются в единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая оказывается (вследствие языкового единства этносоциума) обязательной для всех носителей данного языка; имея донаучный характер, такая языковая картина мира и получает статус наивной, хотя воплощаемые в языке «наивные» представления отнюдь не примитивны: во многих случаях они не менее сложны и примечательны, нежели собственно научные [Апресян 1995: 39 и др.] (см., например, интересную книгу К. Ильса и В. Янченко «В начале слово», СПб., 2007).

Таким образом, понятие «языковая картина мира» включает в себя, по крайней мере, две связанные между собой, но при этом и различные идеи:

1) естественная («наивная») картина мира, изображенная средствами языка, заметно отличается от рационализированно «научной»;

2) каждый конкретный язык воплощает специфически свою картину мира, оригинально рисуя его, то есть предлагая характеристики и духовной сущности человека, и реалий внешней действительности несколько (или даже кардинально) иначе, чем это делают другие языки: ЯКМ всегда уникальна.

«Внешний мир, в который погружен человек, чтобы стать фактором культуры, подвергается семиотизации – разделяется на область объектов, нечто означающих, символизирующих, указывающих, т. е. имеющих смысл, и объектов, представляющих лишь самих себя. При этом разные языки, заполняющие семиосферу <...>, выделяют во внележащей реальности различное» [Лотман 1996: 178].

Символика вербальной и невербальной культуры, суммарно входящая в этнически окрашенную языковую картину мира, естественно оказывается чрезвычайно разнотипной в различных лингвокультурных общностях, будучи соотносимой с иными внеязыковыми реалиями широкого спектра. Например: «Для японцев листья папоротника означают пожелания многих удач в наступающем году, листья мандарина – пожелание, чтобы речь говорящего была насыщена остротами и каламбурами, вечнозеленые листья сосны – долголетие, бамбук – пожелание стойкости и силы, омар с панцирем на спине – чтобы старость была защищена от невзгод <...>. Для русских дуб – это символ мощи и силы, осина ассоциируется с хрупкостью, слабостью, пугливостью (дрожит, как осиновый лист; можно отметить, что русские воспринимают это дерево отрицательно: вбивать осиновый кол в могилу*); береза ассоциируется с чистотой, стройностью (часто символ женщины, как и рябина), а папоротник – со смертью, кладбищем; черепаха для русского – символ медлительности, заяц – быстроты, торопливости (скачет, как заяц) и трусости (труслив, как заяц), лисица ассоциируется с хитростью, лестью, обманом. Волк – символ злобы, жестокости; медведь – добродушный, простоватости, неуклюжести» [Тарасов, Сорокин 1977: 35].

Кроме того, многочисленные ассоциативные психолингвистические эксперименты восприятия цветовой символики позволили уста-

* Скорее, всё-таки, как нечто отрицательное воспринимается то, на что в данном случае направлено действие, совершаемое с помощью осинового кола.

новить, в частности, следующее: «...Белый цвет у русских, белорусов, украинцев, поляков, американцев, немцев и французов связан с представлениями о чистоте, невинности, свадьбе, а также о больнице и смерти (для сравнения отметим, что для носителей исследуемых нами тюркских языков этот цвет связан лишь с чистотой). Американцы, немцы и французы ассоциировали белый цвет с представлениями об ангеле, душе; украинцы – с верностью и честностью, а поляки – со спокойствием. Специфичной для американцев <...> оказалась связь white – Christmas (белый – Рождество)*. Желтый цвет у русских, белорусов, украинцев, поляков, немцев и французов символизирует измену, разлуку, у немцев он связан с ненавистью, завистью, фальшью, у поляков – с болезнью и смертью; для русских, поляков, американцев и немцев этот цвет также связан с предупреждением об опасности. Красный цвет у всех рассматриваемых групп символизирует революцию, коммунизм (при несомненных различиях в коннотациях!) и воспринимается как сигнал опасности (в том числе в связи с уличным движением); пять групп из семи вспомнили о корриде; у украинцев, американцев и французов красный цвет также связан с представлением о гневе, а у русских, украинцев, немцев и французов – с любовью, страстью. Синий цвет для русских, американцев и французов связан с надеждой, мечтой, для поляков – с нежностью, для немцев – с верностью; поляки, американцы, немцы и французы актуализуют также представления об униформе моряков и летчиков» [Залевская 1988: 42–43].

Из вышеперечисленных и других особенностей, этнически дифференцирующих разные картины мира, логически вытекают черты вариативности воплощения действительности и её фрагментов в различных языках.

«...В разных языках существуют весьма различные способы «членения» действительности. Едва ли мы сможем найти в русском языке больше 10–15 синонимов для слова «большой». Между тем в африканском языке нупе существует 183 слова для выражения этого понятия, а в языке хауса – 311. <...>. У одного из негритянских племен Либерии существуют лишь два слова для описания многообразия цветовой гаммы: все теплые цвета (красный, оранжевый, желтый) имеют одно общее наименование, все холодные (голубой, фиолетовый, зеленый) –

* Возможно, здесь отражается устойчивая ассоциативная связь с песней Бинга Кросби «White Christmas», популярной с 1942 г.

другое. Объединение желтого, оранжевого и красного в одно понятие – вещь вообще весьма распространенная у африканских народов. В языке ндембу, кроме того, синий цвет объединяется с черным, так что всё разнообразие цветов описывается тремя словами: «черный» – «белый» – «красный». <...> У валлийцев есть слова, объединяющие, с одной стороны, коричневый и темно-серый цвета, с другой – светло-серый, синий, голубой и зеленый» [Панов 1983: 68].

В инкорпорирующих языках развернутые высказывания сливаются в группы знаков, которые выглядят как отдельные слова. Например, «в африканском языке эве разнообразие походок человека и животных описывается следующими словами-высказываниями: *зобохобохо* – походка неуклюжего, медлительного, крупного и дородного человека; *зодадидади* – тяжелая походка утомленного или прихрамывающего человека; *зобиабиа* – походка длинноногого человека с широким шагом; *зобехебехе* – походка слабого, кривоногого человека; *зодзедзе* – живая, проворная, безостановочная походка; *зохлойхлой* – походка человека, одетого в длинные, развевающиеся одежды или несущего удлиненные, покачивающиеся предметы; *зовлавла* – уходить прочь, быстро и без остановки; *зотакатака* – идти, не разбирая дороги; *золумолумо* – поспешный бег маленького животного наподобие крысы или мыши; и т. д.» [Панов 1983: 70].

Столь же широкую вариативность (и столь же очевидно предопределяемую национально-ментальными различиями) можно наблюдать и на примерах общеграмматических категорий в разных языках. Это касается, например, выражения категории рода.

«В датском языке все имена существительные относятся к одному из двух родов – общему или среднему. Ни мужского, ни женского рода в грамматике датского языка нет <...>. Французский, итальянский, испанский, португальский, румынский, молдавский и некоторые другие языки входят в группу романских языков. Имена существительные каждого из них могут быть мужского или женского рода <...>. Есть языки, в которых родов больше трех. К таким языкам относятся аварский, даргинский, лезгинский и другие языки дагестанской группы (Кавказ), большая группа языков коренного населения Центральной, Восточной и Южной Африки (языки банту..., их более 100) <...>. [Из них – в суахили:]... более 15 именных классов. К первому относятся названия людей безотносительно к их полу <...> к другому – назва-

ния животных, к третьему – названия вещей. Особый грамматический класс-род – названия длинных предметов (палка, веревка, дорога, караван). Отдельный класс – названия круглых предметов (глаз, зуб, колесо, яблоко), а также класс деревьев, класс жидкостей и т. д.» [Ветвицкий 1966: 56–59]. «В некоторых же языках ни одного рода; например, в английском (хотя в древнеанглийском языке ещё в V–XII вв. были все три рода, но в процессе исторического развития они утратились). То же – в финском, венгерском, эстонском, карельском, удмуртском, марийском, коми-зырянском, мордовском и некоторых других» [Ветвицкий 1966: 60; 63].

К числу «достаточно выразительных старых формул» русского языка относят, в частности (но это весьма знаменательная частности!), «выражение *у меня есть (то-то и то-то)* вместо западных типа *я имею*. Видоизменение личного местоимения показательно, бытийственный глагол также выразителен. Русская ментальность уклоняется от выражения «собственности» в пользу «существенности» (существования)» [Колесов 2004б: 227].

Ранее тот же автор об этом феномене, чётко дифференцирующем не только сами языки, но, соответственно, различные ментальности (а следовательно, и модусы поведения их носителей), говорил так: «Нам важнее то, что *есть*, в отличие от западных языков, которые в качестве вспомогательного (эссенциального) глагола используют не *быть*, а *иметь* (to have, haben)» [Колесов 1999: 140].

Разграничение собственно русской ментальности – и иных неоднократно фигурирует именно посредством употребления русского же глагола *иметь*, включаемого, однако, в состав локально модифицированного речевого потока, либо во фрагменты имитации некоего вымышленного языка (видимо, как семантический аналог этого глагола).

Например, в передаче местечкового еврейско-околорусского жаргона: «<...> я и м е ю вам сказать пару слов» [Бабель 2005: 8]. «И что же я и м е ю после этих бессрочных каторжных работ?» «Работай спокойнее, Соломон <...>, н е и м е й эту привычку быть нервным на работе» [Бабель 2005: 17]. «Вы и м е л и сердце послать матери <...> сто жалких карбованцев» [Бабель 2005: 19]. «Вы и м е е т е пять тысяч на руки...» [Бабель 2005: 20]. «Каждая девушка <...> и м е е т свой интерес в жизни...» [Бабель 2005: 27]. «... Немцы и м е ю т богатый урожай...» [Бабель 2005: 30] и т. д.

В фантастической повести, где изображается некая планета Свира, в течение многих десятилетий управляемая жёсткой диктатурой Великого Кормчего, который «постепенно освободил свой народ от тяжкого ярма принятия решений – он всё решал самолично, оставив другим радостную обязанность претворять эти решения в жизнь»* [Назаров 1988: 463], говорится: «Технический и научный уровень Свиры крайне низок – все открытия и новинки ограничиваются сферой потребления. То, что можно и м е т ь . «И м е т ь» – любимый глагол свирян. Неважно что, неважно зачем, неважно откуда, но и м е т ь . И м е т ь больше, чем другой...» [Назаров 1988: 470]. Ср. пример местного дискурса: «Вставай, детка, мы стали с тобой за счастливых людей – мы *имеем* дорогих гостей! <...> Я *имею* это не для того, чтобы жить, а живу, чтобы *иметь* это» [Назаров 1988: 508] и т. п.

Очень интересны аргументированные суждения великого русского писателя по поводу этнокультурной уникальности лексических единиц разных языков и влияния экзогенных языков на картину мира реципиентов.

«Под словом «красота» по-русски мы разумеем только то, что нравится нашему зрению. Хотя в последнее время и начали говорить: «некрасивый поступок», «красивая музыка», но это не по-русски.

Русский человек из народа, не знающий иностранных языков, не поймет вас, если вы скажете ему, что человек, который отдал другому последнюю одежду или что-нибудь подобное, поступил «красиво», или, обманув другого, поступил «некрасиво», или что песня «красива». По-русски поступок может быть добрый, хороший или недобрый и нехороший; музыка может быть приятная и хорошая и неприятная и нехорошая, но ни красивою, ни некрасивою музыка быть не может.

Красивым может быть человек, лошадь, дом, вид, движение, но про поступки, мысли, характер, музыку, если они нам очень нравятся, мы можем сказать, что они хороши и нехороши, если они нам не нравятся; «красиво» же можно сказать только о том, что нравится зре-

* Естественно, что этот диктатор, как и любой, ему подобный, отлично разбирался буквально во всём, время от времени публикуя основополагающие труды: «Указания по палеонтологии, психологии и филологии», «Указания по руководству, производству и растениеводству», «Указания по нужным чувствам и полезным искусствам» [Назаров 1988: 463–464].

нию. Так что слово и понятие «хороший» включают в себя понятие «красивого», но не наоборот: понятие «красивого» не покрывает понятия «хорошего». Если мы говорим «хороший» о предмете, который ценится по своему внешнему виду, то мы этим говорим и то, что предмет этот красивый; но если мы говорим «красивый», то это совсем не означает того, чтобы предмет этот был хорошим.

Таково значение, приписываемое русским языком – стало быть, русским народным смыслом – словам и понятиям – хороший и красивый.

Во всех же европейских языках, в языках тех народов, среди которых распространено учение о красоте, как сущности искусства, слова «beau», «schön», «beautiful», «bello», удержав значение красоты формы, стали означать и хорошество – доброту, то есть стали заменять слово «хороший».

Так что в этих языках уже совершенно естественно употребляются выражения, как «belle âme, schöne Gedanken, beautiful deed» [прекрасная душа, прекрасные мысли, прекрасный поступок (фр., нем., англ.)], для определения же красоты формы языки эти не имеют соответствующего слова, и они должны употреблять соединение слов «beau par la forme» [красивый по форме (фр.)] и т. п.

Наблюдение над тем значением, которое имеет слово «красота», «красивый» в нашем языке, так же, как и в языках народов, среди которых установилась эстетическая теория, показывает нам, что слову «красота» придано этими народами какое-то особенное значение, именно – значение «хорошего» [Толстой 1983, XV: 52–53].

Эти различия сказываются в принципиальной невозможности абсолютно полного, адекватного перевода слова, обозначающего какую-либо реалию, с одного языка на другой, поскольку почти никогда не удается передача сопутствующих национально-культурных коннотаций. См. классические суждения: «...Многогранность слова особенно ярко выступает при сравнении разных языков друг с другом, так как благодаря различиям исторических условий их развития она никогда в них не совпадает. Возьмем для примера ряд русских прилагательных *хороший, хорошенький, красивый, прекрасный, превосходный* и соответственный ряд французских прилагательных *bon, joli, beau, excellent* и сравним их употребление. По-русски мы скажем с небольшими оттенками *хороший человек,*

прекрасный человек, по-французски только un excellent homme (un homme bon будет добрый человек); *хороший мальчик* будет или un excellent garçon или un garçon bien sage (в смысле 'паинька'), но *хороший ученик* будет un bon élevé; по-русски мы скажем *хорошенькая женщина, красивая женщина* (конечно, с оттенком), по-французски – une jolie femme и в том и в другом случае, так как une belle femme будет соответствовать совершенно особому оттенку сочетания *красивая женщина*; по-русски мы скажем *красивая картина, красивое дерево*, а по-французски – un joli tableau, но un bel arbre; по-русски – *прекрасное яблоко*, а по-французски – une belle pomme, если оно красивое, une pomme excellente, если оно превосходное, вкусное, но и cette pomme est bonne, если оно вкусное; по-русски – *хорошая погода, прекрасная погода*, по-французски – un temps superbe, un temps excellent (un bon temps pour la chasse значит *благоприятная погода для охоты*). Примеры можно умножать до бесконечности <...>» [Щерба 1974: 304–305] – и всё же ср. еще один, где уже проявляются коннотации сугубо идеологического характера: «Совершенно очевидно <...>, что наш *прокурор* не то же самое, что в буржуазных странах, но тем не менее мы переводим его словом procureur» [Щерба 1974: 311].

Н. К. Фролов в результате сравнительного анализа слов, выражающих универсальную оценку в немецком и русском языках, т. е. прилагательных *хороший* и gut, делает вывод о том, что, несмотря на определенную схожесть семантических компонентов обоих слов, полная конгруэнтность в структурах их значений всё же не обнаруживается [Фролов 2005б: 334–335].

То же относится и к лексикографическим описаниям метафор: «Нет полного соответствия в словарных толкованиях образного содержания слов *медведь*, bear и ours [т. е. русского, английского, французского родовых обозначений одного и того же животного. – А. В.]. В ТСУ переносное значение слова дано как «неуклюжий, неповоротливый человек», с пометой разг., шутол. PR отмечает у ours значение «Homme insociable, hargneux qui fuit la société 'необщительный, угрюмый человек, избегающий людей'. В толкованиях английских словарей признаки «неуклюжести» и «угрюмости» даны вместе <...>: «...a surly, uncouth, or shambling person». Ни французские, ни английские

словари не дают пометы перен.» (т. е. равноценной ей) [Гутман 1977: 152].

Конечно же, и вербальные выражения сравнений в разных языках строятся на различных основаниях. Так, исследователи разделили устойчивые обороты английского и русского языков на ряд семантических групп в зависимости от того, какой признак положен в основу сопоставления. Например, среди сравнений, обозначающих физические характеристики человека, «...лишь одно свидетельствует об общности ассоциаций у носителей английского и русского языков: *нем как рыба – as dumb as fish*. В остальных случаях один и тот же признак приписывается разным объектам: *худой как щетка – (as) thin as a rake*. Особенно показательны в этом отношении зооморфизмы. Например, в сравнениях *здоров как бык* и *(as) strong as a horse*» [Шмелёва 1988: 121] и т. д.

2. Закономерные парадоксы перевода

Переводчики – почтовые лошади просвещения.

А. С. Пушкин

Конь о четырёх ногах, да и тот спотыкается.

Пословица

Наиболее наглядно различия между разными национальными ментальностями обнаруживаются в результатах двуязычных переводов. «Таких слов, таких понятий и образов, какие создала Россия, не было в других странах, и часто он [Мартын] доходил до косноязычия, до нервного смеха, пытаясь объяснить иноземцу, что такое «оскоми́на» или «пошлость» [Набоков 1990, 2: 266].

Известно, что оригинального писателя, хорошо владеющего каким-либо иностранным языком, далеко не всегда удовлетворяет качество перевода его текста именно на этот язык. Так, В. В. Набоков был недоволен переложением своих произведений на привычный ему с детства английский [Носик 1995: 321 и др.]. Иногда ведь какое-либо слово исходного текста, особенно – если оно вынесено в его заглавие, играет роль ключевого символа, позволяющего внимательному читателю глубоко войти в суть сюжета и характеры персонажей книги.

Например, «при переводе на английский Набокову пришлось изменить название романа [«Подвиг»]: из-за того, что английское «подвиг» – «exploit» – слишком близко к глаголу «использовать», к пользе и удаляет нас тем самым от б е с п о л е з н о г о подвига Мартины. Роман стал называться по-английски «Слава» или «Хвала» [т.е. «Glorу». – А. В.], что, по мнению автора, «обеспечило перевод, естественные ассоциации которого ветвятся под бронзовым солнцем славы. Той славы, которая вторит великим начинаньям и подвигам бескорыстия... той славы, которую воздают личному мужеству: славы просиявших мучеников» [Носик 1995: 269].

По этому поводу следует кое-что добавить.

Во-первых, здесь несомненно обнаруживается глубокое различие национальных ментальностей; в частности, краеугольный английский прагматизм, выражающийся не только в стремлении к личной выгоде, но и в сопряженном с ним собственническом стяжательстве.

Во-вторых, Н. К. Рерих считал, что к словам, заимствованным другими языками из русского, «следовало добавить ещё одно слово – н е п е р е в о д и м о е , м н о г о з н а ч и т е л ь н о е русское слово *подвиг*. Как это ни странно [?! – А. В.], но ни один европейский язык не имеет слóва хотя бы приблизительного значения <...>. Героизм, возвещаемый трубными звуками, не в состоянии передать б е с с м е р т н у ю , в с е з а в е р ш а ю щ у ю мысль, вложенную в русское слово *подвиг* <...>. Соберите из разных языков ряд слов, означающих лучшие идеи передвижения, и ни одно из них не будет эквивалентно сжато, но точному русскому термину *подвиг*. И как прекрасно это слово: оно означает больше, чем движение вперёд, – это *подвиг* <...> – лучшее русское слово» (цит. по [Лихачёв 1987: 423–424]).

По-своему символичным оказалось и то, что гораздо позднее в горбачёвско-перестроечном официозе на смену *подвигу* пришла *подвижка*...

Чрезвычайно интересным свидетельством отношения автора к попыткам перевода его текстов на иностранный язык (как и в более общем плане, то есть положительного решения вопроса о принципиальной возможности адекватного перевода с одного языка на другой) является письмо И. С. Тургенева в редакцию «Journal de St.-Pétersbourg» по поводу ставшей известной писателю франкоязычной версии «Записок охотника», получившей к тому же нелепое название «Mémoires

d'un seigneur Russe» (фр. «Записки русского барина»; далее это письмо цитируется по русскому переводу его оригинала).

«... Я чувствую потребность протестовать против заключений, которые многие <...> сочли возможным извлечь из моей книги. Я протестую <...> против всех выводов, которые можно из них сделать, протестую как писатель, как честный человек и как русский <...>. Сам себя не узнаешь. Утверждаю, что во всех «Записках русского барина» нет четырёх строк, правильно переведённых. Г-н Шарриер в особенности позаботился об украшении моего слога, который должен был показаться ему слишком ничтожным и бедным. У меня напечатано: «И я убежал», а у него эта простая фраза передана следующим образом: «Я убежал как сумасшедший (у г. Шарриера сказано «d'une fuite effarée échevelée», но мы не в состоянии передать этой бессмыслицы русскими словами), как будто гонится по пятам моим целый легион ужей, предводимый колдуньями». Заяц, преследуемый собакою, превращается под игривым пером моего переводчика в «белку, которая взлезает на верхушку сосны и чешет себе нос». Падающее дерево превращается в «волосатого великана, который смеялся над вековыми нападениями тысячи насекомых и который торжественно и медленно склоняется к земле, своей старой кормилице, как бы для того, чтоб поцеловать ее, умирая под укушением (sous la morsure) острого железа, оправленного человеком в деревянное топориче, которое может быть доставлено самим деревом». Есть еще у г. Шарриера старая дама, «которая переходит из шоколадного цвета в шафранный, потом в цвет кофе с молоком, между тем как букеты желтой и курчавой шерсти шевелятся у нее на лбу, а глаза мигают с такою же быстротою, с какою бегают на часах стрелка, делающая шестьдесят движений в минуту», и пр. и пр. Понимаете ли вы мое удивление?» [Тургенев 1956, 11: 309–310].

Для того чтобы полнее оценить негодование писателя, творение которого совершенно бесцеремонно подверглось бездарной перелицовке, следует учесть некоторые обстоятельства, сопутствовавшие этому, казалось бы, чисто литературному событию.

Во-первых, оно произошло в 1854 г., то есть в момент англо-французской агрессии против России. По словам позднейшего комментатора, «выпуск в свет перевода именно в это время свидетельствовал не только о повышенном интересе западноевропейских читателей к книгам о русском народе, но и об определённых тенденциях исполь-

зования «Записок охотника» в целях дискредитации русского абсолютизма и помещичье-дворянской диктатуры» [Оксман 1956: 520–521].

Во-вторых, не в меру активный переводчик – некто Э. Шарриер, «французский литератор, проживший около десяти лет в России в качестве гувернёра в семье графа Соллогуба» [Оксман 1956: 521], то есть принадлежал к сонму тогда уже хорошо известных в России импортных педагогов.

В-третьих, совершенно очевидно, что данный переводчик решил искажить и интенции И. С. Тургенева, и саму беллетристическую форму их выражения (причём форму, с точки зрения критериев русского литературного языка, совершенную и не нуждающуюся в какой-либо стилистической правке) по довольно прозаичной причине. Ведь в глазах цивилизованного француза беззастенчиво искажённый им текст принадлежал перу какого-то «русского варвара», ни в коей мере не заслуживающего европейски деликатного к нему отношения.

Поэтому понятно, что цитированное здесь письмо И. С. Тургенева – манифестация не только чувства собственного достоинства оскорблённого писателя, но и чувства его национального достоинства.

Приведём ещё несколько лингвистически интересных примеров из частных писем того же автора.

И. С. Тургенев писал П. Виардо (естественно, по-французски): «... Мы каждый день видим их [журавлей] стаи, направляющиеся к югу своим правильным и медленным полётом. Помните ли Вы стихи из «Фауста»:

Wenn über Flächen, über Seen,
Der Kranich nach der Heimat strebt.*

Употребление слова *streben* [нем. стремиться] весьма удачно, попробуйте-ка перевести его по-французски!» [Тургенев 1958, 12: 94].

Вот, например, попытка объяснить носителю французского языка значение русского слова *метель*: «Вообразите себе ураган, снежный смерч, который не падает, но несётся, кружится, *затемняет* воздух, хотя сам он и бел, и устилает землю до высоты человеческого роста <...>. Вы, европейцы, не можете себе представить, что такое русская *métielle*» [Тургенев 1958, 12: 116].

* Когда через равнины, через моря
Журавль стремится на родину (нем.).

В письме Л. Пичу, переведившему тургеневские произведения на немецкий, русский классик восклицает: «Вы, мой старый друг и благодетель, думаете, что я мог написать хоть одну строчку на другом языке, кроме русского [очевидно, имеется в виду текст, предназначенный заведомо для публикации. – А. В.]?! <...> Для меня человек, который считает себя писателем и пишет не только на одном – притом своём родном языке, – мошенник и жалкая бездарная свинья» [Тургенев 1958, 12: 550].*

Иногда переводы и с близкородственных языков могут вызвать сомнения в адекватности получаемых результатов прототексту – как ни парадоксально, и в тех случаях, когда возникают справедливые сомнения в статусе некоего коммуникативно пригодного образования как самостоятельного языка.

Например: «Да разве существует малороссийский язык? Я попросил раз одного хохла перевести следующую, первую попавшуюся мне фразу: «Грамматика есть искусство правильно читать и писать». Знаете, как он это перевёл: «Храматыка е выскусъство правыльно чытаты ы пысаты...» Что ж, это язык, по-вашему? Самостоятельный язык?» [Тургенев 1954, 2: 24–25]. Конечно, можно считать, что это высказывание нарочито утрировано, скажем, в целях негативизации характеристики малосимпатичного персонажа.

Но вот мнение лингвиста, профессионально комментирующего ту же самую литературную реплику: «... То, что перевод с одного языка на другой есть не передача той же мысли, а возбуждение другой, отличной, применяется не только к самостоятельным языкам, но и к наречиям одного и того же языка, имеющим чрезвычайно много общего <...>. Именно то, что перевод с литературного языка на областное наречие и с одного областного наречия на другое весьма часто кажется пародией, именно это служит доказательством,

* В продолжение этого И. С. Тургенев пишет: «... Речь эта [по поводу открытия памятника А. С. Пушкину в Москве] имеет значение только для России – для иностранца в ней нет ничего интересного» [Тургенев 1958, 12: 550]; это чрезвычайно поучительно для топ-менеджеров сегодняшней российской науки, изо всех сил и любыми средствами склоняющих отечественных специалистов к неременному участию в каких-то мало кому известных и вряд ли жизненно необходимых (разве что болезненно тщеславным индивидуумам) рейтингах, скопусах и прочей псевдонаучной суете.

что <...> верное чутьё понимает самые сходные наречия <...>. ... Нет никакой нужды лезть из кожи, чтобы сделать фразу наречия совершенно непохожею на фразу литературного языка, как это делали у нас некоторые ревнителю малорусского языка. Это значит возить дрова в лес» [Потебня 1976а: 265] (заметим попутно, что эти суждения великого отечественного лингвиста радикально опровергают комичные измышления «свидомых цеевропейцев» об изобретённой ими древности «ридной мовы» и её роли как праязыка).*

3. Лексические заимствования: освоение чужого / отчуждение своего

А нуте-ка, сунься теперь с русской фразой – беда. Вся речь пересыпана словами с иностранным, туманным значением. От этого затрудняется речь, нарушается дыхание и треплются нервы.

М. М. Зощенко

Межъязыковые контакты имеют, по всей вероятности, столь же длительную историю, сколь и сами языки. Естественно, что существует немало научных трудов, в которых исследуются возможные причины, процессы и результаты взаимодействий различных языков на разных уровнях их систем, преимущественно – на лексико-семантическом. Это легко объяснимо: именно словарный состав самым непосредственным образом связан с реальной действительностью, а потому отражает и выражает все стороны жизни этносоциума, в том числе духовные, нравственные и поведенческие характеристики и автохарактеристики его членов.

О своеобразной привлекательности иноязычных лексических заимствований (в том числе, и по причине отсутствия у них внутренней

* Небезынтересно под этим углом зрения вспомнить, что в рассказе русского классика ревнителем «удушающей атмосферы» в некоем городе выступает гимназический учитель (в качестве комплимента «разбитной девице из хохлов» говорящий: «М а л о р о с с и й с к и й я з ы к своєю нежностью и приятною звучностью напоминает д р е в н е г р е ч е с к и й»), а в качестве ниспровергателя косных порядков фигурирует его коллега Коваленко, «здоровый верзила, в вышитой сорочке» [Чехов 1956, 8: 289–292], разговаривающий на чём-то вроде известного «суржика».

формы, недоступной для восприятия носителями автохтонного языка) говорилось неоднократно (см. в частности [Васильев 1993: 3–22; 2000: 73–99; 2003: 103–135]).

В истории русского языка не раз возникали и такие ситуации, когда удельный вес иноязычных заимствований в речекоммуникативном обороте представлялся некоторым авторам чрезвычайно избыточным. Не останавливаясь здесь на именах известного приверженца т. н. пуризма (скорее, защитника родного языка и пропагандиста его возможностей) А. С. Шишкова и И. А. Крылова, едко высмеивавшего макаронические словоизвержения т. н. щёголей, обратимся лишь к хронологически совсем недавнему, то есть советскому периоду отечественной жизни.

Предварительно следует, конечно же, учитывать, что большинство населения нового государства на заре его существования было неграмотно; кампания ликбеза (иногда, увы, приобретающая формы кампанейщины) была открыта лишь в 1919 г.; соответствующим был и общекультурный уровень массы граждан. Весьма удачными – прежде всего в отношении показа культурно-речевой ситуации – стали такие литературно-художественные тексты, как рассказы Е. И. Замятина «Слово предоставляется товарищу Чурьгину» (1927) и М. М. Зощенко «Обезьяний язык» (1925); в последнем особенно информативно описание попыток малообразованных коммуникантов в «умном и интеллигентном разговоре» употреблять лексические заимствования, семантика которых была собеседникам совершенно неизвестна (см. Приложение).

По поводу, по крайней мере, последнего примера можно было бы сказать, что подобные словесные ухищрения в значительной степени стимулировались тогдашним компартийным официозом; следовательно, многие граждане полагали необходимым (хотя бы в целях мимикрии и приспособления к новым речевым стандартам, насаждавшимся в статусе доминировавших) по мере своих довольно ограниченных возможностей старательно перенимать особенности словоупотребления высших социальных страт – пусть даже и для самосохранения.

В некогда хрестоматийно известной заметке В. И. Ленина «Об очистке русского языка», имеющей симптоматичный подзаголовок «Размышления на досуге, т. е. при слушании речей на собраниях», удачно отражавший воцарившуюся в те годы интенсивную и перма-

нентную официозную болтовню, говорится, в частности: «Русский язык мы [!] портим. Иностранные слова употребляем без надобности. Употребляем их неправильно <...>» [Ленин 1976г: 380]. Здесь указывалась наиболее вероятная причина этого явления: «... Когда человек, недавно научившийся читать вообще и особенно читать газеты, принимается усердно читать их, он невольно усваивает газетные обороты речи. Именно газетный язык у нас, однако, тоже начинает портиться <...>. Не пора ли нам объявить войну употреблению иностранных слов без надобности?» [Там же].

Собственно, Ленина, конечно же, вряд ли всерьез интересовали полуабстрактные для него проблемы речевой культуры. С его точки зрения, важнейшим был вопрос о действенности компартийной пропаганды («это затрудняет наше влияние на массу» [Там же]); кроме того, упомянутый феномен имел в понимании вождя явно враждебные классовые корни: «Перенимать французски-нижегородское словоупотребление значит перенимать худшее от худших представителей русского помещичьего класса, который по-французски учился, но, во-первых, не доучился, а во-вторых, коверкал русский язык» [Там же].

Надо сказать, что подобные мнения приблизительно тогда же выражали и специалисты. Причины явления они усматривали – с некоторыми вариациями – в одном и том же.

Так, Л. В. Щерба отмечал: «Язык стал вообще крайне небрежен, неряшлив и стал пестрить иностранными словами и оборотами больше, чем это было раньше, по крайней мере, в некоторых газетах <...>. В ряды пишущих [в газетах] вступило значительное количество эмигрантов и даже просто иностранцев <...>. Люди из вновь поднимающегося общественного слоя <...> свой литературный вкус создали в большинстве случаев именно на этой повседневной или вообще злободневной прессе, а потому у них обыкновенно просто нет ощущения правильного литературного языка» [Щерба 1991: 49].

По мнению Д. Н. Ушакова, «и потребление иностранных слов, излишнее и неправильное, и вообще «коверканье» русского языка свойственно людям, недостаточно овладевшим русским языком <...>. На почве недостаточного умения точно и ясно выразить мысль <...> иностранное слово может быть легко предпочтено русскому, именно вследствие своей непонятности» [Ушаков 1991: 61–62].

С. М. Волконский полагал: «Люди почему-то думают, что они умеют, когда произносят слова, которых не понимают*. Влияние иностранного слова несомненно расслабляющее, когда говорящий не знает под ним корней» [Волконский 1992: 47].

В гораздо более поздний период русская речь вновь оказалась наводненной заимствованиями, но теперь уже преимущественно только из одного источника – американского английского. Конечно, культурно-образовательный уровень большинства населения стал совсем другим, нежели в 1920-е годы; по-видимому, и причины наплыва иноязычных слов были совершенно иными, нежели ранее. Ф. П. Филин считал, в частности, что это «объясняется <...> очень широким распространением английского языка в современном мире <...>. Престиж английского языка порождает и неумеренное увлечение американизмами в ущерб другим национальным языкам <...>. Что же заставляет нас задумываться и бить тревогу, когда речь заходит о вторжении американизмов в современный русский язык? Во-первых, беспрецедентное их количество, особенно в специальной терминологии <...>. Во-вторых, почти одностороннее движение терминологии: масса американизмов вторгается в русский язык, но мало заметно воздействие русской лексики на английскую. В-третьих [а ведь вот это, пожалуй, главное! А. В.], наметившееся у некоторых лиц бездумное лингвистическое подражание всему американскому» [Филин 1981: 302–303].

И вот уже в наши дни вторжение американизмов опять приобрело чрезвычайные масштабы, и корни этого явления носят отнюдь не лингвистический характер, когда заимствованиями легко и быстро заменяются исконные слова.

Н. К. Фролов, неоднократно обращавшийся к данной проблеме в публикациях, справедливо усматривал в подобных феноменах вовсе не лингвистические истоки или, скажем, результаты поисков номинаций для ранее неизвестных нашему социуму реалий, но явственные черты информационно-психологической войны: «Эта тенденция, представляющая собой открытую и тайную антирусскую среду, разного толка русофобов, начиная с возрождения идей западничества, космополитизма, апологетов современного глобализма, доморощенных соросовцев и чиновных образованцев» [Фролов 2005а: 305] и др.

* Этот тезис чрезвычайно актуален при рассмотрении специфики высказываний многих российских публичных речедателей.

Сегодня публичный дискурс настолько густо насыщен американизмами, что для адекватного понимания многих речевых актов адресату крайне желательно обладать хотя бы базовым знанием английской лексики: *хэндмейды*, *хайпы*, *фейки* и даже «*Ворлдскиллз Россия*» (почему уж тогда не *Рашиа*?) и проч. Есть даже замечательные законы об *инсайдерской* информации и о юристах-*медиаторах*.

Вот только единичные примеры из отечественного теледискурса: «*Лав-стоун-лав-выставка в Красноярске* [!]

 [Новости. Прима ТВ. 23.04.14]. «Вернемся назад, сделаем *флешбек*» [Афонтово. 04.02.16]. «Единая Россия» проводит *праймериз*» [Россия-24. 05.02.16]. «... Используют его [депутата] как *фронтмена*, как человека, который имеет право там находиться» [Прямой эфир. 05.02.16]. «У пилота есть *родбук*, а по-другому [т. е. по-русски! – А. В.] – *дорожная книга*» [Новости. Ren TV. 12.07.16] и мн. др. Ср. также назойливые американизированные обозначения «Олимпиада двадцать восемнадцать», «Универсиада двадцать девятнадцать» и т. п.

Свой весомый вклад в умножение количества словесной шелухи уверенно и последовательно вносят высокие руководители (естественно, они же главным образом *топ-менеджеры*), например: «Мы оказались в стане стран, которые проигрывают, в стане стран-*дауншифтеров*» [Г. Греф на гайдаровском форуме. Россия-24. 15.01.16] или: «Экономику Российской Федерации надо вывести из состояния *стэндбай*» [Д. Медведев. Россия-24. 26.04.16] и проч.*

Конечно же, трудно не попытаться ответить на само собой разумеющийся вопрос: а к какой, собственно, аудитории обращаются эти адресанты? Может быть, к её «таргетированному сегменту», то есть таким же «продвинутым» носителям псевдорусского языка? Или же всё-таки к широким массам «населения» (см. об этом [Васильев 2013: 296–320])? В последнем возможном случае, вероятно, предвидится эффект вроде доброжелательного удивления адресатов в булгаковском рассказе 1924 г., где железнодорожники пытаются постичь смысл агитационной надписи на кооперативной лавке-вагоне: «Транспортная *кооперация* путем *нормализации*, *стандартизации* и *инвентаризации*

* Небезынтересно и логично было бы, наконец, выяснить и сделать общеизвестным, чьими персонально действиями страна оказалась в такой ситуации – и это наверняка не безликий *человеческий фактор*, а вполне конкретные деятели.

спасет *мелиорацию, электрификацию и механизацию*». Этот лозунг больше всего понравился стрелочникам. «Понять ни черта нельзя, – говорил рыжебородый Гусев, – но видно, что умная штука» [Булгаков 1989, 2: 402].

П о ч е м у, собственно говоря, *блэкмейл*, а не *вымогательство* или (хотя тоже заимствованное, но гораздо более привычное) *шантаж*? П о ч е м у *бэкграунд*, а не *предыстория*? П о ч е м у *блэкаут*, а не *отключение (электроэнергии)*? По всей вероятности, потому, что и здесь используется маскировочная функция заимствований, позволяющая скрыть не всегда приглядную сущность обозначаемого.

Достаточно хотя бы краткого, но объективного обзора заимствований из английского в публичную русскоязычную речь последнего времени, чтобы убедиться в их маскировочной функции, точнее – своеобразной эвфемизации прямых (исконно русских) обозначений многих социальных фактов. Они традиционно оцениваются обществом негативно, но, по-видимому, сейчас с помощью дурно пахнущих словесных излишаний т. н. либералов устанавливается извращенная аксиологическая шкала, подаваемая обычно как «новая этика». Собственно, ничего принципиально нового в ней, конечно, нет: это утверждение в сознании граждан якобы естественного права «сильного» (богатого) всячески грабить и унижать «слабого» (бедного), а также будто бы безусловного долга «слабого» покорно подчиняться «сильному», которого к тому же неуклонно поддерживает власть с помощью законодательства и всего государственного аппарата, идеологически облуживаемого усилиями РПЦ, СМИ и проч.

Приведём некоторые примеры. Для начала обратимся к сегодняшней российской внутришкольной жизни. Там процветают *сниффинг* и *буллинг* (ср. исходные производящие английские глаголы *to sniff* – ‘презрительно фыркать’ и *to bully* – ‘задирать, запугивать (особенно в школе более слабого)’). После расцвета подобных взаимоотношений нередко происходит *шутинг* (ср. англ. *to shoot* – ‘стрелять’) – по образцу американской школы «Колумбайн» в 1999 г.

Если же обозначаемые явления называть прямо (то есть по-русски), то окажется, что в результате *уничтожения* и *травли* некоторые подростки решаются на массовый *расстрел* своих соучеников.

Экзотический флёр иноязычных слов скрывает сущность денотатов во многих случаях. Так, мошенническое овладение данными

банковских карт доверчивых граждан именуется *фишингом* (ср. англ. to fish – ‘удить’), а самогонщики, памятные ещё по советской короткометражке, «уже не самогонщики, а *дистиллеры*» [ОТР. 20.11.20] и прочие псевдокрасивости.

Любопытно, что подобный маскировочный приём используется и применительно к иноземным (пока!) эксцессам. Так, во время беспорядков 2020 г. в США под девизом «BLM» («Черные жизни имеют значение») якобы угнетенные негры, среди прочих «протестов», занимались также благородным *лутингом*; чтобы оценить степень праведного гнева негров (о чём см. далее), надо иметь в виду, что англ. looting – от глагола to loot – ‘грабить; уносить (как) добычу’.

Один из недавних примеров – словечко, активно эксплуатируемое русскоговорящими речедееателями в российских СМИ приблизительно с 2017 г.: *харассмент* (ср. англ. to harass – ‘беспокоить, тревожить, изводить’), вошедшее в обиход в связи со скандалами в США, вызванными якобы сексуальными домогательствами и даже изнасилованиями, будто бы совершенными неким кинопродюсером чуть ли не четверть века назад. Порожденная душераздирающими воспоминаниями «жертв» кампания приобрела в Америке масштабы общегосударственной истерии.

Такая же война *харассменту* теперь, начиная с зимы–весны 2018 г., объявлена какими-то безупречно целомудренными журналистками и в России: барышни как-то вдруг, одновременно и согласованно вспомнили о том, что один и тот же депутат Госдумы пытался посягнуть на их честь (честь журналистки!) то ли год, то ли десять лет назад. Более того: к оскорбленным до глубины души (?) особям оперативно подключилась дама-депутат со своим мощным интеллектом телеведущей и стала предлагать принять закон о *харассменте* (ясно, что более насущных проблем в стране просто нет). Какими бы ни были депутаты (в том числе и *таргетируемый*), но, наверное, всякая вредная глупость должна быть разумно ограничена.

Этот эпизод назойливого использования заимствования нельзя считать единичным либо случайным: он гармонично вписывается в пропагандистскую цепь навязывания (от «чужого» к «своему») зарубежных социально-политических и культурных достижений.

Ср.: «В Берлине чемпионат женщин по бегу на “шпильках” высотой не менее семи сантиметров. Сто девушек...» – [Ведущая:] «Да,

если вдуматься [!], такие упражнения очень полезны» [Утро России. РТР. 21.08.07]; почти незамедлительно то же упражнение выполнили москвички, и вот уже «в Красноярске в День физкультурника г л а м у р н о бегали стометровку на «шпильках» <...>. Г л а м у р н а я блондинка модельной внешности Полина – победительница соревнования: «Я люблю *гламурную* жизнь, я люблю *экслюзив*» [Новости. 7 канал. 09.08.08] (интересно, что произойдёт в псевдоспортивной жизни России после репортажа о мадридском забеге на «шпильках» м у ж ч и н [RepTV. Новости. 06.07.19]).

Совершенно справедливы суждения т. н. «наивных лингвистов»: «... За каждым дурным словом такое же дело прячется. Или даже не прячется оно, а смело выступает. Потому что дурное слово впереди идет, дурному делу дорогу пролагает» [Ильс, Янченко 2007: 19]. Это вполне применимо как к российскому «скверноязы» вообще [Фролов 2005г: 310], так и к сегодняшним заимствованиям в частности.

Одним из наиболее распространённых в 2010-е годы иноязычных заимствований стало англ. *a fake* – ‘подделка, фальшивка, плутовство’, очень быстро обрусевшее и в словообразовательном отношении (ср. *фейк* – *фэйковый*), и грамматически (мн.ч. *фэйки*; род. пад. *фэйка* и т. д.).

Весьма возможно, что его популяризации и скорому вхождению в язык-реципиент способствовало одновременно несколько факторов. Это и необычайная активность в социальных сетях президента США Д. Трампа*, который чуть ли не любой выпад американских СМИ против него именовал «fake news», то есть «фальшивыми новостями». Во-вторых, вероятно, некоторые политические манёвры приобретают всё бóльшую откровенность, и для экономии времени и сил действующих лиц изобретение правдоподобных поводов для тех или иных движений становится излишне обременительным

* Кстати, весть о его избрании в 2016 г. была встречена в Государственной думе РФ бурными продолжительными аплодисментами, что, в свою очередь, должно было свидетельствовать то ли об официальных предпочтениях данного кандидата российскими депутатами, то ли об их личных симпатиях к нему, то ли об интеллектуальных потенциях депутатского корпуса. После этого эксцесса трудно отделаться от ощущения, что какое-то мифическое «российское влияние» на американские выборы не такое уж мифическое...

и к тому же – малозначащим (в конце концов, подлинно важным является сиюминутный пропагандистский эффект). В-третьих, несколько, мягко выражаясь, наивное, но неистребимое желание речедееателей, волею судеб (иначе говоря, по стечению обстоятельств) занимающих высокие государственные должности, блеснуть уровнем своего образования. Кроме того, во многих случаях представляется затруднительным безусловно чёткое определение искренности интенций адресата, что относится, в частности, к такой фундаментальной черте западной ментальности, как русофобия (дескать, если общеизвестно, что Россия – страна варварская, а русские – глупые и подлые дикари, то от них в принципе нельзя ожидать ничего хорошего для Запада). Поэтому таким речедееателям сотворённые или транслируемые ими высказывания **кажутся** совершенно справедливыми и истинными. Ср.: «Корреспондент лгал в газетах, но ему **казалось**, что он писал правду» [Чехов 1956, 10: 486]. К тому же на определённой стадии подобного речетворчества неминуемо наступает момент автосуггестии: «...Врал-врал, и до того увлёкся, что и сам себе начал верить» [Твен 1978а: 392] (впрочем, такие феномены чрезвычайно распространены и среди отечественных ораторов разных рангов; не исключено, что при этом в их подсознании присутствует «какая-то нетвердость, как будто бы тут же сказал он сам себе: “Эх, брат, врешь ты, да ещё и сильно!”» [Гоголь 1956: 139].).

Наконец, с точки зрения некоторых носителей русского языка, использование слов *фейк*, *фэйковый* и проч. наверняка является удачным риторическим приёмом эвфемистической направленности. Он позволяет избегать употребления «грубых» (то есть семантически точных, каковыми они, собственно, и являются для исконных носителей английского языка, а вовсе не звукобуквенным комплексом без внутренней формы с малопонятной семантикой, что неизбежно для всех прочих) лексических единиц, вроде *ложь*, *клевета*, *фальшивый* и т. п. Иначе говоря, это частный, но чрезвычайно частотный пример так называемой политкорректности, словесного инструментария толерантности (см. об этом [Васильев 2013: 231–295]). Трудно утверждать, что и та, и другая насаждаются директивно, но, по крайней мере, явочным порядком они очевидно внедряются.

Небезынтересно также, что существительное *фейк* некоторые лингвисты (видимо, квалифицирующие себя как «продвинутых») внедряют в массив специальной терминологии, пополняя таким образом корпус ни в чём не повинных заимствований (например, [Тагильцева 2014]). Вероятно, в подобных случаях удаётся убить более двух зайцев: во-первых, вводится новый терминоид, значит, совершено научное достижение; во-вторых, автор демонстрирует свою *креативность*; в-третьих, он уверенно *позиционирует* себя в *тренде*; в-четвёртых, по этим причинам испытывает чувство глубокого самоудовлетворения (вроде неумоимо говорливой представительницы российского МИД, которая постоянно твердит о *фейках*).

Следует учитывать вероятно высокий культурогенный потенциал, заложенный имманентно в лексических единицах.

Ведь каждое полнозначное* слово – это фрагмент сложной мозаики, несущий заряд (зачастую – и заметный массив) соответствующей ментальной информации. Поэтому лексическое заимствование из чужого языка способно повлечь за собой вербально кодированный сигнал, адресованный сознанию носителя автохтонного языка. Этот сигнал зачастую не распознаётся реципиентом полностью (поскольку он не обладает достаточным знанием языка-источника, и у заимствования естественно отсутствует понятная внутренняя форма, в опоре на которую можно было бы пытаться приблизительно установить незнакомую семантику), однако вполне может играть некую символическую роль. Подобное происходит при попытках уяснить значение слова неизвестного речедеятелю языка. Ср.: «Они [Софья Дмитриевна и Мартын] между собой всегда говорили по-русски, и это постоянно сердило дядю Генриха, знавшего только одно русское слово «ничего», которое по-челому-то мерещилось ему символом славянского фатализма» [Набоков 1990, 2: 278].

Приведём здесь лишь два современных примера культурно нагруженных иноязычных лексем – это цитаты из теленовостей, то есть

* Впрочем, не только полнозначное: уже более двадцати лет в активном речевом обороте многих наших сограждан находится междометие *wow*, по крайней мере, нередко манифестирующее аудитории ориентацию говорящего на некий социокультурный узус, причём знание английского языка коммуникантами вовсе не обязательно.

текстов, имеющих максимально быстрое и широкое распространение, синхронно охватывающих огромную аудиторию.

«Шествие в центре Москвы *фриков* [англ. a freak – ‘урод’] – свободные художники, артисты, просто безумцы <...>. [Одна из участниц:] «Иногда хочется покрасить себя в синий цвет». [Организатор:] «Что делать с десятками полусумасшедших?.. Вот в Нью-Йорке!..» [Корреспондент:] «Ощутить себя полностью свободными и русские люди пока не могут» [24. RenTV. 25.08.08].

«Уважаемых россиян» оповестили о том, что уже около двух тысяч их «продвинутых» сограждан решительно не хотят иметь детей и объединились в движение «child-free» (англ. ‘с в о б о д н ы е от детей’): «Лозунг “Занимайтесь любовью, а не детьми” выдвинут в Америке, поддержан в России» [24. RenTV. 2010] (ср. лозунг молодёжного движения 1960-х гг. против войны во Вьетнаме: «Make love, not war» («Занимайтесь любовью, а не войной»)).

Заметим, что оба эти примера тематически объединяются не только общностью по признаку языка-источника; в каждом из них фигурирует важнейший для любого этносоциума, а потому чрезвычайно константный концепт – ‘свобода’. Принципиально безразлично, что в одном случае он вербально эксплицирован, а в другом – ассоциативно включается в семантический шлейф заимствованного слова: важно ощущение носителя языка-реципиента несомой словом-экзогеном личной раскрепощенности – пусть, в конечном счёте, и ложной, но зато несомненно подкрепляемой авторитетом чуждых культурно-ментальных установок (см. также [Васильев 2013: 207-212]). Конечно, понятно, что и этот авторитет, по сути, фантомный, пропагандистски навязан не в меру доверчивому отечественному потребителю. Но невозможно отрицать успешно достигнутый эффект внедрения чужих аксиологических ориентиров.

Следует также учесть, что в первом случае акцентируется решительный отказ от малейшего флёра традиционно понимаемой цивилизованности, то есть нормативных правил поведения индивидуума в обществе. Ср. воспоминания известного литературного персонажа о его кратковременном пребывании в сумасшедшем доме: «Вообще жилось там, как в раю. Можете себе кричать, реветь, петь, плакать, бляеть, визжать, прыгать, молиться, кувыркаться, ходить на четвереньках, скакать на одной ноге, бегать кругом, танцевать, мчаться галопом, по целым дням сидеть на корточках или лезть на стену, и никто к вам не подойдёт и не ска-

жет: «Послушайте, этого делать нельзя, это неприлично, стыдно, ведь вы культурный человек»» [Гашек 1956: 50].

Во втором случае предлагается не столько социальное новшество, сколько попытка отменить законы природы, игнорировать естественный инстинкт продолжения рода и т. п. Для России как государства, в котором сложилась «катастрофическая», даже по оценке вице-премьера Голиковой – 2019 г., демографическая ситуация (правда, не было сказано, в результате чьих действий это произошло), такая *инновация* – рецепт постепенного самоубийства.

Далеко не всегда из иностранного языка заимствуется именно лексическая единица как таковая. Не менее, наверное, частотны случаи семантического калькирования, когда автохтонному слову присваивается значение экзогенного.

Стóит вспомнить хороший фильм режиссёра А. Балабанова «Брат-2», где есть такой диалог: «Зря ты его [чернокожего] *негром* назвал. Это для них вроде ругательства». – «А кто же он?» – «*Афроамериканец*». Последнее слово, неизвестное простодушному русскому парню, – изобретение американской политкорректности, воплощающей толерантность, а точнее, конечно, – продукт благопристойно-успокоительного лицемерия (см. [Васильев 2013]). Некоторые считают, что *Afro-American* – некая компенсация очень небелым гражданам США за многие годы некогда бывшего рабства. Если у белых американцев до сих пор присутствует комплекс тяжкой вины перед потомками черных рабов, то, конечно, они вправе признавать её хотя бы с помощью лексемы, окрашиваемой коннотативной деликатностью.

Однако, насколько известно даже из либерально подновленной российской истории, в нашем отечестве негров в рабстве не держали. Правда, у некоторых бар были слуги-арапы (см. «Горе от ума»), но это трудно назвать массовым явлением, а тем более – неразумно посыпать голову пеплом за мнимые грехи.

Тем не менее, в публичном русскоязычном речевом обороте настойчиво фигурируют *афроамериканцы*. Создаётся впечатление, что российский официоз и пропагандистский полуофициоз послушно следуют в кильватере западного «партнёра» и беспрекословно принимают навязываемые им правила игры, а заодно – и несомненно чуждое понимание объективных реалий. Таким образом, с одной стороны, происходит обработка доверчивой аудитории (вспомним советский *интернационализм*, *братство народов* и прочие мифогены). С другой (и это, вероятно,

более важная задача для казённых пропагандистов и новейших вынужденных «патриотов»), следует демонстрировать западным патронам готовность не только говорить на их языке, но и разделять их мировосприятие – на всякий случай, если допустим, придётся спешно покидать неблагодарную и неисторическую родину...^{*}

Вот лишь некоторые образчики калькированных и полукалькированных импортных слов, служащих для формирования у носителей русского языка картины мира, выстраиваемой по исконно чуждым эталонам: *большая восьмёрка, гражданское общество, вызовы, дорожная карта, общечеловеческие ценности, открытое общество, права меньшинств, мировой порядок, полевые командиры, русская мафия, язык ненависти, либеральные ценности, контроль над ситуацией, первая леди, средний класс, ВИПы, человеческий фактор, амбициозный* (с положительной оценочностью) и проч.

По верному мнению А. С. Герда, «язык [в нашем случае – русский. – А. В.] <...> выступает как знак, как символ и знамя борьбы за спасение своего народа, своей культуры. Во всех таких случаях язык всё более осознаётся как атрибут национальной гордости, как символ веры, патриотизма и одновременно как средство патриотического воспитания» [Герд 2009: 2]. Именно поэтому проблема отношения к иноязычным заимствованиям никогда не была и не будет сугубо академичной.

«Люди из бумажки; от лакейства мысли всё это. <...> Мы <...> решили с Кирилловым, что “мы, русские, пред американцами маленькие ребятишки, и нужно родиться в Америке или, по крайней мере, сжиться долгими годами с американцами, чтобы стать с ними в уровень” <...>. Мы всё хвалили: спиритизм, закон Линча, револьверы, бродяг. Раз мы едем, а человек полез в мой карман, вынул мою головную щетку и стал причесываться; мы только переглянулись с Кирилловым и решили, что это очень хорошо и что это нам очень нравится...» – «Странно, что это у нас не только заходит в голову, но и исполняется», – заметил я. «Люди из бумажки», – повторил Шатов» [Достоевский 1957, 7: 146; 148].

Заимствование – явление, объективно выступающее одним из компонентов динамики языка. Термином «заимствование» обычно обозначают как элемент чужого языка (слово, морфему, синтаксическую кон-

^{*} Хотя подобные ситуации ранее обыгрывались в искусстве – см. советский мультфильм «Полкан и Шавка».

струкцию), так и процесс вхождения этого элемента в принимающий язык (язык-рецептор, язык-реципиент, автохтонный язык). Наиболее активно заимствование происходит на уровне лексики, непосредственно связанной с отображением в языке внешнего и внутреннего мира человека. Обычно причинами заимствования оказываются необходимость обозначения реалий, доселе неизвестных носителям языка-реципиента, или замены исконного словосочетания одной лексемой – как следствие стремления к экономии языковых средств.

Конечно, для того чтобы чужой язык обрёл социальную значимость как средство повседневного общения, необходимы определенные предпосылки, выступающие в единстве. К ним принадлежит в известной степени и национальный нигилизм, находящий эксплицированное выражение, например, в словах персонажа великого русского писателя: «В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона <...> и хорошо, чтобы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе» [Достоевский 1958, 9: 282]. Иначе говоря, широкомасштабный процесс бесконтрольного, будто бы стихийного заимствования иноязычных слов и выражений характерен для наций с низкой самооценкой [Бурукина 2000: 33]; следовало бы, впрочем, уточнить, не является ли таковая привитой или навязанной этносоциуму (подробнее см. [Васильев 2013: 378–391]).

Немалую роль, несомненно, играет то, что речедеталь, в какой-то степени владеющий хотя бы одним иностранным языком, способен расширить свои коммуникативные и когнитивные возможности и оказаться (в семиотическом и культурологическом аспектах) «посвященным», т. е. приобщенным к иным (предположительно более высоким) культурным ценностям.

Стимулировать интерес к изучению иностранных языков может также стремление индивидуума обозначить одним из доступных способов свою принадлежность к элите общества (что бы она ни представляла собою в действительности; см. [Васильев 2013: 447–499]) в той ситуации, когда господствующие слои используют в функции основного коммуникативного средства иностранный язык вместо родного. Это оказывается заметной составляющей социального статуса высшей страты, а тем самым и частью языковой политики (пусть даже официально не кодифицированной, имплицитной, но тем не менее весьма ощутимой).

С этим связаны также неизбежные затраты времени и материальных средств, что могут позволить себе далеко не все; предполагается и нали-

чие определенных способностей для усвоения чужого языка, зачастую обладающего совершенно специфическими особенностями по сравнению с автохтонным.

Тенденция, приблизительно подобная упомянутым элитарно ориентированным устремлениям, проявляется при концентрации представителей разных слоёв населения в более или менее замкнутые сообщества, обладающие собственными и довольно устойчивыми на синхронном уровне корпоративными жаргонами. Такие жаргоны тоже могут быть насыщены иноязычными заимствованиями в зависимости от представлений, например, части молодёжи о «престижности» того или иного языка, что отчётливо наблюдается в некоторых разновидностях молодёжной или студенческой жаргонизированной речи (см. [Бурукина 2000]).

Истоки самой «престижности» конкретного иностранного языка, как и иностранных вкраплений, варваризмов и экзотизмов (см. [Васильев, Веренич 2005]), могут объясняться по-разному. Ранее небезосновательно говорилось об «облагороженности» научной книжной лексики, соотносящей престижу социальных структур (ср. пример крайнего выражения такой оценки «учёных слов» – при полном незнании их семантики – у шолоховского деда Щукаря: «П о - п р о с т о м у сказать – «милушка ты моя», а п о - к н и ж н о м у выходит «апробация» [Шолохов 1960, VII: 24]); или о иерархически высоком стилистическом значении иностранных заимствований – например, романо-германских в русском – как соотносимом с языком-источником и определяемом отношением к самому этому языку [Успенский 1969: 498]. По крайней мере, сегодня кажется более правильным исходить из представлений не столько о степени авторитетности языка-источника, сколько о престиже – подлинном или мнимом, поддерживаемом разнообразными пропагандистскими усилиями, – конкретной страны, в которой он функционирует как основной и / или государственный; об уровне её экономического развития, способности влиять на международные политические процессы и т. д.

Совершенно справедливо, что (так же, как и при изучении иностранного языка), для того чтобы произошло заимствование, необходимо наличие определенного рода психологических предпосылок, настрой этносоциума, программирования его сознания и механизмов восприятия. Готовность языкового коллектива к заимствованию, психологический настрой носителей языка – потенциального реципиента предлагают обозначать такими терминами, как аллолингвомания, аллолингвофилия,

языковая лояльность, т. е. терпимость к не своему в языке (аллолингво-толерантность), причем даже в том случае, когда в заимствовании нет острой необходимости. Свое логическое завершение подобная языковая лояльность (точнее, может быть, даже гиперлояльность) находит в макаронизации речи и в других формах национально-языкового нигилизма [Задорожный 1996: 178].

Справедливо также, что питательной средой для аллолингвофобии (традиционно, хотя, возможно, и не вполне точно обозначаемой термином «пуризм») «является достигнутый и устоявшийся уровень национального самосознания или же его рост либо всплески в связи с различными социально-политическими обстоятельствами» [Задорожный 1996: 178]. Так, ранее отмечалось, что на протяжении почти всей второй половины XVIII в., начиная с 1740-х гг., в России явно преобладала осторожность в прямом заимствовании иностранных слов: хотя иноязычная лексика в сравнительно небольших количествах проникала на страницы русских изданий, авторы и переводчики главное внимание уделяли калькированию. По оценке Ю. С. Сорокина, «это была пора героических попыток решительно раздвинуть семантические границы русского языка по возможности без привлечения новых слов иностранного происхождения» [Сорокин 1965: 45]. Стоит вспомнить, что в итоге царствования Екатерины II «государственная территория почти достигла своих естественных границ как на юге, так и на западе» [Ключевский 1989, IV–V: 162–163]; население увеличилось почти на три четверти; сумма государственных доходов возросла более чем вчетверо [Там же].

Ранее, во время правления Петра I, появление многочисленных и тематически разнообразных заимствований из иностранных языков и интенсивность их использования (доходившая до злоупотребления ими в ущерб смысловой ясности высказываний) вызваны были «стремлением отделить старые формы жизни и восприятия мира от новых, с новыми светскими формами просвещения, с новыми тенденциями в речевом употреблении сторонников и проводников петровских реформ» [Сорокин 1965: 44]. Среди последних, как известно, было немало иностранцев, занимавших высокие, а иногда и ключевые посты в государственной иерархии; так, иностранцы назначались вице-президентами коллегий, их советниками и ассессорами, а также секретарями коллежских канцелярий [Сорокин 1965: 18; 154; 157]. Степень же их познаний в области русского языка и владения им в большинстве случаев вряд ли можно назвать удовлетворительной.

Показательно, что последний в предреволюционной России мощный массовый всплеск общественного неприятия заимствований, причем только из одного – немецкого – языка был связан с началом Первой мировой войны. А. П. Баранников, усматривая здесь сходство с известными событиями 1812 года, когда во множестве появились рассуждения о вреде французского языка, отмечал, что патриотические чувства, возобладавшие над другими в самых разных социальных слоях, послужили причиной «изгнания из русского языка многих слов, заимствованных из немецкого и не успевших ещё в достаточной мере обрусеть: *плацкарта*, *фельдшер*, *бутерброд* и др. Однако естественное творчество русских слов для замены <...> шло довольно туго: *плацкарта* – «спальное место», *фельдшер* – «лекарский помощник», однако *бутерброд* (до тех пор, пока вообще были бутерброды) продолжал называться бутербродом, как ни старались его называть «хлебом с маслом». Значительно плодотворнее было словотворчество в другой области, а именно в замене собственных имён немецких или хоть похожих на немецкие русскими; чаще всего это наблюдалось в названиях городов и фамилиях лиц» [Баранников 1919: 74].

Очевидно, что процессы, имеющие своей целью укрепление позиций автохтонного языка и упрочения благополучия государства, в котором он функционирует как основное средство общения, взаимосвязаны.

Отметим, что далеко не всегда сколько-нибудь положительную роль способны сыграть слабодейственные паллиативы, вроде закона «О государственном языке Российской Федерации» (подробно см.: [Васильев 2007: 69–102]).

Столь же очевидно, что и «пуристические» феномены, и аллолингвофилия (языковая ксеномания [Панькин, Филиппов 1992: 31]) должны предвшаться значительными пропагандистскими усилиями, направленными на подготовку общественного мнения, формирования соответствующих настроений в этносоциуме, на создание необходимого общекультурного фона, благоприятного для успешного выполнения задач в области языковой политики.

Для массового распространения и развития аллолингвофилии (языковой ксеномании), повышения толерантности к повседневному присутствию чужого языка или многочисленных его элементов в речевой коммуникации и общекультурной среде (что необходимо для трансформации ментальных стереотипов и моделей поведения носителей язы-

ка-реципиента) могут быть применены совокупности операций, направленных на выполнение двух основных задач: 1) гиперболизация достоинств чужого языка и 2) дискредитация потенций автохтонного языка. Иногда обе задачи реализуются одновременно.

Следует непременно учитывать, что при сегодняшнем (по крайней мере) уровне лингвистической науки и имеющемся объёме накопленного ею фактического материала сама постановка вопроса о преимуществах или недостатках одного языка по сравнению с другими оказывается попросту некорректной. Подобные попытки можно объяснить либо низкой профессиональной компетентностью либо ангажированностью их инициаторов и исполнителей, чутко ориентирующихся в структуре пропагандистского рынка. Поэтому нет сколько-нибудь серьёзных оснований для выводов об отсталости или несовершенстве русского языка сопоставительно, например, с английским, так же как нет причин сомневаться в способности русского языка удовлетворять коммуникативные, когнитивные, информационные или эстетические потребности его носителей. Бесспорно, что «искренние, глубочайшие ощущения внутреннего бытия своего человек может выразить только на родном языке» [Буслаев 1941: 230]. Ср.: «Жалобы на "недостаточность" языка, если они не просто риторические, либо представляют собой косвенное признание беспомощности в области выражения, либо объясняются знанием других языков, предлагающих говорящему другие возможности» [Косериу 1963: 186].

С лингвистической точки зрения невозможно ни абсолютизировать достоинства конкретного языка, ни минимизировать их: «А по какому, собственно, слову, по какой логике сотворен мир? По слову греков? Англичан? Хопи? Единственно последовательно христианским ответом на этот вопрос будет ответ в духе лингвистической относительности: миров столько, сколько языков, и раз уж данная языковая общность существует, не входя в конфликты с закономерностями окружения и воспроизводя свои социальные институты в смене поколений, ей нет ни малейшего резона считать свой мир и логику этого мира в чем-то ущербными, уступающими мирам и логикам других языковых общностей в совершенстве» [Петров 1991: 93]. (см. подробнее [Васильев 2017: 37-48]).

Оказывается, что освоение чужого (заимствование) одновременно может стать (и, по всей видимости, успешно становится) отчуждением

своего (исконного). Если обратиться к собственно лингвистическому аспекту проблемы, то целесообразно упомянуть о лакуне в терминологии: «Можно представить себе языковую экспансию, языковое миссионерство, но как обозначить то, что получается с другими [т. е. принимающими, реципиентами. – А. В.] языками в результате этого?» [Панькин, Филиппов 1992: 31]. Вероятно, с учетом уже имеющихся и ещё продолжающихся складываться российских речекоммуникативных реалий можно было бы использовать термины вроде *лингвистическая мутация, *языковая трансформация, *лингвистическая (лингвокультурная) колонизация (интервенция), соответственно – *язык-мутант, *язык-гибрид, *язык-сателлит и т. п. – конечно, всё это относится в первую очередь к лексико-семантическому уровню русского языка как наиболее динамичному.

Небезынтересно также, что складывающаяся (а возможно, уже и сложившаяся) ситуация в области русскоязычной коммуникации позволяет говорить о некотором нарушении извечного соотношения компонентов универсальной оппозиции в разных её модификациях: за счет интенсивной пропаганды якобы бесспорных достоинств и высочайших культурообразующих потенциалов чужого языка и равнодушного, если не сказать пренебрежительного отношения к состоянию и возможностям родного (русского) языка. Иначе говоря, колеблется баланс пропорции *свой / чужой – внутренний / внешний – сакральный / профанный – хороший / плохой*.

Некоторую парадоксальность существующей ситуации можно усмотреть в том, что рост влияния и всяческое возвышение значимости английского (или, точнее, наверное, американо-английского) языка, доходящую до абсурда макаронизацию русской речи было бы не вполне точно называть результатами внешнего воздействия: формально это всё ведётся изнутри, т. е. российскими (и не в последнюю очередь – государственными) средствами массовой информации. Именно их активные усилия способствуют на протяжении почти тридцати лет и созданию ореола привлекательности артефактов и моделей поведения, типичных для иной культуры (не традиционной и вряд ли полностью приемлемой для коренных носителей русского языка), и их быстрому внедрению в общественное сознание.

«Глубочайшей сущностью этнических (будь то этнопсихических, этнокультурных или этнолингвистических) противопоставлений является

сама граница... Пересечение всякой грани, разделяющей людей <...>, сознаётся <...> как акт сакральный» [Поршнев 1973: 12].

Проблематика, тематически связанная с языковыми заимствованиями, весьма многогранна.

Заимствования весьма значимы в свете важнейших двуединых лингвистических положений, сформулированных А. А. Потебней. Во-первых, «язык есть необходимое условие мысли отдельного лица, даже в полном уединении, потому что образуется только посредством слова, а без понятия невозможно истинное мышление» [Потебня 1976а: 57]. Во-вторых, «язык развивается в обществе, и не только потому, что человек есть всегда часть целого, к которому принадлежит <...> не только вследствие взаимного понимания как условия возможности общественных предприятий, но и потому, что человек понимает самого себя, испытавши на других людях понятность своих слов» [Потебня 1976а: 57–58].

Таким образом подчеркиваются главные черты природы языка: его прочная и взаимная связь с мышлением и его изначально социальный характер.

Очевидно, что вхождение иноязычных заимствований в автохтонный язык способно породить (и порождает) массу последствий, которые для коллектива-реципиента вряд ли можно назвать благотворными, не в последнюю очередь – это массивное проникновение в сознание этносоциума элементов экзогенной культуры, включая модели поведения, межличностных отношений и проч.

Совершенно верно замечено: «Любая культура постоянно подвергается бомбардировке со стороны падающих на нее, подобно метеоритному дождю, случайных отдельных текстов» [в цитируемом труде термин *текст* понимается весьма широко. – А. В.] [Лотман 1996: 22].

Бывает достаточно невинных (на первый взгляд) игр в слова, в результате которых мировоззрение носителей языка, пусть даже в лице относительно небольшой группы их представителей, способно трансформироваться кардинальным образом.

Так, персонаж литературно-художественного текста «Башмаков заспорил <...> о том, почему страна, казавшаяся несокрушимой [то есть СССР. – А. В.], вдруг взяла и с грохотом навернулась, словно фанерная декорация, лишившаяся подпорок. И во время спора он понял почему. Нельзя радоваться чужому больше, чем своему, нельзя ненавидеть свое больше, чем чужое, нель-

зя свое называть чужими именами. Нельзя! Есть в этом какая-то разрушительная тайна. Они все погибли, распались уже в тот момент, когда восхищались наивными «Звездными войнами» и когда переименовали «Шарагу» [жаргонное название советского военно-космического предприятия. – А. В.] в «Альдебаран» [Поляков 2006б: 77].

Однако современные российские речекommunikативные процессы по-прежнему следуют вектору широчайшего и зачастую малоосмысленного использования американизмов в словесном потоке.

Результаты недавних исследований говорят о том, что «в речи ГЯЛС [групповой языковой личности студенчества] новейшая ксенолексика, представленная англо-американской составляющей, весьма значительна. Речь представленной социальной группы состоит из комбинаций русских и англо-американских слов и выражений. Эти явления свидетельствуют 1) о космополитичности студенчества, новом векторе стилиобразования, ориентации на западноевропейскую культуру; 2) о приоритете владения английским языком по отношению к другим языкам [получается, что и к русскому тоже! – А. В.] <...>. Динамизм всех процессов, происходящих в социолекте, стал заметным фактором социокультурных трансформаций в культуре повседневности российского студента XXI в.» [Савилова 2016: 17–18].

А ведь понятно, что пройдет исторически совсем непродолжительное время – и сегодняшние студенты, так или иначе обзаведясь дипломами, будут представлять собой так называемую активную часть общества. Иначе говоря, именно они займут ключевые посты в руководстве страной (впрочем, для этого предназначены, скорее, потомки «элиты» – выпускники зарубежных вузов), на производстве, поскольку его рудименты еще сохраняются, в образовании, здравоохранении, социальной сфере, в так называемых «силовых структурах» и проч. Именно они будут внедрять усвоенные ими картины мира и модели поведения, создавать культурные артефакты и т. п. Вполне возможно, не будучи никаким политологом-аналитиком, прогнозировать наиболее вероятное будущее страны: она будет послушно следовать курсу англоязычной метрополии.

Чрезвычайно интересна также черта российского дискурса, которая всё более распространяется (насколько можно судить об этом по вы-

сказываниям участников телепередач). Это использование английских слов сразу после употребления их русскоязычных лексических соответствий, отчетливо напоминающее речевую манеру галломана XVIII в. [Васильев 2017: 81]. Причины такого явления очевидно могут быть сложно переплетенными. Например, желание продемонстрировать свой образовательный уровень или ориентацию на социально статусные эталоны; псевдоэстетическое стремление к риторической украшенности и т. п. Однако главными здесь оказываются будто бы невинные попытки якобы уточнить смысл высказывания с помощью иностранной лексики в качестве наиболее удачного именования понятия. Таким образом обнаруживается предпочтение экзогенного слова автохтонному, иначе говоря – мнимый приоритет коммуникативных возможностей иностранного языка.

Заемствованные слова не обладают для носителей языка-реципиента внятной внутренней формой (ср., например, исконные *подросток, юноша, молодой человек* и американско-английское *teenager, возлюбленный, любимый, любовник* и *boyfriend*; и т. п.). Поэтому, в частности, момент заимствования считают и моментом утраты национального концепта, следовательно, и обеднения русской ментальности [Колесов 2004в: 122]. «Когда русский человек слышит слова «биржевой делец» или «наемный убийца», они поднимают в его сознании целые пласты смыслов, он опирается на эти слова в своем отношении к обозначаемым ими явлениям. Но если ему сказать «брокер» или «киллер», он воспримет лишь очень скудный, лишенный чувства и не пробуждающий ассоциаций смысл... Методичная и тщательная замена слов русского языка такими чуждыми нам словами-амебами – никакое не «засорение» или признак бескультуры. Это – необходимая часть манипуляции сознанием» [Кара-Мурза 2002: 92] Этим процессам способствует маскировочная функция заимствований, обусловленная отсутствием внутренней формы. Действительно: шампунь «*Хэд энд шоулдерс*» – всего лишь «голова и плечи»; *хэндмэйд* – «рукоделие», *сэконд хэнд* – «обноски»; *тренд* – «направление», *мессидж* – «послание» и мн. др. (см. также [Васильев 2003: 103–135], [Васильев, Веренич 2005]).

Говоря о заимствованиях, надо вновь вспомнить, что «научная терминология как продолжение народной тоже поневоле наделена мета-

форичностью» [Трубачёв 1992: 43]. И процессы, и результаты освоения иноязычных слов значимы с культурологической и социально-психологической точек зрения как иллюстрации постоянной актуальности фундаментальной оппозиции 'свой' / 'чужой' (в иных формулировках также: 'сакральный' / 'профанный', 'священный' / 'мирской', 'внутренний' / 'внешний', 'хороший' / 'плохой' и др.). Что представляют собой лексическое «заимствование» и лексическое «освоение» в таком аспекте?

С одной стороны, это переход иноязычного слова и культурной информации, заключенной в нем, через некий сакральный рубеж (от 'чужого' к 'своему'), что детерминирует, как правило, некоторую трансформацию языковой картины мира путем введения новых элементов, изменения ее фрагментов через иное их расцветивание посредством коннотации, а потому во многих случаях способно изменять представления носителей языка об окружающей действительности. Небезынтересно также, что складывающаяся (а возможно, уже сложившаяся) ситуация позволяет говорить о некотором нарушении извечного соотношения компонентов универсальной оппозиции в разных ее модификациях: за счет интенсивной пропаганды якобы бесспорных достоинств и высочайших культуuroобразующих потенций чужого языка (в данном случае – английского в его американском варианте) и равнодушного, если не сказать пренебрежительного, отношения к состоянию и возможностям родного (русского) языка. Иначе говоря, колеблется баланс пропорции 'свой' / 'чужой' – 'внутренний' / 'внешний' – 'сакральный' / 'профанный' – 'хороший' / 'плохой'.

С другой стороны, объем знаний, удерживаемых памятью индивидуума, не беспределен, а следовательно, в мировосприятии и самосознании носителей принимающего языка почти неминуемы замещения компонентов, в том числе концептуально важных.

При рассмотрении явлений массивованного заимствования в социально-психологическом плане уместно использовать понятие «социализация», обобщенное, синтетическое определение которого формулируют как «процесс превращения индивида в члена данной культурно-исторической общности путем присвоения им культуры общества» [Тарасов 1977: 39]. Пока остаются дискуссионными вопросы о том, что представляет собой культурно-историческая общность, населяющая сегодня Россию, каковы ее основные ментальные черты и насколько можно счи-

тять завершенным ее формирование; может быть, следует также предположить вероятность социализации массы индивидов в совершенно иную общность, не обязательно ориентированную на ценности какой-то одной, конкретной национальной культуры, и ее сравнительно скорую космополитизацию и включение в глобалистскую гиперкультуру.

Тем не менее, допустимо говорить о том, что под влиянием иноязычных и чужекультурных новаций происходит аксиологическая реполяризация менталитета, уже миновавшая стадию демонстративной и декларативной деполяризации. Речь идет о синхронной языковой и социокультурной экспансии. С помощью заимствований последнего времени, как и других слов-мифогенов, осуществляются манипуляции индивидуальным и общественным сознанием.

Глава 5

МЕЖ ДВУХ ЯЗЫКОВ: ПОГРАНИЧНЫЕ ФАЗЫ СОЗНАНИЯ

1. Билингвизм.

Формы реализации и аспекты рассмотрения

Человек, говорящий на двух языках, переходя от одного языка к другому, изменяет вместе с тем характер и направление течения своей мысли, притом так, что усилие его воли лишь изменяет колею его мысли, а на дальнейшее течение её влияет лишь посредственно. Это усилие может быть сравнено с тем, что делает стрелочник, переводящий поезд на другие рельсы.

А. А. Потебня

Прежде чем касаться теоретической стороны проблемы билингвизма, рассмотрим несколько примеров двуязычного речевого поведения – как индивидуального, так и массового. Собственно говоря, особенности коммуникативного поведения Ф. И. Тютчева тоже в известной мере можно было бы отнести к примерам социально обусловленным, поскольку для верхушки русского общества предпочтение французского языка русскому ко времени жизни великого поэта было уже глубоко привычным. Однако в данном случае присутствует некоторое своеобразие. Совсем в иной ситуации оказался В. В. Набоков. Свидетельства К. Леви-Строса о результатах собственного перехода с английского языка на французский в научных трудах весьма ценны в психолингвистическом отношении. Литературно-художественные тексты В. Скотта и Я. Гашека позволяют наглядно представить сущность массового билингвизма, бытующего как зримое проявление

доминирования в социуме одной из этнически обусловленных социальных групп, иными словами, язык господствующей языковой общности выступает и как инструмент национального подавления находящихся под её властью.

Для иллюстрации тезиса о двуязычности высших классов русского общества А. А. Потебня обильно цитирует воспоминания о специфике языковой личности Ф. И. Тютчева, оставленные И. С. Аксаковым. Последний, в частности, говорит о том, что во «вполне русском» семействе Тютчевых почти исключительно господствовал французский язык (при этом мать Федора Ивановича была привержена к русским обычаям; в частности, читала церковнославянскую богослужебную литературу). «Утонченный европеец» Ф. И. Тютчев стал великим именно русским поэтом; он «служит превосходным примером того, как пользование тем или другим языком дает мысли то или другое направление <...>. Два рода умственной деятельности идут в одном направлении, переплетаясь между собой, но сохраняя свою раздельность, через всю его жизнь до последних его дней. Это, с одной стороны, поэтическое творчество на русском языке, с другой – мышление политика и дипломата, светского человека в лучшем смысле этих слов – на французском» [Потебня 1976б: 262]. И (продолжает цитируемый Потебней биограф) для поэта за двадцать два года почти непрерывного пребывания за границей «самый язык его домашнего быта был чуждый. С русскими путешественниками беседа происходила, по тогдашнему обычаю, всегда по-французски; по-французски же исключительно велась и дипломатическая корреспонденция и его переписка с родными» (И. С. Аксаков, цит. по [Потебня 1976б: 262]). Далее: «По собственному его [Тютчева] признанию, он тверже выражал свою (прозаическую) мысль по-французски, нежели по-русски, свои письма и статьи писал исключительно на французском языке и, конечно, на девять десятых более говорил в своей жизни по-французски, чем по-русски» [Там же]. «А между тем стихи у Тютчева творились только по-русски <...>. Тютчев представляет поучительный пример не только того, что различные языки в одном и том же человеке связаны с различными областями и приемами мысли, но и того, что различные сферы и проблемы в одном и том же человеке разграничены и вещественно» [Потебня 1976б: 262–263].

Иными словами, речекоммуникативная деятельность Ф. И. Тютчева, включая его повседневное общение с окружающими, дипломатическую работу и поэтическое творчество, является развернутой и яркой иллюстрацией ситуативно обусловленного и субъективно ориентированного переключения языковых регистров.

Следует принять во внимание и мнение такого великого мастера художественного слова, как И. С. Тургенев: «Я никогда, ни одной строки в жизни не напечатал не на русском языке; в противном случае я был бы не художник, а просто дрянь. Как это возможно писать на чужом языке, когда и на своём-то, на родном, едва можно сладить с образами, мыслями» (цит. по [Потебня 1976б: 264–265]). А ведь этот русский писатель великолепно владел французским.

Совсем иные коллизии пришлось пережить выдающемуся «искателю словесных приключений»* билингву В. В. Набокову, буквально в ы н у ж д е н н о м у в зрелом возрасте и уже созревшему как беллетрист решительно сменить язык своего творчества – именно я з ы к , а не писательскую манеру, особенности идиостиля и прочие изящные изыски.

Сам В. В. Набоков рассказывал об этом так: «Совершенно владея с младенчества и английским и французским, я перешёл бы для н у ж д сочинительства с русского на иностранный язык без труда, будь я, скажем, Джозеф Конрад <...>. Когда, в 1940 году, я решил перейти на английский язык, беда моя заключалась в том, что перед тем, в течение пятнадцати с лишком лет, я писал по-русски, и за эти годы наложил собственный отпечаток на своё о р у д и е , на своего посредника. Переходя на другой язык, я отказывался таким образом не от языка Аввакума, Пушкина, Толстого – или Иванова, няни, русской публицистики – словом, не от общего языка, а от индивидуального, кровного наречия. <...> Чудовищные трудности предстоявшего перевоплощения и ужас расставанья с живым, ручным существом ввергли меня сначала в состояние, о котором нет надобности распространяться; скажу только, что ни один стоящий на определённом уровне писатель его не испытывал до меня» [Набоков 1990, 4: 133].

* Такова самохарактеристика персонажа, очевидно близкого его создателю [Набоков 1990, 3: 125].

Воздавая должное неизменному стилистическому мастерству В. В. Набокова, проявившемуся и в вышецитированном предисловии, трудно всё же отрешиться от некоего (подчас приятного) ощущения, что автор развлекает и себя, и читателя какой-то искусной игрой. Верно замечено, что «в прозе Набокова действительно много словесной игры, или, как он сам говорил, ворожбы. Неуверенному в себе читателю <...> порою кажется, что его в о д я т з а н о с . Что ж, ему п р а в и л ь н о кажется» [Ерофеев 1990: 6] – ср.: «Не верьте л у к а в о м у автору» [Носик 1995: 45]. Таким же образом, например, Набоков забавлялся (и забавлял аудиторию) последовательно конструируемым мифом о своей «аполитичности» (см. далее).

Вряд ли возможно в целях объективности исключать иные, сугубо материальные причины перехода писателя-эмигранта в его творчестве на язык страны, в которой он надолго оказался. Ср.: «Были среди них [танцовщиц в «русском» эмигрантском ресторане в Париже] смуглые, почти чёрные, экзотические женщины <...>. Были и розово-золотые блондинки, и огненно-рыжие, с коричневой кожей. Почти все они, вплоть до мулаток, были, к о н е ч н о , русскими. С нашими талантами даже этого нетрудно достигнуть. «Сестра наша бедность» и не тому научит» [Тэффи 1991: 217]. – и: «Нужда скачет, нужда пляшет, нужда песенки поёт» [Жуков 1966: 313]. Понятно, что автору был крайне необходим коммерческий успех, а число его потенциальных русскоязычных читателей в США было невелико. Но снобистски высокомерный Набоков вряд ли стал бы публично признаваться в своих бытовых затруднениях, а потому, в частности, и представил отказ от литературного использования русского языка лишь как отказ от собственного стиля, то есть от совокупности авторских приёмов применения этого языка.

Весьма показательными для освещения проблемы перехода билингва с одного языкового регистра на другой представляются суждения К. Леви-Строса по поводу французского издания его научных трудов, высказанные в предисловии: «<...> Многие из моих статей были написаны на английском языке и нуждались в переводе <...>. Я сам был поражен тем, насколько различны стиль и порядок изложения в статьях на том или другом языке <...>. Это различие, разумеется, отчасти объясняется социологическими причинами: п р и о б р а щ е н и и к ф р а н ц у з -

скому или англосаксонскому читателю изменяются как образ мышления, так и манеры изложения мыслей. Как ни велика моя привычка к английскому языку, на котором я преподавал в течение нескольких лет, я пользуюсь им не вполне безупречно и свободно. Я думаю по-английски, когда пишу на этом языке, но иногда, сам себе не отдавая в том отчета, излагаю не то, что хотел сказать, а то, что могу в пределах своих языковых возможностей. Отсюда и то странное чувство, которое я испытываю при попытке перевода своих собственных работ на французский язык <...>. Я попытался устранить это затруднение с помощью очень свободного перевода, резюмируя одни абзацы и развивая другие» [Леви-Строс 1983: 6–7].

Действие романа Я. Гашека «Похождения бравого солдата Швейка по время мировой войны» разворачивается в основном на территории Австро-Венгерской империи. Это лоскутное государство было населено представителями разных национальностей (немцами, венграми, чехами, поляками, украинцами...), каждая из которых имела, как правило, свою территорию компактного обитания. Роль официально доминирующего играл немецкий язык, не вполне успешно, однако, выполнявший функцию всеобщего имперского средства речевой коммуникации и лишь катализировавший межэтническую напряженность, о которой неоднократно и в разных формах сообщает писатель.

Так, для старшего военного врача Баутце «Das ganze tschechische Volk ist eine Simulantenbande» (нем. «Весь чешский народ – банда симулянтов») [Гашек 1956: 76]; старый сапер чех Водичка «всё время выражал крайнюю ненависть к мадьярам и без устали рассказывал о том, как, где и когда он с ними дрался или что, когда и где помешало ему подраться с ними» [Гашек 1956: 366] (далее следует инцидент с господином Каконем, результатом чего стала уличная драка между венграми и чехами, солдатами одной и той же австро-венгерской армии [Гашек 1956: 376]); «когда фельдфебель Зондернуммер заводит речь о «свинской банде», он постоянно прибавляет «die tschechische» (нем. «чешская»), чтобы немцы не обиделись и не приняли это на свой счет» [Гашек 1956: 302]; фельдкурят Мартинец «уже несколько раз опровергал о с к о р б и т е л ь н о е предположение, будто он чех, и неоднократно объяснял, что в их моравский приход входят два села: чешское и немецкое и что ему часто приходится одну неделю гово-

речь проповеди для чехов, а другую для немцев, но так как в чешском селе нет ни одной чешской школы, а только немецкая, то он должен преподавать закон божий в обоих селах по-немецки, и, следовательно, он никоим образом не является чехом» [Гашек 1956: 682] и мн. др.

Поэтому же и в ряде эпизодов романа акцентируется значимость национального языка. Например, «поручик Лукаш был типичным кадровым офицером сильно обветшавшей австрийской монархии. Кадетский корпус выработал из него хамелеона: в обществе он говорил по-немецки, писал по-немецки, но читал чешские книги, а когда преподавал в школе для вольноопределяющихся, состоящей сплошь из чехов, то говорил им конфиденциально: «Останемся чехами, но никто не должен об этом знать. Я – тоже чех...». Он считал чешский народ своего рода тайной организацией, от которой лучше всего держаться подальше» [Гашек 1956: 179], а майор Вендель «был просто дьявол, что касается национальной травли <...>. Майор был женат на чешке и страшно боялся всяких трений, связанных с национальным вопросом. <...> Он в пьяном виде обругал в ресторане кельнера чешской сволочью (необходимо заметить, что майор в обществе и дома говорил исключительно по-чешски и сыновья его учились в чешских гимназиях)» [Гашек 1956: 305]. Швейк, «остановив одного полковника <...>, на ломаном немецком языке спросил, не знает ли господин полковник, где расположен его, Швейка, батальон <...>. «Ты можешь со мной разговаривать по-чешски, <...> я тоже чех» (правда, у Швейка доброе отношение к нему полковника вызвало мрачное подозрение о гомосексуализме последнего) [Гашек 1956: 709–710]. Проходной персонаж «обер-лейтенант Мацек – чех на все сто, говорил только по-немецки...» [Гашек 1956: 453] – однако знания именно немецкого языка требуют от подчиненных офицеры: прапорщик Дауэрлинг рассказывает лежащим по его команде в грязи рекрутам-чехам о древнеримской армии: «И язык команды был тогда тоже единый для всего войска. Попробовал бы кто заговорить у них по-этрусски! Господа римские офицеры показали бы ему кузькину мать! Я тоже требую, чтобы вы все отвечали мне по-немецки, а не на вашем шалтай-болтай» [Гашек 1956: 304].

Причём солдаты-чехи нередко используют многоязычие для, в общем-то, невинных развлечений – вроде введения в заблуждение своего непосредственного начальства: «Ihre Dokument (нем. «ваши

документы)), фаши токумент? – обратился к Швейку <...> фельдфебель, – Я видеть фас всё время сидеть, пить, не ехать, только пить, зольдат! – «Нет у меня документов, миляга, – ответил Швейк <...>. – Was ist das Wort «миляга» (нем. «Что означает “миляга”?»)), – спросил по-немецки фельдфебель у одного из своей свиты, старого ополченца. Тот, видно, нарочно всё перевирал своему фельдфебелю; он спокойно ответил: «Миляга» – das ist wie «Herr Feldwebel» (нем. «миляга» – это всё равно, что «господин фельдфебель») <...>. В караульном помещении [Швейк] нашел команду, состоящую из солдат вроде старого ополченца, который так ловко перевел слово «миляга» на немецкий язык своему прирожденному врагу – начальнику-фельдфебелю» [Гашек 1956: 244-245]; один из них говорит: «У нас в Чаславе был в полку один редактор из Вены, немец. Служил прапорщиком. По-чешски с нами не хотел разговаривать, а когда прикомандировали его к маршевой роте, где были сплошь одни чехи, сразу по-чешски заговорил». В дверях появилась сердитая физиономия фельдфебеля: «Wenn man soll drei Minuten weg, da hört man nichts anderes, als: “по-чешски, чехи”» (нем. «стойт уйти на три минуты, как только и слышно “по-чешски, чехи”»))» [Гашек 1956: 246–247] и т. п.

Наверное, наиболее иллюстративен в рассматриваемом отношении диалог между двумя кадровыми офицерами-чехами – комендантом вокзала и капитаном Сагнером, бывшими однокашниками по пражской кадетской школе: «Тогда нас обоих оставили без отпуска. Вы ведь тоже дрались в своем классе с немцами... [примечание Я. Гашека: «Оба офицера вели разговор по-немецки. Эта фраза звучала так: «Sie haben sich damals auch mit den deutschen Mitschülern gerauft» [Гашек 1956: 487]. Капитан Сагнер «узнал того, с кем говорил. Комендант в бытность свою учеником кадетского училища руководил антиавстрийской оппозицией. Позднее погоня за чинами вытеснила у них оппозиционные настроения <...> «Я думал, вы мне что-нибудь скажете на прощание, Сагнер...» – Also nazdar, – ответил Сагнер <...> (примеч. «Итак, до свидания!») – Автор подчеркивает, что Сагнер начинает с немецкого «Also» и заканчивает чешским «nazdar»))» [Гашек 1956: 487].

В романе В. Скотта «Айвенго» изображаются события в Англии конца XII века. К этому времени после поражения англосаксов во главе с королем Гарольдом в битве при Гастингсе (1066 г.) от войск интервентов-норманнов под командованием Вильгельма Завоевателя

минуло более ста лет. По словам самого романиста, описываемая эпоха была отмечена «резкими противоречиями между саксами, возделывавшими землю, и норманнами, которые владели этой землей в качестве завоевателей и не желали ни смешиваться с побежденными, ни признавать их людьми своей породы» [Скотт 1980: 20]. Вполне естественно, что такая ситуация и обуславливалась, и стимулировалась враждебным противостоянием в речекоммуникативной сфере. Новая феодальная знать (норманны) пользовались тогда французским языком, основная же масса покоренного населения – англосаксонским, или древнеанглийским (см. [Степанов 1975: 186], [Хелимский 1950: 33], [Вендина 2002: 53] и др.). «Правда, некоторые старые саксонские роды обладали богатством и властью» [Скотт 1980: 20], а потому знатным саксам невольно приходилось овладевать языком победителей, хотя бы и на минимальном уровне, для общения с правящей норманнской элитой, то есть, по существу, с целью самосохранения. В то же время социальные низы такой потребности в двуязычии очевидно не испытывали, хотя, вероятно, зачастую, пусть интуитивно, понимали его этнически и социально predeterminedенную сущность.

Вот, например, диалог между двумя саксами, шутом Вамбой и свинопасом Гуртом, во многом служащий своеобразным камертоном для понимания романа: «... Не все ли равно, повстречаются ли твои свиньи с отрядом солдат, или с шайкой разбойников, или со странствующими богомольцами! Ведь им не миновать превратиться к утру в норманнов, и притом к твоему же собственному удовольствию и облегчению. – Как же так – свиньи, к моему удовольствию, превратятся в норманнов? – сказал Гурт. – Объясни мне это, Вамба <...>. – Ну, как называются эти хрюкающие твари, что разбегаются от тебя во все стороны? – спросил Вамба. – Суайн, дурак, суайн! – отвечал пастух. – Это всякому дураку известно. – «Суайн» – слово саксонское, – сказал шут. – Ну, а как же ты назовешь свинью, когда она зарезана, ободрана, рассечена на части и повешена за ноги, как изменник? – Порк, – отвечал свинопас. – Очень рад, что и это известно всякому дураку, – заметил Вамба. – А «порк», кажется, французско-норманнское слово. Значит, пока свинья жива и за ней смотрит саксонский раб, то зовут ее по-саксонски; но она становится норманном и ее зовут «порк», как только она попадает в господский замок и является на пир знатных особ <...>. Вот, например, старый наш олдермен бык: покуда его па-

сут такие рабы, как ты, он продолжает носить свою саксонскую кличку «окс», когда же он оказывается перед высокородным ртом, который призван его отведать, он становится пылким и любезным французским рыцарем Беф. Таким же образом и теленок из «каф» делается мосье де Во: пока за ним нужно присматривать, он сакс, когда он нужен для наслаждения, ему дают норманнское имя» [Скотт 1980: 29–30].

Правда, в остальном тексте романа ситуация двуязычия более почти не упоминается, за исключением единичных эпизодов. Так, в диалоге между приором Эймером (норманном) и принимающим его в своем доме состоятельным саксом Седриком (хозяином Вамбы и Гурта): «Дивлюсь я вам, достопочтенный Седрик, – говорил аббат. – Неужели же у вас не хватает мужества признать превосходство французско-норманнского языка во всем, что касается охотничьего искусства? Ведь ни в одном языке не найти такого обилия специальных выражений как для полевой, так и для лесной охоты. – Добрейший отец Эймер, – возразил Седрик, – <...> я вовсе не гонюсь за всеми этими заморскими тонкостями; <...> я <...> отлично обхожусь без этого модного жаргона и всякой болтовни в духе сказочного сэра Тристана» [Скотт 1980: 56–57]. Эймера поддерживает другой норманн, рыцарь Бриан де Буагильбер: «Французский язык <...> единственный приличный не только на охоте, но и на войне. На этом языке следует завоевывать сердца дам и побеждать врагов» [Скотт 1980: 57] (по-видимому, и вся эта застольная беседа ведется по-французски). Далее именно по-саксонски обращается к Гурту рыцарь-крестоносец Айвенго (по происхождению – сакс, несомненно владеющий и французским) [Скотт 1980: 68] и по-саксонски же Седрик отвечает за Ровену принцу Джону, высокомерно притворившемуся, что он не знает этого отлично знакомого ему языка [Скотт 1980: 98]. Затем Седрик же, вынужденный обстоятельствами выступать под личиной монаха, отвечает на вопросы барона Фрон де Бефа, «кое-как стараясь изъясняться по-французски» [Скотт 1980: 219]. Автор более не говорит, ни на каком языке общается Ричард Львиное Сердце с представителями коренного населения, ни на каком языке разговаривают между собой рыцари-тамплиеры в своей прецептории и т. д., по-видимому, предоставляя домысливать это читателю.

Проблемы, связанные с феноменом билингвизма (двуязычия, многоязычия, диглоссии), постоянно находятся в поле зрения лингвистов,

рассматривающих их в разных аспектах, в том числе в истории и в современном состоянии. Однако, как это нередко случается, определенные расхождения в квалификации и оценках одних и тех же фактов, анализ которых ложится в основы различных концепций, порождаются уже чуть ли не изначально – вариативностью понятийного наполнения не только идентичных, но даже одних и тех же терминов. Сопоставим дефиниции только некоторых из них, достаточно распространенных; сразу же можно обратить внимание на то, что у ряда авторов вышеназванные термины рассматриваются как синонимичные – другие же предпринимают попытки их строгой дифференциации.

Так, *«двуязычие (билингвизм) – одинаково совершенное владение двумя языками; владение двумя языками, применяемыми в разных условиях общения, напр. родным диалектом и литературным языком»* [Ахманова 1966: 125];

«двуязычие – одинаково свободное владение двумя языками» [Розенталь, Теленкова 1976: 88];

«многоязычие – одинаково свободное владение несколькими языками» [Ахманова 1966: 283];

«Под двуязычием подразумевается способность тех или других групп населения объясняться на двух языках. Так как язык является функцией социальных группировок, то быть двуязычным, значит, принадлежать одновременно к двум таким различным группировкам [Щерба 1974а: 313];

«двуязычие – одинаково свободное владение двумя языками. Иначе говоря, двуязычие начинается тогда, когда степень знания второго языка приближается вплотную к степени знания первого» [Аврунин 1972: 51];

«двуязычие – свободное владение двумя языками» [Даурова 1964: 3–4];

«двуязычие – умение, навык, позволяющий человеку, или народу в целом, или его части попеременно пользоваться (устно или письменно) двумя разными языками в зависимости от ситуации и добиваться взаимного понимания в процессе общения» [Блягоз 1982: 50].

Заметим, что двуязычие вполне может быть представлено как частный пример реализации многоязычия; ср.: *«многоязычие – употребление индивидуумом (группой людей) нескольких языков, каждый из которых выбирается в соответствии с определенной коммуникатив-*

ной ситуацией. М. реализуется чаще всего в форме двуязычия (билингвизма)» [Зограф 1990: 303].

«...Особым видом взаимодействия языков являются случаи так называемого двуязычия, или билингвизма. При двуязычии человек в силу целого ряда причин вынужден в одинаковой степени владеть двумя языками...» [Будагов 1965: 438]. Причем данный автор этот феномен предлагает чётко отграничивать от внешне очень сходных с ним: «Явление двуязычия нельзя смешивать с теми случаями, когда человек, сознательно изучив один или даже несколько иностранных языков, легко пользуется разными языками. В этом последнем случае для него родным языком всегда будет тот язык, на котором он впервые научился говорить. При билингвизме определить родной язык часто бывает очень трудно; говорящие с детства усваивают два языка, причем одним они иногда пользуются в быту, а другим – в официальном общении. Двуязычие чаще всего создаётся в условиях, когда государственным является не родной язык данного народа или части его представителей» [Будагов 1965: 438–439];

Ср.: «билингвизм – взаимодействие двух или трёх языков в одном и том же языковом коллективе, одном и том же обществе (языковом социуме); естественно, что различается билингвизм как социальное явление и билингвизм как факт речевой деятельности говорящего или пишущего. *Социальный билингвизм* – это языковые контакты в истории народов и их языков, это современное функционирование языков в одной стране» [Кодухов 2012: 74];

«*билингвизм – двуязычие*, т. е. сосуществование у человека или у всего народа двух языков, обычно первого – родного, и второго – приобретённого. Если знание двух языков свойственно отдельным членам социума, то это *индивидуальный билингвизм*, если большим контингентам говорящих, то это *массовый билингвизм*» [Бондалетов 1987: 82–83];

«*билингвизм* – знание и владение более чем одним языком. Билингвизм существовал всегда, а в современном мире представлен широко. Билингвизм может быть квалифицирован по следующим признакам: какие языки знает человек, как изучены системы разных языков, каков характер навыков в каждом языке» [Рождественский 2000: 45].

Ср.: *диглоссия* – «взаимодействие двух или трёх вариантов одного и того же языка (литературного языка и местного диалекта,

литературного языка и языка науки и т.п.); с точки зрения речевой деятельности носителя языка – это вопросы синонимии и стилистики речи» [Кодухов 2012: 74];

д и г л о с с и я – «одновременное существование в обществе двух языков или двух форм одного языка, применяемых в разных функциональных сферах. В отличие от билингвизма и многоязычия, диглоссия как социолингвистический феномен <...> предполагает обязательную сознательную оценку говорящими своих идиомов [то есть «языка, диалекта, говора, литературного языка, его варианта и других форм существования языка» – Виноградов 1990: 171] по шкале «высокий – низкий» («торжественный – обыденный»). Компонентами диглоссии могут быть разные языки (напр., французский и русский в дворянском обществе России XVII в.), разные формы существования одного языка (литературный язык – диалект <...>), разные стили языка (например, книжный – разговорный в теории трёх «штилей» М. В. Ломоносова)» [Виноградов 1990: 136].

По-видимому, можно классифицировать совпадения и различия приведенных выше дефиниций, основываясь на некоторых типологических критериях. Таковыми допустимо, на наш взгляд, считать следующие:

1) степень владения каким-либо неродным (иностранным) языком либо разными (противопоставленными) вариантами (регистрами) одного и того же языка;

2) зависимость усвоения чужого языка либо дополнительно к исконно усвоенному варианту родного языка другого его варианта, определяемая социальными условиями данного общества;

3) одновременное владение разными языками или же разными формами одного и того же (родного) языка;

4) индивидуальный либо массовый характер данного феномена.

В таком случае получается соответственно примерно следующее.

1а) «Одинаково совершенное владение» (Ахманова) – «одинаковое владение» (Будагов) – «одинаково свободное владение» (Розенталь, Теленкова) – «та или иная степень владения неродным языком (Рождественский) – «свободное владение двумя языками» (Даурова) – «владение в совершенстве двумя языками» (Аврорин).

Пожалуй, этот критерий можно считать довольно уязвимым: как, собственно, объективно определить «совершенное» или «свободное»

владение чужим языком, если зачастую трудно назвать с полной уверенностью «совершенным» владение (или попытку владения?) своим, родным языком? Слишком хорошо известно, что уровень речевой культуры (и устной, и письменной) многих наших сограждан (в том числе этнически русских) вряд ли допустимо квалифицировать как высокий. «Несовершенства» различны: незнание правил орфографии и пунктуации или неумение использовать их в коммуникативной практике; нарушение грамматических норм; ошибки в словоупотреблении, возникающие и как следствие непонимания лексического значения того или иного слова либо фразеологического оборота; косноязычие, катализатором которого является использование слов-паразитов; непонимание функционально-стилевого расслоения литературного языка и неспособность грамотно применять ситуативно обусловленные средства (языковые единицы) и т. д.

Подобными вопросами задаются и при рассмотрении двуязычия, например: «Как устанавливается та или иная степень владения языком? При какой степени владения вторым языком можно считать индивида билингвом? Что значит владеть языком в совершенстве (уметь грамотно писать или правильно говорить?) <...> Обязательно ли владеть всеми стилями языка или достаточно знания лишь одного стиля и вообще какие есть критерии для определения понятия «совершенство?»» [Вафеев 2001: 46] (см. об этом также и [Мадьярова 2003]). Ср. подобный приведенному перечень вопросов, ответы на которые у разных специалистов вряд ли будут совершенно одинаковыми: «1. Можно ли “измерить билингвизм”: насколько компетентен человек в каждом из двух языков? 2. Если человек говорит на одном языке немного хуже, чем на другом, считать ли его билингвом? 3. Является ли способность говорить [но при этом не читать и писать] на двух языках критерием билингвизма? 4. Существуют ли степени билингвизма? Может ли человек считаться более или менее билингвом?» [Карамышева 2000: 134].

2а) Обусловленность двуязычия социальными факторами также учитывается далеко не во всех его дефинициях. Иногда говорится даже о «вынужденности» двуязычия: «...Говорящие с детства усваивают два языка, причем одним они иногда пользуются в быту, а другим – в официальном общении. Крестьяне Уэльса говорят на своём родном, валлийском языке <...>, но для того, чтобы общаться с

внешним миром, они вынуждены усваивать и английскую речь. Двужычие чаще всего создаётся в условиях, когда государственным является не родной язык данного народа или части его представителей (см., например, двужычие шведов, живущих в Финляндии)» [Будагов 1965: 438–439].

Некоторые авторы, по-видимому, считают обществоведческий аспект изучения двужычия приоритетным. «Социолингвистический аспект изучения двужычия затрагивает следующие проблемы: выявление определенных соответствий между типами речевых высказываний и социальными факторами, обуславливающими их вариативность; установление объёма общественных функций обоих языков; определение социальной значимости билингвизма; выявление социальных факторов, детерминирующих речевое поведение билингвов; установление социолингвистических правил, согласно которым возможна коммуникация между билингвами» [Вафеев 2011: 41].

Вероятно, попытки строго разграничить и противопоставить (и не только применительно к изучению билингвизма) аспекты социологический и социолингвистический – задача вряд ли осуществимая до логического её завершения, да и не очень корректная. Во-первых, углубление в «чистую» социологию создаёт явный дисбаланс компетенций научных дисциплин; во-вторых, искусственно нарушается понимание объективно имеющихся связей между языком и обществом, соответственно, между многими внутри- и внеязыковыми процессами; декларируется возможность исследования их совершенно автономно друг от друга. Насколько успешно можно характеризовать роль социальных функций двужычия в жизни его носителей абсолютно без учёта внутривидовых (языковых) процессов, связанных с его функционированием, – вопрос, наверное, риторический. Сопоставление круга проблем, отводимых компетенции социологии, с одной стороны, и социолингвистики – с другой, демонстрирует их близость и единственно логичную возможность их включения (собственно, так и обстоит на практике) всецело в сферу интересов именно социолингвистики.

За) Казалось бы, внутренняя форма самого термина *двужычие* (равно как и *билингвизм*) довольно прозрачна: термин призван обозначить «владение» двумя языками или, по крайней мере, некую малоопределимую степень знакомства (знания), кроме родного ещё какого-либо

языка. Это воплощается в ряде известных дефиниций, например: «... сосуществование <...> двух языков, обычно первого – родного, и второго – приобретённого <...> знание двух языков» [Бондалетов 1987: 82–83]; «при двуязычии человек в силу ряда причин вынужден <...> владеть двумя языками... Говорящие с детства усваивают два языка, причём одним они иногда пользуются в быту, а другим – в официальном общении...» [Будагов 1965: 438–439]; «...владение двумя языками» [Розенталь, Теленкова 1976: 88]; «...владение двумя языками» [Аврорин 1972: 51]; «...владение двумя языками» [Даурова].

Однако возможны и иные подходы, ср., например: «владение двумя языками <...> напр., родным диалектом и литературным языком» [Ахманова 1966: 125]. Впрочем, кажется, такая позиция более характерна для определения *диглоссии*: «диглоссия – взаимодействие двух или трёх вариантов одного и того же языка (литературного языка и местного диалекта, литературного языка и языка науки и т. п.)» [Кодухов 2012: 74]; ср. также в следующей дефиниции близкую (по сути, также функционально-стилевую или ситуативно-стилевую, в своих истоках) основу всё той же диглоссии, уравнивающую генетически разные языковые системы на основе использования каждой из них при условии их сознательной оценки (или же их компонентов) речеделятелем: «одновременное существование в обществе двух языков или двух форм одного языка, применяемых в разных функциональных сферах <...>. Компонентами диглоссии могут быть разные языки <...> разные формы существования одного языка <...> разные стили языка» [Виноградов 1990: 136].

Наверное, в отличие от двуязычия (билингвизма), диглоссия в подобном понимании – действительно «с точки зрения носителя языка – это вопросы синонимии и стилистики речи» [Кодухов 2012: 74] или, выражаясь несколько иначе, определение степени владения разными формами своего (родного) национального языка. Однако именно в таком случае дискуссионна целесообразность использования особого термина для обозначения уровня культуры речи, воплощающейся в освоении того или иного количества стилей конкретного литературного языка либо разных форм того же национального языка.

4а) Не во всех известных дефинициях эксплицируется исключительно либо массовый, либо индивидуальный характер двуязычия. В ряде случаев обнаруживается совмещение по этому количественно-

му критерию, в том числе и тогда, когда его используют, ср.: *многоязычие* – «употребление нескольких языков в пределах определенной социальной общности (прежде всего государства); употребление индивидумом (группой людей) нескольких языков» [Виноградов 1990: 303]; «естественно, что различается *билингвизм* как социальное явление и *билингвизм* как факт речевой деятельности говорящего или пишущего» [Кодухов 2012: 74]; «*двуязычие*, т. е. существование у человека или у всего народа двух языков... Если знание двух языков свойственно отдельным членам социума, то это индивидуальный билингвизм, если большим контингентам говорящих, то это массовый билингвизм» [Бондалетов 1987: 82–83].

Многие специалисты продолжают говорить о том, что сформулировать всеобъемлющую и абсолютно безупречную дефиницию феноменов одновременного использования двух языков весьма затруднительно; ср.: «Чрезвычайно трудно дать универсальное определение двуязычия, отражающее все параметры и критерии его аспектов с одновременным учётом индивидуальных особенностей каждого билингва в отдельности, а также сложного характера функции социальных групп, когда необходимо иметь в виду роль политических, экономических и культурных факторов при рассмотрении языковой ситуации в той или иной стране» [Вафеев 2001: 50].

Предлагаются и следующие критерии: 1) степень распространенности двуязычия по региональному и национальному принципу; 2) степень экстенсивности или широта охвата двуязычием представителей того или иного народа; 3) степень распространения двуязычия на контактирующие народы; 4) зависимость двуязычия от характера связи между сосуществующими языками; 5) типы двуязычия в зависимости от охвата сфер человеческой деятельности; 6) степень генеалогической близости обоих языков [Мадьярова 2003: 135–136]. «...Многие проблемы теории билингвизма до сих пор остаются спорными. Это касается и такого фундаментального вопроса, как терминология <...>. В онтологию объекта не включаются [социальные] условия, в которых формируется и существует билингвизм... Нет единого мнения и относительно определения критериев билингвизма» [Блинохватова 2005: 8–9].

Можно было бы сказать, что *билингвизм* – понятие довольно условное, но – парадокс! – вполне реальное, хотя и трудно определимое.

С точки зрения Л. В. Щербы, «всякое изучение второго языка ведет к двуязычию, которое бывает двух типов – чистое и смешанное. Чистым оно бывает, когда между ними не устанавливается никаких сравнений, никаких параллелей, когда перевод с одного на другой в сущности невозможен для носителей подобного двуязычия и во всяком случае крайне затруднителен <...>. Примером такого двуязычия может служить сосуществование русского и французского у нашей старой аристократии, получавшей французский язык от гувернеров и гувернанток, ни слова не знавших по-русски*. Двуязычие будет смешанным в тех случаях, когда второй язык изучается с постоянной оглядкой на первый, точнее – когда второй язык усваивается через первый. Таким образом, смешанное двуязычие в той или иной мере является нормальным случаем двуязычия, тогда как чистое может возникать лишь в известных условиях. При смешанном двуязычии вновь усваиваемый язык всегда претерпевает то или другое влияние первого...» [Щерба 1974а: 40–41].

Известны и эпизоды художественных произведений, в которых использование персонажем доминирующего в государстве языка оказывается чем-то вроде социального паспорта-пропуска, упрочивающего в глазах окружающих статус данного коммуниканта; ср. диалог: «Что ж, земляк, – сказал, приосанясь, запорожец и желая показать, что он может говорить по-русски, – што балшой город?» Кузнец и себе не хотел осрамиться и показаться новичком, притом же <...> он знал и грамотный язык. «Губерния знатная! – отвечал он равнодушно. – Нечего сказать: дома балшущие, картины висят скрозь важные. Многие дома написаны буквами из сусального золота до чрезвычайности. Нечего сказать, чудная пропорция!» Запорожцы, услышавши кузнеца, ввели и заключение очень для него выгодное» [Гоголь 1952, I: 135] (ср. эпизод советского художественного фильма «Мужчины» ре-

* Конечно, это может относиться к изучению и других иностранных языков, избираемых родителями для своих отпрысков. Например, В. В. Набоков вспоминал о том, что, когда ему было уже шесть лет, его англоязычный отец «заметил, что мы с братом читаем и пишем по-английски отлично, но русской азбуки не знаем (помнится, кроме таких слов, как «какао», я ничего по-русски не мог прочесть). Было решено, что сельский учитель будет приходить нам давать ежедневные уроки...» [Набоков 1990, 4: 142].

жиссера Э. Кеосаяна, где один из персонажей – здесь они все армяне, а действие происходит в Ереване, – выступая в роли свата, обращается к отцу предполагаемой невесты, университетскому профессору, из подчеркнутого уважения к нему и исходя из торжественности обстановки, сначала по-русски, но затем под влиянием эмоций переходит на родной для обоих армянский).

Билингвизм персонажей – таёжных аборигенов (впрочем, весьма относительный – с учётом явно недостаточного владения русским) проявляется, как правило, в какие-то неординарные моменты их бытия. Например, представление отцу желанной избранницы потенциального жениха-тунгуса («Кто ты есть? Впервые вижу». – «Я есть Пиля Иваныч Дункича», – п о - р у с к и сказал тунгус. Голос зазвучал внушительно и важно. Пиля даже удивился. Никогда не говорил он так» [Шишков 1961в: 271]); или реплика в минуту эмоционального подъёма («Давай, – отряхиваясь и тоже громыхая счастливым смехом, отвечал п о - р у с - с к и Пиля. – Моя шибко проголодался маленько совсем» [Шишков 1961в: 273]. – «А вот, – проговорил якут, выкладывая большой кусок сахара, копчёные оленьи языки, связку баранок. – «О! Само слядка» – вскричала п о - р у с с к и Гойля» [Шишков 1961в: 277]). Следует учитывать, что автор рассказа хорошо – в результате длительного личного общения – знал персонажей, подобных описанным, их повседневный быт и некоторые речес коммуникативные особенности.

Произвольное переключение адресанта с одного языка на другой в процессе коммуникативного акта может объясняться причинами псевдоэстетическими в той же степени, что и псевдоэстетическими. Например: «Гогося [пожилой русский аристократ-эмигрант в Париже] <...> обо всех говорил громко и много, изредка, в рискованных местах своей речи, переходя по русской привычке на французский язык, отчасти для того, чтоб «слуги не поняли», отчасти потому, что французское неприличие пикантно, а русское оскорбляет слух» [Тэффи 1991в: 218–219].

Интересно отметить, между прочим, что, при всей галломании верхушки русского общества XIX века (например, князь Василий «говорил на том изысканном французском языке, на котором не только говорили, но и думали наши деды...» [Толстой 1979, IV: 8]; см. также [Васильев 2017: 76–96]), черты национальной ментальности, не изживаемые ни соответствующим воспитанием, ни

социальной средой всё-таки прорывались в речевой поток, и даже в эпистолярном жанре. Русский дипломат Билибин, «хотя и на французском языке, с французскими шуточками и оборотами, но исключительно русским бесстрашием перед самоосуждением и самоосмеянием описывал всю кампанию» [Толстой 1980, V: 102].

Кроме того, следует помнить также, что «когда в силу конкретных социально-исторических обстоятельств в том или ином сообществе функционально первым языком становится неродной для членов этого социума язык и они «подневольно» его усваивают в качестве первичной языковой системы, но тем не менее при этом психологическая связь с родным языком не прерывается и говорящие стараются им пользоваться, реальный результат оказывается весьма плачевным и для самих носителей языка, и для их родного языка» [Васильева 2000: 26] – собственно, разумеется, не для языка, а для качества речекommunikативных актов.

Здесь неизбежно следует хотя бы кратко обратиться к некоторым проблемам обучения иностранным языкам, конечно, не в плане методическом, а, скорее, социокультурном в дополнение к тому, что уже об этом было сказано (например, [Васильев 2017: 94–96 и др.]). Ряд интересных наблюдений и суждений по этому поводу находим у отечественных классиков литературы и лингвистики.

Н. В. Гоголь довольно критично относился к содержанию современного ему «хорошего» дворянского воспитания, которое, «как известно, получается в пансионах», где «три главных предмета составляют основу человеческих добродетелей: французский язык, необходимый для счастья семейственной жизни; фортепьяно – для доставления приятных минут супругу; и, наконец, собственно, хозяйственная часть: вязание кошельков и других сюрпризов» [Гоголь 1956: 23]. Приоритетным выступает именно обучение французскому языку как важнейшей составляющей формирования личности полноценной супруги. Причём наличие такого «социального паспорта» должно быть строго ограничено рамками общественного статуса; в противном случае оно может вызвать драматические последствия. Вот нравоучительные наставления фантастически добродетельного (а потому столь же богатого) откупщика Муразова: «Ведь хороший был торговец [Иван Потапыч]: полмиллиона было;

да как увидел во всём прибыток – и распустился. Сына по-французски стал учить, дочь – за генерала <...>. Пил целые дни чай, ну и обанкрутился. А тут бог несчастье послал: сына не стало» [Гоголь 1956: 333].

А. А. Потебня, также усматривавший в обучении иностранным языкам социальные причины, указывал и наиболее вероятные результаты этого массового поветрия: «Пристрастие многих русских из классов, покровительствуемых фортуной, к обучению детей новым [т. е. современным] иностранным языкам заслуживает осуждения не само по себе, а по низменности своих мотивов. Такие русские смотрят на знание иностранных языков как на средство отличиться от чёрного люда и как на средство сношения с иностранцами. <...> Ради чистоты выговора начинают обучение иностранному языку чуть не с пелёнок <...>. Так из детей с порядочными способностями делаются полуидiotы, живые памятники бессмыслия и душевного холопства родителей» [Потебня 1976б: 266–267].

Во многом близки приведённым суждения И. И. Срезневского, бывшего не только лингвистом, но и лингводидактиком: «Что неестественно человеку усваивать с детства несколько языков разом, что сама природа к этому не ведёт, это видно на детях, которым есть возможность уклоняться от тиранства воспитателей: чуть только им захочется говорить между собою от души, они так и рвутся к родному языку <...>. Можно думать только на одном языке. Говоря на нескольких равно бегло, не владеешь ни одним из них как орудием мыслительности <...>. Приучаясь думать на нескольких языках, отвыкаешь думать совсем <...>. Даже и такие знатоки языков, которые усваивали себе их знание естественным путём, нередко оказывались не с прочной мыслительностью или же оканчивали свои успехи в языках не сумасшествием, так отупением» [Срезневский 1986: 105].*

Подобные оценки чрезвычайно злободневны в современной России, где, правда, в качестве сáмого предпочтительного для обучения

* Ср. диалог персонажей современного автора: «Я <...> давно заметил: чем проще мыслит человек, чем беднее говорит по-русски, тем легче даются ему языки <...>. А полиглоты – так и просто глупы!» – «<...> У них в голове столько иностранных слов, что для мыслей не остаётся места» [Поляков 2012: 137–138].

рассматривается уже английский*; особенно явным это стало в светлую годину реформ, когда знание английского начали широко пропагандировать как залог высоких карьерных или / и материальных достижений (наряду с юридическим либо экономическим образованием). Впрочем, реальные плоды такой пропаганды, как обычно, оказались далеки от обещанных, поскольку в новом сословном обществе активно действуют совсем иные социальные лифты.

В то же время небезынтересна версия происходящей дифференциации человечества на три категории (собственно, можно было бы сказать и «на три сорта»): «первая – одноязычные носители английского языка; <...> в языковом [и не только! – А. В.] отношении они оказываются в самом выгодном положении. Вторая – двуязычные люди, для которых английский язык – второй; при этом национально-английское двуязычие из добровольного, каким оно было раньше, превращается в принудительное [!]. Третья – лица, не владеющие английским языком; их положение становится все более маргинальным» [Алпатов 2003: 15] (для справки: *маргинал* – 1) ‘тот, кто находится на периферии своей социальной группы, а также утратил прежние социальные связи; тот, кто не имеет устойчивого социального статуса’; 2) ‘тот, кто находится на границе общества (о неимущих, бездомных и т. п.)’; *маргинальность* – публ. ‘утрата прежних социальных, политических и т. п. связей; положение на периферии какой-л. социальной, политической и т. п. группы’) [Толковый словарь 2001: 435]). Иначе говоря, человечество о б я з а н о в какой-то мере знать язык своих господ, например, для точного понимания их приказов.

И для России, и для массы коренных носителей русского языка это остроактуально. Как справедливо отмечалось, «в эпоху глобализации

* Вряд ли повсеместное насаждение в российских детских дошкольных учреждениях обучения английскому (да притом неспециалистами) малышей, ещё не умеющих говорить по-русски, объясняется только недомыслием и скудоумием чиновников. Это чёткая расстановка приоритетов, ориентирующих будущих граждан на подчиненность Западу. Даже если отвлечься от праздных рассуждений на конспирологические темы (праздных, поскольку в открытом доступе нет соответствующих документов), можно заметить, что непомерное стремление заставить не только детей говорить, а значит, и думать по-английски, захватывает всё более широкие области деятельности. Так, научный журнал Сибирского федерального университета (г. Красноярск) отклоняет статьи по русистике на том основании, что в их текстах встречаются фрагменты, не переводимые на английский язык.

с её едва ли не стержневым вектором – планетарной агрессией английского языка – решительное усиление внимания к укреплению позиций своих государственных языков рассматривается в мире как один из важнейших рычагов противодействия глобальной унификации культур, главный инструмент сохранения культурной множественности и канал обеспечения национальной идентичности» [Мир русского слова 2001, 1: 25]. Кажется, последнее из упомянутых здесь обстоятельств довольно отчётливо осознали и некоторые высокие российские руководители (см., в частности, выступления В. В. Путина, по крайней мере, в 2013–2014 гг.).

2. Конкуренция алфавитов

Свёрток оказался объявлениями какого-то Иоганна Гоффа, писанными на одном из варварских языков, кажется, русском.

А. П. Чехов

Письменность – одно из величайших изобретений безусловно непреходящего значения. Невозможно переоценить культурно-цивилизационную роль письменности как уникального инструмента, позволяющего обеспечивать передачу Знания.

Поэтому вполне закономерно, что письменность изначально была окружена ореолом сакральности. «... Всеобщее предание даёт древнейшему периоду письменности характер чудесного и сверхъестественного. Как во времена христианские переписать книгу считалось делом богоугодным, так и во все времена языческие чтение и письмо сопровождалось понятием о колдовстве» [Буслаев 1941: 173].

Письменные знаки постепенно систематизировались и кристаллизовались у разных народов в различные упорядоченные множества, в том числе и алфавиты. Среди вариантов дефиниции последнего понятия присутствуют, например, следующие: «*алфавит* – совокупность расположенных в определённом порядке графических знаков, сложившаяся в определённый исторический период и используемая для фиксации и передачи на письме данного языка или языков» [Ахманова 1966: 41]. «*Алфавит* – это совокупность букв какого-либо фонографического письма, расположенного в исторически установленном по-

рядке» [Кодухов 2012: 145]. Благодаря названным здесь важнейшим имманентным свойствам алфавит обладает очевидной способностью к объединению разных поколений этноса, к трансляции культурных ценностей, необходимых для выживания социума (конечно, если он не оказывается подверженным разрушительному воздействию губительных радикально-революционных трансформаций).

Фундаментальная непреложность набора букв алфавита и их порядковых мест в нём, собственно, и позволяет характеризовать алфавит как мощную классификационную систему, в которой «во-первых, каждый элемент (буква) связан с другим; во-вторых, он сопоставлен с неким утверждением, формулой, сакральной ценностью которой он является; в-третьих, он соотнесён с другими смысловыми классификаторами» [Топоров 1988: 315].

«Весьма объективным следует считать разделение народов по признаку наличия или отсутствия письменности на родном языке» [Фролов 2011: 8]. Уместно напомнить исторический факт, который сегодня усиленно пытаются предать забвению: уже в первые годы советской власти успешно создавались алфавиты, кристаллизовались и кодифицировались основы грамматики и научной лингводидактики для языков многих народов и народностей СССР, собственной письменности ранее и к о г д а не имевших. Ведь в досоветскую эпоху «население Средней Азии, Крайнего Севера и других отдалённых районов было сплошь неграмотным <...>. Языки многих народностей ещё нужно было открывать, по словам А. С. Макаренко, как Колумб открыл Америку <...>. Казахи, киргизы, туркмены до революции не имели своей письменности и школ преподавания на родном языке. До 1917 г. на территории десяти современных [1986 г.] союзных республик (Белорусской, Узбекской, Казахской, Азербайджанской, Таджикской, Литовской, Молдавской, Туркменской, Армянской, Киргизской) не было ни одного высшего учебного заведения (по одному высшему учебному заведению было в Грузии и Латвии). <...>. На таких языках, как молдавский, киргизский, туркменский, башкирский, калмыцкий и другие, не издавались книги» [Иванов 1986: 124].

Существуют сведения о древнейшем, докириллическом периоде славянской письменности. Это свидетельство некоего «черноризца Храбра», упоминающего о самостоятельных попытках славян фикси-

ровать свою речь с помощью букв греческого и латинского алфавитов, не предназначенных для такой цели [Флоря 1981: 7].

По мнению академика О. Н. Трубачёва, имеются этимологические данные, подтверждающие наличие оригинальной письменности у древних славян задолго до пришествия к ним христианства – в пользу этого говорит давнее присутствие в их языке слов *буква*, *книга*, *писать*, *читать*, то есть необходимой терминологии письменной культуры. Два первых из них были заимствованы в праславянскую эпоху: «*буква* – из германского названия букового дерева и дощечки из него с письменными знаками. Слово *книга* в столь же незапамятные времена, вне всякой связи с христианством, пришло с Востока и первоначально обозначало совсем не то, что мы называем книгой сейчас, что-то вроде «письмо; лист, покрытый письменами» <...>. Наше исконное слово *читать* ранее означало «считать громко, вслух» <...>. Но самое важное <...> слово *писать* ниоткуда не заимствовалось, является исконно славянским, даже индоевропейским <...>. Оно всегда значило «писать», то есть не только «рисовать, писать красками» <...>, но и буквально «писать знаки, которые затем можно прочесть, поняв их смысл»» [Трубачёв 2005: 34].

Правда, сугубо материальные доказательства этих важных положений не сохранились, а потому создателями отечественной письменности традиционно считают Кирилла и Мефодия. И в этом сказывается несомненная самобытность вектора культурного развития; ведь, например, германские племена, опрокинувшие Западноримскую империю, переняли у поверженных не только христианство, но и латинское письмо (см. [Трубачёв 2005: 24]), то есть ту самую латиницу, которую католическое духовенство упорно хотело навязать своим восточным соседям – и, конечно, вовсе не с филантропическими целями [Флоря 1981: 26].

Однако этим стремлениям не суждено было осуществиться, и во многом благодаря подвижничеству солунских братьев, в результате чего оказалось возможным решение комплекса разнопрофильных, но взаимно сопряженных задач.

3. Кириллица: история и современность

Обратимся к тем чертам кириллицы, которые на протяжении весьма длительного времени обеспечивали и продолжают обеспечивать её

буквально зримое преимущество перед иными алфавитами при письменной фиксации русской устной речи.

«Степень самостоятельности любой буквенно-звуковой системы определяется не столько оригинальностью её графики, сколько степенью соответствия звукового состава алфавита звуковому составу данного языка. А в этом отношении кирилловский алфавит был вполне оригинален» [Истрин 1988: 60–61]. И не только оригинален; ведь возможности латиницы оказались гораздо более скромными, поскольку «в результате <...> механического заимствования алфавита классической латыни различными народами Западной Европы возник разрыв между звуковым <...> составом западноевропейских языков и буквенно-звуковым составом их алфавитов <...>. Это обусловило необходимость широкого применения в западноевропейских системах письма различных надстрочных и подстрочных знаков (например, во французском письме – *ê, é, ê*), а также двух-, трёх-, четырёх и даже семибуквенных сочетаний. Так, например, согласные звуки и аффрикаты, близкие к русским *х, г, ш, щ*, передаются в западноевропейских системах письма (из-за отсутствия особых букв для этих звуков) следующими сочетаниями:

	Х	Ч	Ш	Щ
По-немецки	ch	tsch	sch	schtch
По-французски	kh	tch	ch	stch
По-английски	kh	tch	sh	sch
По-польски	ch	cz	sz	szcz»

[Истрин 1988: 61–62].

Напротив, в результате «тщательного учёта фонетического состава старославянского языка кирилловский алфавит имел все буквы, необходимые для правильной передачи этого языка. Пригоден был кирилловский алфавит и для точной передачи русского языка, хотя в IX–X вв. русский язык уже несколько отличался в фонетическом отношении от старославянского <...>. За тысячу с лишним лет <...> понадобилось ввести лишь две новые (по звуковому значению) буквы: «й» (при реформе 1735 г.) и «ё» (в современной её форме впервые в 1797 г.); не

нужны и почти не применяются в русском языке многобуквенные сочетания и надстрочные значки. Именно это и определяет оригинальность кирилловского алфавита <...> как одной из наиболее самостоятельных, творчески и по-новому построенных буквенно-звуковых систем» [Истрин 1988: 62].

Если обратиться всё же, пусть и очень кратко, к историко-культурному аспекту подвига Кирилла и Мефодия, то при оценке их просветительской деятельности «следует иметь в виду, что они не были миссионерами в общепринятом смысле слова: они не занимались христианизацией населения как таковой (хотя и способствовали ей) <...>. Кирилл и Мефодий, составив азбуку, осуществляя переводы с греческого, обучая грамоте и приобщая местное население к богатой по содержанию и формам христианской и энциклопедической литературе, были именно у ч ъ т е л я м и славянских народов» [Жуковская 1988: 6].

Среди основных причин, побудивших господствующие классы славянских стран к принятию христианства, называют также то, что на новой ступени социального развития возникла настоятельная необходимость замены прежних языческих культов более адекватной существовавшим условиям и перспективам их развития религией, способной стать действенным инструментом для зарождения власти феодалов и обеспечения повиновения социальных низов. «Принятие христианства было своего рода завершающим актом в создании идеологической надстройки феодального общества у славян» [Флоря 1981: 5].

Кроме того, «принятие христианства укрепляло международное положение ранее языческой страны, позволяло её правящей верхушке на равных правах войти в круг феодальной знати соседних христианских государств Европы...» [Там же].

К итогам трудов Кирилла и Мефодия можно отнести и упрочение и развитие славянской государственности, что обеспечивалось в том числе возникновением официально-деловой корреспонденции и зарождением системы образования, и удовлетворение нужд новой по тем временам оригинальной культуры, и успешное противостояние западноевропейской (прежде всего немецкой) псевдорелигиозной экспансии, имевшей своей целью (под флагом католического миссионерства) в первую очередь порабощение славян и захват славянских земель, а потому в основном выступавшей в форме военной агрессии.

Следует, однако, отметить, что в различные периоды российской истории неоднократно провозглашались предложения о замене кириллицы латиницей. Так, в 1862 г. в Санкт-Петербурге состоялся ряд совещаний по вопросам орфографии, на одном из которых «некто Кадинский <...> предложил воспроизводить звуки русского языка при помощи не русских, а латинских букв» [Евнин 1957: 739]. В 1917 г. вопрос о латинизации русского алфавита вновь обсуждался [Григорьева 2004: 124].

К проблеме «престижности» латинского алфавита, во многом искусственно гипертрофируемой, неоднократно обращались и лингвисты.

Так, член-корреспондент РАН С. Арутюнов (специалист по языкам Юго-Восточной Азии) в 2001 г. заявлял: «Я полагаю, что глобализация и компьютеризация нашей жизни в конечном счёте приведут к тому, что в нынешнем столетии на латинский алфавит перейдёт и русская письменность <...>. Я считаю: всеобщий переход на латиницу – непременное цивилизационное требование общемировых процессов глобализации <...>. И если Россия хочет идти в ногу с прогрессивным миром, хочет быть частью Европы, она должна полностью перейти на латинский алфавит, и рано или поздно она к этому придёт» (цит. по: [Трубачёв 2004: 212–213]).

Однако данная точка зрения не является единственно возможной, а главное – она аргументируется совершенно не лингвистическими, но, скорее, сугубо псевдополитическими соображениями. По словам выдающегося отечественного слависта академика РАН О. Н. Трубачёва, «коллеге Арутюнову уже заявлялось, что он начал не с того конца. Будучи армянином, он почему-то не начал с пожелания транскрибировать своё древнее армянское письмо на ту же самую латиницу <...>. И насчет древнего грузинского алфавита тоже молчок – в смысле его транслитерирования на латиницу» [Трубачёв 2004: 213]. Далее говорится о том, что следовало бы «знать о несовершенствах именно латиницы при передаче фонетического строя <...> далеких, иноструктурных языков [китайского и японского – А. В.]. ...Передача японского письма средствами нашей русской кириллицы-гражданки гораздо точнее <...>. В японском языке и, соответственно, письме есть фундаментальное фонологическое различие между «т» и «ть» –

«т» твёрдым и «т» мягким. Оно совершенно доступно средствам кириллицы и вовсе недоступно, скажем, той же английской латинице. Не управляется последняя и с японскими фонемами «с» и «сь» <...>. Конечно, существует <...> учёная латинская транскрипция, но она в немалой степени основана на чешской гусовской графике, где есть диакритики, или «гачеки», то есть дополнительные надстрочные знаки, придающие новые фонетические смыслы тем или иным буквам старой латыни. Но ведь диакритики совершенно несъедобны ни при какой компьютеризации, неприемлемы ни для какого интернета <...>. Остаётся старая малознаковая латиница, которая слишком убога, чтобы передавать реальное множество буквенных знаков современных языков. Латиница не выдерживает здесь соперничества с кириллицей <...>. Все западные, в том числе и западнославянские языки, с давних времен перешедшие на латинскую графику, вынуждены развивать свои варианты латиницы – то с диакритикой, то путём комбинирования разных букв, как в английском, немецком или польском... Нет единой, всех равно устраивающей латиницы, а есть великое множество её национальных вариантов» [Трубачёв 2004: 214–216].

Между тем, и специалистам, и широкой публике следовало бы помнить о том, что ч. 6 ст. 3 гл. 1 Федерального закона о языках народов Российской Федерации гласит: «В Российской Федерации алфавиты государственного языка Российской Федерации и государственных языков республик строятся на графической основе кириллицы. Иные графические основы алфавитов государственного языка Российской Федерации и государственных языков республик могут устанавливаться федеральными законами». Другими словами, буквально в любой момент может быть принят закон, который способен радикально изменить сознание коренного русскоязычного социума, его картину мира и самоидентификацию, отменив кириллический алфавит и избрав в качестве его якобы «более цивилизованной» замены, например, алфавит латинский. Понятно, что при этом (как и во многих других случаях) рациональные возражения не будут приниматься в расчёт, поскольку (опять же – как и во многих случаях) их объявят популистскими (читай – заведомо вредными).

Вкратце напомним (хотя это обстоятельство вроде бы и не имеет непосредственного отношения к собственно внутривнутрироссийской ситуации), что ряд бывших «братских» союзных республик уже успел

латинизировать свою письменность, а другие стремительно движутся в этом направлении.

Так, еще в 2012 г. постоянный казахстанский президент (некогда, как и все ему подобные, – «верный ленинец», «пламенный интернационалист» и просто член Политбюро ЦК КПСС) Н. Назарбаев обнародовал идею сугубой необходимости замены письменной основы казахского языка с кириллицы на латиницу якобы в целях и развития этого великого языка, и превращения его в некий «язык современной информации». Уже 20.02.18 был издан указ о скорейшем осуществлении грандиозной операции (несмотря на присутствие в предложенных проектах сначала апострофов, никоим образом не вписывавшихся в Интернет, затем – диграфов вроде ch, sh), а 26.02.18 упомянутый президент потребовал проведения заседаний правительства только на казахском. Эти события можно рассматривать и как очередной пример акцентирования недавно возникшим государством своей суверенности, но также и очевидного дистанцирования от т. н. «русского мира», то есть значительной совокупности культурных феноменов, так или иначе связанных с Россией. Конечно же, в принципе происходящее в Казахстане совершается в чужой (и во многом чуждой для нас) стране – как и элиминация русского языка на Украине, тоже независимом государстве. Это творится по хорошо известной потребительской модели: в течение многих лет в статусе иждивенца получать от «старшего брата» неизмеримые выгоды, а в конце концов обвинить его в колониализме и прочих грехах (кстати, эта модель хорошо проиллюстрирована современным писателем, изобразившим вымышленную Каралукию [Поляков 2006: 157–162]). Правда, за графическими новациями неминуемо последует вытеснение из Казахстана русских в благородных целях создания прогрессивного моноэтнического государства – как известно, в других осуверенившихся бывших «братских республиках» это уже случилось.

Особого внимания несомненно заслуживает очевидная экспансия латинского алфавита в современной России. Но пока что совершенно не прояснен вопрос о возможных изменениях индивидуального и общественного сознания носителей русского языка под влиянием почти равноправного сосуществования кириллицы и латиницы, причём некая «престижность» последней хотя и не прямо, но постоянно подчёркивается (например, в лавинообразно распространяющихся сегодня

рекламных текстах). Многие примеры такого псевдотворчества см. в [Григорьева 2004: 238–240], а также в следующем разделе.

4. Экспансия латиницы в оформление российских вывесок

Сегодняшнее массивованное вторжение латинских элементов в кириллические тексты, будучи рассмотренным с чисто семиотической точки зрения, может быть представлено как замена «своего» на «чужое» (пусть пока еще и не в полном объеме), иначе говоря, как замещение «сакрального» «профанным» и, собственно, как сакрализация профанного. То есть латинские элементы выступают в подобных случаях в качестве символов другой культуры, если даже и не более высокой по отношению к исконной, то наверняка более «престижной», а следовательно, и более притягательной для усвоения и освоения.

Предварительно целесообразно отметить, что стереотип привлекательности феноменов «чужого», разного рода экзотических явлений широкого спектра (от фасона одежды и манеры поведения в быту до брачных союзов с иностранцами), конечно же, возник вовсе не сегодня и даже, скажем, характерен не только для нашего отечества. Ср., например, о том, что «галломания не была прерогативой русского дворянства» [Биржакова 1981: 104], но захлестнула уже с начала XVII в. высшие страты ряда европейских стран, в особенности, несомненно, их молодое поколение [Там же]; или сегодняшнюю американизацию многих национальных культур (ношение бейсболок даже в помещениях, употребление кока-колы и фаст-фуда, увлечение рэпом, хип-хопом и голливудской кинопродукцией и мн. др.). Конечно, этому немало способствуют технические возможности средств массовой информации, однако и в прошлом модные поветрия экзотичности легко преодолевали государственные границы, властные запреты и барьеры устоявшихся традиций.

Но в отечественной истории иностранное влияние на развитие государства и на целый комплекс культурно-цивилизационных процессов занимает, по-видимому, совершенно особое место.

Здесь можно вспомнить и об обстоятельствах христианизации Руси, и о петровских реформах... Несколько позднее превратно понятая российской дворянской верхушкой, но активно воспринятая ею философия французских просветителей XVIII в. (её «популярную силу составляли не столько планы построения нового порядка, сколько кри-

тика существующего, приправленная насмешкой» [Ключевский 1990, IX: 33]) на нашей почве принесла плоды национального негативизма и нигилизма: «Люди считали несчастьем быть русским и, подобно Иванушке Фонвизина, утешались только мыслью, что хотя тела их родились в России, но души принадлежали короне французской» [Ключевский 1990, IX: 37–38]). Эти-то мироощущения и самооценку они так или иначе, доступными им средствами, распространяли в обществе, точнее, в российских социальных верхах, от которых уничижительный автостереотип различными путями перекочевал и в низшие страты.

Потребительские предпочтения доминирующих слоёв были ориентированы исключительно на импортную продукцию: «Всё, чем для прихоти обильной Торгует Лондон щепетильный... Всё, что в Париже вкус голодный, Полезный промысел избрав, изобретает для забав, Для роскоши, для неги модной...» [Пушкин 1978, V: 16]. Такая ситуация способствовала, в частности, робким попыткам отечественного производителя противостоять потоку зарубежных товаров любыми доступными способами, прибегая, в том числе, и к своеобразной мимикрии – «трогательному смирению, с которым наши русские мастеровые придают иностранные ярлыки домашней своей работе... Где-то, кажется на Арбате, была следующая вывеска: «Гремислав, портной из Парижа» [Вяземский 1982, 2: 143], или: «Попадались почти смытые дождем вывески... кое-где с нарисованными синими брюками и подписью какого-то Аршавского портного; где магазин с картузами, фуражками и надписью: «Иностранец Василий Федоров» [Гоголь 1956: 9]. – Другой «портной был сам из Петербурга и на вывеске выставил: “Иностранец из Лондона и Парижа”. Шутить он не любил и двумя городами разом хотел заткнуть глотку всем другим портным так, чтобы впредь никто не появился с такими городами, а пусть себе пишет из какого-нибудь “Карлсеру” или “Копенгара”» [Гоголь 1956: 336].

Идейный же антипатриотизм нашел свое крайнее беллетристически оформленное выражение в позиции лакея Смердякова, который «всю Россию ненавидит» и считает, что «хорошо, кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе» [Достоевский 1958, 9: 282].

Свою лепту в подобное просвещение широких масс внесли затем чеховские интеллигенты («начиная с предводителя и кончая подслеповатым пасынком надзирателя Вонючкина» [Чехов 1955, 4: 155]); ср.

разговор их obsługi: «[Дуняша:] Всё-таки какое счастье побывать за границей. [Яша:] Да, конечно. Не могу с вами не согласиться. [Епиходов:] Понятное дело. За границей всё давно уж в полной комплектции» [Чехов 1956, 9: 574]).

Казалось бы, утвердившийся затем советский интернационализм, да еще, на первых порах, с устремленностью к «мировой революции», должен был бы нивелировать подобные гетерофильские настроения. Но... они не утратили своего константного характера. Этого не могли не заметить многие авторы того времени. Среди них, в частности, внимательнейший бытописатель М. М. Зощенко; в его произведениях такие наблюдения неоднократны.

Например: «Любит русский человек побранить собственное отечество. И то ему, видите ли, в России плохо, и это не нравится. А вот, дескать, в Европе всё здорово. А что здорово – он и сам не знает» [Зощенко 1986, 1в: 152]. – «Ах, до чего все-таки американцы народ острый! Сколько удивительных открытий, сколько великих изобретений они сделали! Пар, безопасные бритвы «Жиллет», вращение Земли вокруг своей оси – всё это открыто и придумано американцами и отчасти англичанами» [Зощенко 1986, 1б: 203]. – «...А когда уезжал тот немец [«настоящий германец из Берлина»], то много чего оставил хозяевам. Цельный ворох заграничного добра. Разные пузырьки, воротнички, корбочки. Кроме того, почти две пары кальсон. И свитер почти не рванный <...>. [Гусев] после две недели ходил с кальсонами в руках. Всем показывал, невозможно как гордился и хвалил немецкое качество» [Зощенко 1986, 1г: 365–366]. – «Вот, говорят, в Европе часы очень уж дешевы. Там их прямо чуть не задаром отдают. Если на наши деньги перевести, то часы сорок восемь копеек стоят <...>. А у нас за сорок восемь копеек секундную стрелку и то навряд ли купишь» [Зощенко 1986, 1: 388] и т. д., и т. п.

Те же тенденции продолжились и позднее: «...Он [голландец] рассказал [советским таможенникам], что деньги на покупку большинства вещей <...> приобрел, выгодно распродав каким-то молодым людям около гостиницы все, даже самые поношенные вещи из своих чемоданов и, что можно, сняв с себя» [Адамов 1992: 38]*.

* Роман публиковался впервые во второй половине 1950-х гг., когда существовали т. н. «стиляги», промышленявшие скупкой у иностранцев изделий ширпотреба, которые затем обычно перепродавали соотечественникам.

Кроме столь стабильного спроса на импортные потребительские товары, следует учитывать и роль западных стереотипных представлений о России и русских, доминирующих на протяжении весьма длительного времени, – представлений, чрезвычайно негативных. Более того: славистка Э. Эндерляйн в 1996 г., «изучив соответствующую русскую литературу, посвященную вопросам немецко-русского культурного контраста, с удивлением отмечает самокритичный, приниженный автостереотип русских. Она объясняет это тем, что русские запечатлели в себе традиционный образ русских у немцев, т. е. в русском автостереотипе отразился в определенной степени немецкий стереотип о русских» [Рёш 1998: 492]. Круг замкнулся...

Можно вспомнить также и о всепланетарном, включая, конечно, и Россию, агрессивном распространении английского языка в его американском варианте [Васильев 2003: 103–134]; для нас же здесь одним из главных обстоятельств контрастивного характера является проникновение элементов чужого алфавита в исконно кириллические русские тексты, в том числе публичные, но при этом минимального объема, то есть рекламные лозунги, вывески с названиями предприятий и заведений и т. п.

Приведем здесь лишь некоторые примеры реальной практики называния объектов частной собственности в Красноярске (фактологический материал любезно предоставлен В. А. Карлиной).

С лингвистических позиций они могут быть дифференцированы по крайней мере на 5 групп:

1) русские слова, полностью транслитерированные латинским алфавитом*: «VERANDA» (кафе), «МОЛОКО» (бар), «OBLAKA» (ночной клуб), «Farfor» (ресторан доставки суши), «RiS» (служба доставки суши), «Olivka» (ресторан доставки пиццы), «WkusnO» (кафе быстрого питания);

2) иноязычные слова, переданные с помощью кириллицы: «Милки Микс» (чайно-молочный бар), «Кебаб-Хауз» (кафе быстрого питания), «Сити Фуд» (столовая), «Рэд Чили» (кафе), «Бэнди» (бар), «Аква-лайф» (гостиничный комплекс);

* В данном случае не рассматривается вопрос, обсуждаемый лингвистами уже в течение длительного времени, а именно о четкой и бесспорной квалификации слов с учетом их этимологии: исконно русское, освоенное иноязычное, варваризм, экзотизм и проч.

3) сочетания русских и иноязычных слов, в том числе и служебных: «Океан Grill» (ресторан), «The Градус» (дисконт-бар), «Братья Grill» (гриль-бар), «Саяны Royal» (ресто-клуб), «Суши SELL» (служба доставки суши), «Махі Пицца» (служба доставки пиццы), «Sky Центр» (гостиничный комплекс), «Абрикос City» (гостиница), «Disk сервис» (автомобильная мастерская), «IL Патио» (ресторан);

4) слияние русских и иноязычных слов: «Повар'ОК» (столовая), «Ролл & FILS» (суши-бар), «Play-Пой» (караоке-клуб);

5) вкрапления элементов латиницы в русские слова: «Скрипка» (гастрономический театр), «ШашлыкоFF» (гриль-бар), «BeerЛога» (магазин разливного пива), «Payza» (кафе), «Зажигалка» (ночной клуб), «АвтоR» (автокомплекс), «Светофор» (автосервис).

Нетрудно заметить, что в ряде случаев очевидно предпринимались попытки смыслового наполнения новообразованных графических мутантов. Так, «ШашлыкоFF» перекликается с типичной русской моделью фамилии (ср. «Шашлыков»), а удвоенное f – принятый в иноязычной письменной практике способ её транслитерации; «Братья Grill», по всей вероятности, призвано вызвать ассоциации (ср. «братья Гримм»); «BeerЛога», где англ. «a beer» – «пиво», может быть воспринято как русское «берлога»; «Повар'ОК» – вроде русского «повар» с уменьшительным суффиксом -ок; «Play-Пой» явно напоминает «плэйбой»; «АВТОR» – ср. «автор» и т. п.

Можно предположить, что создатели вышеперечисленных и аналогичных им по конструкции именований (а ведь по всей России их сегодня многие сотни, если не тысячи) преследовали какие-то цели, о которых, конечно, позволительно судить лишь гипотетически.

Допустимо высказать некоторые версии.

1. Несомненно, главная интенция здесь – любыми способами, в том числе с помощью необычного названия, увеличить количество потенциальных клиентов, а следовательно, и рентабельность предприятия. Однако по мере широкого распространения таких графических приемов они становятся обыденными, привычными (то есть происходит приблизительно то же, что случается с активно используемыми коннотативно нагруженными словами – их экспрессивность постепенно утрачивается; или с жаргонными лексико-фразеологическими единицами, входящими вследствие социальных катаклизмов во всеобщий речевой оборот и становящимися стилистически нейтральными).

А значит, манипулятивный эффект воздействия на возможного потребителя товаров либо услуг существенно снижается.

2. Наличие элементов латинского алфавита призвано подчеркнуть незаурядность и оригинальность самого предприятия. Впрочем, как уже было сказано выше, таких именовании становится всё больше. Следовательно, претензии на уникальность оказываются несостоятельными.

3. Наверное, наиболее оправданно предположение о попытках вызвать у клиентуры хотя бы смутные ассоциации о некоей связи с миром исконных владельцев латиницы, иначе говоря, творцов якобы заведомо более высокой культуры и создателей как будто бесспорно совершенной цивилизации (о российском перестроечно-реформаторском пропагандистском штампе *цивилизованное государство* см., например, [Васильев 2013: 210; 225 и др.]). Отсюда же – зачастую излишне преувеличенные представления о качестве производимых там товаров и оказываемых услуг. Если же принять во внимание многолетнюю (многовековую?) традицию самоуничижения русских, то становится понятно, потенции каких мыслительных процессов в сознании российских потребителей пытаются реализовать отечественные предприниматели.

Нельзя, собственно, совсем исключать из поля зрения то, что они и сами находятся во власти тех же стереотипов.

4. Наконец, с учетом вероятного среднего культурно-образовательного уровня российских предпринимателей возможно дополнительное объяснение. Напомним суждение, хронологически далеко не сегодняшнее и относящееся к представителям совсем иного социума давно минувшей эпохи: «Полуграмотный класс любит без <...> надобности щеголять» [Грот 1873]. Понятно, что в глазах речедеятеля, слабо владеющего иностранным языком или вовсе его не знающего (помнится, некоторые советские малоуспешные школьники фиксировали иноязычные тексты для устного изложения с помощью кириллицы), латинские литеры окружены чем-то вроде священной ауры: непонятное не только пугает, но и своеобразно привлекает непосвященного (профана). Отсюда прогнозируется предполагаемый эффект воздействия на поведение желанного потребителя, предположительно столь же сведущего в области иностранных языков.

Присутствие элементов латиницы в кириллических по определению текстах любого объема и при этом не беллетристических, но повседневно предназначенных для весьма широкой аудитории, при желании можно было бы рассматривать в аспекте невинной языковой игры. Однако с точки зрения семиотической оппозиции «свой» / «чужой» («хороший» / «плохой», «сакральный» / «профанный» и проч.) подобные графические упражнения выглядят совсем иначе.

С одной стороны, это переход гетерогенной литеры через некий рубеж (из «чужого» в «свое»), что, как правило, обуславливает некоторую трансформацию исконной языковой картины мира путем введения в нее экзотических минифрагментов, диалектически обретающих всё более значимую функционально-смысловую нагруженность. А ведь «глубочайшей сущностью этнических (будь то этнопсихических, этнокультурных или этнолингвистических) противопоставлений является сама граница <...>. Пересечение всякой грани, разделяющей людей <...>, сознаётся как акт сакральный» [Поршнев 1973: 12].

Существующая ситуация в области именовании рассматриваемого типа позволяет говорить как о некоем подобии этнокультурной интервенции (хотя проводниками её являются носители автохтонного, «своего» языка), так и о некотором нарушении извечного соотношения универсальной оппозиции «свой» / «чужой».

С другой стороны, замещение исконных графических элементов чужеродными, вытеснение первых вторыми, причем всё более интенсивное, заставляет серьезно задуматься над проблемами социализации, когда «чужое» становится «своим» – и наоборот.

Происходящее в области российских наименований фигурально можно уподобить явлениям, сопряженным с бурным потоком афроазиатских мигрантов в Западную Европу, которая исторически быстро наверняка и окончательно утратит свой привычный облик и статус.

Если вспомнить о различных модификациях компонентов фундаментальной семиотической оппозиции («свой» / «чужой», «хороший» / «плохой», «сакральный» / «профанный»), то в данном случае допустимо говорить о сакрализации профанного.

Контакты между разными языками, выражающиеся в том числе в заимствовании лексико-фразеологических единиц, совершенно естественны. Они могут способствовать развитию познавательных

потребностей носителя языка-реципиента, расширяя его сведения об окружающем мире.

Понятно, что вряд ли возможно назвать какой-либо из земных языков, находящийся в состоянии абсолютной изоляции от всех остальных. Препятствовать межъязыковым связям – задача, заведомо невыполнимая, даже если такие попытки предпринимает высшая государственная власть.

Однако вместе с заимствованными языковыми элементами приходят и фрагменты экзогенной культуры, что далеко не всегда положительно сказывается на принимающем их этносоциуме, традиционные ментальные установки которого таким образом подвергаются трансформации, будучи замещаемы заведомо чуждыми.

Успеху таких процессов способствуют различные факторы. Среди них, например, пропаганда якобы высокого уровня чуждой культуры, признание иного цивилизационного устройства в качестве эталона и, соответственно, чужого языка как образцового. Синхронно популяризируются псевдонаучные измышления об изначальной ущербности автохтонного языка, а следовательно, об исконной отсталости его коренных носителей. Отсюда закономерно следуют выводы о незамедлительной перестройке порочной национальной ментальности – будь то бы во благо народа-«варвара».

Конечно, недавние рассуждения по поводу мифической «языковой моды» имеют мало общего с реальной действительностью не только в силу своей поверхностности. Если бы творцы таких убаюкивающих мифов проводили подлинно научный анализ культурно-речевой ситуации и её наиболее вероятных причин, то должны были бы учитывать, что любая мода внедряется и поддерживается прежде всего теми, для кого она по каким-то соображениям выгодна, а также принять во внимание социальную обусловленность подобных эволюций (так же, как, например, широчайшее распространение уголовно-жаргонной лексики отражает и воплощает сущность доминирующих сегодня экономических, административных, межличностных отношений).

Иногда современный поток заимствований сравнивают с тем, который происходил в Петровскую эпоху, забывая, что тогда не было современных технических средств, позволяющих передавать информацию мгновенно, на большие расстояния и одновременно для широчайшей аудитории.

По крайней мере, в некоторых случаях введению в речевой оборот иноязычных лексем способствуют те коммуниканты, чьи высказывания обладают определённым общественным резонансом в силу должностного статуса их номинальных авторов. Нередко, особенно при употреблении ими очевидных агнонимов, приходится задаваться вопросом о вероятных адресатах таких актов.

Американо-английское языковое влияние обнаруживается на разных уровнях русского языка – не только в лексике, но и в грамматике, и даже в графическом оформлении текстов.

Каким образом и в какой степени меняется ментальность носителей автохтонного языка вследствие экспансии экзогенного, как корректируется их картина мира и аксиологические ориентиры, установить точно было бы затруднительно – хотя бы потому, что объективизировать промежуточные результаты этих процессов с помощью квантитативных методов не представляется исчерпывающим. Ведь существует множество культурных феноменов, которые, как, например, и коннотации слов, не поддаются скрупулезному математическому исчислению.

Вместе с тем, упомянутая экспансия несомненно существует. Конечно, бездоказательно было бы утверждать какие-то конспирологические версии, но следует помнить: отказ от возможностей родного языка в пользу чужого равен отречению от собственной национальной ментальности и готовности к безропотному принятию исконно чуждой. По существу, это – самоуничтожение этноса. «Информационная война – это уже напрямую война цивилизаций <...>. В информационной войне жертва сама должна себя похоронить и ещё поблагодарить за это» [Расторгуев 2003: 203; 360].

Глава 6

ПРОФАНИЗАЦИЯ И САКРАЛИЗАЦИЯ. ОБРАТИМАЯ МАРКИРОВАННОСТЬ КОНСТАНТНЫХ ИМЕНОВАНИЙ

Годится – молиться, а не
годится – горшки покрывать.

Пословица

Лексико-семантические процессы многообразны. Эволюции значений слов происходят по различным векторам; например, от первичного синкретизма к полисемии (причём иерархия значений может меняться, как и их численность); широко разветвлённая полисемия способна привести к возникновению омонимов; внутри слова зарождается энантиосемия и т. п.

Не подлежит сомнению, что основным путём развития и пополнения словарного состава выступает переосмысление [Трубачёв 1984: 49]. Однако и оно довольно вариативно и обретает не всегда взаимоподобные конкретные реализации.

Вместе с тем, по-видимому, достаточно частотны случаи, которые возможно объединять в группы на основе некоторых общих семантических признаков, а также импульсов и направлений их изменений. Обычно в качестве побудительных причин эволюций фигурируют радикальные социокультурные сдвиги, чувствительно затрагивающие общественное сознание. При этом зачастую остаются стабильными не только звукобуквенные облики слов (разумеется, иногда частично графически корректируемые из-за орфографических новшеств), но и их коннотативные тональности, которые, собственно, и обуславливают переход слов из одной тематической сферы в другую – скажем, из религиозной в политическую.

С другой стороны, фундаментальные преобразования в конфессиональной либо политической области порождают и решительные

трансформации оценочности слова, вплоть до взаимоперемещения полюсов. Некоторые примеры подобных феноменов рассматриваются в главе.

1. Гибель богов: от пиетета – к инвективам

С обретением христианством статуса доминирующей на Руси религии стали происходить изменения семантики и прежде всего – коннотаций ряда слов, изначально прочно связанных с языческими культурами. Конечно, это коснулось и словесных обозначений вполне материальных предметов – физических воплощений языческих божеств.

Так, существительное *болванъ* (*блъванъ*, *бълванъ*) в древнерусском языке лексикографически представлено следующим образом: 1) 'столб'. «А жена его бысть блъванъ сланъ». Кирил. Иерус. XII в.; 2) 'изваяние, статуя'. «Дивъ кличетъ врѣху древа, велить послушати земля не знаемъ <...>, и тебѣ, тьму-тораканьский блъванъ». Сл. о п. Иг., 9 <...>; 3) 'идол, кумир'. «(1246): Посла Батыи к Михаилу князю, веля ему поклонитися огневи и болваном их <...>»; 4) 'обрубок дерева, чурбан'. «Точ пьяница, иж<е> упивася спить, яко мртвецъ, и яко болван валяется <...>»; 5) 'тупица, неуч, невежа (о человеке)'. «Что наговорит млад Алѣша Попович: Гсдрѣ ты <...> Владимирь Киевской, али ты <...> с княинею не в любви живешъ, что промеж вами болван сидит нетѣсоной». Отр. был., 59. XVII в. и др. [СлРЯ XI-XVII вв., 1: 277–278].

В словаре самого начала XIX столетия *болванъ* – 1) 'истукан, изваяние, вещественное изображение'; 2) 'отрубок дерева, у коего верх круглой, на котором парики, шляпы, шапки и другие головные уборы выправляют'; 3) 'образец, сделанный из глины, на который льют колокола, пушки и другие подобные вещи'; 4)* 'человек глупый'. «Болванъ неотесанной». «Какой ты болванъ» [САР₂ 1806, 1: стлб. 276].

Однако позднейшее лексикографическое издание, отражающее русскую лексику XVIII в., предлагает несколько иные дефиниции; здесь «*болванъ* – 1) 'идол, изваяние языческого божества'. «Болван хантаев голову имеет да две ноги передние <...>». Краш. ОЗК¹ 582. «До крещения жертвоприношение по своему закону отправляли они [коряки] <...> пред <...> деревянными болванами» РМ1 84// 'изваяние, статуя'. «Болван мраморный, образ человекеский имущий <...> над градскими Константинопольскими вратами». Кн. сист. 372 <...>

[этот оттенок значения снабжен графической пометой, указывающей на сокращение употребительности слова с такой семантикой. – А. В.] так стоять как болван, болваном. «Что ты стоишь, как болван, или у тебя языка нѣтъ». ВЛ 621 <...>; 2) 'форма для изготовления чего-л.' <...>; 3) простореч. 'грубый, необразованный человек; дурак, глупец'. «Младыи отроки должны всегда между собою говорить иностранными языки, да бы тѣм навикнуть могли... и чтоб можно их от других не знающих болванов распознать» ЮЧЗ 19 <...> бранное слово. «[Простакова:] Не говорила ль я тебѣ, воровская харя, чтоб ты кафтан пустил ширѣ... Скажи болван, чѣм ты оправдаешься?» Фнв. Недор. 4 [СлРЯ XVIII в., 1985, 1: 95].

Словарь середины XIX столетия дает следующие толкования: «*болванъ* – 1) стар. 'истукан'. «Ни болвану не молитесь, по древнему обычею». Акты Ист. I. 168; 2) 'отрубок дерева с круглым верхом, на котором выправляют парики, шляпы и других вещей'; 3) 'кусок полосового железа <...>; болванка'; 5)* 'глупый человек'» [Сл1867, 1: стлб. 153].

Несколько иначе – в Словаре Даля: «*болванъ* – 'отрубок бревна, чурбан' // 'истукан, статуя, идол, языческий изваянный бог' // 'чучело, набитое животное' // 'деревянная картонная или иная форма, колодка для обделки или расправления чего' // 'деревянная или иная вещь, по которой должно отлить металлическую' // * 'неуклюжий, неотесанный человек, грубый неучь, невежа; глупец' <...>» [Даль 1955, 1: 109].

Наконец, в современном русском языке «*болван* – 1) обл. 'грубо отесанный обрубок дерева; чурбан'; 2) 'деревянная, картонная и т. п. форма, на которую натягивают головные уборы, парики, расправляя или изготовляя их'; 3) бран. 'о бестолковом, глупом человеке'; 4) устар. 'то же, что *идол* (в 1 знач.) [т. е. 'статуя, изваяние, которым язычники поклоняются как божеству']» [МАС₂ 1981, 1: 104].

Семантические эволюции существительного *идол* (в отличие от *болван*, заимствованного по происхождению) с начала письменной истории русского языка были таковы: *идоль* – 1) 'языческое божество, идол, истукан (ср. греч. εἰδῶλον)' «(854): Бѣаху бо мужи и смыслени, от них же суть кыяне поляне и до сего дни; бѣху же невѣрни, и много тщание имуще къ идолом». Псков. лет., II, 9 <...> // 'священное дерево у язычников' <...>; 2) 'изображение (скульптурное, живописное)

языческого божества'. «(989): Иоаким же в Новѣгородѣ повѣле разрушити идола, посѣче Перуна». Арханг. Лет.,45 <...>; 3) 'в знач. бранного слова'. «Что идоль хватился за ковш». Праздник каб. 61. 1666 г. [СлРЯ XI–XVII вв. 1979, 6: 85–86].

К рубежу XVIII–XIX вв. иерархия значений полисемичного слова была представлена так: «*идоль*, греч. – 1) 'болван, кумир, истукан; вещественное изображение, изваяние какого-либо ложного божества в виде человека или другой какой твари'. «Принесоша жертву идалу». Деян. 7, 41. «Идоль златый, серебряный, из камня изтесанный». «Язычники поклонялись идоламъ». Св. Владимиръ по крещеніи своемъ повелѣлъ сокрушить идоловъ»; 2) 'называется иногда вещь или лицо, составляющее предмет чьей-либо сильной любви или страсти'. «Злато есть идоль корыстолюбиваго». «Скупой почитаетъ идолом своимъ деньги, сокровище» [САР₂ 1809, II: стлб. 933].

Приблизительно через полстолетия находим в словаре «*идоль* – 1) 'изваяние ложного божества, кумир'. «Многие непросвѣщенные народы поклоняются идоламъ»; 2) 'вещь или лицо, составляющие предмет чьей-либо любви'. «Злато есть идоль корыстолюбиваго» [Сл1867, 2: стлб. 209].

В Словаре Даля «*идоль, идолица* увел. и бран. 'изваянье мнимо-го божества; истукан, пагода, кумир, болван'. «Идолы грековъ были изящныя мраморныя изваянья; идолы калмыковъ, китайцевъ литые мѣдныя уроды; идолы самоѣдовъ – рѣзные деревянные болваны» // 'кого либо что любим страстно, безрассудно, кому или чему поклоняемся, как божеству'; иногда бранно: 'болван' <...> [Даль 1955, II: 8].

В советском академическом словаре «*идол* – 1) 'статуя, изваяние, которым язычники поклоняются как божеству' <...>; 2) перен. 'тот, кто (или то, что) является предметом обожания, восторженного преклонения' <...>; 3) бран. 'о ком-то бестолковом или бесчувственном' <...>» [МАС₂ 1981, 1: 631].

Для древнерусской эпохи «*истуканъ* – 'скульптурное изображение божества, идол'. «И въведенъ быс<ть> въ храмъ идольские млтвою вся скруши истуканы». Пролог (март.), 6 об. XIII в.<...>» [СлРЯ XI–XVII вв., 1979, 6: 338].

Ср. в этом же издании: «*истуканный* – 1) 'украшенный резьбой или вырезанный, тесанный из камня, чеканенный; относящийся к истукану, принадлежащий ему' <...>; 2) в знач. сущ. 'предмет, которому по-

клоняются язычники; истукан'. «И мечемъ усѣкаема, не отъверьгоста ся Ииса прблѣаго, ни истуканьномѣ отинудь не пожьроста». Мин. ноябрь, 312. 1097 г. <...>. В знач. бранного слова 'о тупом, бестолковом человеке'. «И о чемъ стану докладывать противъ устава, и онъ меня всячески бранилъ и называлъ болваномъ и страдникомъ и истуканьнымъ». Д. Иос. Колом., 94. 1675 г. <...>» [СлРЯ XI–XVII вв. 1979, 6: 338-339].

У В. И. Даля «*истукань* – 'статуя, изваянный образ, изображение; болван; идол, кумир, языческий божок круглой работы, не плоской резьбы' <...> [Даль 1955, II: 63].

Гораздо позднее «*истукань* – 1) 'статуя, изваяние, которым язычники поклоняются как божеству; идол' <...>; 2) прост. бран. 'о бессердечном или тупом, бестолковом человеке' <...>» [МАС₂ 1981, 1: 692].

Несколько иной была историческая судьба существительного *кумир*, тоже известного с начала письменной эпохи русского языка.

В средние века «*кумиръ* – 1) 'языческое божество, идол'. «Акы словесы некыими тайными чяруюште бѣсове, и водою вльхуюште, кумиря же и стѣня, акы въ зръцялѣ образы полагають». Изб. Св. 1073 г., 120 <...>; 2) 'изображение в виде истукана, изваяния языческого божества или любого другого предмета поклонения в языческих культурах'. «(980): И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ и постави кумиры на холму внѣ двора теремного: Перуна деревяна, а главу его сребрену, и усъ златъ <...>». Лавр. Лет., 79 <...> [СлРЯ XI–XVII вв. 1981, 8: 118].

Спустя многие столетия В. И. Даль отмечает: «*кумиръ* – 'изображение, изваяние языческого божества; идол, истукан или болван' // * 'предмет бестолковой любви, слепой привязанности'» [Даль 1955, II: 217].

А в современной лексикографии «*кумир* – 1) 'статуя, изваяние языческого божества; идол' <...>; 2) перен. 'тот, кто или то, что является предметом обожания, восторженного поклонения'» [МАС₂ 1982, 2: 149].

В многовековых семантических и коннотативных эволюциях существительных *болван*, *идол*, *истукан*, *кумир* возможно усмотреть определённое векторное единство, но и некоторые итоговые различия. Все эти слова допустимо считать членами одного синонимического

ряда, поскольку каждое из них изначально служит названием предмета языческого поклонения и все они относительно друг друга являются дублетами: сколько-нибудь ощутимые оттенки значений между ними (хотя, может быть, и наличествовали в дописьменную эпоху) по данным памятников письменности не обнаруживаются.

По-видимому, решающую роль в судьбах указанных слов сыграло введение на Руси христианства как официально утвержденной доминирующей конфессии. Вполне закономерно, что в ту пору, когда «слово как верное выражение преданий и обрядов, событий и предметов, понималось в теснейшей связи с тем, что выражает: названием запечатлевалось верование или событие, и из названия вновь возникали сказание или миф» [Буслаев 1848: 8], регулирование новыми авторитетными пропагандистами-миссионерами характера употребления лексики и фразеологии, принадлежащей / принадлежавшей ранее также сакральной, но языческой сфере (то есть «неправильной», а потому уже профанной), стало важнейшей задачей в цепи мероприятий, направленных на манипуляции общественным сознанием. Языческая религия «позиционируется» теперь проповедниками христианства как абсолютно ошибочная и изначально порочная – и традиционная высокая и мелиоративная оценочность слов, обозначающих предметы погранного культа, утрачивается, будучи измененной на противоположную. Поэтому «всё, что только напоминало обряд или обычай, противный христианству, всякое слово, имевшее смысл языческого поклонения, они [переводчики Священного Писания на славянский] почитали недостойным чистоты евангельской» [Буслаев 1848: 90]; «христианство сглаживает с языка его изобразительность, воспитанную язычеством, точно так же, как ниспровергает мраморные изображения видимых божеств» [Буслаев 1848: 89].

Собственно, такой модус поведения свойственен любой религии, стремившейся, естественно, приобрести, а тем более сохранить свой господствующий статус в каждом конкретном социуме. «На протяжении многих столетий религия всегда стремилась насадить единомыслие, всегда отличалась большей или меньшей нетерпимостью к инакомыслию и поэтому, как правило, всемерно содействовала той культуре, которая отвечала интересам утверждения данной религии и осуждала ту культуру, которая не отвечала этим

интересам. Это происходило со всеми религиями» [Каушанский 1993: 7].

Дискредитация конкурирующей религии в глазах паствы, да ещё очевидно колеблющейся, как то имело место в Древней Руси, – это дискредитация не только фундаментальных основ язычества (в данном случае), к тому же ведь ещё и многовековой веры предков. Свержение материальных символов язычества – идолов и капищ – конечно, кампания эффективная; пропагандистски не менее важным было и объявление его проводников, различных *волхвов, чародеев, ведунов*, заведомыми злоумышленниками, покушающимися на духовное здоровье общества. Не менее значимой была и профанизация вербальных символов «нехорошего», «неправильного» язычества, то есть именованных предметов и понятий, ему принадлежавших. Вот здесь и должна была вступить в действие вышеупомянутая «теснейшая связь» между словом и тем, что оно выражает.

Существительные *болван, идол, истукан*, судя по данным лексикографических источников, приобретают пейоративную функцию, став сугубо профанными, уже в XVII в. (как постараемся показать далее, это не столь уж большой срок, с учётом некоторых важных обстоятельств социокультурного характера). Несколько иначе сложилась судьба существительного *кумир*: оно не перешло в разряд бранных, но, как отчасти и *идол* в одном из его значений, оказалось в числе слов, активно использовавшихся в сфере интимных отношений; возможно, это произошло в результате господства новых по сравнению с древнерусским периодом моделей межличностных отношений, ставших популярными в высшей страте русского общества в конце XVII–XVIII вв.

Следует заметить, между прочим, даже не прибегая к помощи социолингвистических исследований: слова вроде *болван* сегодня вряд ли входят в активный репертуар русской пейоративной лексики. Во-первых, вероятно, потому, что бранная лексика по определению экспрессивна, а хорошо известно, что экспрессивность слова со временем, по мере его активного употребления, стирается и угасает (то же относится к коннотативно противоположным «высоким», пафосным лексическим единицам). Но речевая деятельность социума неизбежно включает в себя необходимость в вербальных негативных оценках кого-либо или чего-либо, а потому соответствующий лексико-фразеологический пласт имеет устойчивую тенденцию к обновлению, которое обычно

происходит в результате воздействия экстралингвистических факторов. Именно они порождают повышение частотности либо, напротив, её снижение относительно определенных лексических единиц (см. об этом, например, [Васильев 2014: 154–179]).

Во-вторых, сомнительно уникальным достоянием отечественной речевой культуры продолжает оставаться богатый набор матерной брани. Однако и применительно к этому феномену необходимо, как ни парадоксально, вспомнить о реальном историческом противостоянии сакрального и профанного.

Письменные свидетельства использования мата нашими предками имеют относительно недавнюю хронологию (по-видимому, как следствие развития официально-деловой документации – челобитных, расспросных речей и под.), например: «Другъ друга позорною и безстудною бранію, матерны и подобныхъ сихъ словесъ отца и матери скверными срамными словесы и поношающе». Пам. Манойл. 1636 г. [Срезневский 1958, II: стлб. 117], – «Биль меня сироту батогомъ и уздоу... и браниль всячески не подобною матерною бранью». А. кунгур., 79. 1696 г. [СлРЯ XI–XVII вв. 1982, 9: 43].

Но в проповеднических наставлениях предостережения против использования такой лексики встречаются и ранее – и неоднократно: «[Увѣщание отъ пьянства и отъ] матерного слова» (Парем. 1370 г., приписка) [СлРЯ XI–XVII вв., 9: 43]. – «Не подобаетъ православнымъ хрестьяномъ матерны лаятися». Сбор. Увар. XVII в. №389, л. 438 [Срезневский 1958, II: стлб. 117].

Глубинная причина церковных инвектив по адресу матерной брани и её активных пользователей состояла, конечно же, не в понимаемой сегодня совершенно светски борьбе за культуру речи. Это было необходимой составляющей в искоренении прежних дохристианских верований, когда мат оценивался как характерная черта бесовского поведения, языческих игр (ср. определение матерной брани как «живодского слова» в [Смирнов 1913: 156], т. е., по мнению современного исследователя, как языческого [Успенский 1996: 69–79], – иначе говоря, как вербально воплощенного противопоставления православию).

Небезынтересно отметить в связи с этим, что с приходом якобы чудодейственной «перестройки» и ещё как будто более благотворных великих реформ мат – вероятно, в качестве осязаемого символа пресловутой «свободы слова» (столь же мифической, как и, напри-

мер, недавние и новейшие «национальные проекты») стал интенсивно проникать в дискурсивные акты средств массовой так называемой информации. Причем под эти речевые действия, безусловно деструктивные для общественного сознания, тщательно был подведен идеологический фундамент: дескать, раньше, при проклятом тоталитаризме, публично материться было нельзя, а вот теперь, при расцветшей демократии, не просто можно, но и нужно: свобода!

Таким образом, как ни парадоксально, некоторые ещё исторически недавние официальные критерии русской речевой коммуникации, действовавшие в социалистическом («тоталитарном») атеистическом государстве, оказывается, гораздо более соответствовали отечественным христианским традициям, чем иллюзорная свобода дискурса периода светлых реформ, когда СМИ кстати и некстати вспоминают о благотворной роли христианства, религиозной морали, щедро предоставляют трибуну церковным иерархам и т. п.

Считавшаяся ранее запретной и, по крайней мере, отторгаемой множеством носителей русского языка матерная брань утверждается сегодня как знамение абсолютной раскрепощенности, отрешения от прежних идеологических догм, а заодно и норм общественного поведения. Любопытно, что и здесь можно усмотреть историческую параллель («обсценная лексика <...> смыкается с лексикой сакральной» [Успенский 1996: 72]): происходит некое подобие сакрализации матерной лексики (см. об этом также: [Васильев 2000: 110–128; 2003: 154–179; 2013: 104–110]).

2. Из религии – в политику: внутриязыковые функциональные миграции заимствованных элементов тематической группы

В русском языке, как и в других, присутствует немалое количество лексических заимствований. Различные по источникам, они в ряде случаев могут быть объединены между собой по нескольким общим параметрам – например, по частеречной принадлежности, родовому признаку сферы употребления, неким хотя бы частично совпадающим семантическим компонентам и проч.

К числу таких слов, освоенных русским языком, допустимо отнести небольшую группу существительных с изначальной семантикой лица, посвященного в некие скрытые от других таинства, преимуще-

ственно религиозные, причём обычно ставшего причастным сакрализованному знанию лишь недавно. Как и многие другие лексические единицы, эти слова на протяжении длительного бытования в языке подвергались переосмыслениям – прежде всего, вследствие социокультурных трансформаций, иногда радикальных. Конечно, такая группа может быть и расширена, но в данном случае возможно ограничиться сравнительно немногочисленным рядом лексем, предлагая вместе с тем детализированную картину их семантических эволюций, основанную на анализе материалов исторической лексикографии.

АДЕПТ. С указанием на происхождение из латинского языка слово фиксируется в «Новом словотолкователе» Яновского. Примечательно, что наибольшее внимание здесь уделяется уже не терминологическому (хотя приводится и оно), а развившемуся на его основе переносному, отчетливо пейоративному значению; составитель подробно объясняет истоки оценочности слова, характеризуя первоначально называемое им лицо с позиций сугубо рационалистических, в духе просветительства. Словарная статья не только представляет слово как многозначное, но отражает также причины и направление переосмысления прежней семантики: «Собственно значит того, кто мнит, что он достиг глубочайшего таинства и знания какой науки. Сим именем обыкновенно называются почитатели алхимии, кои кичатся обретением философского камня и всеобщего лекарства против всех болезней. Не отвергая того, что были и есть некоторые из адептов, люди весьма просвещенные, доказано однако многими опытами, что большая из них часть суть невежды, обманщики, переводители чужих денег и имения». Но эта четко определенная пейоративность слова не отмечается Далем, также указывающим на его многозначность; обратим внимание на то, что на первый план выходит значение, не связанное с терминологией алхимии, но сохраняющее всё же отношение к некоей ограниченной для широкого проникновения извне, закрытой для посторонних («профанов») сфере деятельности. Второе значение, сформулированное Далем, лишено всякого мистического ореола, а заключает статью толкование более раннего значения: *adempt* лат. – «вновь принятый в братство, в тайное учение или общество; новичок, новобранец // посвященный в тайны кабалистики, алхимии или иного таинственного учения; знахарь». У Бурдона и Михельсона (1871)

адент лат. *adeptus* от *aderisci* «получать, достигать» – «человек, посвященный во все тайны какого-либо общества или сектаторов (т. е. «принадлежащих к какой-либо секте», согласно толкованию этого же словаря)»; содержащееся здесь указание на принадлежность адепта к мистически ориентированному сообществу исчезает в последующем издании словаря (1899): *адент* лат. от *aderisci* «получать, достигать» – «человек, посвященный во все тайны какого-либо общества, науки или искусства»; происходит расширение значения. Отметим также еще одно существенное отличие: согласно «Новому словотолкователю», *адент* либо добросовестно заблуждается, что он постиг все таинства, либо злонамеренно вводит окружающих в заблуждение; у Даля – это не все тайны.

Ю. С. Сорокин отмечает *адент* в числе слов, семантика которых расширилась в середине XIX в. В это время в семантический ряд слов, обозначающих приверженцев того или иного направления, вовлекается и слово *адент*, исторически связанное с средневековыми понятиями о занятиях алхимией. Ср.: «Адепты подобной критики постоянно остаются в стороне от живого движения» [Добр. VI, 302]; «У кого нет самостоятельного творчества, тот примыкает к чужой фантазии и делается ее адептом» [Писар. I, 80]» [Сорокин 1965: 479].

Материалы БКСО, содержащие ряд примеров употребления слова *адент*, относящихся к XIX в., показывают не только расширение его семантики, но также и то, что оно достаточно последовательно выступает в сочетаниях, отрицательно характеризующих именуемое лицо. Правда, наиболее ранняя цитата еще демонстрирует не столько пейоративность, сколько возможность иронического употребления слова: «Действительность нашей маленькой аптеки отводит поселян от употребления вредных средств, предписываемых им в болезнях ворожеями, колдунами и другими сельскими адептами» [Карамзин. Письмо сельского жителя. VII, 356]. Интересно используется слово *адент* А.С. Пушкиным в статье «Александр Радищев» (ок. 1836 г.): «В то время существовали в России люди, известные под названием *мартинистов*. Мы ещё застали несколько стариков, принадлежавших этому полумистическому, полурелигиозному обществу. ...Люди, находившие свою выгоду в коварном злословии, старались представить мартинистов заговорщиками и приписывали им преступные политические виды. Императрица <...> с беспокойством

видела их [французских энциклопедистов] торжество и с подозрением обратила внимание на русских мартинистов, которых считала проповедниками безначалия и адептами энциклопедистов» [Пушкин 1978, VII: 421]. Здесь можно заметить, что *адент* – не только «приверженец какого-н. учения» (Сл. Пушкина); это сторонник социально вредного (с официально-государственной точки зрения) учения, и потому слово выражает отрицательную оценку именуемого. Некоторые цитаты демонстрируют характер семантических связей слова *адент* с близкими по значению: «Практика показывает, что произвол, насилие и самосудство с каждым днем теряют самых рьяных своих поборников, самых ревностных адептов» [Салт.-Щедрин. Об издании в 1862 г. «Русской Правды»]. «Мыслители смешиваются с сектаторами и верующими адептами» [Писарев. Популяризаторы отрицательных доктрин. Т. V. С. 486]. Впоследствии, в конце XIX – начале XX вв., сочетаемость слова *адент*, часто используемого в публицистических, литературно-критических, полемически заостренных исторических произведениях, не оставляет сомнения в его негативной оценочности: «горячие адепты теоретиков капитализма» (Плеханов. Новое направление в политической экономии. I, 177); «адепты ортодоксального классицизма» [Сакулин. Русская литература. II, 205]; «адепты крепостничества» [В. В. Боровский, «Памяти «неистового Виссариона»] и др. Было возможным и его ироническое употребление: например, характеризуя враждебный официальной церкви религиозный кружок Анны Шмит, в который входят «извозчики, мастеровые, какой-то тюремный надзиратель и пожарный», персонаж М. Горького (православный священник) говорит: «Народ наш любит словесность и привержен к сказкам. Пожарный этот беспоповцем был, а ныне Шмитихин пламенный адепт... По природе своей дурак...» [М. Горький. Заметки из дневника. Т. XV. С. 165–166].

Однако словари иностранных слов на рубеже столетий не отражают, как правило, коннотацию слова *адент*. Так, у Ефремова *адент* – «посвященный в тайны какого-н. учения, секты и др.», а у Берга *адент* – «приверженец». Толковые словари последующего периода характеризуют слово по-разному. ПС-1922: *адент* – «приверженец, сторонник». В СУ *адент* (латинск. *adeptus* – приобретенный) *книжн.* «приверженец, последователь какого-н. учения». «Адепты толстовства»; оценочность слова можно вывести из толкования в этом

же словаре слова *толстовство* – «религиозно-этическое учение писателя Л. Н. Толстого, основанное на отрицательном отношении к цивилизации и на христианских идеях непротivления злу насилieм, представлявшее собой плод идеализации патриархального крестьянского быта и хозяйства», что, с точки зрения составителей (и официальной идеологии), признавалось идейно ошибочным; соответствующим было и отношение к носителю подобных взглядов. Указания на оценку лица, называемого словом *адепт*, не находим в БАС₁, где оно толкуется как многозначное: 1) «преданный приверженец, убежденный сторонник, последователь какого-либо учения». «Наука требует от своих адептов очень много приготовительных познаний». [Чернышевский. «О поэзии». Соч. Аристотеля 1, 35]; 2) *устар.* «лицо, посвященное в тайны врачевания, алхимии и т. п.» (иллюстрируется приведенной выше цитатой из «Письма сельского жителя» Н. М. Карамзина). В СИС-1954 *адепт* (лат. *adeptus* достигший) – 1) «посвященный в тайны какого-л. учения, секты и пр.»; 2)* (т. е. «переносное, фигуральное значение») «ярый последователь, приверженец какого-л. учения, идеи»; в СИС-1979 и СИС-1988 *адепт* (лат. достигший) – 1) то же, что и в СИС-54; 2) «ревностный приверженец какого-л. учения, идеи» – это значение уже не определяется как переносное. Толкования МАС₁ и МАС₂, снабженные в качестве иллюстрации цитатой из статьи А. С. Пушкина «Александр Радищев» (см. выше), почти совпадают, за исключением того, что в МАС₂ толкование формулирует высокую степень приверженности *адепта* определенной системе взглядов при помощи прилагательного *ревностный*: «ревностный приверженец, последователь какого-л. учения»; в обоих словарях при слове *адепт* – помета книжн. В БАС₂ *адепт* – 1) *устар.* «тот, кто посвящен в тайны какого-л. учения, секты и т. п.» (Алхимики) верили в колдовство... Они физику и химию знали плохо. Они окружали себя тайной и назывались «адептами». Данько, Кит. секрет; 2) «приверженец какого-л. учения, идеи». «Овладев системой Гегеля, он (Белинский), первый из его московских адептов, восстал если не против самого Гегеля, то, по крайней мере, против обычного его толкования». Герцен. О разв. револ. идей в России. «Реакционные романтики и адепты теории «чистого искусства» не склонны были проводить определительную границу между добром и злом». Кирпотин, Салтыков-Щедрин.

данных под именем вымышленного поэта Ж. Делорма; в другой статье, посвященной специально стихам того же автора, Пушкин отмечает эволюцию творчества и мировоззрения Делорма: «В прошлом году Сент-Бёв выдал еще том стихотворений... В них Делорм является исправленным советами приятелей, людей утешенных и нравственных. Уже он не отвергает отчаянно утешений религии, но только тихо сомневается... Слог его также перебесился. Словом сказать, и вкус, и нравственность должны быть им довольны. Можно даже надеяться, что в третьем своём томе Делорм явится набожным... и совершенно порядочным человеком» [Пушкин 1978, VII: 145–146; 167–168]).

Однако уже в первой трети XIX в. слово *неофит* гораздо шире (по данным БКСО) употребляется в ином, метафоризированном значении, называя человека, являющегося новичком, начинающим свою деятельность в какой-либо области, или недавним приверженцем какого-либо учения (**не** религиозного). Например: «Цель введения в философию — только приготовить неофита, очистить, сколько возможно, его представления...» [В. Г. Белинский. Введение в философию. IV, 287].

Следует заметить, что в это время слово *неофит* используется и для характеристики именуемого лица, которую вряд ли возможно считать положительной. Так, ср. у А. С. Пушкина в весьма неодобрительном критическом отзыве об «Истории русского народа» Н. Полевого: «Г-н Полевой сильно почувствовал достоинства Баранта и Тьерри и принял их образ мнений с неограниченным энтузиазмом молодого неофита. Пленясь романтической живостью истины, <...> он фанатически отвергнул существование всякой другой истории... Рассказ г-на Полевого слишком часто не что иное, как пародия рассказа историографа» [Пушкин 1978, VII: 95]. Ср. другие примеры подобного употребления слова, в которых подчеркиваются нетерпимость к чужим точкам зрения, крайний, необъективный подход к явлениям, излишняя горячность и рвение, присущие тому, кого называют *неофитом*: «Попробуй с рьяным неофитом... , попробуй быть с ним разных мнений». П.А. Вяземский, 1862 г. «Фанатик, как всякий неофит, он (Чаадаев) имел смелость сказать, что в нас и в нашей истории... нет «никаких» идей добра, правды, чести». Ап. Григорьев. Развитие идеи народн., I. Ср. в текстах более позднего периода: «Совершенно удалившись из бурсацкого мира, Телепнев начал работать, как только может предать-

ся занятиям молодой неопит». Боборыкин. В путь-дорогу. «Явился спрос, а с ним вместе и попытка систематизации в книге Брюнестера, ... *неопита* эволюционизма, завязтого, как всякий новообращенный». Журнал министерства нар. просвещения, 1894 ([БКСО]).

Лексикография XIX в. не отражает указанных коннотативных возможностей слова, но в большинстве случаев запечатлевает его семантическую эволюцию. Хотя у Бурдона и Михельсона (1899) *неопит* греч. От *neos* новый и *phyton* растение – «новообращенный в христианство», уже у Даля на первый план выдвигается переносное значение: *неопит* греч. «новичок, новобранец, новоприемыш, новик». «Новокрещен»; то же – в ряде словарей иностранных слов начала XX в., но не всегда отчетливо. Берг (1901): *неопиты* – «новички, новые члены духовных обществ»; «в древней церкви – вновь крещенные». Наиболее полное (по сравнению с другими словарями того времени) описание развития семантики этого слова находим у Ефремова (1911): *неопит* гр. «новообращенный, новопосвященный» // у древних греков – «не посвященный в элевзинские таинства» // в древнехристианской церкви – «вновь крещенный» // позднее – «вновь принятый член духовного общества» // в Польше и Литве – «крещеный еврей, возведенный в дворянство» // «вообще новичок, новоприемыш» (ср.: *неопит* – «новообращенный в христианскую веру» [Дьяченко]).

В ПС-1922 *неопиты* – «новички, новые члены каких-либо религиозных общин или партий». СУ представляет слово как многозначное: *неопит* греч. *neophytos* букв. недавно насажденный (*книжн.*): 1) «новообращенный в какую-н. религию»; 2) «новый приверженец какого-л. учения» (*ирон.*) // «новичок в каком-н. деле» (*ирон.*); здесь указанием на возможность иронического обозначения какого-либо лица определяется оценочный статус слова. Этого нет в более поздних словарях. В БАС₁ *неопит* – 1) «новообращенный в какую-либо религию»...; 2) *перен.* «новый сторонник какого-нибудь учения или общественного движения» (кроме приведенной выше цитаты из статьи Пушкина, составители словаря дают следующую иллюстрацию: «В последнее время наши неопиты дела гибридизации как-то особенно назойливо стараются нам навязать этот гороховый закон – создание австрийского монаха». Мичурин. Семена, их жизнь; даже если отвлечься от использованных явно в полемических целях оценочно окрашенных слов «назойливо», «навязать» и прозрачных ассоциаций

словосочетания «гороховый закон» с фразеологизмом «шут гороховый», необходимо учитывать, что «австрийский монах», сторонники которого здесь так неодобрительно охарактеризованы, – Грегор Мендель. Менделизм – «реакционное течение в биологии; лженаучное воззрение, враждебное передовой науке» и т. п., согласно СИС-1954; считалось естественным вести с такими взглядами – и их представителями – «непримиримую борьбу»). В качестве оттенка последнего значения – «новичок в каком-либо деле». В СИС-1954 *неофит* гр. *neophytos* – 1) «новообращенный в какую-л. религию; 2) *уст.* «новый приверженец какого-л. учения»; статья в СИС-1979 и СИС-1988 несколько отличается формулировкой знач. 2 – «новый сторонник какого-л. учения», а также отсутствием пометы, характеризующей слово как архаичное.

В МАС₁ и МАС₂ *неофит книжн.* 1) «новый приверженец какой-л. религии». «Сам (Питирим) прежде был раскольников и, как всякий неофит, относился с фанатической нетерпимостью к бывшим единоверцам». Мельников-Печерский. Счисление раскольников; 2) «новый сторонник какого-л. учения, общественного движения и т. п.» // «новичок в чем-л.» «Привалов с любопытством неофита наблюдал этот исключительный мирок и незаметно для самого себя втягивался в его интересы». Мамин-Сибиряк. Приваловские миллионы. Можно предположить, что оценочность слова *неофит*, не всегда явно отражаемая в лексикографии, имеет весьма глубокие исторические корни.

Упомянутые Ефремовым (1911) при объяснении семантической эволюции слова *неофит* Элевзинские таинства – принадлежность древнегреческого культа богини плодородия и земледелия Деметры – одного из самых почитаемых олимпийских божеств, и ее дочери Персефоны; священнодействия, ежегодно проходившие в г. Элевсине, были окружены глубокой тайной [Тахо-Годи 1987: 365], [Плутарх 1987, 1: 371, 383], [Винничук 1988: 377–378]. Считалось, что «блажен смертный, ... которому довелось узреть такое (т. е. мистериальный ритуал). Но тот, кто не приобщился к этим таинствам при жизни, и после смерти, сойдя во мрак могилы, не обретет счастья. ... Посвящение в Элевсинские мистерии древние рассматривали как ключ к вратам рая» [Фрэзер 1988: 369; 373].

Дальнейший переход слова *неофит* в раннехристианскую лексику правомерно объяснить тем, что на первых этапах существования

христианства «в иудео-христианские общины вливались... греки... и представители других народностей, а вместе с ними в христианство проникали влияния эллинизма, особенно его религиозных мистерий, основанных на мифах об умирающих и воскресающих богах» [Косидовский 1990: 315; 361]. О том, что к чертам новообращенных относились и «бескомпромиссный фанатизм и безудержная жестокость», свидетельствует, по мнению позднейших исследователей, рассказ об обстоятельствах гибели Анании и Сапфиры (Деян., гл.5) [Косидовский 1990: 348–349].

Таким образом, при сложении значения слова *неофит*, не принадлежащего непосредственно религиозной сфере, оценка называемого им лица, проявляющего чрезмерное рвение в новой для него области деятельности, во исполнение норм и требований нового учения (идеологии, системы политических и иных взглядов) предопределила его коннотацию, в неодинаковой степени проявляющуюся на разных этапах истории русской лексики.

ПРОЗЕЛИТ. Даль отмечает не только это слово, но и производные от него, что, вероятно, должно свидетельствовать о его усвоении русским языком (хотя более ранние лексикографические фиксации нам неизвестны): *прозелит* – «новообращенный в какую-либо веру, принявший новые убеждения, по вере, политике и пр.; новокрещен, новобранец»; *прозелитничать* – «обращать в свою веру, набирать убеждениями одномышленников»; *прозелитизм* – «стремление, старание обращать других в свою веру, в свои убеждения». По-видимому, здесь отражено уже происшедшее расширение семантики слова. Довольно многочисленные примеры такого употребления слово *прозелит* (не принадлежащего кругу религиозных понятий), относящиеся в основном ко второй половине XIX в., содержатся в БКСО. Ср.: (в прокламации 60-х гг.): «Составляйте кружки единомыслящих людей, увеличивайте число прозелитов». Обществ. движения в Петербурге в 60-х гг. (Очерки истории Ленинграда. Т. II, с. 242). «Он [Бакунин] напоминает нам *прозелитов* первых веков христианства» Герцен. Михаил Бакунин. «Мы вошли в аудиторию с твердой целью в ней основать зерно общества по образу и подобию декабристов и потому искали последователей и *прозелитов*». Герцен. Былое и думы. Т. XIII. С. 574 (последние два примера интересны намеренным сближением наиме-

нований политических деятелей с конфессиональной сферой: в первом случае – с помощью прямого уподобления, во втором – использованием библейского оборота «по образу и подобию» – Бытие I, 26). Но иллюстрации, представляющие слово *прозелит* в этом значении как обладающее положительной оценочностью, не являются единственно возможными. Оно использовалось и иронически: «[Базаров] нисколько не стесняя себя, позволил своему новому *прозелиту* [Аркадию] любить его». Писарев. Базаров, V. «Пожарный этот беспоповец был, а ныне Шмитихии пламенный адепт. Но, по природе своей дурак, он есть самый болтливый из *прозелитов* новой секты». Горький. А. Н. Шмит. Т. XV. С. 166.

В начале XX в. встречаются случаи применения слова для неодобрительной характеристики новоиспеченного приверженца той или иной системы мировоззрения: «В восьмидесятых годах жизнь была наполнена торопливым подбором книжной мысли; <...> все учения находили прозелитов и с поразительной быстротой раскалывали людей на враждебные кружки. Я особенно подчеркиваю быстроту, с которою воспринимались различные вероучения; в этом ясно сказывается нервная торопливость одинокого и несильного человека, который в борьбе за жизнь свою хватает первое попавшееся под руку оружие, не соображая, насколько оно ему по силе и по руке». Горький. Разрушение личности. Т. XXIV. С. 55–56. Известны также примеры употребления, в которых слово *прозелит* лишено идеологического ореола или связи с мистикой: «[Товарищество передвижных художественных выставок] очистится от нездоровых элементов и взамен того приобретет <...> более чистых *прозелитов*». Крамской. Письмо Н. Я. Савицкому. 1874 г. Использовалось оно и в наиболее раннем своем значении: «Протестантство нашло себе в Ливонии много *прозелитов*...» Костомаров. Ливонская война.

У Бурдона и Михельсона (1871, 1899) четко проводится разграничение значений, однако нет сведений об оценке называемого лица: *прозелит* греч. *proselytos*, от *proserehomai* – заниматься чем-нибудь; подходить к престолу – 1) «новообращенный в какую-либо религию»; 2) «вновь приставший к какому-либо мнению». Берг (1901) формулирует многозначность слова не так четко, указывая, скорее, не столько второе значение, сколько возможность расширенного (переносного) употребления; *прозелит* – «новообращенный в какую-либо веру (а

также вновь приставший к какой-либо партии)». Несколько иначе дается этимология слова в трактовке Ефремова (1911): *прозелит*: лат. с гр. собственно «чужеземец, пришелец» // «новообращенный в каку-ю-н. веру»; «принявший новые убеждения в политике, науке, искусстве и т. п.» // первоначально «всякое лицо, из язычества перешедшее в иудейство» (ср.: «...Апостолы первоначально действительно считали необходимым для язычников входить в церковь Христову путем принятия иудейства, и потому, крестя *прозелитов*, т. е. язычников, уже принявших иудейство, не решались прямо крестить язычников» [Иванов 1907: 537]).

В ПС-1922 *прозелит* – «чужеземец, пришелец; новообращенный в какую-либо веру; приобщившийся к какой-либо партии; проникшийся новыми убеждениями» (здесь также *прозелитизм* – «стремление обратить в свою веру, ревность в пропаганде своих идей среди чужих»); в КС-1926 *прозелит* – «новообращенный, только что примкнувший к какому-либо движению». СУ, определяя функционально-стилевую принадлежность слова, указывает на архаичность его первоначального значения в русском языке и вводит в толкование характеризующее уточнение: *прозелит* греч. *proselytos* букв. пришелец, *книжн.* «человек, принявший новую веру» (*устар.*) // «новый и горячий [!] приверженец чего-н.» «Скорнякову не понравились, однако ж, их [славянофилов] напыщенность, чванство и семинарская надменность, но он решился терпеть во имя будущего и вскоре сделался ревностным прозелитом». Салтыков-Щедрин (добавим, что в этом словаре *приверженец книжн.* «человек, приверженный к кому-, чему-нибудь, сторонник, последователь кого-, чего-нибудь»). Подобные определения содержатся и в ряде следующих словарей. СИС-1954: *прозелит* греч. *proselytos* букв. пришелец – «новообращенный в какую-л. веру, учение и т. п.»; «новый и горячий приверженец чего-л.»; БАС₁: *прозелит* греч. *proselytos* пришелец, новообращенный – 1) «человек, принявший новую веру, вероисповедание»; 2) «новый и горячий приверженец чего-л.»; СИС-1979 и СИС-1988: *прозелит* греч. *proselytos* букв. пришелец – 1) «принявший новую веру»; 2) «новый и горячий приверженец, сторонник чего-л.: учения, движения и т. д.». В МАС₁ и МАС₂ толкования этого слова совпадают: *прозелит книжн.* 1) «тот, кто принял новую веру (вероисповедание)»; 2) «новый и горячий приверженец чего-л.».

Обратим внимание на то, что, во-первых, лексикографы не единокорны в понимании степени самостоятельной активности *прозелита* (в первоначальном значении этого слова), т. е. речь может идти либо об обращении его в какую-то веру, либо о принятии им какой-то веры. Во-вторых, этой новой религией далеко не обязательно является христианство (православие), что, по-видимому, облегчило использование слова в сферах, непосредственно не связанных с конфессиональной деятельностью. Некоторую роль в сложении условий для иронической, «сниженной» в ряде случаев оценки называемого лица сыграло восприятие ревностности, пылкости *прозелита* как чрезмерной, а потому отрицательно сказывающейся на авторитете веры.

СЕКТАНТ. По крайней мере, с начала XVIII в. (по данным КДРС) в русском языке становится известным слово *секта*. Наиболее ранний пример его употребления (хотя и в ином морфологическом оформлении, чем в последующее время): «Въ нашей столицѣ свободное отправление вѣры всѣхъ, хотя и отъ нашей церкви отдѣленныхъ христианскихъ сектовъ введено есть». Петр II, 47.1702 г. Вероятно, достаточно быстро произошел переход этого слова в категорию женского рода (возможно, под влиянием слова *вера*; ср. грамматическое освоение слова *фильм* (англ. *film* – первоначально *фильма* женского рода, предположительно под воздействием слова *лента* [Калинин 1978: 70–71]). Ср.: «Испытно увѣдахомъ, аки дщица сиа бысть первое приобретение и дверь во вся хинския, и ней бо пишеть во всѣхъ ихъ лѣтописяхъ... у всякия секты...». Хин.служ., 248 об. 1731 г. «Герень-Гитерь (гернгутеры), которые не иное что суть, какъ исповѣдающие особую секту Реформатского закона». Лепехин. Днев. Зап., 442–443.1769 г. «Мартинъ Лютеръ при начатии своей секты заводиль споры противъ папскихъ индульгенций». Вес. Мел., 171. 1789 г. [КДРС].

В «Новом словотолкователе» *секта* – лат. «чрез сие слово разумеется некоторое число людей, которые последуют одинаким мнениям, обыкновенно противным общепринятым мнениям, касающимся до религии или философии: толк, ересь, раскол. Секта перипатетическая, пифагорийская, стоическая». Уже здесь *секта* определяется не только как религиозное сообщество, но Яновский не отмечает соответствующего действительного, называющего члена этого сообщества.

У А. С. Пушкина слово *секта* прямо не обозначает группы людей, связанных общностью религиозных воззрений: «Но дотроньтесь сатирически до прекрасного пола – все женщины восстанут на вас единовременно – они составляют один народ, одну секту» [Пушкин 1978, VII: 47]. Однако см. следующий пример его употребления, в котором достаточно явно наблюдается определенная ассоциативная связь: «... Каюсь, что я в литературе скептик (чтоб не сказать хуже) и что все её секты для меня равны, представляя каждая свою выгодную и невыгодную сторону. Обряды и формы должны ли с у е в е р н о поработать литературную совесть?» [Пушкин 1978, VII: 51].

Сл.1847 приводит *секта* – «особенное учение, толк, ересь, раскол» и *сектатор* – «принадлежащий к какой-н. секте»; у Даля – подобные определения, также относящие обозначаемое понятие к религиозно-мистической сфере: *секта* – фрн. «братство, принявшее свое, отдельное ученье о вере; согласие, толк, раскол или ересь»; *сектатор* – «последователь секты».

Еще в середине XIX в. слово *секта* широко используется прежде всего в официально-юридических документах, например: «...вообще все последователи сект, признанных особо вредными...» Постановление о наказании сектаторов. Указ. Прав. Сената, 13. II. 1856 г.; употребление в подобных контекстах закрепляет за этим словом отрицательную окрашенность («группа людей, объединенных религиозными убеждениями, противостоящими общепринятым, официально-государственным») и способствует распространению в этом качестве. Ср. (в рассуждениях Пьера Безухова): «Масонство – это не религиозная, не обрядная секта..., а ... лучшее, единственное выражение лучших, вечных сторон человечества» [Толстой 1980, II: 122]. В дальнейшем, приблизительно с 60-х гг. XIX в., на протяжении второй его половины и нач. XX в., слово *секта* всё более активно служит для обозначения общественно-политических течений и их ответвлений, группировок и т. п.: «Им [личностям] верили, и многие из них приобретали многочисленные секты последователей». Н. Чернышевский. Современник. 1862 г. «Даже многие из тех социалистических сект, которые прежде были совершенно равнодушны к политике...» Плеханов. Наши разногласия (II, 126). «Учение Маркса вызывает к себе ненависть всей буржуазной науки, которая видит в марксизме нечто вроде «вредной секты». Ленин.

Три источника..., 349. «Это есть уклон влево, чреватый опасностью отрыва от масс и превращения компартии в секту». Сталин. Марксизм и национально-колониальный вопрос. 165. «Хотя лично я... не делал ничего плохого людям этой изумительно стойкой расы, а всё-таки при встрече с евреем тотчас вспоминаешь о племенном родстве своем с изуверской сектой антисемитов...» Горький. О войне и революции. XV. 289.

У Бурдона и Михельсона (1871; 1899) слова *секта* и *сектатор* относятся лишь к религиозной сфере: *секта* лат. *secta*, от *secare* – сечь, рассекать – «раскол, отступление от господствующей веры»; *сектатор* – «принадлежащий к какой-либо секте». Почти исключительно в этом значении слово *сектатор*, по данным БКСО, выступает в текстах на протяжении почти всего XIX в.: «Это был первый и самый ревностный сектатор аполлониевой религии». Писарев. Аполлоний III. «В Киеве и других местах были смертные приговоры против отпадших от православия и сектаторов». Бонч-Бруевич. Материалы раск. и сект. IV, 94. «У нас немало тайных сектаторов, которые, следуя учению несравненно более противному православию, чем все виды т. н. старообрядства...» Печерский. Скиты раскольников. III (VII, 408) «Странно было бы ему мечтать преобразовать нашу церковь... по идеям английских квакеров и методистов, немецких юнгов-штиллингов... и вообще всяких сектаторов». Воспоминания К. С. Сербиновича. Русск. Старина, 1874. Т. XI. С. 68. «Герой в продолжение жизни то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист». Достоевский. Письмо Майкову. 1870 г. «Это почти буквальное переложение первых трех страниц из странной мистической книги, написанной в прозе, одного древнего английского сектатора». Достоевский. Пушкин. 1880 г. и др. Наряду с этим, особенно в источниках последней трети столетия, встречаются примеры употребления слова *сектатор* и в ином значении, обусловленном расширением семантики слова *секта*; иногда в таких случаях слову *сектатор* сопутствует уточняющее определение: «Не менее того он [А. С. Пушкин] был искренен; но не был сектатором в убеждениях или предубеждениях своих, а тем более не был сектатором чужих предубеждений. Он любил чистую свободу, как любить ее должно, как не может не любить ее каждое

молодое сердце, каждая благорожженная душа. Но из того не следует, чтобы каждый свободолюбивый человек был непременно и готовым революционером. Политические сектаторы двадцатых годов очень это чувствовали и применяли такое чувство к Пушкину» [Вяземский 1982, II: 120].

Однако еще у Берга (1901) *секта* – «то же, что партия; в древние времена так назывались философские школы, отличавшиеся своими принципами; в настоящее время [!] религиозная партия, отколовшаяся от господствующей церкви»; слово *сектатор* здесь не отмечается, но регистрируется *сектант* – «последователь, член какой-либо секты». Подобные колебания в форме слова, как известно, часто указывают на то, что слово не является еще собственно заимствованным, полностью усвоенным данным языком; ср. у Даля *лаборатор* / *лаборант* и под. Переход от употребления *сектатор* к *сектант*, возможно, следует связывать с более прочной закрепленностью в русском языке суффикса *-ант* за номинациями лица, характеризующегося отношением к предмету, явлению, названному мотивирующим словом, чем у суффикса *-атор*, входящего в состав существительных, называющих не только лицо, но и предмет, вещество [Русская грамматика 1980, 1: 188, 190]. Полагают, что уже в 1870-е гг. в народовольческой литературе у слова *сектант* сформировалось новое значение – «человек с узким кругозором, слепо защищающий воззрение своего кружка»; ср. также *сектантство* в узком смысле: «образование сект, отпадание групп от к.-н. церкви»; в широком смысле: «партийность во всяком деле, кружковщина, мелочная непримиримость: «Ковальский, не примкнувший к кружку, начал фанатиком, сектантом» [Лексика 1981: 260]. Слово *сектант* в этом значении выражает отрицательную оценку называемого им лица: «Они (последователи научного коммунизма) не выносят утопии, а их величают за это сектантами, догматиками и прочими ласкательными прозвищами». Плеханов. Ст. против Струве, 267 [БКСО]. Ср. здесь также подобные и однородные в отрицательно-оценочном отношении примеры употребления производного *сектантство*: «В переходные эпохи... всё искусство политического представителя рабочего класса заключается в том, чтобы уметь миновать Сциллу сектантства..., Харибду оппортунизма». Плеханов. Заметки пу-

блициста. «...В марксизме нет ничего похожего на «сектантство» в смысле какого-то замкнутого, закоряченного учения, возникшего в стороне от столбовой дороги развития мировой цивилизации» Ленин. ПСС. Т. 23. С. 40. Ощущается и необходимость уточнять, в каком именно значении используется слово *сектант* (так же, как это делалось ранее по отношению к слову *сектатор*). «Чувство огромного избытка сил переживают мистические *сектанты* во время своих радений». Вересаев. Аполлон и Дионис. Гл. VI (ч. VIII. С. 56). «Ребята [маляры] подозревали во мне религиозного *сектанта* и добродушно подшучивали надо мною, говоря, что от меня даже родной отец отказался, и тут же рассказывали, что сами они редко заглядывают в храм божий и что многие из них по десяти лет на духу не бывали...» Чехов. Моя жизнь (1896). В этом же произведении содержится достаточно показательный пример, позволяющий судить о путях изменения семантики слов *сектант* и *сектантство* и их оценочности, в речи одного из персонажей, инженера-железнодорожника, весьма ограниченного, практичного, стереотипно мыслящего: «...Как только вы беретесь за физический труд или начинаете спасать мужика, то всё это у вас в конце концов сводится к сектантству. Разве вы не сектант? Вот вы не пьете водки. Что ж это, как не сектантство?» Ср. реакцию рассказчика: «Идя к ним (в дом инженера), я угрюмо избегал встречных и глядел исподлобья, точно в самом деле был сектантом...» [Чехов 1956, 8: 156].

Дублетность вариантов *сектант* / *сектатор* отмечается еще Ефремовым (1911), где *сектант*=*сектатор* лат. «последователь, член какой-л. секты; // проникнутый духом узкой партийности, кружковщины, мелкой нетерпимости»; здесь *секта* лат. «толк, раскол, ересь; организованная совокупность лиц, отпавших от какого-нибудь основного вероучения вследствие особого понимания некоторых его догматов; группа лиц, фанатически преданная какому-н. учению, научному, политическому или др.» Заметим, что в этом словаре фиксируется не только многозначность слова *секта* и, соответственно, *сектант* / *сектатор*, но и выражение ими отрицательной оценки обозначаемых.

В ПС-1922 *сектант* – «член секты, сторонник узкой партийности, кружковщины; нетерпимый, фанатичный» (здесь *секта* – «раскол, толк»; «организация лиц, отколовшихся от религиозной

партии или общины»; *сектантство* – «образование секты»; «не-терпимое отношение к чужому мнению»), почти так же в КС- 1926. То же, в более подчеркнутом виде, в СУ: *секта* (лат. *secta*, букв. отрезанная, отделенная) – 1) «религиозное сообщество, состоящее из людей, отколовшихся от господствующей церкви и принявших новое вероучение». С. баптистов; 2) *перен.* «отгородившаяся от общения с другими, замкнувшаяся в себе группа лиц» (*неодобр.*); «*сектант* – 1) «последователь какой-н. религиозной секты»; 2) *перен.* «человек узких догматических взглядов» (*неодобрит.*); *сектатор* подается как архаичный дублет слова *сектант*. В СИС-1954 *секта* (лат. *secta* – учение, школа) – 1) «религиозная группа, отколовшаяся от господствующей церкви»; 2) (*переносное*) «замкнутая группа, чуждающаяся широких масс»; *сектант* – 1) «член религиозной секты»; 2) «узкий доктринер» (обратим внимание, что в этом слове *доктринер* фр. *doctrinaire* <лат. – «человек, придерживающийся оторванных от жизни, отвлеченных, заученных правил и не считающийся с живой действительностью; начетчик, схоласт, талмудист», примечательно, что перечисленные здесь синонимы слова служат для выражения отрицательной оценки называемого лица и первоначально принадлежали религиозно-философской сфере). БАС₁ представляет слово *секта* (лат. *secta* – учение, направление, школа, от *сесиог* – следую) – 1) «религиозная община, отколовшаяся от господствующей церкви»; 2) «обособленная группа лиц, замкнувшаяся в своих узких групповых интересах»; *сектант* – 1) «последователь какой-либо религиозной секты»; 2) «человек узких догматических взглядов; участник секты (во 2-м значении)»; *сектатор устар.* «то же, что сектант». В СИС-1979 и СИС-1988 слово *секта* объясняется так же, как в БАС₁, а *сектант* – 1) «член религиозной секты»; 2) (*перен.*) «человек, поглощенный узкими интересами какой-л. замкнутой группы, секты»; интересно, что, в отличие от СИС-1954, где подчеркивается, главным образом, оторванность *сектанта* от жизни (знач. 2), СИС-1979 указывает на ограниченность его личности интересами своей группы.

Современное значение слова *сектант* (ранний дублетный вариант *сектатор*) и его способность выражать отрицательную оценку называемого им лица складывались, будучи обусловлены соответствующими характеристиками и эволюцией слова *секта*. Слово *секта*

означает часть некоего целого, этому целому противопоставленное, а потому уже неполноценное, несамодостаточное, ущербное. Его семантика первоначально связана только с конфессиональной сферой, и в этом отношении негативная оценка явления была чрезвычайно серьезной. Указанные слова (с ослаблением влияния религии на многие стороны жизни общества) сделали возможным его использование и для обозначения понятий других областей деятельности, наиболее активно – политики. Все эти качества восприняли производные существительные, называющие лицо – *сектатор*, а впоследствии – *сектант*; в свою очередь, применение их в полемических целях усиливало коннотацию.

Ср. пример подобного изменения значения слова (правда, в отличие от описанного, оно закончилось полной утратой религиозно ориентированной семантики) – *отщепенец*. По данным СлРЯХІ-ХVІІ вв., *отщепитися* – «отделиться, отколоться»; тж. перен. «Отщепилась розга от летарасли». Сим.Послов., 153, ХVІІ в. «За что ты здесь отщепился от Христа... а правоверных пек и огнем палил?» Ав. Кн. толк., 442. 1677 г.; *отщепенство* – «отступничество, раскол». «Отщепенство – отступление и раскол в вере». Алф., 254. ХVІІ в.; *отщепенец* – «отступник, раскольник». «Отщепенцы – отступницы от благочестивых соборов». Там же. У Даля выражение «он отщепился от нас» толкуется как «отделился, удалился по разномуслию», а *отщепенец* – «отщепившийся по разномуслию от общества, паствы, церкви; раскольник, отступник, еретик»; *отщепенство* – «отпадение от церкви своей, раскольничество, отступничество, ересь, еретичество». Наконец, в МАС₂ *отщепитися* – «отколоться, отделиться (о щепке, лучине)»; *отщепенец* – «тот, кто откололся от какой-л. общественной группы, среды; тот, кто отвергнут обществом»; а *отщепенство* – «откол от какой-л. общественной группы, среды».

ФАНАТИК. Появление этого слова в русском языке связывают с заимствованием через польское *fanatyk* или немецкое *Fanatiker*, *Fanatikus* (1680) из латинского *fanaticus* первоначально – «одержимый божеством, неистовствующий», от *fatum* «святыня» (Фасмер). Вероятно, достаточно широкое распространение его относится к ХVІІІ в. Ср. весьма показательный пример: «По полученному от Еропкина

донесению о схваченном бродяге, называемом монахом Захарием, велено снять с него железные вериги, потому что не должен никто сам себя изнурять или себе вредить, и хотя дело уважения не великаго достойно, но понеже он фанатик, то нужно скорее исследовать». Пам. Зап. Храповицкого, 168. 1789 г. (КДРС). Здесь *фанатик* обладает уже ярко выраженной отрицательной оценочностью: оно называет человека, занимающегося самовредительством, наносящего урон авторитету церкви и потому – опасного для общества.

«Новый словотолкователь» запечатлел расширение значения *фанатик* гр. суевер, изувер – «тот, кто, напивав себя суеверными мнениями в отношении наипаче к религии, приходит в такое исступление и ярость, что в состоянии употребить всю возможную жестокость над своим противником, не разделяющим с ним его верования, основанные на невежестве и заблуждении. Сие слово значит также в обширнейшем смысле того, кто имеет к чему-либо великую страсть; фанатик в отношении к музыке, к чьему мнению, к какому-либо автору».

Интересен пример употребления слова *фанатик* А. С. Пушкиным в письме П. А. Вяземскому: «Не демонствуй, Асмодей: мысли твои об общем мнении, о суеде гонения и страдальчества (положим) справедливы – но помилуй... это моя религия; я уже не фанатик, но все еще набожен. Не отнимай у схимника надежду рая и страха» [Пушкин 1979, X: 141]. Игра слов основывается на включении в один ряд лексем *демонствовать*, *Асмодей* (имя одного из демонов и прозвище П. А. Вяземского в обществе «Арзамас»), *религия*, *фанатик*, *набожный*, *схимник*, *рай*, *ад*. Но Пушкин говорит не собственно о религии, а о своем мировоззрении, в своей системе нравственных ценностей («моя религия»), таким образом, и другие слова этого ряда переосмысливаются им; слово *фанатик* выступает поэтому не столько как обозначение чрезвычайно религиозного, склонного к крайности, проявляющего религиозную нетерпимость человека, сколько вообще твердого в своей приверженности определенным взглядам (ср. в письме В. А. Жуковскому: «Покойный император, сослав меня, мог только упрекнуть меня в безверии» [Пушкин 1979, X: 141], т. е. вряд ли можно говорить об излишнем религиозном рвении Пушкина).

Толковые словари XIX в. приводят слово *фанатик*, как правило, соотнося его значение с религиозно-мистической сферой. У Соколова

фанатик гр. суевер, изувер; в Сл.1847 г. *фанатик* – «изувер, грубый и упорный суевер»; у Даля *фанатик* – «изувер» с иллюстрацией «фанатическое гоненье» (в статье слова *фанатизм* фрн. нем. «изуверство; грубое, упорное суеверие, замест веры; преследованье разномыслящих именем веры»). Данные определения характеризуют именуемое лицо безусловно отрицательно (ср. у Даля *изувер* – «фанатик, изуверный человек», *изуверство* – «ложное, упорное верованье, при ненависти к разномыслящим и готовности пострадать за это; фанатизм, нетерпимость»).

Цитаты из источников XIX в., содержащиеся в БКСО, представляют слово *фанатик* не только в сформулированном лексикографией того времени значении (например: «Этот юноша, Алеша, был вовсе не фанатик и, ...по крайней мере, даже и не мистик вовсе». Достоевский. Братья Карамазовы, кн. I., гл. 4), но также – причём достаточно широко – как именование ревностного приверженца какой-то идеологии, политических взглядов (зачастую – противопоставляемых официальным, господствующим): «Провозвестники новой зари, или фанатики, или просто вестовщики – все эти передовые курьеры неизвестного будущего...» Гончаров. Мильон терзаний. «Письмо от Белинского. Фанатик, человек экстремы, но всегда открытый, сильный, энергичный... Тип этой породы людей – Робеспьер». Герцен. Дневник. 25. III. 1842 г. «[Бенни] был действительно фанатик и социалист до готовности к мученичеству...» Лесков. Загадочный человек, гл. 24. Во многих случаях слово *фанатик* выступает в качестве стержневого в сочетаниях *фанатик* + сущ. в род. пад., где в функции несогласованного определения используются отвлеченные существительные, называющие в основном понятия морально-этической сферы: «фанатик чести» (Герцен. Долг прежде всего, гл. VI); «фанатики лжи» (Салтыков-Щедрин. Благонамеренные речи); «фанатик добра» (Гаршин, Надежда Никитична) и т. п. Характер сочетаемости слова позволяет говорить о нейтрализации его оценочности в этой конструкции.

У Бурдона и Михельсона (1871,1899) *фанатик* лат. *fanaticus* одушевленный, от *fanum* святиня, храм – «изувер, упорно следующий своим религиозным, политическим или нравственным правилам»; у Берга (1901) *фанатик* – «человек, зараженный фанатизмом» (здесь *фанатизм* – «слепое пламенное следование каким-либо убеждениям, преимущественно политическим и религиозным,

часто доходящее до иступления»); у Ефремова (1911) *фанатик* фр., лат. «проникнутый фанатизмом, изувер» (здесь *фанатизм* фр., нем. – «изуверство, слепая вера во что-либо, пламенное следование каким-нибудь убеждениям, страстное увлечение какой-либо идеей, побуждаемое относиться к лицам противоположного мнения как к врагам; особенно в религиозном в политическом отношениях»). Заметим, что Берг и Ефремов склонны объяснять образ мыслей и действий *фанатика* как результат не зависящей от его воли подверженности, подвластности, подчиненности некоей идее, что делает такого человека крайне нетерпимым, враждебным к любой другой точке зрения и её носителям.

Однако распространенным стало и употребление в конструкции *фанатик* + сущ. род. пад. в роли определения существительных, называющих какую-то область профессиональной деятельности (ср. еще у В. Г. Белинского – «фанатик медицины». Мнимый больной): «Лицо [спящего] дяди по-прежнему выражало деловую сухость; фанатик своего дела, Кузьмичев [купец] всегда, даже во сне и за молитвой в церкви, когда пели «Иже херувимы», думал о своих делах, ни на минуту не мог забыть о них, и теперь, вероятно, ему снились тюки с шерстью, подводы, цены...» Чехов. Степь. гл. II. «Младший из братьев, Павел <...> вышел моряком совершенно исключительных достоинств, <...> не то чтобы службист, а буквально фанатик морского дела». Сергеев-Ценский. Севастопольская страда, ч. III, гл. I «[Отец] был фанатиком заводского труда». Гладков. Клятва, и др. Впоследствии такое переосмысление значения, не позволяющее рассматривать оценочность слова *фанатик* как чисто отрицательную, отразилась в лексикографии. Так, хотя в СУ *фанатизм* – «образ мыслей и действий фанатика, крайняя нетерпимость» (иллюстрации: «религиозный фанатизм»; «он ослеплен фанатизмом»), но *фанатик* – латин. *fanaticus* иступленный – не только 1) «человек, отличающийся иступленной религиозностью, крайней нетерпимостью, изувер», но и 2) «человек, с исключительной страстностью предающийся какому-нибудь делу, необычайно приверженный какой-нибудь идее» («фанатик искусства»). Ср. в ПС-1922, при отсутствии статьи слова *фанатик*, – *фанатизм* – «слепое следование каким-нибудь религиозным или политическим учениям, доходящее до иступления и соединенное с нетерпимостью к чужим мнениям»).

Подобные толкования встречаем и в других словарях советской эпохи. СИС-1964: *фанатик* (лат. *fanaticus* иступленный < *fanum* храм) – 1) «человек, отличающийся иступленной религиозностью, крайней нетерпимостью, изувер»; 2) «человек, с исключительной страстностью предающийся какому-либо делу, необычайно приверженный какой-либо идее» (здесь *фанатизм* – «страстная преданность своим верованиям, соединенная с крайней нетерпимостью к чужим убеждениям»); СИС-1979 и СИС-1968: *фанатик* в знач. 1 – то же, что и в СИС-1964; в знач. 2 – «человек, страстно преданный какому-л. делу, необычайно приверженный какой-л. идее» (здесь несколько иначе представлено слово *фанатизм* – «страстная преданность своим убеждениям (а не «верованиям», как в СИС-1954), соединенная с крайней непримиримостью к чужим взглядам и стремлениям», и особо выделяется *религиозный фанатизм* – «иступленная преданность своей вере и нетерпимость к иным верованиям»). В МАС₁ и МАС₂ толкуется так же, как в других словарях, начиная с СУ.

Слово *фанатик* уже на раннем этапе своего бытования в русском языке обладало ярко выраженной отрицательной оценочностью; называемое им лицо характеризовалось наличием суеверия, нетерпимости к иным мнениям, узостью взглядов. Первоначально всё это относилось к религиозно-мистической сфере, но достаточно быстро получило распространение и применительно к кругу светских понятий. Авторитетные лексикографы XIX в. не фиксировали это изменение. Семантическая эволюция продолжалась: при обозначении словом *фанатик* страстного приверженца определенной идеологии (или профессии и т. п.) пейоративность его заметно нейтрализовалась; многозначность его сохраняется.

Большинство рассмотренных слов первоначально служило в качестве обозначений лиц, связанных с религиозно-мистической деятельностью. Однако с течением времени эти слова вышли за пределы профессиональной сферы и столь же успешно стали функционировать как именованья людей, занятых в чисто светских областях деятельности. Такой переход (на первый взгляд как будто бы – от «сакрального» к «профанному») может быть, по-видимому, объяснен происходившей переориентацией приоритетных духовных ценностей общества, в ходе которой традиционная религия под воздействием различных факторов постепенно утрачивала свои главенствующие позиции.

Высвобождавшаяся вследствие этого весьма просторная ниша в общественном сознании заполнялась информацией совсем иного свойства – политикой. По мере политизации общества такая информация и связанные с ней вербальные знаки сами превратились (или были превращены?) в сакральные ценности: теперь уже сквозь их призму должны были квалифицироваться достоинства и недостатки личности, довольно чётко и быстро относимой к «своим» либо «чужим».

Показательно, что приведенные здесь заимствования проходили путь переосмысления в исторически короткие отрезки времени. Это объясняется как лингвистическими причинами (имманентной способностью языка к подобным эволюциям), так и внеязыковыми: политика, вроде некоей разновидности религиозного культа, стремительно овладевает и общественным, и индивидуальным сознанием. В свою очередь, включаясь в широкий коммуникативный оборот, такие слова служат новому и качественно иному этапу мифотворчества.

3. Учитель / ученик: эволюции социального облика субъектов

При всём своеобразии взаимоотношений человека с различными сторонами объективного мира, «можно тем не менее говорить о том, что на и более человеческим из этих отношений выступает, безусловно, отношение «человек – человек» <...>. Эти отношения подпадают более всего под действие субъективного фактора как по характеру самих взаимодействующих объектов (в данном случае субъектов-индивидуумов), так и по характеру их взаимоотношений, построенных целиком на человеческих началах» [Колшанский 1990: 86–87].

Оппозиция ‘учитель’ / ‘ученик’ принадлежит к тем универсальным противопоставлениям, которые в наиболее общем виде могут быть определены как ‘сакральный’ / ‘профанный’. Здесь присутствует одна из основополагающих культуuroобразующих установок: необходимое для существования и развития любой культуры наличие в социуме ‘посвященных’ и ‘профанов’ – «только распространение достижений одного индивида на других и взаимодействие множества индивидов делают возможным дальнейшее их развитие» [Пауль 1960: 31] (ср.: «Потребность в познании – одна из коренных физиологических потребностей человека» [Дьяконов 1990: 10]).

Таким образом, успех эволюции культуры, при осознании обществом соразмерной ценности традиционных ориентиров и назревших нововведений, определяется способностью этого общества обеспечить себя оптимальным количеством *учителей (посвященных)*, передающих знания и навыки, необходимые для дальнейшей жизни данного социума, *ученикам (профанам, непосвященным)*, становящимся, в свою очередь, *посвященными*. Тем самым поддерживается и контакт поколений одного этноса (от *предков* к *потомкам*), и связь между *близкими* и *далекими* (не только в буквальном, территориально-географическом смысле, но и шире – в хронологическом), и вхождение бывших *чужих* в круг *своих*, что изначально имело в истории цивилизации сакральную окрашенность.

Обратим внимание на то, что отношения между референтами, выражаемые оппозицией 'учитель' / 'ученик', достаточно сложны и могут быть интерпретированы не обязательно лишь как дихотомия (а в лексическом воплощении – как конверсивная антонимия). Пожалуй, именно в этом случае диалектическая взаимосвязь / противопоставленность референтов характеризуется особенно подвижной, постоянно перемещающейся и потому не всегда сразу уловимой границей. В самом общем виде направленность развития выглядит так: *профан* → *посвященный*. Однако «посвящённость» (объём известной информации, уровень знаний, степень владения навыками) может быть различной, определяемой векторно, от начальной, низшей точки отсчёта к более высокой, например: начальное образование → среднее → высшее и т. д., где каждая последующая ступень выше предыдущей, но, в свою очередь (и одновременно), ниже последующей. Иначе говоря, ученик («профан», «непосвященный»), приобретая некие познания, если функционально и не становится учителем, то несколько приближается к его уровню (граница сдвигается). Этот процесс может продолжаться чуть ли не бесконечно, будучи лимитирован пределами умственных способностей индивида, состоянием его здоровья, ценностными установками конкретной личности, продолжительностью жизни и т. п. факторами (этическими, физиологическими, социальными). «Поскольку... в одной из противоположных вещей заключено начало другой, все переходы в природе оказываются кругообразными, и каждая пара противоположностей имеет общий субстрат. Так ... претерпевание переходит в действие, – скажем, ученик претерпевает

обучение, становясь учителем, или наставником (*informer*)» [Кузанский 1980, II: 119]. Поэтому для более точной квалификации отношений *учитель – ученик*, вероятно, может быть использован и термин «дипластия»: если дихотомия – прежде всего деление надвое, на «да – нет», «или – или», то операция дипластии осуществляется по принципу «и – и», «и да, и нет», «и то, и не то» [Поршнев 1973: 13].

Кроме того, при описании ситуаций общения разграничивают по признаку различия основных режимов функционирования – коммуникацию и трансляцию. Первая из них характеризуется отрицательной обратной связью, предполагающей высокую степень подобия сторон общения, знание ими должных программ поведения и деятельности как условия осмысленности общения. Для второй основным режимом является обучение, т. е. такая ситуация общения, в которой степень подобия сторон, напротив, заведомо низка: «одной стороне – действующей от имени одного из фрагментов социокода воспитателям – нужно передать другой стороне – воспитуемым – то, чем эта сторона определённно не располагает, передать установившиеся программы деятельности данного фрагмента, нормы поведения, установки, правила и всё то, что не передаётся генами, но чем необходимо обладать, чтобы стать полноправным членом общества» [Петров 1991: 42–43]. Согласно этой концепции, трансляция всегда направлена от старших к младшим, а основной элемент трансляционной структуры «ученик – учитель» универсален для всех типов культуры (хотя каждый из них по своему ограничивает должность учителя); трансляционная структура, присутствующая повсеместно, образует канал передачи знания и механизм уподобляющей связи между поколениями» [Там же].

Высокая социальная значимость, одна из главных ролей в сохранении духовного здоровья этноса и приумножении его потенциала, присутствующая лицам, производящим трансляцию знаний, важность этой разновидности межличностных отношений; в той или иной степени ощущаемые рудименты первоначального синкретизма знаний сакральных и мирских, мистический ореол Слова, также не вполне утраченный с течением времени, – всё это, по-видимому, позволяет иногда говорить (пусть даже с полемическим оттенком) о некоем иррациональном начале, участвующем в формировании модели *учитель – ученик*. Например, А. Ф. Лосев при поисках ответа на вопрос: «Взаимоотношения каких именно личностных планов есть чудо?» – рассматривал сле-

дующие возможные варианты: «Прежде всего думается, что это есть влияние *одной* личности на *другую*. ... Однако... нет ровно ничего чудесного во влиянии одной личности на другую, если его брать как таковое. Умный учит глупого, учёный – неучёного, грамотный – безграмотного, опытный в жизни – неопытного в жизни и т. п. ... Стало быть, не само влияние одной личности на другую чудесно, но какой-то особый момент, несводящийся просто на самый факт этого влияния» [Лосев 1991: 142–143].

Следует также учитывать весьма важное обстоятельство: и *учитель*, и *ученик* – изначально слова́ очень высокого мелиоративного ранга, неоднократно выступающие в канонических православных текстах в качестве метафорических именовании Христа и его апостолов. Например: книжники и фарисеи, по оценке Иисуса, «любят превозлежания на пиршествах и председания в синагогах И приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: «учитель! учитель!». А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель – Христос, все же вы – братья» [Мф. 23, 6–8].

Позднейший комментатор полагает: «Запрещение называться учителями и отцами направлено было против обычая тогдашних раввинов, которые считали себя основателями школ и назывались отцами. Таковы были школы Шаммаи, Гиллела, Гамалиила. В таком только смысле запретил И. Христос Своим ученикам называться учителями и отцами. Но они и сами назывались и учителями и отцами, и другие называли их так, когда дело шло не о самостоятельном учении, а об учении Христовом, о проповеди Евангельской <...> [Коринф. I, 12]» [Иванов 1894: 401].

Иначе говоря, Иисус выступает против самочинной аттестации раввинами собственных персон как «учителей» – пусть даже они выполняли педагогические функции в иудаистских учебных заведениях (понятно, что, с точки зрения Богочеловека, иудаизм – религия ложная и вредная). Можно предположить, что существительное *учитель* (в передаче Христа) в автохарактеристике раввинов семантически и оценочно снижается до номинации некоего штатного преподавателя, не имеющего никакого отношения к подлинной (христианской) вере.

С другой стороны, Христос в роли единственного Учителя наделяет апостолов именованиями, определяющими и удостоверяющими их высокий социальный и, конечно, духовный статус: «Тем прославится

Отец Мой, если вы принесете много плода, и будете Моими учениками» [Ио. 15: 8] – и: «Вы называете меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я *точно* то <...>. Тогда ученики озирались друг на друга <...>» [Ио. 13: 13; 22].

Отметим, что глагол *учити* обладал, судя по наиболее ранним известным примерам употребления в памятниках письменности, весьма ярко выраженной синкретичностью ([Потебня 1958: 346], [Крысько 1990: 60]); он активно использовался для называния действий, связанных с процессами передачи и усвоения знаний разнообразного характера – от сакральных до сугубо житейских. В результате личность не просто получает необходимую информацию, но и входит в круг посвященных, объединяемых этим знанием.

Так – с трудом поддающимся дифференциации его семантических оттенков – представлен глагол *учити* в «Материалах» И. И. Срезневского. Это объясняется, по-видимому, слабой разграниченностью в сознании носителей языка древне- (а отчасти и старо-) русского периода знаний на «более» или «менее» сакральные: в любом случае они чрезвычайно важны в системе жизненных ценностей. В этом проявилось ощущение глубинной взаимосвязи возможностей познания мира в разных аспектах, несомненно, усиливавшееся изначальным распространением кириллицы как неотъемлемой части одновременно и обучения грамоте, и обретения христианских духовных ценностей.

Значение *учити* – ‘обучать’ снабжено иллюстрациями: «Иже бо учити невѣсть, то да выкнетъ, аште ли не хошеть учитися, нъ учити, то и себе, и учащаяся припогубае». Изб. 1073 г. л. 169. «Повѣле дѣти отимати у нарочитыхъ людий и учити грамотѣ». Пов. вр. л. 6496 г. «Гондустанци тѣхъ [обезьян] имають да учать ихъ всякому рукодѣлю». Афан. Никит. 335. XV в. Среди примеров *учити* – ‘наставлять, поучать’: «Прѣиде отътуду учить и проповѣдать въ градѣхъ ихъ». Мф. XI, I. Остр. Ев. «Шедше, научите вся языки ... учаще я блюсти вся, елико заповѣдахъ вамъ». Илар. Зак. Благ. (Сбор. 1414 г. л. 56). «Книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью». Пов. вр. л. 6545 г. «Поставляя попы ... веля имъ учити люди». т. к. «Сего ради и азъ, по салу и по области, иже ми даль Богъ, учю насъ, своихъ дѣтеи, а вы моего слова слушате». Грам. мтр. Кипр. Пск. 1395 г. – здесь же *учити* с иным оттенком: «Лѣпши есть камень долотити, нежели зла жена учити». Сл.

Дан. Зат. 238. Ср. также *учити* с отрицательной оценочностью – ‘научать, подучать’: «Сама князя молода бяста, слушаю болярь, а боляре учахнутъ я на многое имѣнье». Лавр. Л. 6684 г.

Значение *учити* – ‘наставлять, поучать’ можно было бы несколько конкретизировать указанием на религиозно-нравственный характер обозначаемых глаголом наставлений и поручений. Ср. также следующие примеры: «Лѣпо есть члѣву имѣти паче всего жития: ... *учити* ненаказанья» Изб. 1076. 101-104. «Тѣмъ же подобаетъ согрѣшающаго миловати и наказати, и *учити* ...» Пчела, л. 29 об. XIV–XV вв. ~ XIII в. «И божественѣйший нашъ свящѣноположникъ кротостию *учити* бо, а не мучити ...» ВМЧ. Окт. 1-3. 762. И в XVI–XVII вв. глагол *учити* по-прежнему активно употребляется для называния передачи религиозных знаний: «И вы, попове, тех унимайте, наказывайте их и *учите*...» Св. Судебник. С. 536. «А я по городам паки людей божиих *учил*...» Авв. Ж. 93 и др.

Со временем всё более регулярной становится сочетаемость глагола *учити* со словами *азбука*, *грамота* и под., что усиливало «светскую» акцентировку называемого действия в сочетании с сохраняющейся его соотнесенностью с профессиональной сферой. Это можно наблюдать в памятниках письменности как древне-, так и старорусского периодов: «...Мой совѣтъ что *учити* во училищѣ, первое азбука...» АИ I, 148 (Генн. Архиеп.). 1496 г. «И въ твоей государь во грамотѣ тово Сергунку приказано беречи и грамотѣ не *учить*». Чел. слов. ин. III, 65. 1666 г. и др.: ср. отражение такой тенденции и в устном народном творчестве: «Азбуку *учать* во всю избу кричать». Сим. Послов., 76. XVII в. «У Николы двѣ школы азбуки *учат* да кануны». 145. «Отдавала матушка родимая матера вдова Амелфа Тимофеевна *учить* ево [Василия Буслаева] вограмоте». Кирша Дан., с. 326. При этом продолжает быть активной сочетаемость глагола *учити* и с другими существительными в форме родительного падежа – конструкция, также реализующая первоначальную сложную синкретичную семантику этого глагола: «... Какъ прочие добрые люди родныхъ своихъ дѣтей поять и кормятъ и берегутъ и промыслу *учать*». А. тягл. II, №75, С.92, 1643 г. «Новобранныхъ солдат по все дни воинскому артикулу *учаще*». РП XVII в. По-прежнему используется глагол и с негативной коннотацией: «А хто ково *учит* на суде, исца или ответчика, и *уличат* его в том, буде ответчика *учил*...» Суд. 1589 г., С.430. «И ни съ кѣмъ того слова прежь сего не говариваль, и никто его тому воровскому слову не *училъ*». Сл. и д., 69. XVII в.

В САР₁ *учу, учишь, учить* – 1) кого чему ‘наставляю, преподаю, делаю наставление кому в чем; доставляю кому способ получить познание, сведение о чем’. «Вѣмы, яко право глаголеши и учиши». Лука XX, 21. «Учаше их притчами много». Марк. IV. «Уча яже о Господѣ нашемъ Иисусѣ». Деян. XXVIII, 31. «Учить юношество языкам, наукам». «Учить кого философии, богословии, краснорѣчию, физике». «Учить кого мастерству, ремеслу какому, учить играть на мусикейском орудии»; 2) что ‘твержу, вперяю в мысль, в память’. «Учить урокъ». «Учить рѣчь, проповѣдь». Таким образом, в представлениях составителей словаря проявилась ранняя неразграниченность действий по передаче сакрального и светского знания.

Подобные формулировки содержатся в САР₂ и Сл. Соколова: несколько иные (более светского характера) толкования и иллюстрации встречаем в Сл. 1847 г., где *учить* – 1) (сов. научить) ‘наставлять кого-либо, преподавать что-нибудь’. «Учить наукамъ». «Учить мастерству». «Онъ учить дѣтей танцовать, а я – играть на инструментахъ». «Учи жену безъ дѣтей, а дѣтей безъ людей»; 2) (сов. выучить) ‘твердить что-нибудь, стараться сохранить въ памяти’. «Учить урокъ»; 3) (сов. приучить) ‘обращать в навык’. «Я долго училъ, но не могъ приучить попугая говорить: здравия желаю».

Разносторонняя и развернутая информация о семантике глагола *учить* и производных слов представлена в соответствующей статье Сл. Даля. Отметим, что иллюстрации в ней – в основном из устного народного творчества и разговорной речи – не связаны с конфессиональной сферой, как и большинство дефиниций (за весьма редкими исключениями: «Учение фарисеевъ и садукеевъ» – ‘их толк, система, их выводы и заключения на известных, условных началах’; *учительствовать* – *црк.* ‘учить, научить, наставлять’; *учительство* – ‘ученье’. «Вашимъ учительствомъ паки востаеъ ересь Адрианская». Кам. вѣры). В Сл. Даля *учить* кого, чему – ‘наставлять, обучать, научать, преподавать что, передавать знанье, умение свое другому’. «И медвѣдя учать, не только человекъ». «Трудно тому учить, чего самъ не знаеешь...» // ...*учить* что – ‘учиться, заучать, затверживать’. «Онъ учить урокъ свой». «Мы учимъ теперь среднюю историю» – ‘нас учат ей’ (примечательно, что в последнем случае толкование подчеркивает конверсивный, обратимый характер межличностных отношений, выражаемых с помощью реляционного глагола). Любо-

пытно, что наибольший удельный вес принадлежит здесь примерам, иллюстрирующим тяготы и небезболезненность восприятия именно морально-этических установок: *учить* – ‘школить, держать строго, часто наказывая, для нравственного образования, послушания’. «Не учили покуда попереки лавки укладывался, а во всю вытянулся – не научишь!» «Учи жену безъ дѣтей, а дѣтей безъ людей» – ‘жури, брани, наказывай’... «За ученаго (битаго) двухъ неученыхъ (небитыхъ) даютъ, да и то не берутъ»... «Бить того, кто плачетъ, учить, кто бы слушалъ». В. И. Даль счел нужным иллюстрировать это же значение и примером: «Не уча (неуча) въ попы не ставятъ», позволяющим судить о критериях, предъявлявшихся общественным мнением к воспитанию духовных наставников.

Толковые словари советской эпохи, регистрируя сохраняющуюся многозначность глагола *учить*, уже не приводят указаний на связь называемого им действия с религиозной деятельностью; наиболее авторитетными оказываются теперь иные цитируемые источники, документирующие новые аксиологические установки.

В СУ *учить* – 1) кого-что чему ‘сообщать кому-нибудь какие-нибудь знания, навыки, умение’. «Учить азбуке детей». Пушкин. «У. рисованию». «У. пению». «У. играть в шахматы». «Яйца курицу не учат» // ‘наставлять, заставляя [!] усвоить что-н., оказывать влияние на кого-что-н. в нужном направлении’. «Маркс и Энгельс учили пролетариат сознать свои силы, сознать свои классовые интересы и объединяться для решительной борьбы с буржуазией». История ВКП(б). «Учил ты жить для славы, для свободы». Некрасов. «Как вас учу, так вы и поступайте». Пушкин; 2) ‘быть профессиональным учителем или учительницей’. «У. в средней школе»; 3) с союзом *что* ‘высказывать то или иное мнение, доказывать, развивать ту или иную мысль, положение’. «Ленин всегда учил, что без революции рабочего класса невозможно свергнуть капитализм». История ВКП(б); 4) что ‘усваивать, твердить, стараться воспринять и запомнить’. «У. урок». «У. роль». «У. стихи наизусть». «У. историю»; 5) кого-что ‘бить, сечь’ (*простореч.*). «Как у нас на улице муж жену учил». Песня.

В БАС₁ *учить* – 1) ‘обучать кого-либо, передавать кому-либо какие-либо знания, навыки’ // перех. ‘предоставлять возможность учиться, давать образование’ // неперех. *разг.* ‘быть учителем, преподавать’ // перех. ‘воспитывать, вырабатывать, прививать какие-либо качества,

привычки, навыки'... // 'обогащать опытом, знаниями, пониманием чего-либо'. «Жизнь учит людей». «Опыт революции учит массы бы-стро». Ленин, Т. 25. С. 338 // перех. 'дрессировать'; 2) 'давать советы, наставления, указания; поучать, наставлять' *разг.* «Учить уму, разуму, уму-разуму» // перех. *разг.* 'наказывать' – «Нет, брат, вашего брата учить надо. Ты с мошенниками подделал купон... Сидор! Кликни-ка полицейского». Л. Толст. Фальш. купон, I, 6; 3) 'излагать, развивать ту или иную мысль, положение; знакомить с какими-либо положениями, идеями'; 4) перех. 'усваивать, изучать, стараться запомнить'. Ср. в МАС₂ *учить* – 1) перех. 'передать кому-л. знания, навыки'. «Учить грамоте». «Учить французскому языку». «Учить читать» // 'давать образование, обеспечивать кому-л. возможность учиться'... // 'прививать кому-л., воспитывать в ком-л. какие-л. качества, навыки и т. п.' // 'обогащать опытом, знаниями, пониманием окружающего'... «Пример борца живет и учит». Жаров. Воин коммунизма // 'дрессировать (животных)'...; 2) *разг.* 'быть учителем, заниматься педагогической деятельностью; преподавать'...; 3) перех. 'наставлять, давать советы, указания'... // *разг.* 'наказывать'...; 4) 'обосновывать, развивать (какую-л. мысль, теорию и т. п.)'... 5) перех. 'повторяя что-л., запоминать, усваивать'.

Такова (конечно, в самых общих чертах) история глагола *учить* по лексикографическим источникам.

Существительное *учитель* в «Материалах» Срезневского представлено как 'учитель' (в профессиональной сфере): «Равви, еже глеться съказаемо: учителю». Ио. III, 10, т.ж., а также как 'клирик' (Корм. Моск. дух. ак. Тим. Алекс. вопр. 10. л. 86).

Его относят к числу слов, заимствованных из церковных книг, в частности, на том основании, что оно употребляется в значении 'проповедник, наставник' в текстах «Повести временных лет»; «Послѣтены учителя, иже могутъ сказати книжная словеса» (Л. 9, Ин. 10 об.); «вы же чада ... послушайте ученья и не отрините наказанья црквнго, яко же вы наказаль Мефодии учитель вашъ» (л. 9 об., Ип. 11); «и намъ Руси учитель есть Павелъ апсль, понеже училь есть языкъ словѣнскъ» (Ип. 11 об., Л. нет) и др.; передаваемое в памятниках старославянской письменности словом *учитель* греч. *διδασχало*ς в большинстве случаев относится к Христу, затем так именуют проповедника

христианства [Львов 1975: 340–341]. Вероятно, следует обратить внимание на то, что, по крайней мере, в ряде известных нам примеров довольно затруднительно разграничить слитные в слове *учитель* значения на «светское» (т. е. то, что может быть приблизительно выражено с помощью современного *учитель* – ‘тот, кто преподает какой-либо учебный предмет; преподаватель’; ‘тот, кто наставляет, поучает’ – МАС₂) и религиозное, сакральное (т. е. ‘проповедник, вероучитель’). Скорее всего, в древнерусский период это слово воспринималось и употреблялось прежде всего именно так – семантически слитно и нерасчлененно. Заметим, что входящее в сочетание *книжная словеса* прилагательное *книжный* историки-лексикографы рассматривают как многозначное и, наряду со значениями «относящийся к письму, к книжному делу»; «относящийся к книге», формулируют также и – не поддающееся окончательно семантическому расчленению – следующее: ‘обладающий необходимыми знаниями, грамотный; ученый; знающий Священное писание’ [СлРЯ XI–XVII вв.], иллюстрируемое рядом примеров: «Клирику не подобает бытии не кнѣжъну (*αυρατζατος*)». Ефр. Корм., XXXVII, 4. XII в. «Мужь книжень (без ума добра аки слѣпе) цѣ есть». Ис. и Варн., 15. XIV–XV вв. «И послахомъ ту... мужа честна и благовѣрна, философа книжна зѣло». ВМЧ, Окт. 4–18, 1003. XVI в.

Как видим, достаточно наглядно обнаруживается невозможность разграничить такие черты определяемого лица, как грамотность ‘*per se* («образованность»)', ‘ученость’, ‘наличие познаний в области религии’. Это позволяет судить о том, что названные качества, выражаемые прилагательным *книжный*, и воспринимались, и формулировались в Средневековье синкретично-неразделимо. Поэтому, вероятно, с некоторыми оговорками надо принимать утверждения, что в «Повести временных лет» – «мы пожинаемъ ученье приемлющее книжное, велика бо бывает полза от ученья книжного» (Л. 51 об., Ип. 57) – слово *ученье* употреблено именно в значении «обученье церковным книгам», а не «обучение грамоте» (хотя отмечается, что усвоенные летописцем сочетания *ученье книгамъ* и *ученье книжное* из памятников старославянской письменности не позднее XII–XIII вв. на Руси сменились сочетаниями *учити грамотъ*, *ученье грамотъ* [Львов 1975: 338]. Добавим также, что неразрывность представлений о грамотности вообще, письменности, книге как таковой и Священном писании,

богослужебной литературе, свойственных человеку Древней Руси, должным образом показаны, например, в СлРЯ XI–XVII вв., где *книга*, чаще мн. *книги* (кънигы) – 1) ‘письмена, буквы’ // ‘азбука, письмо’; *книги вѣдѣти, разумѣти, умѣти* – ‘уметь читать и писать’; 2) ‘то, что написано; любой текст; запись, надпись’; ... письменный документ ... // ‘послание, обращение духовных лиц, церкви к верующим’ // ‘письменный указ, распоряжение’; 3) ‘сочинение, произведение’; 4) ‘книги Ветхого и Нового завета, составляющие Библию, Священное писание’; ‘святые, духовные книги’ // ‘богослужебные книги и др.’, причем цитаты, иллюстрирующие каждое из этих значений и их оттенков, взяты составителями из памятников письменности ранней поры.

Несомненно, это объясняется глубокими причинами культурно-исторического характера.

Историки приходят к выводам о значимости создания славянской письменности, например, на фоне межгосударственных отношений раннего Средневековья [Флоря 1981: 20–28]. Фактически невозможно разделять (во всяком случае, для этого периода) восприятие грамотности, знания Священного писания, богослужебной и собственно культурно-просветительской деятельности в общественном сознании: всё это сливалось воедино и объясняло высокий социальный статус «посвященных». Именно поэтому есть основания говорить, что солунские братья «не были миссионерами в общепринятом смысле слова... Кирилл и Мефодий, составив азбуку, осуществляя переводы с греческого, обучая грамоте и приобщая местное население к богатой по содержанию и формам христианской и энциклопедической литературе, были именно *учителями славянских народов*» [Жуковская 1988: 6]. Сакральность церковнославянского языка прямо подчеркивается, например, в «Повести временных лет» (см. приводимые А. С. Львовым цитаты для иллюстрации употребления глагола *учити* в значении ‘проповедовать ту или иную религию’: «Константинъ же възвратився въспясть – и идее учить болгарьскаго языка, а Мефодии оста в Моравѣ» (Л. 9 об., Ип. II); «словѣнску языку учитель есть Павелъ ... понеже училь есть языкъ словѣнскъ» (Ип. II об): то есть – одновременно – обучение языку есть проповедь религиозная – а проповедь оценивается как своеобразная лингводидактика (ср. также: «Тѣмъ же

Словѣньску языку учитель былъ Андроникъ апостоль». Соф. I лет., 17, под 898 г.).

Таким образом, можно было бы ожидать, что – во всяком случае, в древнерусский период – слову *учитель* была присуща только высокая положительная оценочность. Действительно, многие примеры это подтверждают – причем и материалы, относящиеся к более позднему, старорусскому периоду: «Се бо не избѣра отъ премудрыхъ философъ, ни отъ властелинъ градъ пастуха и учителя инокымъ». Нест. Жит. Феод. 2 XII–XIII вв. «Приѣхаль есмь къ Святой Софѣи въ митрополью всея Руси, въ Киевъ, и къ всѣмъ крестьяномъ, обрѣтающимся въ всеи Русской земли, пастухъ и учитель... учити всѣхъ на вся душеполеаная и спасеная». Грам. Алекс. митр. 1356 г. «Велики вселенной учитель Иоанъ Златоустъ». Псков. I л. 6979 г. «О великомъ свѣтитѣли и учителя всего мира, о Златоустѣмъ Иоанѣ... Ж. Авр. Смол., 6. XVI в. ~ XIII в. «Учитель православныхъ [патриарх Филарет]». Перепис. Мих. Феод. 10, 1619 г. и мн. др. Ср. употребления этого слова в обращении к главе католической церкви – правда, в официально-дипломатическом документе: «Честнѣишему папѣ и учителю Римския церкви...» Петр I, 132, а также в фольклорном тексте: «Отошедши Никита поклоняется: «Ой ты, гой еси, ласковый Владимиръ князь! Ты давай мнѣ попа, отца духовнова, давай ты игумна и пострижника, давай монаха и учителя... При старости мнѣ лѣтъ душу спасти». Был. М., 21. 69 [КДРС].

Однако достаточно рано слово *учитель* стало применяться, как правило, в атрибутивных словосочетаниях с определениями, содержащими отрицательную оценку именуемого, – и для называния лиц, враждебных, чуждых истинному православию и / или законной власти: «Да отълучень будетъ, яко учитель бечиния». Ефр. крм. Апост. 16 (XI в.). «Криньский оканьный учитель». Сл. и поуч. против язычн., 32. XVI в. «Такова убо се той желатель царствию учителя тезозлобна по праву стяжа!» Смутн. Врем., 353 (нач. XVII в.). «И те учителя явно яко шиши антихристовы, которые, приводя в веру, губят и смерти предают...» Ав. Ж, 108. 1672 г. «Змий глаголется дияволъ, звѣрь, антихристь, или царь лукавой, а лже пророкъ учитель лукавой, папа Римской, или какъ патриархъ Никонъ». Пустоз. Сб., 5. 22-23. 1673 г. «Да не сыскано еще той ереси учителей и согласниковъ ста шестидесяти семи человекъ». Ванька Каин, 169. 1793 г. Ср. также в пародирующем богослужение тексте: «Да вси, кабаче неблагодарне, зо-

вем тебе: ... радуйся, глупости велики учителю». Праздник каб., 58. XVII в. Вероятно, подобная амбивалентность оценок (*учителем* было возможно именовать лицо и в высшей степени положительно, и, при необходимости, столь же отрицательно маркируемое по шкале духовных ценностей, общественных симпатий и антипатий) и, наряду с этим – продолжавшая ощущаться соотнесенность слова с высокой функциональной сферой, – всё это повлияло на распространение слова *учитель* в становившемся всё более секуляризованным значении. Ср. примеры этой тенденции, обнаруживающиеся и в текстах официально-дипломатических, где слово *учитель* употребляется и в переводах: «... учителя совѣтного въ нашемъ граде Аbove, а по Свейски имянуецца домопрость». Швед. д., 8 / 9. 1556 г. «Писали есмя къ нему въ своей грамоте съ его человѣкомъ, съ Абовскимъ учителемъ [вар.: наказателем]». Швед. д., 31. 1557 г. «Писали изъ Выбора ко князю... послы князь Штень Ерисоевичъ на Гренцнаши властель Смолинской земли... да мештеръ Михайло Агрикола бискупъ въ Абови». Львов. лет. II, 579 (под 1557 г.) [КДРС]. Здесь можно наблюдать использование слова *учитель* как эквивалента именованного и светского должностного лица, и церковного иерарха (в обоих случаях – иностранцев и иноверцев).

В XVII в. слово *учитель* достаточно частотно в светских памятниках для обозначения лица, специальная квалификация которого позволяет ему обучать других, как правило, в сочетаниях с прилагательными, обозначающими соответствующие сферы деятельности: «Иконописецъ Георгий Терентьевъ... взять въ оружейную палату отъ учителя своего отъ Симеона Ушакова для иконного художества». Заб. Ик., 102–103. 1668 г. «... Живописного дѣла ученику арапу новокрещену Савѣ Яковлеву поденного корму... по алтыну на день... Деньги взять учитель Савинъ старецъ Ипполить». Столб. ик., 429. 1668 г. «... Въ Крестовой полатѣ Школьной полаты... Греческаго книжнаго писания учитель греко-иеромонахъ Софроний». Заб. Мат., 393. XVII в. «Снѣ боярской Матфеи салдатцкой учитель». Кн. прих. – расх. Свир. м., №175, Л. 24 об. 1656-1657 г. «Учители мусикийские». Мусс. грам. Дил., 42. 1681 г. и др. [КДРС].

Употребление слова *учитель* как именованного лица, основной профессиональной функцией которого является обучение, во второй половине XVII столетия уже было привычным (хотя, вероятно, и не во

всех социальных слоях): «А какъ приспѣтъ время учити того цареви-ча грамотѣ и въ учителя выбираютъ учительныхъ людей, тихихъ и не бражниковъ». Котош., 14. 1667 г. Отмечено оно и в «Русской грамматике» Г. Лудольфа (*учить* – *utjchitel. Lud.*, 10. 1696 г.), употреблялось в том же значении в произведениях устного народного творчества XVII – н. XVIII вв., что позволяет говорить о его обычности и в разговорной речи: «Учитель единъ не считаетъ годинъ». Сим. Послов., 198. XVII – XVIII вв. «Не слушай родителя, слушай учителя». Послов. Богд., 85. XVIII в. и др. [КДРС].

В XVIII в. слово *учитель* становится общепринятым в текстах разной жанрово-стилевой принадлежности, например: «Учители прочихъ всякихъ наукъ хотя все иноземцы, токмо бѣ каждой въ своей наукѣ не токмо довольно самъ ученъ...» Татищев. Разг., 156. 1733 г. «... Вышеписаннымъ учителямъ славяно-латинскихъ школъ Спасско-го монастыря...» Док. в Сенате II, 95. 1712 г. «А въ школъ тои былъ бы учитель умныи и честныи... училъ бы честь и разумѣтъ». Дух. регламент, 12–13. 1721 г. «Призвавъ одного изъ славныхъ въ Лондонѣ учителей именемъ Ягана, договорился съ нимъ, чтобъ онъ принялъ меня къ себѣ въ школу по склонности моей разнымъ наукамъ». Милорд, 14–15. 1782 г. «Одинъ сельской учитель... будучи самъ молодой лѣтъ, взялъ за себя вдову съ морщинами, но съ большимъ приданымъ». Вес. Мел., 112. 1789 г. «Учитель рисованью». Страхов. Карм. кн. стар. I, 89. 1791 г. и др. [КДРС].

По-видимому, ко второй половине XVIII в. «светское» значение слова укоренилось настолько, что и значение *учитель* – ‘проповедник’ могло восприниматься в общем употреблении как некий архаизм. Поэтому даже и в официальных документах ощущается подобие наложения, совмещения значений – семантической контаминации, например: «Священнослужители, яко люди особливо посвященные къ законно-божественной службѣ и суть учителя народные, должны пользоваться особливымъ почтениемъ и уважениемъ къ ихъ сану отъ мирянь». Проект ком. Нов. Ул., 185–186. 1768 г. [КДРС].

Составители САР₁ сочли необходимым зафиксировать широкую значимость слова *учитель*, охватывающую различные сферы деятельности: и когда оно применяется для обозначения проповедника, и чисто светского деятеля, но сходство между ними – в их основной функции: «учитель – ‘тот, кто преподает в чем-нибудь [!] учение, на-

ставление'. «Нѣсть ученикъ надъ учителемъ своимъ». Матф. 10, 24. «Наказателя безумнымъ, учителя младенцамъ». Римл. 2, 20. «Учитель краснорѣчя, стихотворства, мафематики». «Учитель языковъ»». То же – в САР₂, почти так же слово представлено в Сл. Соколова: *учитель* – ‘тот, кто учит кого, наставник’ и в Сл. 1847: *учитель* – ‘преподающий учение, наставник’ (т. е. уже без дифференциации – выделения сакральной и / или мирской области деятельности называемого лица). В Сл. Даля – подобное, пожалуй, еще более «обмирщенное» определение: *учитель* – ‘наставник, преподаватель; профессор; обучатель’... «Учитель письма, рисования, истории».

Можно предположить, что именно секуляризация образования способствовала дальнейшей утрате сакрального ореола семантики слова *учитель*, и в этом определенную роль сыграли нередко взаимосвязанные и взаимовлиявшие статус домашнего воспитателя, учителя, гувернера – как правило, иностранца, – и его профессиональные и моральные качества; свидетельства современников вполне единодушны.

Из весьма многочисленных примеров приведем здесь лишь достаточно хрестоматийные; заметим, что характеристики учителей-иностранцев сходны – независимо от того, идет ли речь о воспитании детей в аристократическом великосветском семействе или в провинциально-помещицьем.

Нелестны у А. С. Пушкина оценки достоинств мосье Бопре, который «в отечестве своем был парикмахером, потом в Пруссии солдатом, потом приехал в Россию pour être ouchitel, не очень понимая [!] значение этого слова»; его «выписали из Москвы вместе с годовым запасом вина и прованского масла»; «главною его слабостию была страсть к прекрасному полу» (жертвами этой страсти пали «прачка Палашка, толстая и рябая девка, и кривая коровница Акулька»), «не был он... и врагом бутылки» [Пушкин 1978, VI: 259]. Онегина воспитывал «Monsieur L'Abbé, француз у б о г о й» [Пушкин 1978, V: 9].

Чацкий характеризует «учителей полки, Числом поболее, ценою подешевле»: «Не то чтобы в науке далеки; В России, под великим штрафом, Нам каждого признать велят Историком и географом!» [Грибоедов 1964: 24]. Иногда судьба их складывалась довольно счастливо – ср. историю бывшего барабанщика наполеоновской армии Лежёна [Тургенев 1958, 1: 143–145] или Карла Ивановича Мауера, который был сапожником, затем – солдатом, дезертиром, рабочим на

канатной фабрике, а в России – учителем [Толстой 1978, I: 133–141]; ср. далее – рассказ о St-Jérôme, который «был не глуп, довольно хорошо учен и добросовестно исполнял в отношении нас свою обязанность, но <...> имел общие всем его землякам и столь противоположные русскому характеру отличительные черты легкомысленного эгоизма, тщеславия, дерзости и невежественной самоуверенности. <...> St-Jérôme <...> любил драпироваться в роль наставника; видно было, когда он наказывал нас, что делал это более для собственного удовольствия, чем для нашей пользы». Рассказчику «невыразимо тяжело было иметь с ним какие бы то ни было отношения» – вероятно, еще и потому, что этот «молодой щеголь» старался «стать наравне со всеми» [Толстой 1978, I: 160].

Интересны воспоминания П. А. Вяземского: «...Выборы наставников, гувернеров, учителей моих были вообще неудачны. Не в деньгах было дело. ...Много перебывало при мне французов, немцев, англичан; но ни один из них не был способен приучить меня к учению... О русских наставниках и думать было нечего. Их не было, – не знаю, много ли их теперь. Надобно было ловить иностранцев наудачу» [Вяземский 1982, 2: 249].

Этот краткий перечень свидетельств современников можно завершить следующим образом: «если в XVIII в. (до французской революции 1789 г.) претендентами на учительские места в России были, главным образом, мелкие жулики и авантюристы, актеры, парикмахеры, беглые солдаты и просто люди неопределенных занятий, то после революции за границами Франции оказались тысячи аристократов-эмигрантов, и в России возник новый тип учителя-француза. Характерный его портрет рисует в мемуарах Ф. Ф. Вигель: «...Наш гувернер, шевалье де-Роллен-де-Бельвиль, французский подполковник... Сей повеса старался со всеми быть любезен и умел всем нравиться... Об отечестве своем он говорил как все французы, без чувства, но с хвастовством, и с состраданием, более чем с презрением, о нашем варварстве. Мало-помалу приучил он меня видеть во Франции прекраснейшую из земель, вечно озаренную блеском солнца и ума, а в ее жителях избранный народ, над всеми другими поставленный... При слове религия он с улыбкой потуплял глаза, не позволяя себе однако же ничего против нее говорить; как средством, видно, по мнению его, пренебрегать ею было нельзя... Посреди сих разговоров вдруг начал

он заводить со мною нескромные речи и рассказывать самые непристойные, даже отвратительные анекдоты» (Вигель Ф. Ф. Записки. Т. I. С. 81–82. М., 1928). Если прибавить, что именно этот шевалье развил в Вигеле противоестественные наклонности, картина получится достаточно выразительная» [Лотман 1983: 44–45].

Отношение питомцев к наставникам вряд ли можно назвать уважительным, например: «Маша не обратила никакого внимания на молодого француза, воспитанная в аристократических предрассудках, учитель был для нее род слуги или мастерового, а слуга или мастеровой не казался ей мужчиною» [Пушкин 1978, VI: 171]. Ср. в воспоминаниях П. А. Вяземского о конфликте между ним и профессором Московского университета А. Ф. Мерзляковым, который, обидевшись на тон адресованной ему записки, ответил: «Господин Вяземский, я не школьный учитель, готовый ходить в дом к какому-нибудь немцу, чтобы давать вам уроки». Это послужило поводом для эпиграммы будущего мемуариста, где, в частности, говорилось: «Ты знаешь ли, мой друг, кто мерзкий сочинитель? – Какие пустяки! Он школьный лишь учитель» [Вяземский 1982, 2: 248]*. Если домашнее воспитание дворян было дорогим и малоудовлетворительным, то и альтернатива его в виде частных пансионов и государственных училищ была не всегда удачной [Лотман 1983: 45–46].

О дальнейших значительных изменениях в семантике слова *учитель* можно судить по СУ, где они хорошо подчеркнуты иллюстрациями. Здесь «*учитель* – 1) 'лицо, занимающееся преподаванием какого-н. предмета в низшей и средней школе, преподаватель, школьный работник': «Народный учитель должен у нас быть поставлен на такую высоту, на которой он никогда не стоял и не стоит и не может стоять в буржуазном обществе». Ленин. Съезд учителей. «У. русского языка» // 'вообще лицо, обучающее, учащее чему-н.' «У. пения». «У. танцев». 2) (мн. учителя) чего. 'Глава, автор или распространитель какого-н. учения (в 3 знач.)'. «Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин – великие учителя социализма» [ср. в СУ соотв. значение 3 *учение* – 'наука о чем-н., теория, совокупность теоретических, научно разработанных положений о какой-н. области явлений'. «Ленин первый в истории марксизма разработал учение о партии, как руководящей организа-

* Между прочим, к числу произведений А. Ф. Мерзлякова принадлежит широчайше известный текст «Среди долины ровныя».

ц и и пролетариата, без которого невозможно победить в борьбе за пролетарскую диктатуру». Ист. ВКП(б). «У. об обществе». «У. о свете» // чье 'совокупность, система основных положений, воззрений, утверждений кого-н. (ученого, мыслителя)'. «Наше учение не догма, а руководство для действия», – так говорили всегда Маркс и Энгельс...» Ленин. Великое у. Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина // «У. ак. Павлова об условных рефлексах». 'религиозная система, совокупность догматов какого-н. религиозного культа, вероучение'. «Христианское у.». «У. штундистов»]; 3) кого и чей 'тот, кто научил или учит чему-н., кто оказывает или оказал влияние на развитие кого-чего-н.' «...Нас ковал великий Ленин, наш вождь, наш учитель, наш отец, который не знал и не признавал страха в борьбе». Сталин. «Маркс и Энгельс, великие учителя пролетариата». История ВКП(б). «И за учителей своих здравный кубок поднимает». Пушкин.

Можно заметить, что СУ зарегистрировал дальнейшие изменения в семантике слова *учитель*, связанные с новым понятийным наполнением слова *учение* (знач. 3 в СУ). Интересно, что подаваемое этим словарем лишь в качестве оттенка *учение* – 'религиозная система, вероучение' как бы оттеснено на задний план гораздо более актуальным – с официально доминирующей точки зрения – представлением об учении как системе идеологических, политических взглядов, обладающей, впрочем, социальной ролью, ничуть не менее высокой, чем собственно религия. Соответственно, и носители, провозвестники и распространители политических учений приобретают в глазах общества чрезвычайно выдающийся статус, сравнимый лишь со статусом основателей и проповедников конфессий.

Подобным образом и в БАС₁ *учитель* – 1) 'лицо, преподающее какой-либо учебный предмет в школе, профессионально обучающее кого-либо'. «Учитель русского языка». «Учитель пения»... / / 'тот, кто учит, наставляет, поучает кого-либо, передает свой опыт, знания кому-либо'... *разг.* у ч и т е л ь чему...; 2) мн.: у ч и т е л и – 'человек, являющийся высшим авторитетом для кого-либо в какой-либо области, имеющий последователей'. «Великие учителя пролетариата». «Художник ... оставил себе в учителя одного божественного Рафаэля». Гог. Портрет; I. «В народе Ленина звали: наш Ильич. Этим выражалась глубокая признательность и любовь народа к своему вождю и учителю». Краткая биография В. И. Ленина. С. 306. Сходные статьи

– в МАС₁ и МАС₂. В МАС₁ «*учитель* – 1) мн. у ч и т е л я 'тот, кто преподает какой-л. учебный предмет в школе; преподаватель' ... // 'тот, кто наставляет, поучает' ...; 2) мн. у ч и т е л и 'человек, являющийся авторитетом в какой-л. области, оказывающий воздействие на других людей, являющийся для них образцом, примером'; в МАС₂ несколько иная формулировка знач. 2) (обычно мн. у ч и т е л и) 'человек, являющийся высоким авторитетом для кого-л. в какой-л. области, имеющий последователей'».

В памятниках древнерусского периода нередко случаи присутствия в одном контексте слов *вождь* и *учитель*, служащих для именования одного и того же лица, выступающего в роли духовного (религиозного) наставника, например: «Како бы убежати зла. Вѣкъ бо сии коротокъ, а мука долга, а конщина близъ, а вожджа нетуть, рекше учѣля». СбСоф к, XIV, 110а. «И явис во всемь по имени твоему свѣт миру... соль. З. врач больных вождь слѣпым и заблужшим наставник» Пр XIV–XV (1) 39в. [СлДРЯ XI–XIV вв.].

Небезынтересно, что слово *учитель*, судя по данным БАС₁, активно использовалось и в речи советских политиков в сочетании со словом *вождь*, хотя этим словарем словосочетание *вождь и учитель* не регистрируется как устойчивое. Здесь «*вождь* – 1) *полит.* 'руководитель и учитель коммунистической партии и трудового народа, являющийся выразителем его воли, стремлений, желаний; общественный деятель, способный поднять на высокий уровень политическое сознание и активность масс и правильно определить пути борьбы рабочего класса за полную победу и обеспечение интересов всех трудящихся; руководитель, организатор и вдохновитель построения социализма и перехода в коммунистическое общество' (далее иллюстрации приводятся в сокращении): «Сталин – мудрый вождь и учитель большевистской партии, советского народа... Сталин – вождь и учитель международного рабочего класса, трудящихся всего мира». Великий вождь и учитель Коммунистической партии и советского народа. К 70-летию со дня рождения. Отдел проп. и агит. ЦК ВКП(б). «Мы должны учиться жить и работать у наших учителей и вождей – Ленина и Сталина...» Калинин. Речь на собрании учащихся... 17 апр. 1941 г. ◊ О коммунистической партии, о рабочем классе. «Партия... должна знать, что она является... руководителем, вождем, учителем рабочего класса». Сталин. К вопросам ленинизма (для слова *вождь* в знач. 2 'главарь

[!], предводитель какой-либо буржуазной партии или организации' сочетаемость со словом *учитель* не указывается; как и в БАС₂ – в том числе и для *вождь* – 1) 'общепризнанный идейный, политический руководитель (общественного движения, партии, класса и т. п. '; существенно отличаются от БАС и примеры употребления).

Двухкомпонентное перифрастическое именование *вождь и учитель* использовалось для называния И. В. Сталина (впрочем, обычно при упоминании вместе с его фамилией-псевдонимом – видимо, чтобы избежать ложной адресации) неоднократно, например, в выступлениях делегатов XVII съезда ВКП(б) в 1934 г. Оно звучало в речах М. Икрамова («нами руководит верный соратник Ленина, великий *вождь и учитель*, пролетарский полководец товарищ Сталин» [XVII съезд 1934: 84]), В. В. Птухи («с честью носить имя нашего *вождя и учителя* – товарища Сталина» [XVII съезд 1934: 109]), А. В. Косарева («эта оценка нашего *учителя и вождя* партии товарища Сталина» [XVII съезд 1934: 121]), Т. Г. Макарова («с таким великим человеком, нашим другом, *учителем и вождем*, каким является товарищ Сталин» [XVII съезд 1934: 599]). Можно считать, что этот номен тогда уже стал стандартным. Правда, его компоненты взаимно перемещены в речах А. В. Косарева и Т. Г. Макарова, однако это легко объяснимо иерархическими позициями каждого из ораторов: первый возглавлял ЦК ВЛКСМ, то есть политически организованную молодёжь, которая естественно ещё должна сама учиться, и прежде всего – у наивысшего авторитета; второй, по его автохарактеристике, представлял «м о л о д ы х большевиков, только еще н а ч и н а ю щ и х партийных работников» [XVII съезд 1934: 598], следовательно, тоже нуждающихся в первую очередь в мудром наставничестве.

Кроме того, делегат от Казахстана У. Д. Исаев, хотя и произносит словосочетание *вождь и учитель*, тем не менее, представляя «меньших братьев» (по справедливым словам докладчика, «из среды с а м ы х о т с т а л ы х н а р о д о в нашего великого Союза» [XVII съезд 1934: 493]), также говорит об их статусе как о б у ч а е м ы х вождем: «...Тысячи национальных коммунистов <...> по праву гордятся тем, что они являются учениками великого продолжателя дела Ленина – товарища Сталина» [XVII съезд 1934: 439].

Можно, по-видимому, говорить о том, что динамика слова *учитель* в последние несколько десятилетий (советских) свидетельствует о

перемещении его смыслового «центра тяжести»; харизматический статус на время обретает личность политического деятеля и руководителя; малоактуальной оказывается семантика слова, связанная с деятельностью религиозной – как вероучителя. «Духовные приоритеты» становятся иными. Впрочем, этот поворот вряд ли можно считать неожиданным или исторически быстротечным; лексикография уже в XIX в. фиксировала симптомы таких тенденций.

В семантико-стилистических эволюциях слова *ученик* можно усмотреть определенный параллелизм с судьбой слова *учитель*.

Так, в «Материалах» Срезневского наиболее многочисленными иллюстрациями снабжено толкование слова *ученикъ* как ‘ученик, последователь учения’, причем учения именно религиозного: «Заповѣдая обѣманадесеате ученикома своима». Мф. XI. I. Остр. ев. «Да почьстую ученика отъ учителя». Гр. Наз. XI в. 89. «Млѣтву творя и тою огражая, и, яко градъмъ тврѣдъмъ стрѣгыи, яко да не вшьдѣ, амии дукавыи плѣнить кого от ученикъ его». Жит. Феод. 24. «Господь Богъ Иисус Христось тако рекль своимъ ученикомъ и апостоломъ». Алекс. митр. 1356 г. и др. Отмечено здесь и *ученикъ* – ‘обучаемый, отданный в науку’: «А которой мастеръ иметь сочить на ученики учебная, а ученикъ запрется, ино воля гдѣрева». Псков. судн. гр. 24.

В тексте Повести временных лет слово *ученикъ* признаётся (как и *учитель*) «несомненно книжным»: оно используется в основном для названия апостолов; обращают внимание и на то, что в памятниках церковнославянской письменности возможны сочетания, в которых *учеником* именуется персонаж сугубо отрицательный, например, «члѣвѣкъ бѣ ученикъ сотонинъ, навѣкъ зѣло хытрость влѣшебъную» (Супр., 7, 14–16) [Львов 1975: 341]. Ср. подобный пример более позднего времени и в официально-деловом документе – впрочем, при описании явлений, не соответствующих православным установлениям: «... Мирские всякихъ чинов люди и жены их и дѣти... к црѣквам бѣжим не ходять и умножилос в людех во всехъ пьянство и всякое мятежное бесовскоѣ дѣство... от тѣхъ сатаниныхъ неистово»... [Котков 1980: 108]. Таким образом, оказывается, что тот, кто приобретает мистические познания, называется одинаково, вне зависимости от содержания направленности этих знаний – согласуются ли они с православными догматами, или же заведомо вредны. В дальнейшем также были до-

статочно распространены случаи обозначения словом *ученик* и участников антигосударственных движений, общественных группировок, объединяемых некими идеями («учением»), например: «И кь воровству заводчики, и Стенки ученики Разина, и непрестанно мыслять, как бы воровство зачать». АИ 12. 179. 1688 г.

Интересен и известный пример использования слова *ученик* – в составе евангельской реминисценции, в сатирическом произведении, где прогнозируемый комический эффект достигается последовательным чередованием церковно-книжных и обиходно-разговорных контекстов, содержащих соответствующую лексику: противопоставляются сферы деятельности новозаветных образов, их в высшей степени положительно оцениваемые, эталонные деяния – и поступки «татя – крестьянского сына», обворовывающего «некоего крестьянина». Ключевой элемент этого противопоставления – столкновение слов *ученик* (сакральной семантики и высокой стилевой принадлежности) и *товарищ*, в XVI–XVII вв. общеупотребительного, не обладающего способностью выражать оценку называемого лица [Васильев 1993: 62–64]. Этот контраст подчеркивается использованием конструкции, в начале XVII в. еще активной, но в скором времени ушедшей из широкого оборота: «И взошел крестьянский сын с т о в а р и щ и во двор к некоторому крестьянину, а сам рече: «Взыде Иисус на гору Фаворскую со ученики своими». Пов. о крест. сыне, 110. XVII в., сп. нач. XVIII в. (показательно здесь и варьирование предлогов *съ / со*).

И в XVII в. использование слова *ученикъ* как обозначения последователя авторитетного религиозного деятеля – духовного наставника остается устойчивым: «О явлении Сергия чудотворца и о послании к Москве трех учеников его». Сказ. Авр. Пал., 98. нач. XVII в. «Да по старць диаконѣ Антониѣ...» Кн. Корм. Кир. – Бел. мон., С.67. XVII в. и др.

Примеры же употребления *ученикъ* – ‘обучаемый, отданный в науку’ становятся распространенными в основном в сугубо светских памятниках гораздо более позднего времени, регулярно – со вт. пол. XVI в.: «Ученик чюлочника Лопатка». Кн. прих.-расх. Волокол. м. №4, л. 159. 1581–1582 гг. «Мастера и ученики». Кн. прих.-расх. Кир.м. №3, л. 42. 1582 г. А. Тул. и Каш. зав., 313. 1665 г. «Ученики живописца Ст. Лопуцкого». Заб. ик., 43. 1660 г. и др. Ср. в первой трети XVIII в., когда словом *ученикъ* именуется не только обладающий каким-либо ремеслом, практическими навыками, но и усваивающий познания –

также светские – отвлеченного характера: «...Выбралъ изъ Академии челоуѣкъ 10 учениковъ, которые б совершенно геодезию знали...» Гр. Башк., 304. 1730 г.; следует отметить, что первоначально в подобных случаях слово употребляется в составе атрибутивного сочетания с определением, уточняющим, где именно *ученикъ* приобретает знания, например: «школьные ученики». А. Углич. канц., 21. 1720 г. Небезынтересно и использование слова *ученикъ* для называния подручных преступника – вора Картуша [Картуш, С. 320. 1793 г.], свидетельствующее о расширении семантики.

САР₁ дает толкование значения слова, не ограничиваемое специальными сферами употребления: *ученикъ* – ‘тот, кто учится чему-нибудь; пользуется чьими наставлениями’. «Бѣ нѣкая ученица именемъ Тавифа». Деян. 9, 35. «Иисусъ же призвавъ ученики своя». Матф. 15, 32. «Прилѣжный, рачительный ученикъ». САР₂ воспроизводит те же толкования и иллюстрации, впрочем, добавив к последним: «Набрать учениковъ». «Имѣть присмотръ, надзоръ надъ учениками». Такова и статья этого слова в Сл. Соколова, а Сл. 1847 устанавливает смысловой акцент указанием на возможность приобретения знаний у какого-либо лица или в каком-либо месте: *ученикъ* – ‘учащийся у кого-либо или где-либо’. Предельно лаконична дефиниция в Сл. Даля, где *ученикъ* – ‘обучающийся чему-либо’. Таким образом, в лексикографии XIX в. постепенно исчезает конкретизация сферы знаний, получаемых *учеником*, что, вероятно, свидетельствует о новом, качественно ином осознании его синкретизма на фоне стилевой полифункциональности.

Впоследствии словари советской эпохи представляют семантику слова более расчлененно. Например, в СУ, где *ученик* – 1) ‘учащийся в школе (низшей или средней)’ ... // ‘подросток, обучаемый какой-н. профессии, подмастерье, находящийся в выучке у кого-н.’; 2) кого-чего ‘лицо, изучающее или изучившее какой-н. предмет, какую-н. отрасль науки или техники, какое-н. дело под руководством кого-н.’ «Ученики Менделеева»... // ‘последователь, сторонник учения и практической деятельности кого-н.’ «Ленин был и остается самым верным и последовательным учеником Маркса и Энгельса»... Сталин. «Большевики – ученики Ленина-Сталина». «Верный у. кого-н.» (верный учению, заветам кого-н.) // ‘тот, кто следует чему-н., поступает каким-н. образом’ (*книжн.*). «Разврата я [Дон Жуан] долго был покорный ученик». Пушкин. Подобным образом в БАС₁ *ученик* – 1) ‘учащийся начального или

среднего учебного заведения'... // *устар.* 'студент, учащийся высшего учебного заведения'...; 2) 'тот, кто обучается какой-либо профессии, проходит профессиональную выучку'... // *перен.* 'о том, кто еще овладевает мастерством, профессиональными знаниями, не достиг еще подлинного совершенства в своем деле'... // 'тот, кто занимается или занимался изучением какого-либо предмета, отрасли науки и т. п. под руководством кого-либо'. У ч е н и к чей или кого...; 3) 'последователь чьих-либо общественных взглядов, учения'. «Адам Смит был в сущности учеником французских энциклопедистов». Черныш. Капитал и труд. «Все более уверенно, крепче, успешней делают великое дело ученики Ленина, наследники его силы». М. Горький. В. И. Ленин. Менее развернуты статьи слова *ученик* в МАС₁ и МАС₂, хотя и не отличаются в существенных чертах от соответствующей в БАС; расхождения между статьями слова *ученик* в двух изданиях четырехтомного словаря заключаются в основном в определении значения 3: в МАС₁ – 'последователь, сторонник чьего-л. учения, взглядов, деятельности'; в МАС₂ уточняется: 'последователь чьих-л. общественных, научных и т. п. взглядов, учения, деятельности'; в обоих случаях эти дефиниции сопровождаются теми же иллюстрациями, что и в БАС₁.

Таким образом, динамика слова *ученик* последовательно прошла ряд стадий: от первоначальной семантико-стилистической принадлежности сфере конфессиональной деятельности, через совмещение значений, относящихся и к религиозной, и к светской областям – ко всё большей рационализации (не исключающей, впрочем, и употребления слова в высоких контекстах); в течение десятилетий слово выступало еще и как обозначение последователя харизматической личности, не связанной с религиозным верованием, но канонизированной официальной пропагандой.

Постепенно (а на некоторых этапах – исторически быстротечно), судя по лексикографическим источникам, тускнела сакральная аура 'учителя', чему, вероятно (как ни парадоксально, на первый взгляд), способствовало широкое распространение образования; более предсказуемым был эффект его секуляризации. Это вело к росту числа «посвященных», при девальвации некоторых традиционных ценностей и переориентации ряда социокультурных норм. Привычный ореол фигуры 'учителя' в какой-то мере нарушался при соотнесении вер-

бальных выражений концептов с известными реалиями; аналогичным образом трансформируется статус 'ученика'. По-видимому, и явно зависимое положение рядового учителя контрастировало с первоначальным представлением о высоком авторитете денотата, как и всё большая стандартизация профессиональной деятельности, а с течением времени – и упразднение религиозного компонента в содержании образования. Не случайным оказывается окончательное закрепление в специальной терминологии слов *учитель* и *ученик*. Внутренняя форма их, отторгнутых от ассоциаций с конфессиональной сферой, манифестирует лишь строго очерченную функцию.

Знаменателен был на определенном этапе переход от обучения и просвещения к инструктивно утверждаемой «ковке кадров» («воспитанию масс»), при чём обучаемые рассматриваются лишь как материал для дальнейшей обработки («образования», формирования, т. е. придания нужной формы). Отношения, в которые вступают денотаты, становятся всё менее межличностными, сбалансированность их нарушается. Компенсирующим фактором выступает декларируемая глобальная роль 'учителя', равновеликого огромному множеству 'учеников': с изменением аксиологических координат, официальных идеологических установок ряд слов этой группы получает новое понятийное наполнение, обозначая, например, политических вождей, высших носителей сакрализуемых учений и трансляторов иначе, чем прежде, осмысляемой духовности, и их последователей. Это становится одним из слагаемых квазирелигиозной системы мировоззрения, сугубо атеистической, но во многих иерархических параметрах сходной с собственно религиозной в её каноническом виде.

Судьбы ряда слов, описанные в данной главе, иллюстрируют некоторые социокультурные процессы, обусловленные неоднократными сменами аксиологических ориентиров. Между представленными здесь лексико-семантическими эволюциями, при всём их внешнем разнообразии, обнаруживается некоторое сходство – и его возможно экстраполировать на типологически подобные позднейшие факты, связанные к тому же и с перипетиями символических предметов материальной культуры.

Так, низвержение языческих святынь и воздвижение на их месте христианских культовых объектов имело продолжение и в начале

советской эпохи (когда большевики разрушали сооружения проклятого царизма – храмы, памятники и проч. и насаждали собственные артефакты), и в конце советской эпохи (когда возжаждавшие «демократических свобод» уничтожали зримые символы проклятого тоталитаризма – ср. снятие московской статуи Дзержинского в 1991 г. и её торжественное замещение каким-то камнем).

На примерах бывших «братских республик» хорошо известны финальные результаты войны с советскими памятниками.

Слова, ранее тематически принадлежавшие религиозной сфере, превратились затем в вербальные политические ярлыки. Кажется, сегодня их употребительность заметно снизилась; более того, некоторым из них возвращены исторически первичные значения. Например, существительное *сектант* вновь стало весьма частотным как именование члена религиозной секты, а вовсе не политического фракционера. Кстати, небезынтересно, что в последние годы реанимированы с переосмысленной семантикой лексические единицы советского словесного инструментария; в частности, *активист* (ср.: *комсомольские активисты* и т. п.) теперь именуется преимущественно деятеля, формально направляющего свои усилия на благо общества или какой-то его части и якобы не участвующего в сугубо политических действиях (*экологические активисты, гражданские активисты* и проч.), что довольно сомнительно.

Подчеркнём, что массовость учительской профессии, социально вполне оправданная, обернулась против её престижа.

Если в какой-либо деятельности занято множество людей, то и отношение к ним в целом и к каждому из них в частности трудно определить как благоговейное, несмотря на изобилие пропагандистских усилий. Примеров подобных явлений немало, причём в самых разных производственных сферах. Скажем, на заре эры автомобилизма фигура шофёра была овеяна неким романтическим флёром, который ныне вряд ли существует даже как рудимент. Почти то же применимо к социальному облику лётчика (см., например, стихотворение А. А. Блока «Авиатор» 1912 г., в финале которого обнаруживается провидческий дар поэта) – теперь в России кресло пилота-истребителя предоставляется барышням. Или: в 1960-е гг. имена советских космонавтов были у всех на слуху, а кто сегодня, кроме специалистов, знает имена космонавтов российских?

Напомним, что в начале советской эпохи предполагалось повышенное внимание государства к удовлетворению повседневных забот учителя – и это объяснимо, поскольку школа призвана была обеспечить успех начального этапа формирования нового человека. Ср.: «Народный учитель должен быть у нас поставлен на такую высоту, на которой он никогда не стоял и не стоит и не может стоять в буржуазном обществе <...>. К этому положению дел мы должны идти систематической, неуклонной, настойчивой работой и над духовным подъёмом, и над его всесторонней подготовкой к его действительно высокому званию, и, главное, главное и главное – над поднятием его материального положения» [Ленин 1976ж: 449]. Впрочем, в советские годы последняя часть этой высокопрецедентной цитаты, как правило, не вспоминалась, очевидно, из-за того широко известного обстоятельства, что именно материальное положение учителя оставалось незавидным.

С наступлением несветского периода, кажется, провозглашались какие-то декларации в пользу учительства. Но его реальное благосостояние вовсе не улучшилось (что, вообще-то, было довольно предсказуемо). Более того, оно вполне точно отражено в литературном диалоге: «Учитель – это не профессия». – «А что же?» – «Разновидность нищеты» [Поляков 2009: 46]. И это также объяснимо: дети правящей элиты учатся в элитарных школах (в основном за рубежом), и ей мало интересны судьбы детей «населения», рассматриваемых лишь как обитатели вивария, предназначенные для экспериментов в образовании (точнее, его имитации).

Что касается харизматического Учителя, провозвестника чудотворных идей всеобщего спасения и вождя благодарных масс, то этот персонаж и в религии, и в политике принадлежит не столько настоящему, сколько прошлому. Соответственно, нет и искренне преданных учеников. Это объясняется в первую очередь отсутствием здоровой идеологии, способной действительно сплотить социум, снабдив его представлениями об общих для всех его членов целях и расставив чёткие и единые аксиологические ориентиры.

«Конечно, ещё, так сказать, пролог истории. Ещё жизнь не утряслась. Говорят, люди двести лет назад чулки-то только начали впервые носить. Так что всё в порядке. Хорошая жизнь не за горами» [Зоценко 1986, 2а: 182].

Глава 7

КАРНАВАЛЬНЫЕ ПЕРЕВЁРТЫШИ: ИНВЕРСИИ И КОНТАМИНАЦИИ САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО

На тех святках происходило окончательное посрамление и поругание знатных домов, особливо княжеских и старых бояр <...>. Князю Волконскому свечу забили в проход и, зажгя, пели вокруг его ирмосы, покуда все не повалились со смеха <...>. Святочная потеха происходила такая трудная, что многие к тем дням приуготовлялись как бы к смерти...

А. Н. Толстой

Различные попытки и реальные формы перемены мест между сакральным и профанным, вероятно, являются почти столь же древними, как и сама эта универсальная оппозиция. Причём некоторые из таких перестановок обретали циклический характер и оказывались весьма устойчивыми, то есть становились такими же константными, как исходные позиции компонентов противопоставления – и, в свою очередь, осенялись некоей, пусть и условной, сакральностью. Важно учитывать, что утверждение последнего варианта, в значительной степени – силой общественной традиции, в конечном счёте нередко склоняло социум к ещё большей приверженности «прямому», то есть фундаментально установленному порядку вещей.

1. ФЕНОМЕН ТРАВЕСТИРОВАНИЯ САКРАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

В античном мире существовали специальные празднества, во многом построенные на инверсии «сакрального» и «профанного». Это происходило и в Древней Греции, и (по-видимому, как определенное продолжение афинской традиции) в Древнем Риме.

К древнейшим празднествам в Афинах принадлежали Кронии – в честь бога Крона, отца олимпийских верховных богов, а также в память о царившем якобы когда-то на земле «золотом веке», не знавшем ни нужды, ни рабства; «день был выходной, никто не работал, и все предавались играм, развлечениям, пирам, на которых господа прислуживали рабам» [Винничук 1988: 378].

В Древнем Риме Кронии послужили неким прототипом Сатурналиям, посвященным Сатурну, первоначально древнеиталийскому богу посевов и земледелия, впоследствии отождествленному с греческим Кроном, праотцом главных римских божеств. Римляне верили, что «легендарные «сатурновы веки» были временем всеобщего равенства и свободы; люди тогда жили как братья, не зная рабства» [Винничук 1988: 416–417].

Ср. иное, несколько более детализированное описание.

«Однако самой замечательной чертой этого праздника – она-то больше всего поражала воображение древних – была свобода, дававшаяся в такое время рабам. На время Сатурналий различие между господами и рабами как бы упразднялось – раб получал возможность поносить своего господина, напиваться, подобно свободным, сидеть с ними за одним столом. <...> Причём его нельзя было даже словесно упрекнуть за проступки, за которые он в любое другое время был бы наказан побоями, тюрьмой или казнен. <...> Более того, господа менялись местами со своими рабами и прислуживали им за столом; с хозяйского стола убирали не раньше, чем окончил свою трапезу раб. Эта инверсия ролей заходила так далеко, что каждый дом на время превращался во что-то вроде микрогосударства, в котором все высшие государственные посты занимали рабы – они отдавали приказания, устанавливали законы, как если бы они были консулами, преторами или судьями. Бледным отражением власти, которой на время Сатурналий наделялись рабы, было избрание при помощи жребия лжецаря, в котором принимали участие свободные граждане. Лицо, на которое падал жребий, получало царский титул и отдавало своим подданным приказания шуточного и нелепого свойства...» [Фрэнгер 1983: 546–547].

М. М. Бахтин в фундаментальном труде произвел подробный и тщательный анализ народной смеховой культуры двух чрезвычайно

значимых эпох, надолго определивших развитие цивилизационной модели западноевропейского типа, – Средневековья и Возрождения, закономерно обращаясь в поисках причин и движущих сил этих процессов и к более ранним историческим периодам (упоминая в качестве прототипов-предвестников римские сатурналии [Бахтин 2010: 14]).

Основное внимание выдающийся филолог уделяет феноменам празднеств карнавального типа, то есть таким, которые совмещались с праздником, регламентированным официально-церковно, либо выступали в функции их аналогов и даже субституттов, иначе говоря, становились воплощениями инверсии «сакрального» и «профанного».

В Средневековье имели место не только собственно карнавалы, но «почти каждый церковный праздник имел свою, тоже освященную традицией, народно-площадную смеховую сторону <...>. Все эти обрядово-зрелищные формы <...> принципиально отличались от серьёзных официальных <...> культовых форм и церемониалов <...>. Они как бы строили по ту сторону всего официального второй мир и вторую жизнь <...>. Это – своего рода двумирность...» [Бахтин 2010: 12–13]; причём «даже карнавал, не приуроченный ни к какому событию священной истории и ни к какому святому, примыкал к последним дням перед великим постом» [Бахтин 2010: 17]. Таким образом, карнавал оказывался некоей антитезой (причём в глазах социума почти совершенно равнозначной) сакральному церковному празднеству, и, кроме того, мог быть контактирован с ним.

М. М. Бахтин особо акцентировал важность отмены во время карнавала иерархических отношений: если на официальных праздниках они подчёркнуто демонстрировались и предопределяли публичное появление субъекта во всех имевшихся у него регалиях своего статуса и занимавшего подобающее ему место, то «в противоположность этому на карнавалах все считались равными. Здесь <...> господствовала особая форма вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными в обычной, то есть внекарнавальной, жизни непреодолимыми барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения» [Бахтин 2010: 18–19].

Кроме того, развивалась выросшая ещё из христианской смеховая литература, в которой были выработаны многообразные жанровые формы. Широко распространилась полупародийная и чисто пародийная литература на латыни (то есть каноническом языке богослужения, а поэтому уже – сакральном). «Вся официальная церковная идеология и обрядность показаны здесь в смеховом аспекте <...>» [Бахтин 2010: 22–23]. Так, «Вечеря Киприана» даёт своеобразную карнавалльно-пиршественную травестию всего Священного писания (и Библии и Евангелия) <...>...Создаются пародийные дублеты буквально на все моменты церковного культа и вероучения. Это так называемая «*parodia sacra*», то есть «священная пародия» <...>. До нас дошли довольно многочисленные пародийные литургии («Литургия пьяниц», «Литургия игроков» и др.), пародии на евангельские чтения, на молитвы, в том числе и на священнейшие («Отче наш», «*Ave Maria*» и др.), на литании, на церковные гимны, на псалмы, дошли травестии различных евангельских изречений и т. п. <...>. Литература эта почти необозрима. И вся она была освящена традицией и в какой-то мере терпелась церковью» [Бахтин 2010: 23].

В качестве ключевого в цитируемом труде М. М. Бахтин постулирует понятие 'карнавал', в расширительном понимании трактуемое как «система идей-образов, в основе которой лежит особое чувство жизни и истории; универсальной формой карнавала в «расширительном» смысле является «праздничная» жизнь как таковая в её целом, во всём её существовании, связях и отношениях (к Богу и человеку, к пространству и времени, к телу и душе, к еде и питью, к смеху и серьёзности и т. д.)» [Комментарии 2010: 554]. В дальнейшем М. М. Бахтин вводит также и понятие 'карнавализация' (в формулировках вроде «карнавализация сознания», «карнавализация мира, мысли и слова», «традиция карнализации официальных христианских представлений о преисподней, т. е. карнавализация ада, чистилища и рая» и др. (см. [Комментарии 2010: 563–564]).

Можно было бы рассматривать «карнавализацию» и как подмену «сакрального» «профанным», профанизацию сакрального и сакрализацию профанного и т. п. – то есть разнообразные, но подчас типологически сходные феномены аксиологически инверсивного (или иногда – комплементарного) характера (ср. также позднейшее белле-

тристическое описание западноевропейского масленичного шествия в [Роллан 1986: 24–26]*.

Весьма вероятно, что на Руси неким идеологическим предвосхищением и в то же время основанием явлений, в значительной степени подобных западной карнавализации, стало двоеверие (о чём см. далее). Правда, такие феномены на русской почве обретали заметно иные формы. Во-первых, они не охватывали широкие народные массы и потому не были, как правило, регламентированы властями для общего пользования. Во-вторых, их возникновение обычно инициировалось верховными светскими правителями и оказывалось чуть ли не естественной частью организуемой и проводимой ими внутригосударственной политики.

Так, при введении Иваном IV опричнины в Александровской слободе учреждается «новая резиденция – опричная столица <...>. В этой берлоге царь устроил дикую пародию монастыря. Он подобрал три сотни самых отъявленных опричников, которые составили братию, сам принял звание игумена, а князя Афанасия Вяземского облек в сан келаря. Царь покрыл этих штатных разбойников монашескими скуфейками, черными рясами, сочинил для них общежительный устав, сам с царевичами по утрам лазил на колокольню звонить к заутрене, в церкви читал и пел на клиросе и клал такие земные поклоны, что со лба его не сходили кровоподтеки. После обедни, за трапезой, когда веселая братия объедалась и опивалась, царь за аналоем читал поучения отцов Церкви о посте и воздержании. Потом он одиноко обедал сам, после обеда любил говорить о законе, дремал или шел в застенок присутствовать при пытке заподозренных» [Ключевский 1987, 2: 166–167].

Однако это вовсе не означает отсутствия глубокой набожности Ивана IV, хотя и проявлялась она подчас в таких формах, которые сегодня могут показаться не вполне искренними. Например, государь заносил имена неповинно убиенных (причём в абсолютном большинстве не бояр, но простых людей!) в синодики и рассылал их по монастырям

* См. в этом же романе поведение юре Шамаля, который сначала отвергает настояния паствы совершить молебен против сельскохозяйственных вредителей, но, узнав о том, что обиженные прихожане творят направленные против его благосостояния «каббалистические заклинания», спешит выполнить требования «добрых католиков» [Роллан 1986: 39–41; 49] – пример двоеверия, знакомого Древней Руси.

для поминовения с приложением соответствующих сумм. Царь был чрезвычайно начитан – и в духовной, и в светской литературе. Плоды долгих размышлений над книгами и интерпретации их содержания применительно к собственной личности привели Ивана IV к тому, что «он сам для себя стал святыней и в помыслах своих создал целое богословие политического самообожания в виде учёной теории своей царской власти» (см. [Ключевский 1987, 2:174; 182; 184 и др.]).

Таким образом, можно сказать, что феномен Александровской слободы, осуществлённый царём, явился в равной степени реализацией и персональных качеств Ивана IV, и избранной им модели поведения как верховного и единоличного правителя, который властвует с одинаковым успехом и в светской, и в духовной сфере всецело принадлежащего ему государства.

Несколько иным оказался подход к подобным вещам у другого русского венценосца, Петра I, который, конечно, в гораздо большей степени, нежели Иван IV, был ориентирован на западноевропейские стандарты бытия и стремился к их повсеместному внедрению в умы подданных. Модус поведения Петра I также определялся во многом его индивидуально-психологическими чертами – в частности, безусловной уверенностью в собственной правоте и нетерпимостью к иным мнениям. Ср.: «Пётр I не страшился народной свободы, неминуемого следствия просвещения, ибо доверял своему могуществу и презирал человечество, может быть, более, чем Наполеон» [Пушкин 1978, VIII: 90] с примечанием: «История представляет около его всеобщее рабство <...>... Все состояния, окованные без разбора, были равны перед его *дубинкою*. Всё дрожало, всё безмолвно повиновалось» [Там же].

Внедрённая Петром система развлекательных мероприятий своим самым сконцентрированным выражением имела тщательно организованную, иерархически продуманную структуру, с одной стороны, во многом имитировавшую западную карнавальную традицию, с другой – бывшую пародийной контаминацией черт православия и католичества.

«... Официальные празднества были тяжелы, утомительны. Но еще хуже были увеселения, тоже штатные и непристойные до цинизма <...>. Так возникла коллегия пьянства, или «сумасброднейший, всешутейший и всепьянейший собор» <...>. Петр носил в этом соборе сан протодьякона и сам сочинил для него устав, в котором обнаружил

не менее законодательной обдуманности, чем в любом своем регламенте. В этом уставе определены были до мельчайших подробностей чины избрания и поставления папы и рукоположения на разные степени пьяной иерархии [куда входили и «кардиналы», и «архимандриты»] <...>. Целью [собора] было славить Бахуса [т. е. языческое божество] питием непомерным <...>. В пародии церковных обрядов глумились не над церковью, даже не над церковной иерархией как учреждением: просто срывали досаду на класс, среди которого видели много досадных людей <...>» [Ключевский 1984, 4: 36–38].

В отличие от театрализованного действия Ивана IV, «собор» Петра I вовлекал в свою орбиту гораздо большее число участников, очень многие из которых были не просто пассивными присутствовавшими, но и искренне (конечно, не публично) противниками безобразий, осеянных авторитетом самовластного государя. Ведь «это была неприличнейшая пародия церковной иерархии и церковного богослужения, казавшаяся набожным людям пагубой души» [Там же].

В то же время царь-реформатор вовсе не был богоотступником и постоянно демонстрировал свою преданность православию личным активным участием в ритуальных мероприятиях.

«Пётр был человек набожный, скорбел о невежестве русского духовенства, расстройстве церкви, чтил и знал церковный обряд, вовсе не для шутки любил в праздники становиться на клиросе в ряды своих певчих и пел своим сильным голосом...» [Ключевский 1989, 4: 36–39].

Допустимо предполагать, что, наряду с упорядочением собственных импульсивных психологических разрядок, попутно государь насильственно (как и в прочих своих инициативах) пытался привить высшей социальной страте то, что он понимал как неотъемлемые атрибуты «просвещения» и «цивилизованности».

Впрочем, травестирование церковной обрядности нередко осуществлялось не только «сверху», но и в «низах». Русская демократическая словесность накопила в этом отношении немалый творческий опыт.

Одним из известнейших памятников русской сатирической литературы XVII в. является «Праздник кабацких ярыжек», или «Служба кабаку». По форме этот текст представляет собой весьма умелую пародию на церковную службу, причём пародию многоаспектную. То же относится к стихам и запевам; в песнопениях используются начальные слова оригинала; во многих случаях автор следует образцу, воспроизво-

дя его легко узнаваемые слова и словосочетания и заполняя промежутки собственным содержанием. Композиционно расположение групп песнопений в «Службе кабаку» повторяет порядок вечерней службы, а параллель «пьяница – мученик» завершается житием, построенным по шаблону этого жанра (см. [Адрианова-Перетц 1937: 27, 40–45]).

Кроме того, цитируемый исследователь замечает, что вскоре после «Службы кабаку» появляется сатирическая «Повесть о попе Савве», где пародийно используется форма церковного акафиста с характерными для него единоначалиями; подобные произведения, опиравшиеся в качестве прототипов на хорошо известные потенциально широкой аудитории тексты церковных памятников, были популярны (см. [Адрианова-Перетц 1937: 57–58]).

«Карнавальные» ситуации, связанные с «ряжением» их участников, причём даже на профессиональном уровне, бывают иногда весьма причудливыми и имеют тенденцию к повторениям в разных условиях.

Например, в эпизоде романа, происходящем на «фабрике грёз» во время Второй мировой войны, обнаруживается весьма интересный подход к выбору актёров для остроактуальных шедевров: «– Вилер на самом деле получил маленькую роль. Он играет в одном второсортном фильме нациста, эсэсовца. – Неужели? Но ведь он еврей. – Ничего не значит. Пути Голливуда неисповедимы <...>. Там, видимо, считают, что эсэсовцы и евреи на одно лицо. Вот уже четвертый раз, как роль эсэсовца поручают еврею» [Ремарк 1989: 85]. Подобный «исполнитель ролей нацистских фюреров» делает в Голливуде «головокружительную карьеру», сначала сыграв шарфюрера, затем – штурмшарфюрера и, наконец, группенфюрера СС [Ремарк 1989: 278].

Вполне в духе такого же «карнавала» в российском шоу-бизнесе эстрадный вокалист, начавший карьеру с одесских прибалтийских песенок, выступает в личине казака; его собрат-лицедей изображает известного русского адмирала; всё это – на подзабытом теперь фоне «сына юриста», пламенного защитника русского народа.

2. РАСШИРЕНИЕ СФЕРЫ УПОТРЕБЛЕНИЯ СЛАВЯНИЗМОВ

В XVIII в. духовная жизнь русского общества, и прежде всего его высших страт (поскольку о бытии низших естественно сохранилось гораздо меньше документированных свидетельств), предопределя-

лась рядом исторических обстоятельств более раннего времени, но их следствия продолжали оставаться весьма ощутимыми. Можно вспомнить хотя бы о церковной реформе патриарха Никона – и яростном сопротивлении ей со стороны приверженцев «истинного православия», старообрядцев-раскольников, в качестве последнего средства протеста нередко избиравшими самоожжение во имя спасения души; о действиях самодержцев, ограничивавших властные возможности церковного аппарата; о тенденциях к секуляризации социума и привлечении иностранцев-иноверцев к ведению хозяйственных, а затем и государственных дел, и т. п. Неизживаемым оставалось и вышеупомянутое двоеверие.

Эти, а также многие другие процессы, имевшие место ещё в годы царствования Алексея Михайловича Тишайшего, интенсифицировались при правлении его сына, Петра I, неукротимого реформатора. Впрочем, результаты проводимых им преобразований либо не давали того желанного эффекта, на который рассчитывал монарх, либо приносили эффект непредсказуемый; во всяком случае, многие из них так и остались незавершёнными (см. [Ключевский 1989, IV: 205 и след.]). «Опомнившись от реформы Петра <...>, сколько-нибудь размышлявшие люди <...> почувствовали при чересчур обильном законодательстве полное отсутствие закона» [Ключевский 1989, IV: 279] – ситуация, хорошо знакомая и по другим эпохам отечественной истории. «Птенцы гнезда Петрова» после его смерти более всего оказались озабочены не дальнейшим исполнением предначертаний покойного государя, а приумножением собственного материального благополучия и, конечно же, сохранением личных служебных статусов, без которых, естественно, никакое сверхобогачение попросту не было возможно – такая модель поведения «элиты» и поныне также сохраняет свою актуальность (правда, иногда декорируется «патриотизмом»).

По крайней мере, с середины XVIII в. обнаружилось примечательное социальное явление, которое позднейший историк квалифицировал как «дворянское *безделье*, политическое и хозяйственное» [Ключевский 1989, V: 148], возникшее вследствие елизаветинского указа о «вольности дворянства». Этот социальный слой, функционально предназначенный для несения «государевой службы», оказался теперь освобожденным от неё как основного и обязательного элемента своей жизнедеятельности.

А «когда люди известного класса отрываются от действительности <...>, они создают себе искусственное общежитие <...>. Пустоту общежития наполняли громкими чужими словами, пустоту своей души населяли капризными и ненужными прихотливыми идеями и из тех и других создавали шумное, но призрачное и бесцельное существование» [Ключевский 1989, V: 148].

В эстетических, бытовых, речевых вкусах и предпочтениях безраздельно воцарилась галломания (см. [Ключевский 1990, IX: 28–55], [Ключевский 1990, IX: 55–77], [Васильев 2017: 76–96]).

«Пустота общежития и души» нуждалась хоть в какой-то компенсации; как выразился гораздо позднее шукшинский персонаж, надо было «заполнить вакуум». Благодатной почвой для этого стала сфера интимных отношений петиметров и кокеток [Ключевский 1990, IX: 36], в среде которых родился свой офранцуженно-жеманный жаргон. Кроме того, как обычно происходит при смене аксиологических ориентиров, был переосмыслен ряд слов.

Так, глагол *обожати* издревле входил в религиозно-тематически приуроченную лексику, ср.: «*Обожати* – ‘боготворить’. «Божа а не обожаемь». Ио. екз. Бол.; ‘приближать к Богу’. «Обжаѣеть ма млѣстью». Мин. 1097 г. 143. «Оумъ мановенми бжтвѣнными преѣдре обожаемь» Мин. мар. 28» [Срезневский 1958, II: стб. 532]; – «*обожати* – 1) ‘наделять божественной сущностью’. Бѣ члѣвкъ бывъ, обожаеть члѣвское ество <...>» Палея Толк.¹, 266. 1406 г. ~ XIII в. <...>; 2) ‘приближать, приобщать к богу’. «Престол прѣстоу троича и причащениемъ же обожаемь <...>». Мин. Сент., 052.1096 г. [СлРЯ XI-XVII вв., 1987, 12: 115].

Словарь начала XIX в. фиксирует «*обожать* – 1) ‘воздавать честь, приличествующую единому Богу’. «Язычники обожали твари вмѣсто творца»; 2) в сл [а в я н с к о м] ‘делать причастным, участником благодати божией’. «Божественное тѣло и обожаеть и питаеть». Послед. к Св. Причаш.; 3) в разговорах и в стихах употребляется вместо: отменно кого любить, почитать» [САР₂ 1822, IV: стб. 91].

В этом же издании появляется и производное существительное: «*обожатель* – ‘тот, кто обожает, отменно любит’» [САР₂ 1822, IV: стб. 91].

К середине столетия «*обожать* – 1) ‘почитать Богом, воздавать честь, подобающую божеству’; 2) церк. ‘делать причастным Божией

благодати»; 3) 'чрезмерно любить, почитать' [Сл1847, III: 23]; здесь же «*обожатель* – 'обожаящий ког о - л и б о , боготворитель'».

В Словаре Даля «*обожать* – 'обоготворять, почитать богом, божеством, чествовать как Бога'. «Язычники обожают не Творца, а тварей его» <...> // 'чрезмеру любить, уважать; любить слепо, страстно' // црк. 'делать причастным Божьей благодати'. «Божественное тело обожаетъ и питаетъ» [Даль 1955, II: 609].

Здесь же «*обожатель* – 'обожаящий кого'. «Обожатели идоловъ» // 'влюблённый поклонник, слепо, страстно кому преданный'».

В советском толковом словаре «*обожать* – 1) у с т а р . 'обожесть-влять'; 2) 'питать к кому-, чему-л. чувство сильной, доходящей до преклонения любви' <...>; 3) п р о с т . 'очень сильно любить что-л., питать склонность, пристрастие к чему-л.' «Главное в обеде не рыба, не соус, а жаркое. Вы какую птицу больше обожаете?» Чехов. Сирена [МАС₂ 1982, II: 552].

Существительное *обожатель* в обеих дефинициях снабжено здесь стилистическими пометами: «*обожатель* – 1) р а з г . у с т а р . 'тот, кто обожает, очень любит кого-, что-л.' <...>; 2) р а з г . ш у т л . 'мужчина, ухаживающий за женщиной; поклонник'» [МАС₂ 1982, II: 552].

В древнерусскую эпоху «*поклонникъ* – 'тот, кто поклоняется кому-л., почитает кого-либо как бога'. «Придетъ година и нынѣ есть, егда истиннии поклонницы поклоняться оцѹ дѣхъмъ и истиною <...>». Остр. ев., 31. 1057 г. <...> // 'паломник, поклоняющийся святым местам' <...>» [СлРЯ XI–XVII вв. 1990, 16: 160].

В начале XIX в. еще сохраняется религиозно ориентированная семантика: «*поклонникъ* – 'богопочитатель, богомолец'. «Истиннии поклонницы поклоняются Отцу духомъ и истиною». Иоан. 4. 23» [САР₂ 1882, IV: 1398].

Но к середине столетия уже фиксируется сдвиг значения: «*поклонникъ* – 1) 'поклоняющийся Богу, святыне'; 2) 'почитатель'. «Поклонникъ красоты» [Сл1847, III: 306].

Словарь Даля предлагает, по существу, три дефиниции слова (впрочем, как обычно для плодов лексикографической концепции выдающегося составителя, не снабженных четким разграничением): «*поклонникъ* – 'поклоняющийся кому, чему (Богу, Святым местам, мощам' // 'почитатель, обожатель, преданный слуга'; // 'влюбленный'. «Онъ поклонникъ всѣхъ пировъ». «У нея много поклонниковъ и обожателей» [Сл. Даля 1955, III: 241].

В толковом словаре советского периода «*поклонник* – 1) устар. 'тот, кто поклоняется какому-л. божеству (божествам)' <...>; 2) 'тот, кто восторженно почитает кого-, что-л.; почитатель'. «Поклонник искусства». «Поклонник русской природы» <...>; 3) 'тот, кто ухаживает за кем-л., проявляет по отношению к кому-л. внешне свою любовь, симпатию и т. п.' <...>» [МАС₂ 1983, III: 246].

Тематически близкое вышеприведенным существительное *угодельник* семантизируется для древнерусской эпохи как «слуга, служитель»; 'исполнитель воли'; 'угодник, праведник'; 'последователь' [Срезневский 1958, III: 1136–1137], причём последние два приведенные значения иллюстрируются соответственно, например, цитатами: «Угодникъ его святыхъ видѣвъ славлю спасаааго ихъ». Илар. Симв. Вер. – и: «(Левъ Арменинъ) възненавидѣ Христа и его угодникы» Георг. Ам. (Увар.) л. 70 [Там же]. Ср. в этом же словаре «*угодныи* – 'угодный Богу, праведный'. «Тако же и Даниль оугодныи съ тремя отроки претерпѣша скорбь». Ефр. Сир. 1377 г. л. 11 [Срезневский 1958, III: 263 доп.]»

К началу XIX в. слово сохраняет многозначность, представленную, однако, уже не так разветвленно: «*угодельник* – 1) 'тот, кто умеет угождать другому'; 2) 'способный, пригодный на разное употребление'. «Это не горшокъ, а угодельникъ» [САР₂ 1822, VI: 879].

Несколько позднее «*угодельник* – 'человек, угождающий кому-либо'. – «Угодникъ Божий» – зн. 'христианин, угодивший Богу святою жизнью'» [Сл1847, IV: 322].

Затем в Словаре Даля находим для этого слова две дефиниции со значением лица: «*угодельник* – 'угождающий кому или угодивший чем, на кого-либо'. «Угодникъ Божій, святой угодельникъ» – 'угодивший Богу святою, непорочною жизнью'. «Царскіе угодники» – 'любимцы, близкие, искательные слуги'» [Даль 1955, IV: 467].

В академическом словаре советского времени слово также представлено как многозначное, но иерархия значений иная: «*угодельник* – 1) разг. 'тот, кто стремится угодить кому-л., расположить в свою пользу, угодливый человек' <...>; 2) 'в религиозном представлении – 'святой, угодивший богу безгрешной, непорочною жизнью' <...>. ♦ *дамский угодельник* – 'тот, кто любит ухаживать за женщинами'» [МАС₂ 1984, 4: 458].

Представляется возможным сделать некоторые выводы относительно семантико-стилевых эволюций рассмотренных слов.

В том, что слово *обожател* в советском словаре (то есть в словаре, изданном в атеистическом государстве и за его счет) никак не соотносится с религиозной сферой, нет ничего удивительного: это – в том числе – и аккуратное следование жестким идеологическим установкам. Но применительно к САР₂ и отчасти к Сл1847 этого, конечно, сказать нельзя (т. е. в «советском» смысле слова *идеология*). Между тем, для авторов соответствующей статьи в САР₂, оказывается, совершенно безразличен предмет обожания; дефиницию же 'боготворитель' в Сл1847 вполне допустимо понимать фигурально. В Сл. Даля, хотя религиозно тематизированный пример и упомянут, но в толковании основного значения слова отсылки к божеству как объекту поклонения нет.

Существительное *поклонник*, бывшее в Древней Руси несомненным элементом религиозного словесного инструментария, вроде бы сохраняет этот статус и в начале XIX в. (хотя здесь, как говорится, «возможны варианты»), поскольку значительную часть авторского коллектива САР₁ и САР₂ составляли особы духовного звания, возможно, не обратившие должного внимания на закрепление слова в сугубо светской сфере). Однако и Сл1847, и Сл. Даля приводят дефиниции, связанные с интимной (мирской) областью бытия носителей языка. В свою очередь, МАС₂ хотя и выносит религиозно ориентированное значение на первое место, но естественно снабжает его пометой, указывающей на архаичность этой семантики, к тому же отторгая её от понятий православия, приведя отсылку к возможному политеизму.

Составители САР₂ совершенно упускают из виду прежнюю религиозную отнесенность существительного *угодник*. Впрочем, о ней вспоминают создатели Сл1847, правда, выстроив последовательность частей статьи несколько противоречиво: сначала сказав о субъекте, угрожающем безразлично кому, лишь затем говорят о примерном христианине. Приблизительно то же – в Сл. Даля. МАС₂ как бы вклинивает семантику «религиозного представления» между двумя по сути профанными дефинициями, так что для снижения авторитетности обозначаемого лица в глазах пользователя словаря помета у с т а р . оказалась бы чрезмерной, отягощающей формулировку.

Таким образом, динамика представленных здесь слов подчинилась – с некоторыми вариативными отклонениями – одному и тому

же вектору секуляризации, который проявился задолго до начала советской эпохи.

Вполне естественно, что многие социокультурные нововведения отразились в речекommunikативной практике соответствующего периода и запечатлелись в манере употребления лексико-фразеологических единиц и даже их пластов, объединённых преимущественно по генетическому признаку.

По поводу сосуществования церковнославянского и русского языков и их роли в конечном формировании литературного языка высказывались различные, иногда полярно противоположные мнения и происходили острые дискуссии. В данном случае цитируем лишь одну из известных позиций.

«Можно сказать, что, исчезнув как таковая, диглоссия определила б и п о л я р н о с т ь русского языкового сознания, выразившуюся в противопоставлении «книжной» («литературной») и «некнижной» («нелитературной») языковой стихии. Это противопоставление может осмысляться на разных этапах эволюции русского литературного языка – и в разной перспективе – как «церковнославянское-русское», «письменное-устное», «искусственное»-«естественное», «сакральное-мирское» (или: профаническое, inferнальное), «церковное-гражданское» и т. д.» [Лотман, Успенский 1975: 199].

Изначально и на протяжении очень долгого времени естественной средой бытования церковнославянизмов была функционально ограниченная богослужебная словесность, воплощавшаяся как в устной, так и в письменной формах, в довольно разнообразных по жанру произведениях (проповеди, молитвы, конфессиональная литература и проч.). Однако по прошествии столетий этимологически церковнославянские лексемы получили употребление и за пределами, им когда-то очерченными. Более того, они стали активно использоваться в текстах, совершенно светских по своему характеру и даже зачастую сатирических и юмористических, что способствовало заметной утрате церковнославянизмами их исконно высокой стилистической тональности.

Очевидно, этому, особенно ощутимо в XVII–XVIII вв., способствовали различные экстралингвистические факторы в их совокупности. Среди них можно назвать, например, следующие.

В значительной степени сохранялся поверхностный, конвенциональный характер некогда насаждённого православия – при неиско-

ренимости двоеверия [Рыбаков 1988: 557; 773; 778; 782]. Оставалась явно слабой подготовка квалифицированных кадров для нужд церкви; «несостоятельность духовенства преимущественно происходила от недостатка просвещения <...>. Общество имело право требовать, чтоб духовенство, учительное сословие, взяло на себя почин в этом деле и руководило других, но и это требование осталось неудовлетворенным» [Соловьев 1993, VIII: 86]. Обучение же «свободным наукам» (т. е. светским) осуществлялось иноземными наставниками, которые, естественно, к православию и его проблемам были совершенно индифферентны [Там же]. Введение в конце 1699 г. нового летоисчисления, в приказном порядке долженствовавшее быть ознаменовано взаимными поздравлениями, «украшениями от древ и ветвей сосновых, еловых и можжевельных» и фейерверками, на европейский манер, при котором изначальной хронологической точкой отсчёта становилось уже не сотворение мира, а Рождество Христово (то есть с разницей в 5508 лет), тоже не могло вызвать массового энтузиазма среди населения. Указом 1701 г. было инициировано изъятие доходов с монастырских вотчин в пользу государства, потому что «нынешние монахи, вопреки примеру древних и своему обету не питают нищих своими трудами, напротив, сами чужие труды поедают» [Ключевский 1989, IV: 122]. Поведение духовных лиц в быту не прибавляло авторитета ни им самим, ни церкви как таковой, ни православию; особенно явным пороком выступало пьянство, причём пьянство, так сказать, публичное – на глазах у паствы (например, [Адрианова-Перетц 1937: 37–38] – хотя здесь приводятся прежде всего свидетельства иностранных визитеров, на объективность которых полагаться до конца вряд ли возможно, поскольку за многие столетия международных контактов у Западной Европы так и не нашлось для «русских варваров» ни единого доброго слова; но о безудержном пьянстве духовенства рассказывает и сам автор «Службы кабаку», очевидно хорошо знакомый с этим явлением [Адрианова-Перетц 1937: 40]). Стоит добавить к этому, что в, так сказать, профессиональном отношении образ действий православных священнослужителей ещё с древнерусского периода во многом предопределялся социальным обликом отдельных представителей паствы. Со ссылкой на церковный источник XVI в. рассказывается, как дети духовные обращались к своим отцам духовным с целью добиться послабления в наказании за прегрешения, когда человек

«слабости ради <...> искахъ себѣ потоковниковъ духовныхъ отцевъ, и м з д у и м ъ д а в а х ъ , и причастіе отъ нихъ принимахъ» <...>. Потаковники ослабляли для знатных людей уставы и даже прямо учили детей своих духовных «на слабость», «на объядение, и на пьянство, и на похоти телесныя, и на игры» [Смирнов 1913: 183]. Выражаясь современным языком, такие духовные наставники были коррумпированы, что вряд ли можно было сохранить в тайне от верующих из числа «низших людей».

Наконец, Пётр I, радикально прервав многовековую традицию покорного послушания светских правителей патриархам, провозгласил в Воинском уставе: «Его Величество есть самовластный монарх, который никому на свете о своих делах ответу дать не должен, но силу и власть имеет свои Государства и Земли, яко Христианский государь, по своей воли и благомнению управлять» (цит. по [Ларин 1975: 275]).

Считают, что вообще акты петровского законодательства «подорвали в корне те основы, на которых покоилось древнерусское духовенство – свободу выбора духовника, его абсолютную власть в деле наложения епитимий, патриархальность в отношении его и детей» [Смирнов 1913: 240]. Таким образом манифестирована абсолютная монархия, на политику которой влияние церкви было предельно минимизировано.

На этом секуляризованном общественном фоне и происходят индуцированные им процессы переосмысления статуса церковнославянизмов и их прагматики.

Одно из первых дошедших до нашего времени письменных свидетельств такого рода – вышеупомянутая «Служба кабаку», где естественно – в соответствии с задачами сатирика-пародиста – для создания комической формы повествования широко используется церковнославянская (особенно терминологическая) лексика, наряду с гомогенной ей морфологией и фонетикой [Адрианова-Перетц 1937: 46].

О модернизированной роли церковнославянизмов в разножанровых светских текстах XVII–XVIII вв. позднейший исследователь общал так: «Язык церковнославянский <...> не потерял своего отвлеченно важного <...> значения; и так и не изменившись еще с этой стороны, он становится орудием произвольных вымыслов, своими священными формами облакает шутки и насмешки; поразительно звучат

в нем, резко противопоставляясь с его характером и формами, тривиальные народные и иностранные слова и выражения, на которых лежит печать современности <...>. Этот беспорядок, это странное, будто бы разрушающее состояние, указывает на новый порядок, на новую жизнь, уже ближущуюся и смутившую прежнее состояние» [Аксаков 1875: 232] (цит. по [История 1981: 33]).

Противостоять этой всё усиливающейся тенденции до некоторой степени призвана была «теория трёх штилей» М. В. Ломоносова, декларировавшая использование «речений славянских, россиянам вразумительных и не весьма обветшалых» лишь в произведениях «высокого штиля» [Ломоносов 1980: 396]. Впрочем, «теория трёх штилей» доминировала относительно недолго, поскольку препятствовать эволюциям живого языка (здесь конкретно – русского) – задача вряд ли выполнимая.

Следует сказать, что лингвисты иногда не ограничивают церковнославянизмы жестко-генетически, но обосновывают существование стилистической категории «славянизм», подразумевая под этим термином не только собственно церковнославянскую лексику, но и включая сюда вообще слова старого книжного языка [Замкова 1975: 4; 16].

Много интересных примеров употребления славянизмов встречается в произведениях А. С. Пушкина, где они в зависимости от авторской интенции служат как средства создания и стилизации, и высокого пафоса, и комического эффекта. В последнем отношении, наверное, наиболее информативна «Гавриилиада» юного тогда поэта (1821).

Но и в зрелом своем творчестве Пушкин нередко обращается к подобному использованию славянизмов, причем в резком стилистическом контрасте с темой текста и предметом повествования. Такие слова могут принадлежать к различным частям речи, в том числе и к служебным.

Приведём только один, но весьма значимый пример. Союз *зане*, как полагают, к началу XIX столетия архаизировался и, давно исчезнув из живой речи, перестал употребляться и в литературно-художественных текстах (см. об этом [Ковалевская 1978: 214]). Однако он (правда, лишь дважды) появляется в пушкинских произведениях.

В «Словаре языка Пушкина» «*зане* (2) 'так как, потому что' «[Пи-мен:] К его одру, царю едину зримый, Явился муж необычайно светел, И начал с ним беседовать Феодор И называть великим патриархом. И

все кругом объаты были страхом, Уразумев небесное виденье, Занé святы́й владыка пред царем Во храмине тогда не находился». БГ V, 141. В ш у т л . у п о т р . «Татьяна мнёт в руке бумажку, Зане живот у ней болит». С₃ 111. 12» [СЛЯП 1957 II: 73] (в современном академическом издании – соответственно [Пушкин 1978, V: 203] и [Пушкин 1977, III: 140]).

Чрезвычайно интересно, что приведенные словарем цитаты взяты из двух произведений, противопоставленных в жанрово-стилевом отношении: в первом случае – высокая историческая драма, во втором – остроумная поэтическая шутка, очевидно не предназначавшаяся автором для публикации. В эпизоде из «Бориса Годунова» в том числе и за счет употребления слова *зане* стилизуется речь персонажа, почтенного старца, монаха-летописца начала XVII столетия; в отрывке из комически-вольнодумного стихотворения (ср. его первую часть) введение *зане* в ткань текста, тематически не соответствующего архаичному «высокому штилю», явно призвано усилить юмористический эффект (хотя Татьяна Ларина бесспорно является одной из любимых героинь поэта, привлекательной по многим причинам; см., например [Васильев 2013а: 181–184]).

Следует добавить (именно по поводу стихотворения «На картинке»): «<...> Полнота самосознания – вот что отличает Пушкина и делает его совершенно неуязвимым для «разоблачений» – с примечанием: «Как не поддаются пародированию пушкинские произведения, потому что они почти все уже пронизаны тончайшей иронией самого автора. Во всяком случае, там, где подобная ирония есть, они неуязвимы для пародии. Существующие пародии адресованы не автору – читателям. Это, собственно, пародии на прямолинейно-тупое восприятие Пушкина» [Урнов, Сайтанов 1984: 17] (см., например, «Надписи на стихотворениях А. С. Пушкина» А. К. Толстого).

Таким образом, каждый из двух случаев употребления А. С. Пушкиным архаичного союза *занé* по-своему функционально уместен в каждом из цитированных выше текстов и служит иллюстрацией диапазона литературно-художественного использования славянизмов в первой трети XIX в., по сути, пожинавшего плоды щедрого на секуляризацию русского социума века XVIII-го.

3. СТАТУС И ТРАНСФОРМАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СИМВОЛИКИ

Среди всех прочих песенных произведений гимны, в первую очередь государственные, занимают совершенно особое место. Оно предопределяется прежде всего их функциональными задачами: служить одним из главных официальных символов государства; играть роль сплачивающего и мобилизующего его граждан средства; в концентрированной форме выражать некие программные цели страны – и притом констатировать достигнутые ею результаты; утверждать ценности, избранные в качестве приоритетных. Дополнительную пафосность гимну придают торжественные ситуации, в которых он исполняется, а также (зачастую) массовый характер аудитории, нередко способной оказаться и грандиозным хором. В общем, государственный гимн несомненно является сакральным произведением.

Согласно известным дефинициям, в интересующем нас значении *гимн* – «1) торжественная песня, принятая как символ государственного или социального единства» [МАС, 1981, 1: 310]; также *гимн государственный* – «офиц. символ гос-ва (наряду с флагом государственным и гербом государственным)» [СЭС 1983: 304].*

Понятно, что словесное оформление государственного гимна обусловлено функционально; особым жанровым статусом диктуются и его стилистические черты.

В последнее время лингвисты проявляют к изучению текстов гимнов заметный интерес. Так, в результате комплексного анализа концептов российских гимнов были подробно охарактеризованы и представлены в качестве ключевых *народ, Родина, Бог, правитель, воинство, враг, свобода*; установлены векторы их словесного выражения в диахронии. Отмечается, например, что в тексте современного гимна РФ, который «по форме приближается к лирической песне о Родине» и «в отличие от предыдущих гимнов, данный текст менее торжественный», «вновь появляется концепт “Бог”, отсутствовавший в гимнах

* Заметим, между прочим, что в [СлДаля] существительное *гимн* представлено лишь в значении ‘хвалебная песнь, хвала и прославление в стихах или в музыке, песнопение’ [Даль 1955, 1: 351], хотя в этом словаре в статье слова *царь* приводится глагол *царствовать*, семантика которого иллюстрируется фразой «Царствуй над нами, царь православный» – с отсылкой на *гимн* [Даль 1955, 4: 571].

советской эпохи. Актуализация этого концепта в Гимне России связана с изменением отношения к религии, возрождением религиозных ценностей» [Золотова 2011: 18–19] (правда, объективности ради следовало бы уточнить: правильнее говорить не столько о «возрождении», сколько о попытках широкой популяризации и массового насаждения религиозных ценностей, так как по истечении ряда послесоветских лет властям предержащим так и не удалось изобрести набор внятных сакральных ориентиров, которые могли бы быть сочувственно восприняты большинством граждан РФ [Васильев 2013: 173–186]; понятно, что правящая «элита» в своей практической деятельности* руководствуется постулатами социал-дарвинизма [Прилепин 2009: 37], пока ещё не всегда декларируя это откровенно).

Кроме того, можно было бы упомянуть о том, что тексты государственных гимнов и Советского Союза, и послесоветской России (разумеется, прокламирующих во многом различные наборы сакральных ценностей) принадлежат вдохновенному, искреннему перу одного и того же автора – С.М. Михалкова. Впрочем, творческие биографии иных стихотворцев бывают довольно извилистыми, вплоть до радикальных метаморфоз. Например, немецкий поэт Х. Бауман, прославившийся главным образом созданием текста нацистского марша «Сегодня нам принадлежит Германия...», после 1945 г. стал детским писателем [Душенко 2006: 38], вероятно, перековавшись под влиянием прихотливой музыки...

Другой исследователь, рассматривая тексты советских гимнов, предлагает такую дефиницию жанра: «государственный гимн – это концентрированное выражение государственной идеологии, национальной идеи; воздействуя музыкой на эмоции человека, а словами – на сознание, он побуждает слушающего к отождествлению себя с нацией, государством» [Казаков 2013: 196]. Установлено, что религиозный пафос присутствует самым естественным образом не только в дореволюционных российских гимнах («Боже, царя храни»), но и в гимнах СССР, то есть атеистического государства, будучи выраженным в них, в частности, за счет использования цитат из Библии либо библейских аллюзий и проч. [Казаков 2013: 202].

Последний вывод цитируемого автора представляется несколько произвольным (справедливости ради: и сам он слово «религиоз-

* Ср. перманентный рост существующих налогов – который, впрочем, мало затрагивает саму «элиту» – и введение всё новых поборов и даней.

ный» – правда, лишь однажды – заключает в кавычки [Казаков 2013: 201]). Ограничивая предмет исследования советской гимнографией, он, естественно, не учитывает текст современного российского гимна, где, в частности, прямо говорится: «Россия – с в я щ е н н а я наша держава <...>... Хранимая Б о г о м родная земля» [<https://ria.ru/cultur/20090827/182589876/.html>].

Впрочем, не только государственные гимны проникнуты религиозными мотивами: ими в определённый период оказались насыщены и тексты революционных поэтически-песенных опусов, что стало вполне закономерным следствием сакрализации определённых идеологических постулатов. Вот лишь некоторые примеры.

В. Богораз-Тан (1899, 1910):

«С в я щ е н н у ю память погибших в бою Без слёз мы умеем хранить; Мы жаждем всю силу, всю душу свою На тот же а л т а р ь положить!»

[Поэтические течения 1988: 126];

Г. Кржижановский, «Варшавянка» (1897):

«...За лучший мир, за с в я т у ю свободу! На бой кровавый, С в я т о й и правый, Марш, марш вперед, Рабочий народ! В битве великой не сгинут бесследно Павшие с честью во имя идей, Их имена с нашей песней победной Станут с в я щ е н н ы мильонам людей»

[Поэтические течения 1988: 132];

А. Лукьянов (1906):

«Сибири глубь, снегов пустыни, Темницы, цепи, эшафот – Для нас нетленные святости, В крови зардевшийся восход! И будет там могучей силы Источником вечный для сердец, Где безымянные могилы Хранят б е с с м е р т и я в е н е ц ! »

[Поэтические течения 1988: 153].

Те же творческие тенденции продолжились в поэзии и после победы Великого Октября, причём не только в произведениях, так сказать, профессиональных литераторов, но и в текстах, являвшихся плодами усилий самодеятельных поэтов. Вот некоторые примеры, заимствованные из произведений массовой поэзии лишь одного – Саратовского – региона и всего одного – 1930 г. (здесь акцентированы также атеистические мотивы):

М. Анисимов:

«Говорит высокий [дуб] Ровным шумом О крестьянской Тягостной судьбе, Что о б о г е Им не надо думать, Что вся жизнь Не в б о г е, А в борьбе»

[Козулина, Романенко 2009: 31];

Заречный:

«Мой дряхлый дед <...> И в знак В о с к р е с ш е г о И с у с а, Попам Ручищи целовал <...>. И вместо драк И п а с х и пьяной, Встречаем Дружно Первоймай»

[Козулина, Романенко 2009: 34–35];

Н. Корольков:

«В явь воплощалася Мечта, Векам светившая, как факел, Мечта – Желанная как Мекка, Её недаром с в я т о чтут, Недаром кожу с человека Сдирали с мясом За мечту»

[Козулина, Романенко 2009: 43];

Н. Гольцев:

«Дата: «Год тысяча девятьсот пятый». Год революции р а с п я т о й . Не на к р е с т е , а на земле Вместо гвоздей в тело ей были вбиты осколки гранаты»

[Козулина, Романенко 2009: 59] и т. п.

Пафосные гимнические тексты, воспевавшие сакральные ценности революционной эпохи, почти неминуемо должны были породить – в духе «карнавала» – пародии на эти произведения.

Так, в повести М. А. Булгакова «Роковые яйца» (1925) действие происходит в основном в фантастически похорошевшей и благоустроенной Москве 1928 г. Конная армия выдвигается на битву с «мерзкими пресмыкающимися» под «глухое и щиплющее сердце пение:

... Ни туз, ни дама, ни валет, Побьем мы гадов, без сомненья, Четыре сбоку – ваших нет* ...»

[Булгаков 1989, 2д: 111].

* *Четыре сбоку* – жаргонное обозначение карточной девятки; *ваших нет* – реплика карточной игры.

Позднейший комментатор указывает: «В шуточной [? – А. В.] песне конников <...> использован ритм и метр «Интернационала». Ср.:

Ни бог, ни царь и ни герой. Добьемся мы освобожденья Своею собственной рукой»

[Гудкова 1989: 700].

Современный Булгакову рецензент в общем справедливо упрекал писателя в том, что он «нагло и пошло перефразирует «Интернационал» [Там же], который до 1944 г. был и советским государственным гимном.

Пример несколько иного переосмысления этого произведения дан в рассказе В. В. Набокова «Занятой человек» (1930), главный герой которого, «полуактер, полулитератор, помещающийся в зарубежных газетах юмористические стишки» [Набоков 1990, 2: 384], рассуждает о бренности: «...Человек же бессмертен, поскольку бессмертен его класс, – а великий буржуазный класс (продолжал он вслух, неприятно оживляясь), наш великий и могучий класс победит гидру пролетариата*, ибо давайте тоже встанем, крепостники, лабазники и верные их трубадуры, на классовую платформу (больше бодрости), давайте, буржуа всех стран, – нет, лучше амфибрахий, – буржуи всех стран... и народов, вперед, нефтяной (или золотой?) коллектив, долой пролетарских уродов... а в рифму – депричастие (победив? скупив?), засим еще две строфы и опять: буржуи всех стран и народов, да здравствует наш капитал, тата-татата-та... (проходов? водопроводов?), буржуйский интернационал! Остроумно ли это складывается?» [Набоков 1990, 2а: 389].

Стилистические достоинства и степень соответствия текста гимна имеющимся в государстве реалиям могут быть расценены наблюдателем довольно критично. В частности, это может происходить из-за полного несовпадения пафосных деклараций и существующей в социуме ситуацией.

«Траут и Гувер были гражданами Соединенных Штатов Америки – страны, вкратце называвшейся просто Америкой. <...> У них был национальный гимн – сплошная белиберда, которую и они, и многие другие, по-видимому, принимали всерьез <...>».

На свете существовало около квадрильона разных национальностей, но только у той нации, к которой принадлежали Килгор Траут и Двейн

* Ср. большевистские агитпроповские штампы: *гидра буржуазии*, *гидра контрреволюции* и под.

Гувер, был вместо национального гимна такой бессмысленный набор слов, испещренный вопросительными знаками <...>.

И еще, на всей планете только у их нации был закон, в котором говорилось: «Флаг наш никогда, ни перед кем и ни перед чем спускать не должно!»

Спуском и подъемом флага назывался дружественный обычай, когда в знак приветствия флаг опускали по флагштоку ниже, к земле, а потом снова подымали вверх.

Девиз родины Двейна Гувера и Килгора Траута на языке, на котором уже никто на свете не разговаривал, означал: «Из множества – единство» – «*Ex pluribus unum*».

Неспускаемый флаг был красавец, да и гимн и девиз никому бы не мешали, если бы не одно обстоятельство: многих граждан этой страны до того обижали, презирали и надували, что им иногда казалось, будто они живут вовсе не в той стране, а может, и не на той планете и что произошла какая-то чудовищная ошибка. Может быть, им было бы легче, если бы хотя бы в их гимне или в их девизе говорилось о справедливости, или братстве, или надежде на счастье, чтобы этими словами их радушно приветствовали, как полноправных членов общества, совладельцев его богатств» [Воннегут 2001: 12–13].

Ср. более ранний пример восприятия легитимизированных сакральных ценностей заурядным (но по-своему оригинально мыслящим) обывателем – в диалоге Швейка и агента тайной полиции Бретшнейдера. «Он <...> сказал ещё что-то очень скверное про государя императора» – «А не знаете, что он про него сказал?» <...> – «Этого я вам сказать не могу, этого ещё никто не осмелился повторить <...>. Это не было обычное оскорбление государя императора, какие делаются спяна» – «А какие оскорбления государю императору делаются спяна?» <...> – «Напейтесь, велите сыграть вам австрийский гимн, увидите, что наговорите. Насочините о государе императоре столько, что если бы лишь половина была правда, хватило бы ему сразу на всю жизнь» [Гашек 1956: 30-31].

В рассказе* о заседании Войскового Круга в мае 1918 г., утвердившего генерала П. Краснова войсковым атаманом, говорится, в частно-

* Вряд ли возможно считать этот рассказ совершенным плодом писательского воображения: известно, что М. А. Шолохов очень тщательно относился к поиску и использованию в «Тихом Доне» фактических материалов, нередко уточняя официальные источники (см. [Примечания 1957: 437] и др.).

сти: «Законы, предложенные Красновым, представляли собой наспех перелицованные, слегка реставрированные законы прежней империи <...>. Всё, даже неудачно переделанный флаг, напоминало прежнее: синяя, красная и жёлтая продольные полосы (казаки, иногородние, калмыки), и лишь правительственный герб, в угоду казачьему духу, претерпел радикальное изменение: взамен хищного двуглавого орла, распростёршего крылья и расправившего когти, изображён был нагой казак в папахе, при шашке, ружье и амуниции, сидящий верхом на винной бочке» [Шолохов 1957, 4: 18].

Некоторые элементы уважаемой государственной символики современной России характеризуются несомненной контаминацией – если учитывать, что, согласно ст. 1 гл. 1 Конституции РФ, она «есть демократическое федеративное правовое государство с республиканской формой правления» [Конституция 2009: 3]. Так, изображённый на гербе двуглавый орёл – очевидная репликация герба Российской империи; этой же империи принадлежал ранее сегодняшний флаг; музыка гимна – музыка гимна низвергнутого СССР, правда, с наложением совсем иного текста, однако написанного тем же талантливым и высокопринципиальным автором. Впрочем, может быть, не это главное для полноценной жизни страны.

4. РЕВОЛЮЦИОННЫЕ АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ РОКИРОВКИ

В начале XX в. в России наступает небывалая ранее революционная эпоха. Активные поборники решительных социально-политических преобразований выдвигают собственную систему ценностей, подразумевающую уничтожение традиционной (и, соответственно, ликвидацию её приверженцев). Как обычно, производится сакрализация профанного и профанизация сакрального теми, кто выступает за свержение «кровавого режима» (самодержавия).

В мемуарах искреннего и убежденного монархиста, известного общественного и политического деятеля В. В. Шульгина «Дни» есть немало интересных примеров того, как реализовалась оппозиция *сакральный / профанный* в моменты, переломные для русской истории. Мемуарист был не только очевидцем, но и непосредственным и активным участником многих знаменательных событий, а потому его свидетельства обладают исключительной ценностью.

Наиболее наглядно взаимоотношения сакрального и профанного проявляются в описаниях В. В. Шульгиным предреволюционных происшествий в Киеве после опубликования манифеста от 17 октября 1905 г.

Явная слабость и нерешительность тогдашнего государства послужили мощным катализатором активных антиправительственных выступлений, имевших различные формы. Например, демонстрации: «... От университета надвигалась толпа. Синие студенческие фуражки перемешивались со всякими иными <...>. ... Почти у всех было нацеплено что-то красное. Были и какие-то красные флаги с надписями, на которых трепалось слово «долой». Они что-то кричали. Через закрытые окна из разинутых ртов вырывался рёв, жуткий рёв толпы» [Шульгин 1989а: 77]. – «... этот рёв толпы наводил жуть на душу. Что может быть ужаснее, страшнее, отвратительнее толпы? Из всех зверей она – зверь самый низкий и ужасный, ибо для глаза имеет тысячу человеческих голов, а на самом деле одно косматое, звериное сердце, жаждущее крови...» [Шульгин 1989а: 78]. Таким было в эмоциональном восприятии носителя традиционных сакральных ценностей В. В. Шульгина выражение ценностей совсем иных, с его точки зрения, несомненно профанических.

Приверженцы последних, однако, вовсе не ограничились демонстрациями, перейдя к еще более радикальным действиям: «<...> во время разгара речей о «свержении» царская корона, укрепленная на думском балконе, вдруг сорвалась или была сорвана и на глазах у десяти тысячной толпы грохнулась о грязную мостовую. <...> И толпа ахнула. По ней зловещим шепотом пробежали слова: «Жида сбросили царскую корону...» <...> Толпа, среди которой наиболее выделялись евреи, ворвалась в зал заседаний [киевской городской думы] и в революционном неистовстве изорвала все царские портреты, висевшие в зале. Некоторым императорам вытыкали глаза, другим чинили всякие другие издевательства. Какой-то рыжий студент еврей, пробив головой портрет царствующего императора, носил на себе пробитое полотно, испуганно крича: «Теперь я – царь!» [Шульгин 1989а: 81]. Иначе говоря, и таким радикальным способом происходило зримое низвержение сакральных ценностей, в тот момент еще сохранявших официальный статус.

Мемуарист оказался не единственным, кого возмутили подобные действия: «<...> Их было человек тридцать <...> разве так возможно?! что они делают!.. какое они имеют право?! корону сбросили... портреты царские порвали... как они смеют!» [Шульгин 1989а: 84]. В свою очередь, сторонники традиционных аксиологических ориентиров во имя их защиты готовы к активным публичным выступлениям под сенью собственных символов: «Ты красной тряпке поклоняешься, – ну и черт с тобой! А я трехцветной поклоняюсь. И отцы и деды поклонялись. – Мы хотим тоже, как они, демонстрацию, манифестацию... Только они с красными, а мы с трехцветными... <...> – Возьмем портрет государя императора и пойдем по всему городу <...>. Отслужим молебен и крестным ходом пойдем... – Они с красными флагами, а мы с хоругвями... – Они портреты царские рвут, а мы их <...> всенародно восстановим...» [Шульгин 1989а: 85].

Поэтому закономерно, что на «второй день «конституции» <...> огромная толпа залила <...> улицы <...>. Та демонстрация, о которой вчера говорилось <...>. Патриотическая манифестация. Хоругви, кресты... Затем торжественно несомые на груди портреты государя, государыни, наследника... Важное, как бы церковное шествие... Вроде как крестный ход. Поют? Да – гимн <...>. Процессия медленно протекает, сопровождаемая огромными толпами. Гимн сменяется – «Спаси, господи...» [Шульгин 1989а: 98].

Несомненно, на этом фоне оказывается чрезвычайно информативным эпизод книги (во многом автобиографичной) некогда весьма популярного советского детского писателя Л. Кассиля. Здесь содержится описание как будто развеселой игры, пародирующей современную реальность: «Манифестация [участники которой «прошли по улицам, неся впереди, как икону, портрет царя» – по поводу взятия русскими войсками Перемышля] произвела сильнейшее впечатление на Оську [младшего брата автора – А. В.]. Оська был великий путаник, подражатель и фантаст. Для каждого предмета он находил новое предназначение. Он видел вторую душу вещей. В те дни он, как теперь говорят, обыгрывал <...> отломанное сиденье с унитаза <...>. На другой день после манифестации Оська организовал на дворе швамбранское и совершенно кощунственное шествие. Клавдюшка несла на половой щетке чьи-то штаны со штрипками. Они изображали хоругви. А Оська нес пресловутое сиденье. В дыре, как в раме,

красовался вырезанный из «Нивы» портрет императора Николая Второго, самодержца всероссийского» [Кассиль 1977: 413]. В этом случае совершенно очевидным оказывается радикальное низведение статуса определенного сакрального ритуала до статуса профанного (что, конечно, вообще характерно для пародии). Впрочем, этот факт не остался незамеченным: «Негодующий дворник доставил манифестантов к папе. Он грозил пожаловаться в полицию. Но, опустив в карман небольшое папино даяние, быстро смирился. «Дети, знаете, очень чутко улавливают дух времени», – глубокомысленно твердили взрослые» [Кассиль 1977: 413–114].

Очевидно, последние хорошо осознавали, насколько серьезными могут быть последствия такого «совершенно кошунственного акта» – к тому же для лиц «иных вероисповеданий» [Кассиль 1977: 366].

Совершенно закономерно, что после воцарения советской власти происходила решительная трансформация жизни социума, сопровождаемая и направляемая повсеместным насаждением новых символов и ритуалов. И совершенно закономерно также, что носителям и глашатаям прежней, традиционной культуры нововведения представлялись чудовищным, противоестественным карнавалом (точнее даже – балаганом), хамски попиравшим святыни.

Ср.: «Я видел Марсово Поле, на котором только что совершили, как некое традиционное жертвоприношение революции, комедию похорон будто бы павших за свободу героев. Что нужды, что это было, собственно, издевательство над мертвыми, что они были лишены честного христианского погребения, заколочены в гробы почему-то красные и противоестественно закопаны в самом центре города живых! Комедию проделали с полным легкомыслием и, оскорбив скромный прах никому не ведомых покойников высокопарным красноречием, из края в край изрыли и истоптали великолепную площадь, обезобразили ее буграми, натыкали на ней высоких голых шестов в длиннейших и узких черных тряпках и зачем-то огородили ее дощатыми заборами, на скорую руку сколоченными и мерзкими не менее шестов своей дикарской простотой» [Бунин 1990в: 112].

Элементы «карнавальной» культуры широко применялись в ходе активной антирелигиозной борьбы, особенно в первые годы Советской власти: атеистическое государство различными способами старалось минимализировать влияние церкви на общественное созна-

ние, пытаясь заполнить его фрагментами вульгаризованной марксистско-ленинской идеологии. Конечно, в таких перманентных кампаниях самыми резонансными были произведения всячески популяризуемых властью литераторов, среди которых одним из наиболее заметных стал Демьян Бедный, щедро одарённый разнообразными милостями. Его перу принадлежит, в частности, «Новый Завет без изъяна евангелиста Демьяна» (1925 г., источник – [[https:// ru.wikipedia.org / wiki](https://ru.wikipedia.org/wiki/)]), имеющий форму поэмы.

Затруднительно говорить о каких-то собственно литературно-художественных достоинствах данного текста: они предопределяются уровнем поэтического таланта автора, к тому же вряд ли преследовавшего цели беллетристически значимого выражения своих интенций. Задача его очевидно была агитационно-пропагандистского плана, то есть вполне утилитарной: всячески содействовать низвержению авторитета христианства – как ложного (в отличие от большевизма) вероучения и, соответственно, сокрушению доминантной ранее роли православной церкви как традиционно влиятельного общественного института. Однако небезынтересно словесное выражение авторского замысла: каждая из глав поэмы открывается рифмованным мини-конспектом её содержания, который сопровождается отсылками к каноническим текстам Евангелия. Но сам текст представляет собой сугубо атеистические интерпретации Нового Завета, причём их стилистическая тональность создаётся за счёт сочетания и переплетения церковнославянских лексико-фразеологических единиц, с одной стороны, и сниженно-просторечных элементов – с другой. Напомним, что такой приём не является принципиально новым для русских сатирических произведений – в этом смысле революционер Демьян Бедный предстаёт лишь продолжателем давних творческих традиций.

Приведём в качестве примера начало главы 22 поэмы:

Пустячок:

Вместо Мессии – бычок!

(Иоанн, 6: 56–68)

«Пиющий мою кровь... Ядущий мою плоть...» –
Стал Иисус тут новую чужь молоть...»

(полный текст, а также соответствующий отрывок из прототекста – главы 6 от Иоанна см. в Приложении).

В комедии 1926 г. есть эпизод, хорошо иллюстрирующий всеохватывающую «карнавальность» того времени. Это небольшие монологи одного из персонажей, графа Обольянинова (возможно, в чём-то близкого его создателю): «... Не называйте меня графом с сегодняшнего дня <...>. Сегодня ко мне в комнату является какой-то длинный бездельник в высоких сапогах, с сильным запахом спирта и говорит: «Вы бывший граф...». Я говорю – простите... Что это значит – «бывший граф»? Куда я делся, интересно знать? Вот же я стою перед вами <...>. Он <...> мне ответил: «Вас нужно поместить в музей революции». И при этом ещё бросил окурочек на ковёр» [Булгаков 1990, 3в: 88–89]*.

Далее «бывший граф» повествует, как, проезжая мимо Зоологического сада, увидел надпись: «Сегодня демонстрируется б ы в ш а я курица» <...>. Спрашиваю у сторожа: «Скажите, пожалуйста, а кто она теперь, при советской власти?» <...>. «Она таперича пятах». Ока-

* Определение *бывший* в первые советские годы было весьма частотным и распространялось подчас не только на людей, лишенных прежнего социального статуса. Ср. в речи не самого высококультурного персонажа рассказа 1925 г.: «Б ы в ш и й д я д я из Англии прислал... Э м и г р а н т...» [Зошенко 1986, 1и: 289] – или в экстраполяции на давно усопших императоров (естественно, тоже классово чуждых особах) в рассказе 1922 г. в монологе учителя с дореволюционным стажем, небезосновательно пекущемся о собственной безопасности (он ведь «осколок старого режима»): «Извиняюсь, молодые товарищи [ученики] <...> на сегодня вам задано... то есть <...> предложено прочитать – реформы б ы в ш е г о Александра I. Так, может быть, извиняюсь, кто-нибудь расскажет мне о реформах б ы в ш е г о Александра I?.. Я, поверьте, молодые товарищи, с п р е з р е н и е м говорю об императорах» [Зошенко 1986, 1л: 123]. В других произведениях того же времени *бывшие* фигурируют также неоднократно, например: «*Бывший* пролетарий умственного труда, а н ы н е палаточник Прусис...» [Ильф, Петров 1957а: 27]. – «...*бывший* горский князь, а н ы н е трудящийся Востока гражданин Гигиенишвили...» [Ильф, Петров 1957б: 451]. Новая семантика слова была отмечена советской лексикографией: «*бывший* <...> – ‘лишенный своего звания или прав после октябрьской революции’ (неол.). «Бывший великий князь». «Бывший домовладелец» (о б ы ч н о передаётся сокращённо одной буквой б.)» [СУ 1935, 1]. Любопытно, что совсем недавно, начиная с 1990-х гг., российские СМИ чрезвычайно активно тиражировали клишированные сочетания «б ы в ш и й С С С Р», «б ы в ш и й Советский Союз» [Васильев 2013: 431–432].

зывается, какой-то из этих бандитов, коммунистический профессор, сделал какую-то мерзость с несчастной курицей, вследствие чего она превратилась в петуха. У меня всё перевернулось в голове, клянусь вам» [Булгаков 1990, 3в: 89].

Самое любопытное в комедийной ситуации то, что она абсолютно лишена гротеска и совершенно реалистична.

Ср.: «Какой, казалось бы, интерес может представить для посетителя зоопарка самая обыкновенная российская курица? – спрашивал Б. С. Шихман в статье «Превращение без чудес». – Разгадка <...> столь же проста, сколь чудесна, и начертана на двух прикрепленных к клеткам табличках. У курицы: «Б ы в ш и й петух...». У петуха: «Б ы в ш а я курица, получившая признаки петуха...». Таковы блестяще удавшиеся опыты, произведенные лабораторией экспериментальной биологии Московского зоопарка» (Экран. 1927. № 37. 11 сентября. С. 14)» [Гудкова 1990: 629].

Интересен пример внутрикорпоративного «карнавала», осуществляющегося профессиональными лицедеями для самих себя. Это мхатовские «капустники», зародившиеся ещё в предреволюционные годы и оставшиеся необходимым фрагментом внутритеатрального бытия.

«Они были не только разрядкой или веселым промежутком в исполненной непрерывных исканий жизни, но и способствовали установлению <...> дружеской и творческой атмосферы <...>. Весёлой ревизии и переоценке подвергалось всё и вся, не оставалось ни одного «священного» уголка знаменитого театра, куда нельзя было бы заглянуть «капустному» пересмешнику и пародисту <...>. В дни «капустного» карнавала уничтожались дистанции и барьеры, разделяющие людей театра точно так же, как и людей большого мира. В смеховое действие вовлекались актеры труппы и её руководители на равных правах» [Смелянский 1990: 668–669].

Вполне вероятно, что «капустники» служили, во-первых, некоторым противовесом постоянному затверживанию чужих текстов и давали актёрам возможность произносить на сцене свои, сугубо индивидуальные высказывания; во-вторых, эти действия выступали в качестве компенсатора ощущения некоторой несвободы, в том числе и творческой.

Ср.: «Передайте [актёру] Елагину <...>, что в сцене вечеринки у генерала он не должен сразу здороваться с женой полковника, а пред-

варительно обойти стол кругом, улыбаясь растерянно. У него винокуранный завод, и он ни за что не поздоровается сразу, а...» – «Не понимаю! – заговорил Елагин, – простите, не понимаю, – Елагин сделал круг по комнате, как бы обходя что-то, – нет, не чувствую я этого. Мне неудобно!.. Жена полковника перед ним, а он чего-то пойдёт... Не чувствую!» – «Вы хотите сказать, что вы лучше понимаете эту сцену, чем Аристарх Платонович [режиссёр]?» <...> Этот вопрос смутил Елагина. «Нет, я этого не говорю... – Он покраснел. – Но, посудите...» – И он опять сделал круг по комнате <...>. – «Вы лучше выслушайте, что дальше пишет Аристарх Платонович <...>: «А впрочем, пусть он делает, как хочет. Я приеду, и пьеса станет всем ясна». Елагин повеселел <...>» [Булгаков 1990, 4а: 467].

В «сказке» В. Шукшина «До третьих петухов...» повествуется, в частности, о том, как черти, не возжелавшие более жить на болоте, облюбовали для себя некий монастырь. В конечном счёте оккупационная операция увенчалась успехом, так как агрессору удалось применить против жертвы комплекс мер, среди которых были и перформансы шоу-бизнеса, и секс-пропаганда, и спаивание защитников, и привлечение к участию в диверсии туземного эксперта-коллаборациониста. Кроме того, идеологическое обеспечение подвергшихся нападению, несмотря на их высокий оборонительный потенциал, включая исконную стойкость и моральное превосходство, оказывается явно неудовлетворительным: его руководитель (Мудрец) духовно слаб и склонен к компромиссу с врагом на базе некоего обновления (вроде «общечеловеческих ценностей») – хотя бы в целях сохранения собственного привилегированного статуса. Напоследок триумфаторы предлагают побеждённым писать их (чертей) за приличное вознаграждение на иконах, то есть заменить прежнее сакральное на сакрализуемое профанное (даже inferнальное), взаимно поменяв аксиологические полюса ([Шукшин 1980б: 458–459; 463; 472–474]; см. об этом также [Васильев 2013: 129–131]).

В. Шукшин в этом произведении пророчески провидел финал информационно-психологической войны, выразившийся в «перестройке»; он, по сути, предсказал и бесславную фигуру её номинального инициатора. Может быть, не случайна и полуощутимая аллюзия «сказки» с финалом будто совсем другой, в названии которой присутствует «петушок»: «Сказка ложь, да в ней намёк!» [Пушкин 1977, 4: 362].

Во время «перестройки» возникла ситуация, подобная описанной в детском стихотворении «Путаница» («рыбы по полю гуляют, жабы по небу летают» и т. п.), завершившейся тем, что «лисиčky <...> море сильнее зажгли» [Чуковский 1981: 86]. Производилась активная взаимозамена аксиологических ориентиров (см., например [Лобас 2009] и др.); разномастные наёмные пропагандисты (от бывших преподавателей марксизма до эстрадных фигляров) этого процесса, который «пошёл», были готовы «Ирода переиродить» [Шекспир 1960, 6: 75], действуя на манер Тряпичкина, которому «если кто попадётся на зубок, – берегись: отца родного не пощадит для словца, и деньгу тоже любит» [Гоголь 1966: 84]. Внедрялись псевдодемократические эксперименты – вроде «школьного самоуправления» – а ведь «самоуправление в школе такая же нелепость, как коллегиальность на операционном столе» [Поляков 2004: 22]; из неизвестности возникали сонмы аристократов (ср. замечательный оксюморон: «предводитель районного дворянства» [Поляков 2004: 244]). «Потом был август девяносто первого... Ощущение абсурдности достигло пика <...>. Потом – октябрь девяносто третьего. Ликующие толпы мародёров <...> праздновали победу над Россией <...>. Насильники <...>, извращенцы и уголовники глумились над ошеломлённой жертвой» [Константинов 2001: 20–21]. Начались великие реформы...

Взаимные перемены позиций компонентов противопоставления 'сакральный' / 'профанный' исторически частотны и могут иметь очевидно устойчивый характер. В результате таких инверсий оказываются довольно продолжительными сакрализация профанного и, соответственно, профанизация сакрального. Нередко такие эволюции происходят как идеологическое обеспечение радикальных социальных трансформаций. Последним присущи также оксюмороны (ср. названия папирос «Красный иннок» [Платонов 1977: 67] или циркового аттракциона «Советские римские гладиаторы» [Ильф, Петров, Катаев 1936]). Иногда уже сами контаминированные номинации сигнализируют о некоем дисбалансе их компонентов и неустойчивости всей конструкции, состоящей из подобных внутренне противоречивых конгломератов. Тем не менее, попытки таких построений предпринимаются неоднократно, будучи, по-видимому, инициированы определёнными интересами, и служат несомненно эффективными инструментами для манипуляций сознанием.

Глава 8

РЕЛИГИЯ И ИДЕОЛОГИЯ. СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ ФЕНОМЕНОВ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

«Блажен, кто верует...»

А. С. Грибоедов

«Я же хочу верить в вечность, в вечную огромную силу и в вечный порядок, который будет <...>. ... Хочу верить в вечное добро, в вечную справедливость, в вечную Высшую силу <...>. Я такой силы не знаю. Возможно, что мне, человеку, не дано и знать её <...>. В таком случае я отказываюсь понимать своё пребывание здесь, на земле».

В. М. Шукшин

1. Точки соприкосновения ПСИХОСОЦИАЛЬНЫХ ЯВЛЕНИЙ

Прежде чем говорить об идеологии как таковой, целесообразно вернуться хотя бы к некоторым из определений понятия 'религия', исходя из того очевидного факта, что и религия, и идеология выступают как чрезвычайно значимые категории общественного сознания, во многом, иногда чуть ли не абсолютно формируя мышление людей (а зачастую и социума в целом) и управляя их поведением. Естественно, наиболее привлекательны такие дефиниции, создатели которых усматривали несомненную аналогию между двумя этими феноменами; в каждом из них имеет место некая связь индивидуума не просто с чем-то большим, но надмирным (или выдаваемым / принимаемым за таковое).

Неоднократно обращался к подобной проблематике С. Н. Булгаков, исходивший из того, что «религия, по самому буквальному и первоначальному своему значению, есть чувство своей с в я з и с целым, с абсолютным» [Булгаков 1997: 8]. «В религии устанавливается и переживается *связь*, связь человека с тем, что выше человека <...> религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом» [Булгаков 1994: 19]. Ср. близкое: «Религия <...> есть с в я з ь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего <...>. Им должны определяться все интересы, всё содержание человеческой жизни и сознание» [Соловьёв 1994: 23]; однако же, в случае утраты либо отторжения некоего связующего с сакральным звена, люди пытаются искать и обнаруживать его даже и за пределами собственно религиозной сферы, стремясь «з а м е н и т ь ч е м - н и б у д ь отвергнутых богов» [Там же]. Зона человеческого сознания, предназначенная для сакрального, попросту не может пустовать – даже в тех нередких случаях, когда объект обожествления по сути своей совершенно недостойн этого статуса (ср., например, восторженное до преклонения отношение, особенно – подростков, к ничтожнейшим и в личностном плане, и с точки зрения пользы, приносимой ими обществу, «звёздам шоу-бизнеса»). Закономерная неизбежность, необходимость в наличии какого-то сакрального начала, фундаментальных духовных ценностей, придающих смысл физическому существованию индивидуума, четко сформулированы в словах наконец прозревшего литературного персонажа: «Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться перед безмерно великим. Если лишить людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии» [Достоевский 1957, VII: 600–601].

В этом почти пророческом романе достаточно подробно описываются бывшие либералы, «впадавшие в общечеловеческое» [Достоевский 1957, 7: 36] (см. также [Васильев 2013: 186–201]), которые «первые были бы страшно несчастливы, если бы Россия как-нибудь вдруг перестроилась, хотя бы даже на их лад, и как-нибудь вдруг стала безмерно богата и счастлива. Некого было бы им тогда ненавидеть, не на кого плевать, не над чем издеваться!» [Достоевский 1957, 7: 146].

Самым естественным образом их сменяют революционеры. У этих персонажей уже имеются достаточно четкие цели элиминации фундаментальных сакральных ценностей и замещения их иными: это некая

«новая религия» [Достоевский 1957, 7: 426], то есть определенная аксиологическая система (номинально – социализм). Для её повсеместного (по крайней мере, всероссийского) торжества предполагается прежде всего разрушить традиционную мораль социума, а тем самым атомизировать его и дестабилизировать государство в целом [Достоевский 1957, 7: 437; 440].

Революционная организация «имеет в задаче систематическую обличительную пропагандой беспрерывно ронять значение местной власти, произвести в селениях недоумение, зародить цинизм и скандалы, полное безверие во что бы то ни было, жажду лучшего и, наконец, действуя пожарами, как средством народным по преимуществу, ввергнуть страну даже в отчаяние» [Достоевский 1957, 7: 570].

Оказывается почти достигнутой генеральная цель революционеров, действовавших «для систематического потрясения основ, для систематического разложения общества и всех начал, для того, чтобы <...> расшатавшееся общество, болезненное и раскисшее, циничское и неверующее, но с бесконечною жаждою какой-нибудь руководящей мысли и самосохранения – вдруг взять в свои руки, подняв знамя бунта...» [Достоевский 1957, 7: 696].

Иными словами, революционная программа* представляет собой схему последовательной ликвидации традиционных сакральных ценностей путем превращения их в профанные, то есть – моральное разложение социума.

Таким образом, «великое» (сакральное) занимает константно важное положение в индивидуальном и общественном сознании, и при этом способно трансформироваться, принимая те или иные обличия, начиная с вербального уровня. Об этих метаморфозах говорили многие авторы.

Ср.: «Человек есть религиозное животное и, когда он отрицает истинного Бога, он создаёт себе ложных богов, идолов и кумиров и поклоняется им» [Бердяев 1990: 131] (понятно, впрочем, что речь здесь не идёт об идолах и кумирах как атрибутах именно языческого культа,

* Следует иметь в виду, что Ф. М. Достоевский в общем довольно верно, хотя иногда и в форме почти гротесковой, изобразил реальные программные установки революционеров, известные ему (и широкой аудитории) из газетных публикаций по поводу нашумевших тогда судебных процессов (см. [Евнин 1957: 725–727 и др.]).

но «ложных богах» вообще – хотя ясно, что широкие массы, по тем или иным причинам отдавшие им свое предпочтение, вовсе не считают новоизбранных богов «ложными», но самыми что ни есть «истинными»). Или: известный взгляд на религию как на «любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [Фромм 1989: 158]. И по этому поводу имеется множество разнородных, но типологически схожих примеров.

Так, полагают, что «поколение “нигилистов” 1860–1870-х гг., провозглашавших материализм и атеизм, отказавшись от “бесплатной отдачи себя” Истине, идущей от Бога, тотчас же нашло другой адрес, которому можно было бы бескорыстно вручить себя. Таким адресатом оказался обыкновенный Народ. Не случайно Максим Горький называл литературу народников “священным писанием о мужике”» [Лютман 1996: 377].*

* То есть народники по собственной воле оказались в плену ими же самими добросовестно выстроенных иллюзий, которые, естественно, разрушились при первых же столкновениях с прозаичной реальностью; от неё не спасает даже и попытка подвести сугубо религиозный фундамент. Так, Шатов, персонаж романа Ф. М. Достоевского, вещает о совершенно специфическом русском боге и вроде бы логично заключает, что «единый [т.е. единственный] народ «богоносец» – это русский народ» [Достоевский 1957, 7: 264; 267]. Однако на деле сами же мужики-богоносцы (даже и такие, которые представляются прекраснодушным борцам «за счастье народное» олицетворением русского народа) «вяжут» и сдают властям предержавшим агитаторов, возглашающих крестьянам зажигательные, но маловнятные призывы [Тургенев 1954, 4: 448–449]. В гораздо более позднем произведении персонаж передает свой разговор с «каким-то дедом»: «Вообрази – глянул на нас [русских офицеров] и обрадовался. Я уж тут сразу почувствовал недоброе <...>. Чего этот бог о н о с н ы й хрен возликовал <...>. Говорю ему таким сдобным голосом: «Здорово, дид. Давай скорее сани». А он отвечает: «Нема. Офицерня уси сани угнала на Пост». Я тут мигнул Красину и спрашиваю: «Офицерня? <...> А дэж вси ваши хлопци?» А дед и ляпни: «Уси побиглы до Петлюры» <...>. Он-то сослепу не разглядел, что у нас погоны под башлыками, и за петлюровцев нас принял <...>. Взял деда этого за манишку <...> и кричу: «...А вот я тебя сейчас пристрелю, так ты узнаешь, как до Петлюры бегают! Ты у меня сбегашь в царство небесное, стерва!» Ну тут, понятное дело, святой землепашец, сеятель и хранитель (Мышлаевский, словно обвал камней, спустил страшное ругательство), прозрел в два счета. Конечно, в ночи <...>» [Булгаков 1989, 1: 192–193]. То, что в последнем примере «богоносец» является «свидомым потомком древних укров» (как сегодня выразились бы неза-

Затем ниша, предназначенная для сакрального, у атеистов (поскольку «религию имеют и атеисты, хотя, конечно, в е р о и с п о в е д а н и е их другое, чем у теистов» [Булгаков 1902: 4]) заполняется (или её заполняют, посредством соответствующей пропаганды?) социалистическими идеями.

Закономерно, что социалистическая идеология воспринималась в качестве откровенного конкурента для традиционной религии, потому что «это первое в истории христианских народов движение, имеющее религиозные черты и притом сознательно враждебные христианству <...>. Народные массы <...> принимают его [социализм] как новую веру, новую религию, призванную заменить и устранить старую, христианскую... Таким образом, перед нами происходит борьба двух вер, столкновение двух религий» [Булгаков 1990: 218]. – «Социализм сразу же заявил претензию стать религией для нового человечества, и внутренняя связь его с религией не подлежит сомнению» [Бердяев 1906: 509].

Отношение к социалистической идеологии как своеобразной религии (зачастую даже и не обращая внимание на её «своеобразие») разделяли многие известные российские деятели, причём как пламенные революционеры, так и их противники.

Совершенно неслучайно приверженец и проводник революционных взглядов на переустройство общества С. Г. Нечаев озаглавливает свойopus «*Катехизис* революционера» («*катехизис* – ‘краткое изложение христианского вероучения в форме вопросов и ответов’» [МАС₂ 1982, 2: 40])* . Так же не случайны слова, вложенные Ф. М. Достоевским, несомненным противником социальных потрясений, в уста своего персонажа, (псевдо)социалиста Петра Верховенского: «Но <...> солдат на общее дело является всё больше и больше с каж-

лежащие конструкторы украинской псевдоистории), не столь уж существенно. Гораздо интереснее, что изжившую себя характеристику «богоносца» иронически дает очевидный представитель «русской интеллигенции как лучшего слоя в нашей стране» [Булгаков 1990, 5: 447], наконец обнаруживший на собственном опыте подлинную сущность некогда идеализированного «народа».

* Довольно вероятно, что С. Г. Нечаев позаимствовал у глубоко родственного ему деятеля это название: «Революционным катехизисом» именовал своё творение М. А. Бакунин.

дым днём <...>. Новая религия идёт взамен старой» [Достоевский 1957, 7: 426].

Полагают, что само определение религии как 'интенсивного чувства связи личности с универсальным бытием' принадлежит Н. К. Михайловскому: «Религия есть та неразрывная связь понятий о сущем (наука) и долженствующем быть (мораль и политика в обширном слове), которая властно и неуклонно направляет деятельность человека» (1904 г., ср. также вышеприведённые суждения С. Н. Булгакова, С. В. Соловьёва).

В. И. Ульянов-Ленин довольно менторски и двусмысленно прокомментировал это «словоупотребление» в статье «Об отношении рабочей партии к религии» (1909): «...можно ли при всех условиях одинаково осуждать членов с.-д. партии за заявление: «социализм есть моя религия» и за проповедь взглядов, соответствующих подобному заявлению? Нет. Отступление от марксизма (а следовательно, и от социализма) здесь несомненно, но значение этого отступления, его, так сказать, удельный вес могут быть различны в различной обстановке <...>. Положение: «социализм есть религия» для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других – от социализма к религии» (цит. по [Лексика 1981: 236]).

Подобное же отношение к идеологии социализма как религии присутствует во многих литературно-художественных текстах.

Ср.: «Как считать, граждане, такое выступление, когда замки с амбаров посбивали, меня избили, а Размётнова сначала связали, посадили в подвал, а потом повели в сельсовет и по пути на него хотели крест надеть? Это – прямое контрреволюционное выступление! Арестованная мать нашего колхозника Игнатенка Михаила кричала, когда вели Размётнова: «А нчи Христа ведут! Сатану преисподнюю!..» – и хотела при помощи женщин надеть на шею нательный крест на шнурке, но наш товарищ Размётнов, как и следует коммунисту, не мог на такое издевательство согласиться! Он фактически говорил и женщинам и вредным старухам, которые одурманены поповщиной: «Гражданки! Я не православный, а коммунист! Отойдите с крестом прочь!» Но они продолжали приставать и только тогда оставили его в покое, когда он перекусил шнурок зубами и активно начал отбиваться ногами и головой. Это что же, такое, граждане? Это прямая контрре-

волюция! <...> Я говорю про тех типов, какие вопили прот и в закрытия церквей. Им не нравилось, когда церкви закрывали, а как сами принудительно хотели надеть крест на шею коммунисту, – так это ничего! Ну, и здорово же они разоблачили свое лицемерие!» [Шолохов 1977: 250–251].

В этом эмоциональном монологе Давыдова чётко эксплицированы представления о противопоставленных системах сакральных ценностей: с одной стороны, традиционная религия, с другой – государственная идеология (они же, конечно, противопоставлены и для Размётнова, но в то же время – и для богомольных станичников). Произошло прямое открытое столкновение носителей двух мировоззрений, причём представители каждой из сторон искренне уверены в собственной правоте, и «лицемерие», о котором говорит малообразованный Давыдов, – не более чем откуда-то заимствованный им официозный штамп тогдашней пропаганды. Любопытно, что подвергшийся нападению верующих коммунист Размётнов обретает подобие внешнего сходства с христианскими мучениками; при этом Давыдов считает закрытие церквей (нарушение прав части населения) совершенно естественным актом, а нападение на Размётнова – не только уголовным преступлением, но и покушением на святое, то есть коммунистическую идеологию.

Ср. также слова чрезвычайно быстро большевизирующегося персонажа другого автора, инженера Телегина*: «Я не верю, чтобы эти большевики так вдруг и исчезли <...>. Действительно, их никто не выбирал. И власть-то их – на волоске, – только в Питере, в Москве да еще кое-где по губернским городам... <...>. Их немного на нашу страну... Но у них вера. Если его львами и тиграми травить или живым жечь, он и тут с восторгом запоет “Интернационал”...» [Толстой 1982, 1: 290].

2. Лингвокультурные аспекты эволюций слов

Согласно известному суждению Ф. И. Буслаева, в древнейший период существования языка (то есть в дохристианский, по градации цитируемого автора) человеческая «мысль не могла ещё во всей отвлече-

* По мнению И. А. Бунина, все «белые» герои и героини романа вполне разочаровались в своих прежних чувствах и поступках и стали заядлыми «красными» вследствие приспособленчества А. Н. Толстого [Бунин 1990: 294].

ченности отрешиться от тех жизненных образов, от тех верований и убеждений, которые собственно выражались словом» [Буслаев 1848: 9]. Несколько позднее об этом же феномене говорил и А. А. Потебня: «Слово есть самая вещь, и это доказывается не столько филологической связью слов, обозначающих *слово* и *вещь**, сколько распространенным на все слова верованием, что они обозначают сущность явлений» [Потебня 1976а: 173]. Следовательно, власть над словом дает власть над мыслью, что, в свою очередь, предопределяет власть над поведением людей.

Положение «славянский язык задолго до Кирилла и Мефодия подвергся влиянию христианских идей» [Буслаев 1848: 209] вряд ли можно считать абсолютно верным. Скорее, дело обстоит несколько иначе. Христианством был взят из словесного инструментария славянских языческих культов ряд терминов: *святой, вера, бог, рай, дух, душа, грех, закон* и некоторых других. Проповедники православия умело и уместно трансформировали их семантику, наполнив её новыми смыслами, соответствующими канонам христианства [Трубачёв 2005: 29], что несомненно значительно способствовало успехам пропаганды насаждаемой новой религии.

Небезынтересно в связи с этим отметить, что «новая христианская вера, угодовавшая рай для собственных праведников-христиан <...>, сама переняла слово *рай* у язычников-нехристиан <...>. В отличие от европейских народов германского и латинского корня, славяне не заимствовали греческое название рая – *παράδεισος*! Зато – как бы для компенсации – слово и понятие «ад» пришло к нам вместе с христианством из Греции (*некло* – тоже пришлое, не народное у нас название ада с его кипящей смолой) <...>. Неописуемо интересен культурно-типологически тот факт, что у большинства неславянских народов Европы всё было в принципе наоборот. То ли по причине большей мрачности местных языческих культов <...>, то ли в силу других специфических обстоятельств народным, дохристианским оказалось там как раз название *ада* <...>, а понятие и название *рая* в Западной Европе было заимствовано с приходом христианства из греческого» [Трубачёв 2005: 31].

* Хотя, конечно же, следует учитывать неслучайную этимологию славянского* *věkyt* (русское и церковно-славянское *вещь*), возводимую к индоевропейскому* *uektos/ *uktos* ‘сказанное, изреченное’; таким образом, *вещь* – это ‘то, что можно назвать’ [Трубачёв 1988: 9].

Данные языка свидетельствуют: «духовной культуре древних славян была чужда мрачная идея посмертного возмездия» [Там же]. Ср. в связи с этим наблюдения арабского путешественника за обрядом сожжения на Волге в начале X в. и передачу им же беседы с одним из русов по поводу этого обычая; по словам руса, достоинство такого способа прощания очевидно: «...Мы сжигаем его [умершего] во мгновение ока, так, что он *немедленно и тот час входит в рай*» <...>. У славян ещё до принятия христианства существовало представление о рае, о «красивом земном саде», в который обязательно попадают умершие. В отличие от христианства, считавшего, что небесный рай нужно заслужить земными добрыми делами <...>, славянский языческий рай был доступен <...>. Заслуживать место в этом красивом саду будущего не нужно – он доступен и неизбежен» [Рыбаков 1988: 309].

Следует учитывать то кардинально важное обстоятельство, что «на Руси христианство появилось не в том первородном виде, в каком оно было в первые века своего существования; оно давно уже перестало быть религией бесправных и угнетённых, ожидавших компенсации лишь в потустороннем мире. Со времен Константина Великого, крестившего Византию, христианство стало государственною религией и всё дальше и дальше отходило от принципов «нового завета», опираясь всё в большей степени на полный коварства, жестокости и автократизма «ветхий завет». Силу такого государственного христианства составляло сочетание принципа незыблемости и безграничности власти <...> с принципом покорности и смирения <...>. Христианская церковь <...> очень умело <...> противодействовала классовой борьбе, объявляя всякое сопротивление властям вне закона божеского и человеческого» [Рыбаков 1988: 456–457]. Поскольку же совершенно очевидно, что далеко не все акты светских властителей (например, введение всё новых обременительных налогов и повинностей) встречали сердечный отклик социальных низов, то и поддержка церковью действий правителей вряд ли могла способствовать росту её подлинного авторитета в массах.

Во много в силу этих причин христианство, выступавшее прежде всего как орудие государственной власти, не смогло совершить решительного перелома в образе мышления и укладе жизни, добиться у паствы полного и искреннего отказа от верований предков и даже бы-

товых суеверий; оно имело во многом поверхностный характер, не затрагивая глубин общественного сознания (см. об этом [Рыбаков 1988: 557; 773 и др.]). Кроме того, «в новом [т. е. христианском] духовенстве раздражало и возмущало противоречие между прописной моралью и реальным бытом, между показным аскетизмом и «сребролюбием» и чревоугодием «чреву работных попов» [Рыбаков 1988: 774] (по какой-то ассоциации вспоминается о нередкой бытовой нескромности их сегодняшних российских преемников).

Церковь во имя упрочения своего влияния прибегала к использованию многих приёмов, которые в координатах современной терминологии можно было бы назвать манипулятивными. Так, «древняя масленица оказалась сдвинутой со своего календарного срока христианским великим постом, несовместимым с масленичным разгулом. А так как пост подчинялся подвижному пасхальному календарю, то языческая масленица, хотя и уцелела после крещения Руси и дожидала до наших дней (хотя бы в виде блинов), но сроки ее изменчивы. Первоначальный же срок не потревоженной масленицы – весеннее равноденствие» [Рыбаков 1988: 158]. «...Блины являются символом солнца, и их изготовление и коллективное поедание отмечало победу дня над ночью, света над тьмой» [Рыбаков 1988: 668], то есть, как и ряд других обрядов, в совокупности входивших в число ритуальных действий, посвящённых встрече весны, было изначально глубоко языческим обычаем, окончательно искоренить который христианству так и не удалось*.

И на вербальном уровне происходили интенсивные замены элементов языческих верований новообретенными – христианскими.

Многочисленные повседневные словесные обереги, которым приписывались магические функции и которые должны были оградить человека, его близких, его хозяйство от вредоносного воздействия злых сил, были довольно успешно замещены христианскими молит-

* Подмену христианских праздников идеологически правильными, причём хронологически близкими православным, использовала гораздо позднее советская власть; ср. в рассказе 1924 г.: «Народ шёл по улице с пением и музыкой. Трубачи трубили, народ пел, красные флаги качались в воздухе <...>. Позади Васьки кто-то сказал вслух: «А всё-таки, братцы, громаднейший это праздник, Первое то есть мая...» – «А конечно, – подтвердил кто-то. – Пасха и та будет помельче...» [Зощенко 1986, 1а: 224] (см. также Приложение).

вами, хотя бы и самыми немногословными, но столь же частыми, как языческие, и призванными играть ту же самую роль спасительной зашиты от влияния потусторонних враждебных начал.

Теперь уже христианские молитвы, пусть и в форме почти предельно кратких обращений, сопровождали чуть ли не буквально все повседневные действия человека, включая, разумеется, и самые естественно-обыденные поступки, вроде утреннего пожелания добра себе и своей семье, еды, ухода за скотиной, прочих хлопот по обустройству дома и т. п., не говоря уже о таких важных и выходящих за рамки привычности событий, как временный отъезд кого-либо из родственников в соседнюю деревню, пуще того – в город, проводы мужчин в какую-либо военную экспедицию, затеянную правителем, торговые операции и многое другое.

Собственно, в этом отношении никаких революционных изменений не происходило: языческое заклинание сменилось христианским молитвословием при естественном обновлении словесных компонентов. Но константным осталось предназначение обращения к высшим силам, олицетворявшим добро, с просьбой об эффективной защите от сил зла.

Причём «позднейшие полумолитвенные присловья («слава богу», «дай бог», «упаси боже») могли родиться за сотни лет до христианства, так как в них далеко не всегда указано, какой именно бог должен дать или уберечь – богом были и Род, и Велес, и Перун. Среди таких присловий есть и явно языческие вроде «чур меня!», «типун тебе на язык»...» [Рыбаков 1988: 513].

Некоторые из таких присловий и до сих пор находятся в активном речевом обороте, хотя абсолютное большинство носителей русского языка вряд ли догадывается об их исконной принадлежности древним культурам.

Более того, употребление многими современниками в их коммуникативных актах устойчивых словосочетаний наподобие *слава богу!*; *не дай бог*; *боже, упаси*; *бог в помощь*; *защити, господь* и проч. вовсе не является свидетельством широких, как бы страстно кому-то этого ни хотелось, религиозных настроений. Можно полагать, что исходное семантическое наполнение таких высказываний давно утратилось в сознании, по крайней мере, значительной части социума, а произнесение их носит либо автоматически-инерционный, либо ситуативно-стандартно обусловленный характер.

Поверхностность восприятия христианства на Руси* (впрочем, как и населением тех стран, которые со временем обретут высокомелиоративное именование «цивилизированные государства», хотя, кажется, до сих пор никто внятно не объяснил, возможно ли государство **не** цивилизованное; видимо, исходят из того, что абсолютно **все** государства должны соответствовать е д и н о й цивилизационно-типологической модели) логично привела к сложению так называемого двоеверия, окончательно сформировавшегося к XIII в. [Рыбаков 1988: 557; 656; 773; 782]. В нем сочетались нередко демонстративная («на публику») преданность христианству и глубоко укоренившаяся и бережно лелеемая приверженность язычеству. Полагают, что в «двоеверии открывается своего рода отрицательная преемственность, то есть единство культуры» [Трубачёв 2005: 28].

3. ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ СЛОВ *ВЕРИТЬ* И *ВЕРА* В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Лингвистические словари содержат чрезвычайно ценную информацию не только о языковых единицах и использовании их в речи, но также обширные сведения, относящиеся к человеку и социуму. Словари, особенно толковые, являются одновременно продуктами и документами эпохи их создания, а потому сконцентрированные ими данные нередко следует и воспринимать с учётом этого важного обстоятельства, особенно когда дело касается семантизации слов морально-этической сферы.

Весьма содержательны дефиниции и иллюстрации употребления слов *вера* и *верить*, представленные в некоторых советских лексикографических изданиях.

Так, в [СУ] «*верить* – 1) ‘испытывать состояние верующего, религиозного человека’ (книжн.) <...>; 2) ‘быть убеждённым в реальном существовании религиозных или фантастических представле-

* Эта поверхностность была обусловлена административным насаждением новой религии; подобные мероприятия в Западной Европе тоже не отличались особой деликатностью. Так, «страшная резня, учиненная Карлом над пленными саксами-язычниками под Верденом, вряд ли могла способствовать распространению в среде варваров принципов Нагорной проповеди» [Лотман 1996: 173].

ний, а также в истинности того, что не доказано с несомненностью'. *В. в бога. В. в молочные реки и кисельные берега.* <...> || 'быть твёрдо убеждённым в непреходящем наступлении неизбежности чего-н. предстоящего' (книжн.). *В. в мировую революцию. В. в победу* <...>» [СУ 1935, 1: 251]. Соответственно, здесь «*вера* – 1) 'состояние сознания верующего, религия' (книжн.) <...>. *Вера в бога* || 'то или иное религиозное учение, верование'. *Христианская вера* <...>; 2) 'убеждение в реальном существовании предметов религии или фантазии, а также в истинность того, что не доказано с несомненностью'. *В. в чёрта. В. в загробную жизнь. В. в научную гипотезу* || 'твёрдое убеждение в непреходящем осуществлении, неизбежности чего-н. предстоящего' (книжн.). *В. в мировую революцию.* «Мы полны твёрдой веры в правоту нашего дела, твёрдой веры в неминуемую победу всемирной советской власти» Лнн. <...>» [СУ 1935, 1: 248].

Можно отметить, что в этом словаре убеждение в реальном существовании чего-либо сверхъестественного зримо граничит с твёрдым убеждением в торжестве мировой революции и всемирной советской власти; последний постулат аргументируется цитатой из самого авторитетного источника.

В следующем – академическом – толковом словаре даются статьи: «*верить* – 1) 'иметь уверенность, быть уверенным в чём-либо' <...> < > верить в то, что ... «Непоколебимо и твёрдо верит наш народ в то, что под руководством товарища Сталина будет осуществлена величайшая цель человечества – построение коммунистического общества». Правда 25 апр. 1949. Передовая <...>; 4) 'иметь веру, быть убеждённым в существовании чего-либо сверхъестественного, фантастического и т.п.' < > 'принимать на веру народные легенды, поверья, не сомневаться в исполнении суеверных народных примет <...> 'иметь религиозные убеждения, исповедовать какую-либо веру'» [БАС₁ 1951, 2: 176–177].

Сразу обратим внимание на то, что ведущие авторитеты заметно изменились: иллюстрация к знач. 1 – цитата из Сталина; далее – ссылка на него же. Структура статьи также изменена по сравнению с [СУ]: вера в сверхъестественное смещена на периферию, а народным поверьям отдано наглядное преимущество перед собственно религией.

Почти то же произошло с композицией и иллюстративным наполнением статьи «*вера* – 1) 'уверенность, убеждённость в чём-либо, в

наступлении чего-либо (основанная на знании, на опыте) ◊ вера во что. «В среде трудящихся теперь велика вера в то, что от проведения в жизнь решений партии, решений советской власти зависит осуществление их стремлений к счастливой жизни». Молотов. Статьи и речи 1935–1936 <...>. «Самодержавие ослаблено. В революцию начинают верить самые неверующие. Всеобщая вера в революцию есть уже начало революции». Ленин. Падение Порт-Артура <...> ◊ вера в себя, в свои силы – уверенность в своих способностях, силах. «<...> У капиталистов растерянность <...>. У нас, в СССР, вера в свои силы <...>». Сталин. Политотчёт ЦК XVI съезда ВКП(б) <...>; 2) ‘убеждение в истинности чего-либо, усвоенное традиционно на основании доверия к мнениям других людей, принимаемое без доказательств и научной критики; убеждение в реальном существовании чего-либо сверхъестественного, фантастического и т. п. «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.». Ленин. Социализм и религия <...> ‘религия, вероисповедание’ <...>; 3) ‘быть убеждённым в реальном существовании чего-либо сверхъестественного, фантастического и т. п.’ <...> ‘быть религиозным, держаться какого-либо вероисповедания’ <...>» [БАС₁ 1951, 2: 163–165].

Здесь вера в партию и советскую власть уже оказывается основанной на опыте – то есть обладающей совершенно реальным фундаментом и поэтому вполне рациональной. Знаменательно, что исчезают какие-либо упоминания о мировой революции – по-видимому, сам этот когда-то чаемый феномен стал безнадёжным архаизмом и растворился бесследно во мгле мифологии.

При анализе возможных причин эффективности манипулятивных коммуникативных актов надо, по-видимому, учитывать некоторые этнокультурные стереотипы мышления и поведения; например (в нашем случае), ментальные особенности большинства российской аудитории СМИ.

Чрезмерную доверчивость русских к словам, особенно к так называемым «красивым», объясняют по-разному.

Так, полагают, что «тайной силой манипуляторов оказалось русское художественное чувство... Нас сгубила именно

чрезмерная художественная впечатлительность, свойство русского дорисовывать в своем воображении целый мир, получив даже очень скудный, мятый обрывок образа [например, слово как звукобуквенный комплекс, соотносящийся, пусть нечетко-ассоциативно, с каким-либо понятием. – А. В.]. В русских жива еще старая в е р а в то, что высокое художественное Слово, дар Ученого или любой другой талант обладают святостью, благодатью. Через них не может приходить зло. А значит, носителям таланта, если они что-то заявляют в поворотные моменты народной судьбы, следует верить. Так и верили – академикам, певцам, актерам. И особенно – писателям» [Кара-Мурза 2002: 404; 408].

Возможны и иные объяснения: «Предпочтение слова делу* создает иллюзию как бы отсутствия всяких оригинальных идей, повторения давно известного. С этим связано традиционно относящееся к русской ментальности легкое верие, точнее – в е р а в а в т о р и т е т, а не в отвлеченную “науку”... Верить можно только конкретному представителю данной науки (отсюда столь трогательная вера в академиков, которые всё придумают, исправят и даже сделают)... Р у с с к и й р е а л и з м, совершенно особый художественный стиль, который в точности выражает всё тот же принцип родства идеи и вещи, явленного в русском сл о в е ... Русский человек не ксенофоб и тем более не расист (может быть, в этом его слабость, слабость сильного человека – доверчивость)» [Колесов 2004в: 36; 61; 64] (ср.: «Лишенный реального мускулистого врага, ни с кем не воюя, сильный народ заскучал. А заскучав, он стал сомневаться в себе и прислушиваться к словесным атакам врага. Слушая и скучая, Великий народ стал сомневаться в том, что он великий <...>, и перестал быть великим. Даже самый слабый и глупый народ или преступная даже группа могли теперь обидеть Великий народ. Иноземцы стали обижать его охотно и с удовольствием» [Лимонов 1992: 252]).

По мнению Л. А. Тихомирова, «народ ловится на словах» (цит. по: [Расторгуев 2003: 379]) – и это суждение справедливо, очевидно, применительно прежде всего к русскому народу – на основе его доминантных ментальных черт.

* Любопытно, что это вряд ли исключительно русская черта; ср.: «Англо-саксонский парламентский дух проявился здесь полностью: говорили много, но за дело не принимались» [Уэллс 1988: 35].

Ментальность – это «миросозерцание в категориях и формах родного языка, соединяющее интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных его проявлениях» [Колесов 1995: 14]; основной же единицей ментальности выступает концепт данной культуры, содержательные формы воплощения которого заключены в границах словесного знака и который может быть представлен в виде имени, выражающего обобщенный признак [Колесов 1995: 15–16].

Основываясь на данных ряда исторических и толковых словарей, можно сказать, что слово-концепт *вера* на протяжении длительного времени (с начала письменной эпохи, по крайней мере) является центром концептуального поля, смысловые связи между элементами которого функционируют посредством некоего «механизма», где 'вера' фигурирует как нечто субстанциональное: как известно с древнерусской эпохи, её можно *принимать, иметь, утратить*. Механизм реализации концепта константен, вне зависимости от того, идет ли речь о собственно религиозном веровании или о доверии к человеку, социальному или политическому институту и т. д.: доверять что-либо – значит передать другому (другим) нечто, являющееся исключительной личной прерогативой, естественной способностью – и правом личности, – и при этом не сомневаться в правильности этого действия, в конечном счете безусловно благотворного для доверившего(ся), верящего, верующего; разные фрагменты поля концепта демонстрируются и эксплицируются также в типичных словосочетаниях *взять (принять) на веру, потерять веру, оказать доверие, пользоваться доверием, встретить недоверие* и т. п.

Лексикографические данные показывают также, например, расширение семантики *взрети* и сужение семантики *взрвати* (с концентрацией последней в конфессиональной сфере) в XV – XVII вв.; всё большую религиозную ориентированность *взреть* в XVIII в., а затем – недифференцированность значений этих глаголов в [Сл. Даля]; указанным процессам во многом подобна динамика существительного *вѣра*.

Материалы толковых словарей русского языка советской эпохи демонстрируют заметные изменения в иерархии дефиниций слов этого поля и иллюстраций к ним (вроде «вера в победу всемирной советской власти», «верить в мировую революцию» [СУ], «вера в революцию», «верить в построение коммунистического общества» [БАС₁] и т. п.).

Таким образом, в государстве, основанном на атеистических принципах, обнаруживается и утверждается почти мистическое отношение к доминирующей идеологии, обретающей статус чуть ли не государственной религии: сменился объект 'веры'. Иногда считают, что «русская душа» сходна с детской: «Главным и действительно уникальным достоянием ребенка является его способность верить. Именно русская детскость, способность поверить в существование несбыточного, в возможность построить коммунистический рай на земле и оказалась условием, благодаря которому “русская идея” стала социалистической практикой» [Дмитриев 1994: 12]. Но эти явления могут быть объяснены и несколько иначе: существование универсальной оппозиции **сакральное / профанное** поддерживается сбалансированностью бинарных компонентов; в случае возникновения лакуны в правой или левой части она заполняется – и соответствующая ниша общественного сознания не пустует. Такие процессы, вплоть до перемены мест аксиологических полюсов, происходят при радикальных идеологических и социально-политических трансформациях, имеющих своей целью фиксацию новых ценностных установок в качестве господствующих.

Впоследствии, по мере развития перестройки и постперестроечных преобразований, исторически быстро сменялись объекты веры (доверия и т. п.), как и их источники (подлинные или предполагаемые) (см. подробнее [Васильев 2003: 41–44]).

Ни во время перестройки, ни после нее – равно как и в советскую эпоху – агитационно-пропагандистские политические тексты, в которых на правах ключевых присутствуют вербализованные элементы поля 'вера', не обращаются к разуму аудитории, но, напротив, предлагают (предписывают?) ей *верить* и *доверять* кому- или чему-либо, опираясь вовсе не на знание, а на некую смутно ощущаемую *веру*, почти мистическую, не основанную ни на каком логическом фундаменте*. Справедливо, что если «в канонических случаях знание предполагает существование некоего рационального источника истинной информации», то *вера* таковым не обладает: «это ментальное состояние человека, мотивированное не столько фактами, сколько имеющейся в его сознании цельной картиной мира, в которой предмет его веры просто не может не существовать» [Апресян 1995: 48]. Заметим, кстати, что противопоставление *веры* и *знания* некоторые исследователи считают «об-

* См. [Васильев 2018: 94–95].

щечеловеческим» (а не узконациональным, например, исключительно русским): «... Нет ничего более характерного и симптоматичного, нежели бездна между Верой и Знанием, разверзшаяся в новейшее время. Противоречие между ними настолько велико, что приходится говорить о несоотнесенности обеих категорий и соответствующих им образах мира» [Юнг 1997: 222]. И всё же традиционно 'веру' считают отличительной чертой именно русской ментальности: «Простодушная, а иногда даже слепая вера нашего народа в слово (особенно печатное или авторитетно передаваемое средствами массовой информации) делает его особенно предрасположенным ко всевозможным идеологическим заражениям. Умелое оперирование определенной (лживой по замыслу) системой слов и жесткая изоляция людей от других «систем» позволяют идеологам превращать общество самостоятельно мыслящих людей в послушное стадо» [Григорьев 1998: 372]. Это справедливо и сегодня.

Обратим также внимание на то, что, согласно данным [ТС-XX], в наши дни происходит активизация употребления существительного *вера* в религиозно ориентированном значении; это, возможно, свидетельствует не столько о действительном росте религиозных настроений, сколько и об отторжении прежних официальных духовных ценностей, и о неприятии новопровозглашенных.

Следует вновь согласиться с тем, что при делении окружающих на «своих» и «чужих» проявляется «иррациональность наших современников, может быть, бóльшая, чем у древних людей» [Дьяконов 1990: 15]; об этом свидетельствуют многие события последних трёх десятилетий. Это относится к самым разнообразным фактам – от политических кампаний до строительства финансовых «пирамид». Воистину: «Любой человек, научившись безусловно подчиняться коллективной вере..., сможет... с такой же сильной верой и не критичностью замаршировать в прямо противоположном направлении, стóит только его мнимые идеалы подменить другими, как можно более ясными и «хорошими» убеждениями» [Юнг 1997: 200].

4. Попытки гибридизации гетерогенных феноменов

Многовековое царствование христианства над значительной частью человечества доказало светским властям эффективность религии как социального инструмента, способствующего содержанию поддан-

ных в состоянии безропотной покорности. Правда, время от времени возникали кровавые конфликты, иногда довольно продолжительные, инициируемые то представителями новых общественных макрогрупп, не склонными более делиться своими капиталами с церковниками; то монархами, готовыми решительно трансформировать и религиозные каноны, и модель управления конфессиональными институтами во имя укрепления собственного могущества; то грабительской колониальной экспансией, когда крещение покоренных народов выступало в функции орудия их дополнительного подавления, и т. п. Тем не менее благостная декорация христианства оставалась неизменной.

«... Христианство было религиозной идеологией. Оно выражало реальные земные чаяния поработенных, угнетенных и бесправных в мистифицированной форме, которую вполне возможно было со временем наполнить совсем иным классовым содержанием. А то, что христианство отразило и исчезновение надежды на лучшую жизнь здесь – на грешной земле, и обещало избавление в иной жизни – на небе, с самого начала создавало возможность превращения его в орудие духовного подавления масс сильными мира сего, приглушение народного возмущения. Ранее христианство осуждало принуждение в вопросах веры [Кор. 1, VIII, 12] <...>. Но будущее принадлежало сторонникам насильственного внедрения ортодоксии» [Черняк 1988: 9–10] (правда, объективности ради сто́ит отметить, что некоторые современные авторы, декларировавшие свою истовую религиозность, всё же оговаривались: «... Могущество церкви должно иметь пределы <...>. Наступление [церкви] пахнет теократией, а всякое теократическое государство нисколько не лучше любой другой деспотии» [Пантелеев 2002: 60]).

Ср.: «... Лучшие [культурные] ценности отождествлялись с христианским вероучением, – характерная черта эпохи раннего Средневековья с её абсолютным господством религиозной идеологии» [Флоря 1981: 23].

Иногда коммунистическое учение пытаются уподобить другим аксиологическим системам, прежде всего религиозным. Поэтому целесообразно вспомнить некоторые традиционные фундаментальные постулаты.

По ветхозаветной легенде, на горе Синай бог изрек Моисею заповеди, ставшие основой иудаизма: «Я Господь <...>. Да не будет у тебя

других богов <...>. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли <...>. Не поклоняйся им. Не произноси имени Господа, Бога твоего напрасно <...>. Помни день субботний, чтобы святить его <...>... День седьмой – суббота Господу Богу твоему; не делай в оный никакого дела <...>. Почитай отца твоего и мать твою <...>. Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего <...>, ничего, что у ближнего твоего» [Исход 20: 2–17]*.

В евангельской передаче Нагорной проповеди Иисус говорит, в частности: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем <...>. Не клянись вовсе <...>. Да будет слово ваше: «да, да», «нет, нет», а что сверх этого, то от лукавого <...>. Не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую <...>. Любите врагов ваших <...>... Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться <...>. Не судите, да не судимы будете <...>. Просите, и дано будет вам, ищите и найдете; стучите, и отворят вам <...>... Во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними <...>. Берегитесь лжепророков <...>: по плодам их узнаете их» [Матф., 5–7].

Православие, укрепившись в положении доминирующей конфессии, на протяжении многих веков официально оставалось государственной религией Российской империи, выступая по существу её идеологическим фундаментом (достаточно вспомнить лаконичную формулу С. С. Уварова: «Православие, самодержавие и народность», где на первую, приоритетную позицию оно и вынесено).

* Следует учитывать, что вопрос о первичности либо вторичности текста главы 20-й Исхода, главы 34-й той же книги и главы 5-й Второзакония неоднократно служил предметом дискуссий между исследователями Ветхого завета. По мнению известного этнографа и религиоведа, хронологически ранним был первый из названных текстов, поскольку именно он регулирует модели межличностных отношений, гарантирующие упорядоченное функционирование социума. В других же «моральные нормы <...> совершенно отсутствуют. Все без исключения заповеди относятся всецело к вопросам ритуала <...>. Об отношениях человека к человеку не говорится ни слова» [Фрэзер 1985: 397].

После Октябрьской революции типологически совершенно новая, атеистическая власть должна была бы радикально отрешиться от «поповского мракобесия». Поскольку, однако же, в обществе, строительство которого было декларировано, необходимыми естественно оказались некие иные культурные и моральные стандарты, их довольно быстро разработали. Например, в следующем пассаже, в котором идеологически выверенно предлагаются определенная преемственность в вопросах культурного строительства и абсолютно новое обоснование морали: «Без ясного понимания того, что только точным знанием культуры, созданной всем развитием человечества, только переработкой её можно строить пролетарскую культуру – без такого понимания нам этой задачи не разрешить. Пролетарская культура не является выскочившей неизвестно откуда <...>. Я здесь остановлюсь прежде всего на вопросе о коммунистической морали <...>. В каком смысле отрицаем мы мораль, отрицаем нравственность? В том смысле, в каком проповедовала её буржуазия, которая выводила эту нравственность из велений бога <...>. Для нас нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата <...>. Нравственность – это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, созидающего новое общество коммунистов» [Ленин 1976б: 415; 418–420].

Гораздо позднее появился текст «Морального кодекса строителя коммунизма»; далее приводится полностью.

«Преданность делу коммунизма, любовь к социалистической Родине, к странам социализма.

Добросовестный труд на благо общества: кто не работает, тот не ест.

Забота каждого о сохранении и умножении общественного достоинства.

Высокое сознание общественного долга, нетерпимость к нарушениям общественных интересов.

Коллективизм и товарищеская взаимопомощь: каждый за всех, все за одного.

Гуманные отношения и взаимное уважение между людьми: человек человеку друг, товарищ и брат.

Честность и правдивость, нравственная чистота и скромность в общественной и личной жизни.

Взаимное уважение в семье, забота о воспитании детей.

Непримиримость к несправедливости, тунеядству, нечестности, карьеризму, стяжательству.

Нетерпимость к врагам коммунизма, дела мира и свободы народов.

Братская солидарность с трудящимися всего мира, со всеми народами».

По утверждению Ф. М. Бурлацкого, «Моральный кодекс строителя коммунизма» был написан при следующих обстоятельствах: «Дело было в Подмоскowie, на бывшей даче Горького. Шёл 1961 год. С группой консультантов ЦК КПСС я работал над программой партии – с начала и до конца. Нашей группой руководил секретарь ЦК Борис Николаевич Пономарёв. Как-то утром, после крепкой вечерней пьянки [однако! – А. В.] мы сидели в беседке и чаевничали. Елизар мне и говорит: “Знаешь, Фёдор, позвонил “наш” (так он звал Пономарёва) и говорит: “Никита Сергеевич Хрущёв посмотрел всё, что вы написали, и советует быстро придумать моральный кодекс коммунистов. Желательно в течение трёх часов его переправить в Москву”. И мы стали фантазировать. Один говорит “мир”, другой – “свобода”, третий – «солидарность». Я сказал, что нужно исходить не только из коммунистических постулатов, но и также из заповедей Иисуса Христа, тогда всё действительно “ляжет” на общественное сознание. Это был сознательный акт включения... Буквально часа за полтора мы сочинили такой текст, который в Президиуме ЦК прошел на “ура” [https://ru.wikipedia.org/wiki].

Оставляя в стороне психофизиологическое состояние творцов данного текста (хотя упомянутое наличие похмельного синдрома говорит то ли о сегодняшней бравате будущего политолога, то ли об условиях, в которых создавались вообще все основополагающие партийные документы) и определенный нарциссизм, присущий если не всем, то очень многим мемуаристам, обратим внимание лишь на манифестированную смелость коммунистического идеолога, которого (возможно, под воздействием того же синдрома) осенила светлая мысль использовать «заповеди Иисуса Христа» для вящего манипулятивного эффекта. Понятно, что эта мысль изначально была, мягко выражаясь, парадоксальной: учение Христа обещало своим последователям «царствие небесное», то есть за гробное блаженство, а учение коммунизма прогнозировало абсолютно гармоничное мироустройство

и полную духовную и материальную удовлетворенность непосредственно при земной бытии.

Небезынтересно, что в послесоветское время некоторые политические деятели обнаруживали прямые аналогии между «Моральным кодексом...» и текстами Священного Писания. Так, в 2011 г. В. Путин отметил, что «Моральный кодекс строителя коммунизма» – это выдержки из Библии» [Там же]. А в 2012 г. Г. Зюганов заявил: «Если вы возьмете моральный кодекс строителя коммунизма и нагорную проповедь Иисуса Христа и положите рядом, то вы ахнете: они совпадают полностью по тексту» [Там же].

Однако в Нагорной проповеди нет буквально ничего ни о преданности делу коммунизма, ни о нетерпимости к его врагам, ни о любви к странам социализма и проч.

Кое-что прецедентное, правда, можно усмотреть в формулировке «кто не работает, тот не ест». Но она, если верить Новому Завету (точнее – Деяниям апостолов), исходит вовсе не из уст Христа.

Во Втором послании апостола Павла фессалоникийцам говорится, в частности: «Ибо вы сами знаете, как должны вы подражать нам; ибо мы не бесчинствовали у вас. Ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, – не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам. Ибо, когда мы были у вас, то завещавали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» [2 Фесс., 3, 7–10].

По мнению позднейшего комментатора, эти речения были вызваны обстоятельством, которое «очень вредно действовало на нравственную чистоту и общительность юной церкви Солунской. Многие новообращенные, пользуясь обширною благотворительностью церкви, злоупотребляли ею и предпочитали жить за счет благотворений вместо того, чтобы приобретать пропитание своими трудами» [Иванов 1907: 440]. Далее, разъясняя вышеприведенный отрывок из послания, тот же комментатор пишет: «Ст. 10. *Аще кто не хоцетъ дѣлати, ниже да ясть.* Человек рождается на труд (Иов. V, 7). Назначение его трудиться и трудом обеспечивать свое существование. Эта истина подтверждается не только Св. Писанием, но и соображениями экономическими, физиологическими, нравственными и пр. Труд не есть наказание, на которое обрек Господь человека за грех (Быт. III, 19); он необходимое

условие нашего развития, здоровья, нравственности. И потому праздность, чем бы она ни прикрывалась, слабостью ли, избытком средств жизни, всегда преступна» [Иванов 1907: 451].

Следует отметить, что приоритет включения фразы из религиозного текста в один из основополагающих советских (вновь подчеркнем: сугубо атеистических) документов принадлежит еще авторам Конституции РСФСР 1918 г. в формулировке ст. 18: «Не трудящийся да не ест!» Затем она была использована В. И. Лениным в статье «О голоде» (1918): «Кто не работает, тот не ест – это понятно всякому трудящемуся» и включена в текст статьи 12 Конституции СССР 1936 г. в форме: «Кто не работает, тот не ест!» [Душенко 2006: 576].

Ранее автор, обширно распространявшийся о своих глубоких религиозных чувствах, весьма резко критиковал попытки отождествлять христианство и коммунистическую идеологию. «Что за христианин был [А.] Введенский и какими методами он не брезговал пользоваться, свидетельствует <...> его парадокс <...>: “Марксизм – это Евангелие, напечатанное атеистическим шрифтом”. С тем же успехом он мог <...> заявить, что христианство – это “Капитал” или “Коммунистический манифест”, напечатанные шрифтом церковнославянским <...>... Коммунизм <...> – это, может быть [!], и христианство, но <...> бездуховное» [Пантелеев 2002: 632]. Любопытно, что тот же автор далее пытается контаминировать заведомо несочетаемое: «В принципе, конечно, *может* быть и даже *должен* быть христианский коммунизм. Но почему-то [!] словосочетание не выписывается и не выговаривается. Христианский социализм – да, в этом есть что-то реальное [!], достижимое <...>. Слово же “коммунизм” <...> настолько опорочено, что вряд ли удержится в обиходе человечества. <...> Быть ему <...>, где “инквизиция”, “гестапо”, “фашизм”» [Там же] (в общем, псевдогуманистические «общечеловеческие» lamentации, столь популярные и сегодня в некоторых кругах). Ср. отзыв историка о взглядах В. С. Соловьёва, который «хочет догматизировать и канонизировать свои социалистические или даже просто служебные похоти <...>. Навязывает христианские основы социализму» [Ключевский 1990, IX: 298–299].

5. ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ТЕКУЩИХ ПРОЦЕССОВ

Таким образом, между идеологией и религией обнаруживается весьма много общих типологических черт.

Иногда ставят даже знак тождества не между этими двумя социокультурным феноменами, но уже между идеологией и мифологией как предтечей религии.

Например: «Миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее и будущее. Чтобы понять эту многоплановость, лежащую в основе мифов, обратимся к сравнению. Ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология. Быть может, в нашем современном обществе последняя просто заменила первую» [Леви-Строс 1983: 186].

Гораздо ранее о несомненно активных рудиментах мифологии в политической пропаганде писал А. Ф. Лосев: “С точки зрения коммунистической мифологии не только *призрак* ходит по Европе, *призрак коммунизма*» <...> но при этом “*копошатся гады контрреволюции*”, “*воют шакалы империализма*”, “*оскаливает зубы гидра буржуазии*”, “*зияют пастью финансовые акулы*» и т. д. Тут же снуют такие фигуры, как “бандиты во фраках”, “разбойники с моноклем”, “венценосные кровопускатели”, “людоеды в митрах”, “рясофорные скулодробители”... Кроме того, тут везде “*темные силы*”, “*мрачная реакция*”, “*черная рать мракобесов*”, и в этой тьме – “*красная заря “мирового пожара*”, “*красное знамя восстаний*”... Картинка! И после этого говорят, что тут нет никакой мифологии» [Лосев 1991: 97].

Некоторые авторы склонны были обнаруживать признаки вербальной магии уже в самих лексемах, возникших в послереволюционный период (хотя сам процесс аббревиации стал активироваться еще раньше, да и в послесоветское время не менее живуч). Ср.: «*Чека, цик, ревком* и огромная масса других, не менее диких сочетаний, совершенно невразумительных для *непосвященных*: <...> “*всем губпотелькомам цекапот*”, *наркомпочтель*. В наше время нельзя взять в руки газету или брошюру последнего времени, прочесть объявление или вывеску, чтобы не натолкнуться на десяток, а то и сотню подобных м а г и ч е с к и х слов» [Баранников 1919: 77] – и: «Иные могут похвалиться еще и тем, что теперь “куются” совсем новые слова, например, все

эти богомерзкие *совдепы, вижжели, земгоры** и под. <...>. Образуются новые манекены слов. Однако (и это мистически есть самая тяжелая сторона дела), такие слова-манекены становятся в а м - п и р а м и , получают свою жизнь, свое бытие, силу. Образуется целое облако таких мертвых слов-ларв, вампиров, которые сосут кровь языка и служат черной их магии. Таков о к к у л ь т н ы й с м ы с л этого сквернословия» [Булгаков 1953: 32] и мн. под.

Российским гражданам нередко напоминают (как о великом завоеванном достоинстве), что в РФ идеологии нет (или, точнее говоря, в соответствии с действующей конституцией нет доминирования какой-л. одной идеологии). Однако реально сложилась несколько иная ситуация, в построении которой агрессивно применялся и применяется, среди прочих подобных, мифоген *гражданское общество*.

Хотя такой пронизательный автор, как С. Г. Кара-Мурза, и упоминает, что *идеология* – это замена религии для гражданского общества [Кара-Мурза 2002: 34], далее, возвращаясь к попыткам истолкования семантики мифогена (что, конечно же, объективно является неразрешимой задачей), характеризует его – и справедливо – как «прекрасный, но расплывчатый п р и з р а к <...>. Культурный человек думает, что *гражданское общество* – это ассоциация свободных граждан, которая ограничивает и контролирует действия государства, обеспечивает равенство всех граждан перед законом с помощью механизма разделения властей и приоритета права <...>. На деле «гражданское общество» – это условное наименование такого способа совместной жизни, с которым неразрывно сцеплены рыночная экономика и демократия, выведенный из сферы морали гомосексуализм и эвтаназия <...>. Богатые становятся носителями власти, направленной против бедных (бедные становятся «плохими») <...>. Это не просто неимущие, а люди, лишённые корней, освобожденные от всяких человеческих связей (оков), – человеческая пыль** <...>.

* Заметим, что С. Н. Булгаков причислил «богомерзкое» слово *земгор* к советизмам ошибочно, см.: «Земгор», объединяемый комитет Земского и Гор. Союзов созд. 10.7. 1915 для помощи пр-ву в орг-ции снабжения рус. армии. Ведал мобилизацией мелкой и кустарной пром-сти. Окт. рев-цию встретил враждебно, в янв. 1918 упразднен декретом СНК» [СЭС 1983: 458].

** Насмотревшийся на современное ему западноевропейское «гражданское общество» Ф. М. Достоевский сделал афористичный вывод: «Человек без миллиона есть не тот, который делает всё что угодно, а тот, с которым

...Гражданское общество породило государство, в основе которого лежал *расизм*. И объектом его были не только «дикари», но и свои неимущие <...>. Пролетарии и буржуи стали двумя разными расами <...>. Гражданское общество основано на войне с неимущими» [Кара-Мурза 2002: 419–421].

Вряд ли сто́ит принимать во внимание имитации лексикографических дефиниций мифогена, например: «*гражданское общество* – состоящее из свободных и равноправных граждан, отношения между которыми в сфере экономики, культуры развиваются независимо от государственной власти» [ТССРЯ 2001: 186] – понятно, что социальное устройство описанного типа не имеет реального воплощения и крайне сомнительно, что оно вообще когда-либо действительно возникнет. Небезынтересно, что сегодняшние эксперименты, декларативно направленные на создание гражданского общества, производятся под официальным руководством исполнительной ветви власти, а потому результат легко предугадать.

Применительно к России гораздо более адекватной продолжает быть следующая формулировка: «Можно миллион раз говорить о формировании гражданского общества в России, но это не изменит самого ужасного: у нас и просто общества уже нет. Оно распалось и разложилось» [Калашников 2003: 190].

Однако и в этом случае неизбежен вопрос: ведь какой-то эрзац-субститут полноценной идеологии, замещающей религию (как концентрация представлений о сакральных ценностях), должен же иметь место и в таком скоплении людей, объединенных лишь территорией проживания.

Говорить в этом смысле о православии мало оптимистично: сам образ жизни иерархов, иногда выносимый на публичное обозрение, не внушает особого уважения к духовным пастырям, ассоциирующимся у многих с удачливыми предпринимателями; к тому же (как уже случалось в отечественной истории) усердно поддерживающими буквально любые действия светской власти. При этом не следует считать число чающих посмертного царствия небесного действительно значительным: любая мода преходяща. Приблизительно то же, вероятно, можно сказать и о других трёх религиях.

делают всё что угодно» [Достоевский 1956, 4: 105]. Конечно, теперь это применимо не только к Западной Европе.

Советская идеология широко тиражировалась во множестве текстов; нельзя сказать, что абсолютно все эти декларации последовательно осуществлялись на практике, но, по крайней мере, они были недвусмысленно (*бескомпромиссно* – на сегодняшнем русском) и публично заявлены. Довольно часто случавшееся несоответствие обещаний скорого «светлого будущего» и реалий повседневного бытия неизбежно порождало рост критичности мышления советских граждан. Собственно, эксплицированный характер той идеологии и стал залогом её банкротства (которое, впрочем, было не столько неизбежным, сколько спровоцированным и умело организованным).

Когда же официальной идеологии в государстве будто бы не существует, ибо нет утверждённых текстов соответствующих документов, то и говорить о её достоинствах либо ущербности вроде бы бессмысленно.

Однако, согласно высказыванию персонажа А. А. Зиновьева (а у этого персонажа несомненно много общего с его создателем), «идеология, с одной стороны, играет огромную роль в жизни общества <...>. И никакую – с другой. Она сказывается во всём. И её нельзя уловить ни в чём» [Зиновьев 1990, 1: 226]. И действительно, об имеющейся в РФ идеологии, причём очевидно доминирующей, допустимо судить и по действиям власти, и по поступкам некоторых граждан.

Вот лишь частные примеры (на апрель 2018 г.).

Общеизвестно малоудовлетворительное состояние российского здравоохранения, беспощадно подвергаемого перманентной «оптимизации» (см. [Васильев 2013: 563–565]). НО: представители «элиты» (см. [Васильев 2013: 447–459]) в случае необходимости лечатся за рубежом.

Российское образование столь же непрерывно переносит реформы и модернизации. Недавно гг. Кудрин, Асмолов, Кузьминов и проч. выступили с проектом коренной перестройки образовательной системы (то есть результатов своих собственных новаций с 1997 г.) и потребовали на эти цели всего лишь чуть более 8 трлн рублей. НО: дети и внуки российской «элиты» учатся за границей.

Антироссийские экономические санкции, кажется, затронули состояния ряда российских «эффективных собственников». Казалось бы, бизнес есть бизнес: сегодня прибыль, а завтра – убыток. НО: пра-

вительство РФ собирается материально помочь обнищавшим миллиардерам за счёт привлечения госбюджетных средств.

Любопытно, что на этом фоне перед лицом очередной внешней угрозы (которая для России существовала всегда и постоянно при любом её государственном устройстве) некоторые активные публичные деятели призывают граждан «сплотиться» – видимо, с абрамовичами, хлопониными, дерипасками и др. Это ощутимо близко к театру абсурда.

Иногда почему-то возлагают чрезмерные надежды на подрастающее поколение: вот, дескать, созреют душевно чистые молодые люди и возьмут на себя заботы о России – и всё будет хорошо. Однако при этом будто бы забывают, что сегодняшняя молодежь растёт не в вакууме: случается, что, оторвавшись от дисплеев, она всё-таки обращает внимание на происходящее вокруг и по-своему его интерпретирует.

И ВОТ: школьники по надуманным поводам устраивают избиения (именно избиения беспомощных жертв, а не привычные драки, где силы сторон приблизительно равны) и распространяют их видеозаписи через сети; новоуренгойский ученик-отличник выступает в бундестаге с сочувственной речью о невинных нацистских солдатах на Восточном фронте; две несовершеннолетние девицы «просто так» жарят крабовые палочки на Вечном огне; ещё одна юная барышня в православном храме прикуривает сигарету от свечи, и мн. др.

Известны достаточно удачные и должным образом аргументированные попытки сформулировать суть реальной идеологии – конечно же, официально её никто не прокламирует во избежание довольно предсказуемой реакции масс. Эти формулировки вариативны, поскольку они касаются, на первый взгляд, разных моделей жизни общества. Но, рассматриваемые в комплексе, такие констатации весьма убедительны.

В области собственно эстетической явочным порядком предписывается «отказываться от веками сложившегося в нашей культуре чувства безобразного <...>. Нагнетается всеми способами «эстетика безобразного» <...>. Идеологи реформы ставят <...> задачу приучить к безобразному как к норме» [Кара-Мурза 2002: 556] (в этом смысле очень показательны артефакты отечественных мастеров шоу-бизнеса; впрочем, они по большей части лишь провинциально копируют зарубежные образцы).

Действительно, «в России произошла странная трансформация самого понятия “нормальное”, “норма”» [Прилепин 2008: 197] (хотя эта трансформация является не столько странной, сколько закономерной).

Исследователь, полагающий, что российское общество уже вступило в фазу политкорректности* (как и западные «цивилизованные» страны, сомнительный опыт которых навязывается нашему многострадальному Отечеству, в дополнение к прочим тягостным «инновационным трендам»), предупреждает: «В рамках общества меньшинств именно эти [политкорректные] ценности стали обретать статус абсолютной идеологической нормы, оказываясь при этом противопоставленными <...> ценностям “большинства”» [Ионин 2012: 107]. Чтобы в этом убедиться, достаточно понаблюдать, как через российские средства массовой информации неуклонно продвигается идея якобы абсолютной естественности сексуальных извращений, в первую очередь – гомосексуализма.

Понятно, что и в послесоветское время в России неизбежно должно было появиться хотя бы какое-то подобие системы идеологических ценностей, принимаемых (выдаваемых?) за сакральные. Однако, несмотря на пропаганду мифических «общечеловеческих ценностей» и тупиковые поиски мертворождённой «национальной идеи», эта система так и не была откровенно эксплицирована. Между тем, она очевидно существует: «Философия социал-дарвинизма <...> актуальна как никогда. Мало того, она и есть – наша государственная идеология. В качестве идеологии социал-дарвинизм не озвучивается, но, безусловно, подразумевается» [Прилепин 2009: 37]**.

* См. [Васильев 2013: 231–295].

** Именно эта идеология постоянно эксплицируется в действиях власти. Не следует считать публицистически заострённым суждение писателя: «Государству вообще ближе заботы миллиардеров из Forbes, нежели беды детей и стариков, качество жизни которых и определяет эффективность власти» [Поляков 2010: 2] – это лишь ёмкая констатация существующего положения вещей. Ср. недавний ответ главы Совета Федерации на вопрос журналистов о рейтинге самых богатых депутатов и чиновников; по мнению В. Матвиенко, «вы [журналисты] преувеличиваете масштаб этой проблемы, вы <...> таким образом воспитываете у людей ненависть к богатым людям. Это неправильно <...>. Состоятельные люди не должны быть дискриминированы в обществе» [<https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5d3>]

Постоянная, постепенная эволюционная (а иногда – исторически мгновенная, революционная) смена мифологии религией, религии – идеологией, между которыми несомненно обнаруживается глубинная связь, по существу, выступала и выступает вариативной манифестацией универсальной оппозиции ‘сакральный’ / ‘профанный’ (в иных модификациях также ‘свой’ / ‘чужой’, ‘хороший’ / ‘плохой’).

Ниша общественного сознания, предназначенная для сакрального, никогда не пустует. Она может быть заполнена и фрагментами, ранее считавшимися профанными; соответственно, принимаемое прежде в качестве сакрального утрачивает высокий статус и низводится до профанного. Эти процессы имеют недискретный характер, хотя подчас бывает затруднительно точно определить фазу, в которой они находятся.

97eda9a794769db317ec0]; см. также [Васильев 2013: 476; 484 (примечания)].

Возможно, следовало бы учитывать и такое очевидное обстоятельство: «...Чаще почему-то говорят о нелюбви бедных к богатым, забывая, что чувство это взаимное. А вот кто кого не любит больше – это ещё вопрос» [Поляков 2019: 154].

Вероятно, под «дискриминацией» в данном случае подразумевается отсутствие требуемого пиетета к самопровозглашенной элите со стороны «населения». Такое отношение рядовых граждан к социальной верхушке во многом объясняется истоками мгновенного обогащения российских нуворিশей, не внушающими к ним никакого уважения людей совестливых и порядочных. Кстати, об этом вскользь и деликатно упомянул в «Прямой линии» 2017 г. и другой высокий руководитель: «Н е у к л ю ж и е попытки приватизировать [т. е. присвоить. – А.В.], слава богу, в прошлом. Имею в виду именно н е у к л ю ж и й , ж у л ь н и ч е с к и й вариант» [Прямая линия 2017] – а ведь результаты названного «неуклюжего жульничества» так и не были ни отменены, ни пересмотрены. Конечно, и в других странах «у каждого ново-явленного богача имеется тайна: как он раздобыл первые десять тысяч» [Во 1974: 355], но российские «варианты» довольно оригинальны.

Глава 9

ОРГАНИЗАЦИОННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ МЕРОПРИЯТИЯ – МОДИФИЦИРОВАННЫЕ РЕАНИМАЦИИ АРХАИЧНЫХ РИТУАЛОВ

«...Секретарь – это архиерей, а губком – епархия! <...> Религия пошла новая и посерьезней православной. Теперь на собрание – ко всеобщей – попробуй не сходи! <...> – Тебя в язычники зачислят. А язычник у нас хлеба не найдет!»

А. П. Платонов

О сакральности обрядов перехода (инициации) в архаических, религиозно ориентированных типах культур говорится в ряде исследований ([Фрэзер 1988: 645–654 и др.], [Поршнева 1973: 12 и др.], [Успенский 1982: 154–155, 177–179 и др.], [Левинтон 1987: 543–544]).

Инициацию в самом общем виде понимают как «переход индивида из одного статуса в другой, в частности включение в некоторый замкнутый круг лиц (в число полноправных членов племени, круг жрецов, шаманов и т. п.) и обряд, оформляющий этот переход <...>. Обряды инициации также называются переходными или посвятельными обрядами» [Левинтон 1987: 543–544].

Однако следует учитывать, что отголоски древних архетипов продолжали и продолжают сохраняться, принимая те или иные конкретные формы в разных социумах, в разных этносах, а в их рамках также выступая в различных модификациях. О живучести таких универсалий на разных ступенях общественной иерархии свидетельствуют примеры, известные и полярно противопоставленным типам культур вне зависимости от их национальной и социально-экономической принадлежности.

Небезынтересно, что эти отношения служат как бы дополнительными дифференцирующими фрагментами, параллельными и (или) явно / неявно санкционируемыми официальной системой. Отмечено, что «инициация не является архаизмом: так, например, «домá» посвящаемых юношей сходны с закрытыми колледжами в старой английской системе обучения; жестокости, совершаемые при инициации, аналогичны частому садизму экзаменов в средней и высшей школе» [Иванов 1969: 74].

Ср.: «Джон Верлей [герой романа Х. Вачелла «Хилл»] быстро познакомился с обязанностями “раба” (система, по которой новичок становится слугой старшего ученика): он должен следить, чтобы гренки его “хозяина” были хорошо подрумянены, ежедневная газета подсушена (как дома лакей сушил «Таймс» для отца Джона), перья очинены, промокательная бумага заменена свежей и так далее». Таковы были обязанности новичка Джона Голсуорси во время его первых семестров в Хэрроу. Затем наступила его очередь пожинать плоды существования системы и иметь своего «раба» – одно время им был младший брат Джона – Хьюберт Голсуорси» [Дюпре 1986: 18]. – «За обучение [в частной школе] сыну пришлось бы расплачиваться <...> системой старшин» [Делл 1970: 25].

Приблизительно такова и модель отношений между грамматиками и риториками, с одной стороны, и философами и богословами, – с другой (т. е. между учениками младших и старших классов духовной семинарии), описанные Н. В. Гоголем в «Вие», между гимназистами младших и старших классов в «Кондуите и Швамбрании» Л. Кассиля, между новичками и «старичками» в военно-учебном заведении («Кадеты» А. И. Куприна) и т. д. Такова и армейская «дедовщина».

Совсем недавние примеры, демонстрирующие живучесть обряда инициации: в московском вузе несколько первокурсников были доставлены в больницу с отравлениями после того, как в ходе ритуала посвящения в студенты выпили из таза двадцать пять литров водки [RenTV. 04.09.15]. «День первокурсника в Тюмени: публичное обнажение первокурсников» [RenTV. 25.09.18] и т. п.

Однако издревле существуют и ритуалы прямо противоположной направленности, а именно нацеленные на исключение субъекта из круга «своих». В религиозной сфере жизнедеятельности они реализу-

ются в форме отлучения от церкви; типологически подобные феномены имеют место и в сфере политической.

Обряды очищения активно бытовали в языческой практике многих народов (см. [Фрэзер 1983: 538–540 и др.]).

В библейской легенде о всемирном потопе Ной вводит в свой ковчег семь пар ритуально *чистых* животных и семь пар *нечистых* [Бытие, 7, 2-3].

Один из евангельских текстов описывает чудо, сотворенное Христом: «Когда же вышел Он на берег, встретил Его один человек из города, одержимый бесами с давнего времени <...>. Он, увидев Иисуса, вскричал, пал пред Ним и громким голосом сказал: что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? Умоляю Тебя, не мучь меня. Ибо Иисус повелел нечистому духу выйти из сего человека; потому что он долгое время мучил его, так что его связывали цепями и узами <...>, но он разрывал узы и был гоним бесом в пустыни. Иисус спросил его: как тебе имя? Он сказал: «легион», потому что много бесов вошло в него <...>. Тут же на горе паслось большое стадо свиней; и бесы просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло <...>. Пришедши к Иисусу, нашли человека, из которого вышли бесы <...>, одетого и в здравом уме» [Лука, 8, 27–35]. Иначе говоря, акт чудесного исцеления душевнобольного может быть интерпретирован как очищение его психической сущности.

В католически-христианских представлениях существует *чистилище* (лат. *purgatorium*; ср. лат. *pure* – начисто; чисто, светло) – «место, где души умерших очищаются от грехов перед вступлением в рай. Чистилище понимается как некое промежуточное место загробного мира между раем и адом, где души умерших, не попавших сразу в рай или ад и не отягчённых смертными грехами, горят в очищающем огне...» [Щедровицкий 1988: 632].

По поводу *очищения* в славянской языческой традиции А. Н. Афанасьев писал следующее: «Слово *чистый* однозначительно с «светлым» и также совмещает в себе понятия сияния и святости: небо *чистое*, небо *прочищается* <...>; *очищение* было религиозным обрядом, состоящим в прыгании через зажженные костры, в окуливании

и в омовении ключевой водою <...>. Как весенняя гроза выводит из-за туч и туманов яркое солнце, прочищает небо, так действием огня и воды прогоняются от человека темные, враждебные, демонические силы; позднее обряд этот получил значение нравственного очищения от грехов (*чистилище*, *очистительная* молитва и присяга, *чистота* душевная). С отрицанием *не нечистый* есть название дьявола; *нечистая сила* – сила мрака, холода и всего враждебного человеку...» [Афанасьев 1988: 128]. – «В черных тучах признавали *нечистую силу*, затемняющую ясный лик солнца...» [Афанасьев 1988: 136]. Ср. заклинание-оберег: «Наше место свято – отгон *нечистой* силы» [Даль 1955, 4: 161]; в том же словаре: «*чистый* – <...> непорочный, прямой, добросовестный, нелицемерный <...>, правильный, верный» <...>. «Чистейший во плоти» – Христос <...>. «Поганое к чистому не пристанет» [Даль 1955, 4: 606–607] – и «*нечистый* – враг, диавол, сатана» [Даль 1955, 2: 543].

По наблюдениям В. В. Колесова, известные в древнерусских текстах морально-оценочные значения слова *святл*- обычно пересекаются со значениями слова *чистый* [Колесов 2001, 2: 217]. В «Молении» Даниила Заточника *чистый* не только 'не загрязненный, не замутненный', но и (как переносное) 'не содержащий лжи, правдивый' [Лексика и фразеология 1981: 223].

Политические «чистки» в их совокупности можно рассматривать в том числе и как позднейшие модификации древних обрядов, бытовавших у разных народов. Общей целью этих магических ритуалов была защита прежде всего от внешних (например, иноплеменных) негативных волшебных эманаций (см. [Фрэзер 1983: 188 и след.]); особенно тщательно от них предохраняли властителей. Так, «в средние века послы, прибывавшие к татарскому хану, были обязаны пройти между огнями костров; той же процедуре подвергались и привезённые ими подарки. Этот обычай основывался на том, что огонь устраняет магическое влияние, которое пришельцы могли оказать на хана» [Фрэзер 1983: 192]. Столь же распространены были и обряды самоочищения [Там же]. Они практиковались и славянами в ночь на Ивана Купала, когда «прыганье через зажжённые костры имело значение очищения» [Соловьёв 1988, 1: 105].

1. ПАРТИЙНЫЕ ЧИСТКИ КАК РИТУАЛЬНОЕ ДЕЙСТВО

– Атаманы-молодцы! в ком ещё
крамола осталась – выходи! – гаркнул
голос из толпы.

Толпа молчала.

– Все очистились? – допрашивал
тот же голос.

– Все! все! – загудела толпа.

– Крестись, братцы!

Все перекрестились...

М. Е. Салтыков-Щедрин

Вопрос о первичности либо вторичности соответственно обряда (ритуала) и мифа вряд ли можно считать окончательно решенным. Хотя связь между ними совершенно отчетлива и несомненна («обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершаемого обряда, его истолкование» [Токарев 1988: 235]), но: «Складывался ли обряд (ритуал) на основе мифа, или миф создавался как интерпретация совершаемого обряда?» [Там же] (ср. в [Голдинг 1981] инволюцию цивилизованных английских подростков, учреждающих первобытный мистический культ).

Тем не менее, дискуссия о потенциальной приоритетной роли каждого из этих феноменов не затемняет очевидной значимости прочной взаимной связи между ними.

И сущность, и ритуал инициации могут варьироваться в зависимости от социокультурных условий и политических доминант. Обряды инициации как приобщения человека к сакральным в данный исторический момент ценностям и тем самым вхождения его в иерархически высокий круг «своих» выражаются и в собственно религиозной форме (крещение, обрезание и проч.), и в светской – но при условии наличия сакрализованных ориентиров. Ср. в СССР такие ритуализированные действия, как приём в октябрята, пионеры, комсомольцы и, наконец, в качестве высшей степени посвящения, причем первоначально далеко не всеобщего, – приём в ряды ВКП(б) (ср. в пьесе 1931 г.: «Ах, завидно на вас посмотреть, Ева Артемьевна [по поводу удачного замужества]! И красивый, и инженер, и коммунист» [Булгаков 1990, 3: 328]), а впоследствии – в КПСС.

Для того чтобы полнее оценить значимость последнего из вышеперечисленных актов, следует обратить внимание на некоторые важные обстоятельства, отраженные в ряде компартийных постулатов.

Прежде всего, РСДРП(б) в исходном её виде замышлялась как массовая политическая организация, отличавшаяся от всех ранее известных не только четкой структурной иерархией и мобильностью своих подразделений, но и постоянной готовностью к немедленному непосредственному действию. Это оказалось немаловажным фактором, во многом предопределившим успех её операций.

Попутно заметим, что к концу XIX в. сформировалась довольно значительная в некоторых отношениях часть общества, зачастую демонстративно отвергавшая традиционную религию, но при этом замещавшая её собственной аксиологической системой («религию имеют и атеисты, хотя, конечно, вероисповедание их другое, чем у теистов» [Булгаков 1902: 4]), причём эта часть концентрировалась на основании некоторых объединяющих общих признаков. «Интеллигенция скорее напоминала монашеский орден или религиозную секту со своей особой моралью, очень нетерпимой, со своим обязательным мирозерцанием, со своими особыми нравами и обычаями, и даже со своеобразным физическим обликом, по которому всегда можно было узнать интеллигента и отличить его от других социальных групп» [Бердяев 1990: 17]. Интеллигенты и стали инициаторами и организаторами нового идейно-политического формирования.

По прошествии времени эти устремления были описаны в известном историко-пропагандистском издании следующим образом: «...Перед большевиками стояла [к 1912 г.] ещё другая, более важная, задача. Задача состояла <...> прежде всего в том, чтобы, порвав с меньшевиками, создать новую партию, создать партию нового типа <...> способную повести пролетариат на борьбу за власть <...>. Большевики не могли не знать, что пролетариату нужна <...> новая, настоящая марксистская партия <...>. Большевики хотели иметь у себя именно такую, новую партию» [История ВКП(б) 1953: 134-135].

Еще более жёстко и прозрачно роль доминирующей политической организации была сформулирована И. В. Сталиным: «Компартия как своего рода о р д е н м е ч е н о с ц е в внутри государства Советского» – «О политической стратегии и тактике русских коммунистов: Набросок плана брошюры» (июль 1921 г.), разд. II, 7.

Ещё раньше у Троцкого: «В лице наших комиссаров <...> мы получили новый коммунистический о р д е н с а м у р а е в» (доклад на VI Всероссийском съезде Советов 7 дек. 1919 г.).

Но и идеологические антиподы коммунистов исповедовали подобные организационные принципы. Ср. высказывания А. Гитлера: «Я основываю о р д е н»; «Наша партия должна быть чем-то наподобие м а с о н о в . О р д е н о м , иерархией мирского священнослужительства» [Г. Раушинг, «Голос разрушения. Говорит Гитлер», 1940] [Душенко 2006: 442].

Поэтому возникали массовые политические организации, естественно, по своим стратегическим целям и тактическим задачам подчас радикально противоположные (в зависимости от принятой ими идеологии), но структурно в чем-то взаимоподобные. Это дало возможность современному автору заметить: «Фашистская партия в Италии, немецкая НСДАП и наша партия нового типа, ведомые вождями с непререкаемым авторитетом, – явления, в общем-то, одного порядка. Это весьма архаическая социальная ткань, в которую вживлена субъективная структура далекого будущего <...>. Ближайший их родственник – секта, новое религиозное движение. В этом смысле наш марксизм-ленинизм был именно религиозным учением, поэтому он с такой неистовой силой боролся со всеми другими религиями. Каждое нормальное религиозное учение он рассматривал как конкурента» [Калашников 2007: 222–223].

Однако в то же время тот же марксизм (правда, в значительной степени примитивизированный – видимо, с целью его большей доступности широким массам, т. е. приблизительно так, как в результате орфографической реформы было упрощено русское правописание*), зримо воплощенный в коммунистической партии, а в первую очередь, конечно, в лице её Центрального комитета, вёл столь же ожесточенную и бескомпромиссную борьбу с реальными, возможными и даже вовсе мнимыми ересями, то есть «уклонами от генеральной линии партии». При этом меры воздействия на еретиков были весьма суровыми – вплоть до исключения из партийных рядов, что влекло за собой автоматический переход отступника в разряд «нелица» (Дж. Оруэлл) и делало перспективы его социального и физического существования весьма призрачными. Ср. в рассказе 1922 г.: «Неуважая ме-

* См. об этом [Васильев 2018: 42–48].

сяца два тому вычистили из партии, а уже из Москвы он и сам вычистился сейчас же после этого, так как делать ему в ней было больше решительно нечего» [Булгаков 1989, 2г: 238].

Довольно естественным представляется то, что любая сколько-нибудь значимая организация стремится к сплоченности своих рядов, состоящих из преданных ей членов. Это тем более справедливо по отношению к политической партии, которой к тому же удалось захватить государственную власть. Поэтому такой партии необходимо устраивать некую фильтрацию (или селекцию) для многих лиц, уже формально состоящих в ней.

Закономерно, что на начальном этапе советского строительства к партии примыкали (и вливались в неё) разнообразные элементы, не имевшие с коммунистической идеологией ничего общего, но чрезвычайно озабоченные проблемами личного благосостояния: от рьяных карьеристов и стяжателей до ординарных уголовников. Несомненно, такой кадровый состав таил в себе скрытую угрозу победившей революции: от (как выразились бы сегодня на новорусском языке) репутационных рисков для партии, резкого падения доверия к ней со стороны остального населения* – до прямой угрозы проявлений общественного недовольства, способного перерасти в активные антиправительственные действия. Это было тем более возможно, что правящая партия могла в тот момент лишь беспрестанно обещать народу светлое будущее (причем в период т. н. военного коммунизма, массового обнищания и голода, безработицы и разрухи), о чем непрерывно вещала партийная пропаганда, но сколько-нибудь реальных свершений нового режима, способных вселить в массы реальный, а не официально-наигранный оптимизм, попросту не существовало.

И вот в этих, эвфемистически выражаясь, непростых условиях вождь мирового пролетариата считает тактически необходимым приступить к проведению масштабных организационных мероприятий, направленных на резкое повышение качества индивидов, состоящих в партийных рядах либо еще только собирающихся в них вступить.

* По-своему симптоматично, что сегодня некоторые российские политические партии фактически совершенно исключают для себя либо игнорируют даже самую возможность подобных ситуаций; это может свидетельствовать, например, о качественно оригинальном состоянии демократии.

Несмотря на то, что гражданская война еще не была завершена, уже в 1919 г. В. И. Ленин в некогда хрестоматийной статье «Великий почин» говорит: «Великий почин “коммунистических субботников” должен быть использован также в другом отношении, – именно: для *чистки* партии. Совершенно неизбежно, что после переворота [! – А. В.] <...> к партии правящей примазывались авантюристы и прочие вреднейшие элементы <...>. Всё дело в том, чтобы правящая партия, опирающаяся на здоровый и сильный передовой класс, умела производить *ч и с т к у* своих *р я д о в* <...>. Надо продолжать *ч и с т к у* <...>; принимать в партию только после полугодового, скажем, «искуса» или «стажа» <...>. Такой же проверки потребовать от *всех* членов партии, вступивших позже 25 октября 1917 года* и не доказавших особыми трудами или заслугами своей безусловной надежности, верности и способности быть коммунистами. *Ч и с т к а* *п а р т и и*, связанная с неуклонным *повышением её требовательности* насчет работы действительно коммунистической, будет улучшать *аппарат* государственной власти <...>» [Ленин 1976а: 338–339].

Однако (по-видимому, именно из-за неустойчивости внутривластной ситуации, вызванной гражданской войной) к инициированной вождем «чистке» не удалось приступить незамедлительно. Лишь через два года, в 1921 г. проведение этого грандиозного мероприятия было официально утверждено: 27 июля в газете «Правда» было опубликовано обращение ЦК РКП(б) «Ко всем партийным организациям. Об очистке партии».

Позднейший учебник партийной истории сообщал об этом событии довольно сдержанно (вероятно, не только за давностью прошедших лет, но и по каким-то иным соображениям): «Ввиду того, что за годы Советской власти в партию вступила некоторая часть мелкобуржуазных элементов, проникли карьеристы и шкурники, выявились бюрократы, вошли бывшие меньшевики и эсеры, идеологически не выдержанные и подверженные колебаниям, X съезд постановил очистить партию от некоммунистических элементов [в 1921 г.]» [История КПСС 1970: 314].

А вот классический для более раннего периода учебник рассказывал о *чистке* в несколько иной тональности, приводя к тому же вполне

* То есть после победы революции: понятно, что оказалось множество желающих примкнуть к триумфаторам, чтобы обеспечить себе относительную безопасность и материальное благополучие.

конкретную статистику: «Наличие такого сопротивления [со стороны “паникеров и капитулянтов”] политике партии лишний раз напоминало о необходимости чистки партии от неустойчивых элементов. В связи с этим ЦК провел большую работу по укреплению партии, организовав чистку партии в 1921 году. Чистка проходила с участием беспартийных, на открытых собраниях. Ленин советовал основательно очистить партию «... от мазуриков, от обюрократившихся, от нечестных, от нетвердых коммунистов и от меньшевиков, перекрасивших “фасад”, но оставшихся в душе меньшевиками» <...>. Всего в результате чистки исключено было из партии до 170 тысяч человек, или около 25 процентов всего состава партии» [История ВКП(б) 1953: 247].

С другой стороны, «История ВКП(б)» не сочла нужным упомянуть о том, что *чистка партии* 1921 г. оказалась не последним действием такого рода. А именно: XVI партийная конференция в апреле 1929 г. «постановила провести генеральную чистку и проверку членов и кандидатов партии. Основная задача чистки состояла в том, чтобы освободить партию от чуждых и разложившихся элементов, еще больше укрепить партийные организации, усилить авангардную роль коммунистов.

В результате чистки из партии было исключено около десятой части её состава – это были негодные, чуждые, разложившиеся элементы» [История КПСС 1970: 388–389].

Вероятно, таким образом количество сохранивших партбилеты должно было (как, наверное, и замышлось) диалектически перейти в качество*.

Допустимо предполагать, что Ленин был не вполне удовлетворён даже таким, казалось бы, впечатляющим результатом кампании и призывал не останавливаться на достигнутом. В 1923 г. он писал: «...Лишь посредством м а к с и м а л ь н о й чистки нашего аппарата, посредством м а к с и м а л ь н о г о сокращения всего, что не абсо-

* Ср. в фантастически-гротесковом изображении: «К исходу первой недели своего правления <...> он [правитель] объявил о создании правящей Партии Особо Преданных Правителю <...>. На призыв откликнулись весьма охотно <...>. Конец второй недели [правления] Оксиген Аш <...> ознаменовал указом <...> ... Он собрал остатки оппозиционных партий в единый Прайд Исключительно Преданных Правителю» [Назаров 1988: 462–463].

лютно необходимо в нём, мы в состоянии будем удержаться наверняка» [Ленин 1976в: 464].

Однако мероприятия по чистке кадров распространялись не только собственно на партийные организации, но и гораздо шире – на все советские трудовые коллективы вообще.

Об этом неоднократно упоминается в романе «Золотой теленок», впервые опубликованном в 1931 г.

Так, «с неудовольствием взглянув на плакат: “Чистка “Геркулеса” начинается. Долой заговор молчания и круговую поруку”, служащий [Корейко] поднялся на второй этаж <...>. До начала занятий оставалось еще пятнадцать минут, но за своими столами уже сидели Сахарков, Дрейфус, Тезоименицкий, Музыкант, Чеважевская, Кукушкинд, Борисохлебский и Лapidус-младший. Чистки они нисколько не боялись, в чем неоднократно заверяли друг друга, но в последнее время почему-то стали приходить на службу как можно раньше» [Ильф, Петров 1957б: 367]. Далее обнаруживается, что один из их коллег, бухгалтер Берлага, настолько обеспокоен грядущими перспективами, что решил имитировать психическое расстройство: «Лapidус тонко улыбнулся. “<...> Он просто испугался чистки и решил пересидеть тревожное время. Притворился сумасшедшим” <...>» «У него что же, родители не в порядке? Торговцы? Чуждый элемент?» – «Да и родители не в порядке и сам он <...> имел аптеку. Кто же мог знать, что будет революция? Люди устраивались, как могли, кто имел аптеку, а кто даже фабрику. Я лично не вижу в этом ничего плохого. Кто мог знать?» – «Надо было знать, – холодно сказал Корейко. – «Вот я и говорю, – быстро подхватил Лapidус, – таким не место в советском учреждении» [Ильф, Петров 1957б: 367].

Действительно, «бухгалтер Берлага бежал в сумасшедший дом, опасаясь чистки. В этом лечебном заведении он рассчитывал пересидеть тревожное время и вернуться в “Геркулес”, когда гром утихнет и восемь товарищей с серенькими глазами перекочуют в соседнее учреждение» [Ильф, Петров 1957б: 479]. Однако попытка симуляции не удалась. Весьма любопытна и показательна реакция на рассказ об этом «трюке» Берлагии сослуживцам, которые, казалось, первоначально сочувствовали ему: «Вот видите, чего вы добились своими фантазиями <...> вы хотели избавиться от одной чистки, а попали в другую <...>. Раз вас вычистили из сумасшедшего дома, то из “Геркулеса” вас

наверняка вычистят <...>. Напрасно вы меня впутываете в свои грязные антисоветские плутни» [Ильф, Петров 1957б: 486].

История о чистке в «Геркулесе» получает развязку почти в самом конце романа: «Вчера чистили Скумбриевича, – с л а д о с т р а с т н о сказал первый [человек с портфелем], – пробиться нельзя было. Сначала всё шло очень культурно. Скумбриевич так рассказал свою биографию, что ему все аплодировали. “Я, говорит, родился между молотом и наковальней”. Этим он хотел подчеркнуть, что его родители были кузнецы. А потом из публики кто-то спросил: “Скажите, вы не помните, был такой торговый дом “Скумбриевич и сын. Скобяные товары”? Вы не тот Скумбриевич?” И тут этот дурак возьми и скажи: “Я не Скумбриевич, я сын”. Представляете, что теперь с ним будет? <...> Сегодня большой день. Сегодня Берлага, тот самый, который спасался в сумасшедшем доме. Потом сам Полыхаев и эта гадюка Серна Михайловна <...>. Приду сегодня часа за два до начала, а то не протолкаешься» [Ильф, Петров 1957б: 642]. Вроде бы – логично и в духе времени: отрицательные персонажи романа получают заслуженное наказание. Но для развития сюжета эти (и другие связанные с «чисткой») эпизоды не имеют существенного значения. Их роль очевидно состоит в показе привычности чисток*, а также производимого ими общественного резонанса, в том числе и мелкого злорадства тех граждан, которые тем или иным образом благополучно обошли эти процессы. Конечно же, следует отметить и отразившийся в последней цитате явный обывательский интерес ко всякого рода «разоблачениям», к тому же – публичным, который, вероятно, в определенной мере инспирировался вышестоящими инстанциями (ср. сегодняшнее обилие телепередач, посвящённых криминальной тематике, рассказам о скандалах в среде «звёзд шоу-бизнеса» и подобным сюжетам, будто бы остро необходимым для духовного роста зрителей).

Кроме того, чистки (в том числе и по линии ВКП(б)) могли проводиться поспешно, без должной вдумчивости, в стремлении как можно быстрее выполнить некие количественные показатели и отрапорто-

* Об этом также: «Они [корреспонденты-иностранцы] приобрели разительное [внешнее] сходство со старинными советскими служащими, и их мучительно хотелось ч и с т ь , выпытывать, что они делали до 1917 года, не бюрократы ли они, не головоуяпы ли и благополучны ли по родственникам» [Ильф, Петров 1957: 593].

вать о результатах. Пример такой скоропалительности беллетристически запечатлен в рассказе М. М. Зощенко 1929 г. «Необыкновенная история»: «ленинградскую ветеринарно-фельдшерскую школу <...> очень спешно чистили» [Зощенко 1986, 1д: 435], и для повышения оперативности в дополнение к имевшейся организовали еще одну комиссию, по ошибке пригласив в качестве председателя вместо «назначенного партийного товарища» совсем другого, совершенно постороннего и притом беспартийного, который в ходе заседания «в конце концов <...> осмелел и тоже начал разные гордые слова произносить. Только вдруг появляется настоящий партийный товарищ, и всё, конечно, разясняется <...>. Теперь эту чистку признали недействительной <...>. Хотя нам и жалко которых чистили» [Зощенко 1986, 1д: 435].

Впрочем, эти радикальные мероприятия породили и иные феномены: когда человек оказывался в некоей промежуточной позиции, поскольку соответствующие инстанции по тем или иным причинам не могли его классифицировать совершенно безоговорочно и включить его в ту или иную макрогруппу. Поэтому такой гражданин был ввергнут в некий промежуточный социальный статус, не становясь политически ни «своим», ни «чужим». Весьма возможно, что подобных людей стало немало (по крайней мере, среди тех, кто ранее был облечен некими начальствующими рангами).

Чрезвычайно интересен с точки зрения дифференциации «своих» и «чужих» созданный А. Платоновым образ номенклатурных «невъясненных». В их числе и персонаж «Ювенильного моря» Умрищев, который «долгое время служил по разным постам в дальних областях Союза Советов и Союза потребительских обществ, а затем возвратился в центр. Однако в центре уже успели забыть его значение и характеристику, так что Умрищев стал как бы *неясен*, нечёток, персонально чужд и даже несколько опасен <...>. Втуне вздохнув, Умрищев пошёл в секторную часть своего ведомства и стал *выясняться*; его слушали, осматривали лицо, читали шёпотом документы и списки стажа, а затем делали озадаченные напряженные выражения в глазах и говорили: «Нам всё же что-то не очень ясно, необходимо кое-что дополнительно *выяснить*, и тогда уже мы попытаемся вынести более или менее определенное решение». Умрищев ответил, что он вполне ясный ответработник и все достоверные документы при нём налицо. «Всё же достаточной ясности о вас для нас пока не существует,

будем пробовать пытаться в ы я с н и т ь ваше состояние», – отвечало Умрищеву учреждение. Таким образом Умрищев был как бы демобилизован из действующего советского аппарата и попал в специальный состав *н е в ы я с н е н н ы х*» [Платонов 1988в: 6–7].

Далее обнаруживается, что многие подобные Умрищеву индивиды в своей совокупности являются чётко обособленной социальной микрогруппой, существующей в соответствии со своими собственными нормами поведения, уже ставшими традиционными: «В том же учреждении, которое заведовало Умрищевым, *невыясненных* людей скопилось уже четыреста единиц, и все они были зачислены в резерв, приведены в боевую готовность и поставлены на приличные оклады. Раза два-три в месяц *невыясненные* приходили в учреждение, получали жалованье и спрашивали: «Ну как я, не *выяснен* ещё?» – «Нет, – отвечали им *выясненные*, – всё ещё пока что нет о вас достаточных данных, чтобы дать вам какое-то назначение, – будем пробовать *выяснять!*» Выслушав, *невыясненные* уходили на волю, посещали пивные, пели песни и бушевали свободными, отдохнувшими силами; затем они, собранные из разнообразных городов республики и даже из заграничной службы, шли в гости друг к другу, читали стихотворения, провозглашали лозунги, запевали любимые романсы <...>. После собрания *невыясненные* расходились кто куда мог: кто уже имел комнату, кто жил где-нибудь из милости, а наибольшее количество расходилось по отраслевым учреждениям своего ведомства; в этих учреждениях *невыясненные* ночевали и принимали любовниц <...>... *Невыясненные* звонили по казённым телефонам между собой, играли в шашки с ночными сторожами, читали от скорби архивы и писали письма родственникам на бланках отношений. По ночам *невыясненные* падали со столов, потому что видели страшные сны <...>. Когда же <...> вовсе ободняется, *невыясненные* шли в секторы кадров, к которым они были приписаны, и спрашивали замедленными голосами, уже боясь в тайне, что их наконец *выяснили* и предпишут назначение: «Ну как?» – «Да пока еще никак, – отвечает, бывало, сектор. – Вот у вас есть в деле справочка, что вы один месяц болели – надо *выяснить*, нет ли тут чего более серьёзного, чем болезнь» <...>. Некоторые *невыясненные* состояли в своем положении по году <...>. *Невыясненный* начинал уже серьезно и, главное, тоскливо сознавать, что он ведь действительно смутный, *невыясненный* и определенно пагубный

человек: что-то в нем есть такое скрытое и вредное, объективно очевидное, а лично неизвестное» [Платонов 1988в: 7–8].

В цитированных эпизодах повести А. Платонов, по существу, вновь обращается к теме зарождения новой, советской бюрократии, о чём он писал ранее в «Городе Градове». Однако поскольку трансформации общества и отдельных его слоёв происходили исторически очень быстро, то и описываемый фрагмент социума успел весьма заметно видоизмениться. Если в «Городе Градове» (где, «может, и были <...> герои, только их перевела точная законность и надлежащие мероприятия», а «чтобы построить деревенский колодезь, техник должен знать всего Карла Маркса» [Платонов 1977: 54-55]) после революции, гражданской войны, военного коммунизма и нэпа бюрократия, ощутившая свою решающую роль в построении «светлого будущего», проходит стадию социальной кристаллизации, то в «Ювенильном море», написанном в 1934 г. (а это год XVII съезда ВКП(б) – «съезда победителей»), этот мощный и могущественный слой сформировался окончательно. Его представители получают особый и высокий социальный статус – «ответработники», то есть «о т в е т с т в е н н ы е р а б о т н и к и» («Умрищев ответил, что он вполне ясный *ответработник*...») [Платонов 1988в: 6]. Ср. в толковом словаре русского языка того периода: «*ответственный* – <...> 2. Вполне самостоятельный, несущий ответственность за свои действия. *О. руководитель. О. редактор. 3. Связанный с ответственностью, существенно важный, чрезвычайно серьезный. О. вопрос. О. решение. О. работа*» [СУ 1936, II: 904]; «*ответственность* – 1. Положение, при котором лицо, выполняющее какую-н. работу, обязано дать полный отчет в своих действиях и принять на себя вину за все могущие возникнуть последствия в исходе порученного дела, в выполнении каких-н. обязанностей, обязательств. «Обезличка есть отсутствие всякой ответственности за полученную работу». Стлн». [СУ 1936, II:903]; «*работник* <...> 2. Человек, занятый где-н. какой-н. работой, занимающийся чем-л. профессионально. *Работники просвещения. Работники промышленности и транспорта. Научный работник. Работники связи. Советский работник. Партийный работник. Военный работник. Ценный, полезный работник. Ответственный работник*» [СУ 1936, III:1098]).

Интересен в цитированном эпизоде момент, когда «Умрищев опростался от *невыясненности* лишь случайно» [Платонов 1988в: 8], обра-

тившись с просьбой подвезти его к садившемуся в машину человеку «<...> Я член союза, и ты член: мы же *товарищи*» [Там же]. К описываемому в повести времени слово *товарищ*, как казалось тогда, окончательно и бесповоротно превратилось в высокозначимый словесный символ (подробнее см. [Васильев 2013: 518–534]). Однако логика развития внутривнутриполитической ситуации в СССР привела к тому, что *товарищ* – не только «высшая партийная ценность, но и возможный, потенциальный враг» [Романенко 2003: 168]: «Характерным лингвистическим сигналом и дополнительной негативной оценкой слов этой группы [«образ врага»] являются указательные местоимения *этот* (*эти*), реже *такой*. «И все эти *товарищи*, к сожалению приходится считать их *товарищами*, пока не принято решение, – эти товарищи вели гнусную, контрреволюционную, противонародную линию» и т. п. [Романенко 2003: 117; 121–122].

Кроме того, этот эпизод «Ювенильного моря» очень точно передает атмосферу повышенной бдительности, обостренной подозрительности того времени, когда, казалось бы, проверенные на практике и имеющие вполне легитимные документы ответработники оказываются в положении *невыясненных* и никто из *выясненных* не решается по долгу службы хотя бы как-то участвовать в их судьбе (очевидно, в случае любого исхода опасаясь в свою очередь оказаться *невыясненными*, а то и кем-нибудь похуже).

Данный эпизод повести – несомненная иллюстрация видоизмененной дихотомии «свой» / «чужой», где «свои» – конечно же, *выясненные*, а *невыясненные* выступают в роли некоего третьего – срединного, промежуточного компонента, приближающегося, однако, более к «чужому», нежели к «своему».

Слова *чистить* и *чистка*, а также *вычистить* с политически ориентированной семантикой вошли в некоторые толковые словари русского языка.

Так, в Словаре Ушакова *чистить* – <...> 3. перен., кого-что. Подвергать проверке с целью освободить или освободиться от вредных, ненужных, чуждых элементов, отделять здоровое от негодного (нов. полит.), «Чистить партийную организацию» [СУ 1940, 4]; *вычистить* – <...>. 2. кого-что. Уволить со службы или исключить из какой-л. организации по ч и с т к е (нов.). «Вычистить из партии». «Вычистить из профсоюза». «Его вычистили» [СУ 1935, 1]; *чистка*.

Действие по глаголу *чистить* <...>. «Чистка советского аппарата» (проверка работников советских учреждений). «Пройти партийную чистку». «Партия организовала, далее, широкую кампанию за борьбу против бюрократизма, дав лозунг проведения чистки партийных, профсоюзных, кооперативных и советских организаций от чуждых и обюрократившихся элементов» [Сталин (Политический отчет Центрального Комитета XVI съезду ВКП(б))].

Эти слова регистрировались и впоследствии, причем, что интересно отметить, без указания на архаичность их семантики: «*чистить* <...> 2. Перен. разг. Производить чистку (во 2-м знач.). «Чистить партию, считаясь с указаниями беспартийных коммунистов, – дело великое». Ленин. Т. 33 с.19. «Вначале намечалось, что я буду возглавлять комиссию, которая будет чистить парторганизацию Народного комиссариата внутренних дел». [Стасова. Страницы жизни]; здесь же *чистка* – <...> 2. Проверка какой-нибудь организации с целью освобождения от чуждых, вредных или ненужных элементов. «Институт с нынешнего года начнут подтягивать, – говорил он, – очень уж распустились! Держат себя как запорожцы! Чистка неизбежна!» Скитал. Кандалы, II, 1. «При последующих чистках вся публика [кулаки] была вычищена, выброшена из партии». Фурм. Мятёж, 1. «Партия развернула критику и самокритику недостатков работы советских учреждений, организовала чистку государственного аппарата» [Ист. КПСС, с.452]. – [БАС₁ 1965, 17].

В дальнейшем советская лексикография уже не фиксирует данные слова в указанных значениях – даже как архаизмы.

В довольно скором времени после чисток 1929 г. и формы, и методы селекции «своих» и «чужих» приобрели совсем другой характер.

По оценке современного писателя, «ему [Сталину] уже надоели революционный бардак на местах и самоуправство героев классовых битв, каждый из которых втайне мнил себя будущим пролетарским Наполеоном. С помощью хитроумно-свободных выборов он и хотел потихоньку избавиться от осточертевшего наследия славного баррикадного прошлого. Надвигалась война – страну нужно было срочно строить и укреплять. Однако местные партийные рубаки-парни, знавшие друг друга еще с Гражданской, почуяв неладное, тут же сгрудились вокруг Красного Эвалда. Он-то и объявил с трибуны, что <...> не послабления теперь нужны – напротив, железная пролетарская метла!

И, подавая пример остальным, потребовал от Политбюро для своей губернии ликвидационный лимит на 15 тысяч человек! Больше, кажется, запросил только Хрущев для Московской области. И пленум, что характерно, почти единодушно поддержал Эвалда Оттовича. Сталин <...>, плюнув на свободные выборы, <...> пообещал взлжавшей террора ленинской гвардии таких репрессий, что мало никому не покажется <...>. Слово свое Иосиф Ужасный, как известно, сдержал: к 39-му в живых не осталось почти никого из тех, кто хотел помахать железной пролетарской метлой...» [Поляков 2006а: 61] (по изыщной формулировке «историка» Сванидзе, у сталинских соратников «ру к и были в крови п о к о л е н о» – радио «Комсомольская правда», январь 2018).

2. СВОЕОБРАЗИЕ КОМПАРТИЙНОГО ПОКАЯНИЯ

«Что такое официальное лицо или неофициальное? <...> Всё это <...> зыбко и условно. Сегодня я неофициальное лицо, а завтра, глядишь, официальное! А бывает и наоборот, и ещё как бывает!»

М. А. Булгаков

По-видимому, опыт проведения «чисток» показал, наряду с положительными кадровыми результатами, и их некоторую недостаточность, поскольку персонаж, проходивший «чистку», подвергался лишь внешнему воздействию, выступая пассивным объектом манипуляции, но какие процессы при этом происходили в его в н у т р е н - н е м мире, оставалось неизвестным для верховных наблюдателей – и им чрезвычайно важно было это знать с целью возможного более чёткого разграничения «своих» и «чужих»*. Поэтому с конца 1920-х гг. вводится и становится весьма активной так называемая самокритика.

Довольно быстро самокритика (понимаемая, в том числе, как стремление к самоосуждению и реализация этого намерения) ста-

* Ср. впечатляющие описания «Встречи со Змеем», где рассказывается, как с помощью высоких научных достижений «олигархи нашли иные методы вторгаться в психику и раскрывать тайные думы» [Ефремов 1989, 5/2: 295-299], то есть посредством массовых гипнотических сеансов проверять лояльность населения.

новится совершенно неотъемлемой частью публично-ритуального поведения членов социума. О степени распространенности такой модели поведения свидетельствуют и фрагменты пародийного «Торжественного комплекта» в романе 1931 г.; его авторы – опытные столичные газетчики, хорошо представлявшие себе и советские внутривластные процессы, и символизировавшую их официозную риторичность. В этом квазипособии для бездарных, но политически чутких писак имеется словарь наиболее употребительной «идеологически правильной» лексики, где среди 19 избранных существительных на 2-м месте – *трудящиеся*, на 6-м – *ошибки*, а среди 10 самых частотных глаголов 3-ю позицию занимает *выявлять*. Показав, как эти слова следует использовать в жанрах передовой статьи и фельетона, авторы демонстрируют и художественно-образительные возможности штампов – в стихотворении «Тринадцатый [!] Ваал»:

«Железный конь несёт вперёд
Исторьи скок взметать.
Семью т р у д я щ и х с я несёт
О ш и б к и в ы я в л я т ь»

[Ильф, Петров 1957б: 589-591].

Существительное *самокритика* вошло и в советскую лексикографию. Ср.: «*самокритика* (н о в .) – 1) ‘критика своих ошибок, вскрытие, выявление недостатков в своей работе, в своём поведении’. «В его докладе мало самокритики». «Выступить в порядке самокритики»; 2) ‘общественная критика недостатков работы своего предприятия, своей организации, а также деятельности и поведения отдельных работников’. «Он не терпит самокритики». «Развернуть самокритику». «... Лозунг самокритики является основой нашего партийного действия, средством укрепления пролетарской диктатуры, душой большевистского метода воспитания кадров». Сталин. «...Только в обстановке открытой и честной самокритики можно воспитать действительно большевистские кадры». Сталин» [СУ 1940, IV: стлб. 35].

Некий промежуточный этап от «чистки» (впрочем, продолжавшей сохранять свою актуальность) к «самокритике», предвестие последней можно усмотреть в знаменитых строках «лучшего и талантливейшего поэта эпохи» 1924 г.:

«Я
себя
под Лениным ч и щ у,
чтобы плыть
в революцию дальше»
[Маяковский 1979: 492].

Вероятно, документальное оформление необходимости самокритики как идейно-организационного инструмента было произведено по инициативе И. В. Сталина, выдвинутой в его докладе на собрании актива Московской организации ВКП(б) в апреле 1928 г.: «Партия провозглашает лозунг критики и *самокритики*» [Душенко 2006: 444].

Весьма иронично понимание обывателями этого лозунга как руководства к немедленному ответному действию во имя самосохранения представлено в рассказе 1929 г. «... Гражданин Ф. <...> у нас в доме вроде как барометр. Чего в политике делается, то он на себе и отражает. И после всякого декрета в лепёшку разбивается. Старается на чём-нибудь не пострадать <...>. Во время зажима самокритики он жил себе, как обыкновенный гражданин <...>. А тут глядим – чересчур изменился человек. После того как велено энергично ввести самокритику – нельзя было узнать нашего Федотова» [Зоценко 1986, 1м: 444–445]. Персонаж срочно устраняет всевозможные недочёты своего бытия (излишки жилплощади, отсутствие регистрации няньки, супружеские неурядицы и т. п.), которые могут показаться стороннему предвзятому наблюдателю нелояльными – ведь «ещё со службы сгонят» [Там же]. Такие результаты будто бы способны вызвать требуемый эффект: «... Произошли в природе большие сдвиги <...>. ... Пожалуй, в стране скоро ни одного жулика не останется <...>. Вот тогда жизнь засияет в полном своём блеске!» [Зоценко 1986, 1м: 446].

Самокритика довольно логично перерастала в следующую, ещё более драматичную фазу духовного умирания её субъекта, которую допустимо обозначить как *покаяние*.

Конечно, весьма затруднительно сказать точно, в какой степени опыт семинариста И. Джугашвили повлиял на поступки политического и государственного руководителя И. В. Сталина. Но справедливо замечено, что «покаяние как признание ошибок (документный вариант покаяния) уходит корнями в нормы православной морали,

которые в изменённом и часто неосознанном виде присутствовали и в партийной коммунистической морали» [Романенко 2008: 35].

С позиций православия, «Покаяние – Таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом <...>. В древней Церкви исповедание грехов было или тайным, или открытым – публичным <...>. Сейчас Церковь применяет только тайную исповедь <...>. Никогда, ни при каких обстоятельствах, священник не может допустить прямого или косвенного разглашения тайны исповеди – раскрытие исповеданных грехов перед другим лицом» [Православие 2007: 210–212].

В непосредственное общение вступают адресант (кающийся) и адресат (священнослужитель) – конечно, с собственно религиозной точки зрения вне визуального контакта присутствует и «наадресат» [Бахтин 1986б: 323].

Структура покаяния как речекоммуникативного жанра довольно устойчива и включает в себя общую разрешительную молитву, индивидуальную беседу священника с исповедующимся, а по окончании исповедания кающимся своих грехов священник читает над ним разрешительную молитву, отпускаая грехи. Однако же если сам священник видит необходимость глубокого осознания грехов кающимся, то на него может быть наложена епитимия – церковное наказание, имеющее воспитательные цели [Православие 2007: 211–213].

Понятно, что адресант и адресат обладают априорно неравными статусами; результат исповеди заранее почти совершенно предопределён, и адресант обретает искомое, то есть нравственное успокоение и моральную удовлетворенность («очищение» – свободу, избавление от тяжести греха).

Рассмотрим далее, что представляло собой компартийное покаяние на примерах некоторых речей (так определён жанр выступлений в соответствующем стенографическом отчёте), произнесённых на XVII съезде Всесоюзной коммунистической партии большевиков (далее – ВКП(б)), который прошёл 26 января – 10 февраля 1934 г.). Они цитируются по изданию: XVII съезд Всесоюзной коммунистической партии (б). Стенографический отчёт. М., 1934; далее приводятся только номера страниц издания [XVII съезд].

Это выступления членов партии, занимавших, в том числе и на момент съезда, высокие партийные и государственные посты, однако за-

пятнавших свои биографии и безнадежно испортивших собственные репутации вследствие расхождения во взглядах с высшим большевистским руководством, ранее пытавшихся организовать с ним широкую дискуссию, объединявших единомышленников в группы («фракции») и даже [!] поддерживавших идейные позиции Л. Д. Троцкого (Бронштейна). До этого съезда ряд подобных персонажей уже был подвергнут жесткой критике и публично отрекся от своего инакомыслия, однако не оставлял попыток отстаивать собственную точку зрения на происходившее в партии и в стране.

Заметим вскользь: конечно же, история не имеет сослагательно-го склонения, и трудно сказать, каким именно образом реализовали бы свои намерения якобы совершенно невинно претерпевшие бойцы «ленинской гвардии» и их супруги-политдамы, интенсивно занимавшиеся, как им казалось, культурным строительством. Но, вполне вероятно, они ещё с большим размахом и усердием действовали бы «железной пролетарской метлой». Между тем, неизбежно приближалась война, а потому позиция, продвигавшаяся Сталиным, была в свете реальных событий предпочтительной для будущего Страны Советов.

Определение жанра выступлений, рассматриваемых как покаяние, собственно, содержится в речах некоторых делегатов съезда, выражавших личную преданность так называемой «генеральной линии»; впрочем, многих из них эта преданность, искренняя или фальшивая, потом тоже не уберегла от репрессий.

Например, в докладе И. В. Сталина говорится об оппозиционерах, что они «давно уже *отреклись* от своих взглядов и теперь всячески стараются загладить свои *грехи* перед партией» (с. 28). И вот как звучат ассоциативно родственные формулировки: «...Бухарин, Рыков, Томский, хотя и принесли *покаяние* на XVI съезде, но их позицию после XVI съезда можно было бы характеризовать так, что, *покаявшись*, они всё ещё оглядывались, – а не выйдет ли по-ихнему...» (С. В. Кошиор, с. 197). – «Сейчас же некоторые из них [троцкистов и правых оппортунистов] поют иные песни, песни *покаяния* и *мольбы*» (К. В. Сухомлин, с. 302). – «... Товарищи Каменев и Зиновьев <...> *калялись* в этих ошибках» (И. А. Зеленский, с. 500) и др.

Первое, и кардинальное, отличие компартийного покаяния от церковного состоит именно в отсутствии «тайнства». Напротив, «боль-

шевики-ленинцы» каются чрезвычайно публично, выставляя на общественное обозрение масс (в религиозном понимании – «паствы») самые потаенные уголки своего сознания и сокровенные помыслы – последние, впрочем, уже были ими декларированы ранее.

Обратим внимание и на то существенное обстоятельство, что если в религиозном покаянии физическим адресатом выступает один священник, то компартийные покаяния имели, строго говоря, коллективный адресат, то есть всех делегатов съезда – а их было 1218 с решающим голосом и 695 – с совещательным (Молотов, с. 6).

Может быть, в данном случае имеет место слиянность множества слушателей воедино на основе формально абсолютного совпадения их взглядов. Возможно, для ёмкой характеристики такого фундаментального сплочения применима одна из поэтических метафор:

«Партия –
рука миллионопалая,
сжатая
в один
громящий кулак»

[Маяковский 1979а: 517].

Композиция большевистских покаяний типологически довольно константна. Как правило, она включает в себя (с теми или иными малозначительными вариациями) следующие составные части: а) суровое и унижительное самобичевание; б) подробное изложение проступков перед партией; в) факультативно: если былой оппозиционер по-прежнему занимал какую-либо руководящую должность, то повествовал об успехах возглавляемого им участка и о не решенных пока задачах, которые, конечно же, будут решены – и только с помощью ЦК ВКП(б); г) славословия и здравицы тому же ЦК и товарищу Сталину, именуемому «вождем», «командиром», «полководцем», «фельдмаршалом» и проч.

Любопытно, что в одних случаях заключение покаянных речей встречалось аплодисментами аудитории (так было с Ломинадзе, Бухариным, Зиновьевым, Каменевым, Радеком), а в других так и оставалось без стенографированной реакции зала (это постигло Рыкова, Преображенского, Томского). По-видимому, предопределяющей и моделирующей поведение большинства слушателей была реакция пре-

зидиума съезда, негласно (или, вполне возможно, по предварительной взаимной договорённости) устанавливавшего степень чистосердечности того или иного покаявшегося оппозиционера.

Следует отметить также, что для квалификации своих идеологически вредных деяний кающиеся обычно использовали слово *ошибка* (чаще в форме мн. ч.). Ср.: «Ошибиться – человеческое дело, а не сознаваться – дьявольское» [Даль 1955, II: 632].

Предварительно целесообразно напомнить, как именно определялась семантика слов *ошибиться*, *ошибка* в авторитетной советской лексикографии того периода.

Здесь «*ошибиться* – ‘сделать ошибку, поступить, сказать или подумать ошибочно, неправильно’. «Ошибся в подсчете. «Вам простительно было ошибиться и принять его за такого же пройдоху, как вы». Чернышевский [СУ 1938, II: стлб. 1038]; «*ошибка* – ‘неправильность в действиях, поступках, высказываниях, мыслях, погрешность’. «Ошибка в чём-н.» «Допустить ошибку». «Вкралась о.» «Орфографическая о.» «Пишет с грубыми ошибками». «Хронологическая ошибка». «Судебная о.» «Сделать что-н. по ошибке или ошибкою» (нечаянно, непреднамеренно, случайно). «Он не делал ни одной ошибки в письме». Гоголь. «Гораздо благороднее сознать свою ошибку, чем довести дело до непоправимого». Л. Толстой [Там же].

Добавим, что ещё ранее, к середине XIX в., лексикограф также указывал – как семантический вариант или оттенок – возможность непреднамеренного совершения *ошибки*; ср.: «*ошибка* – ‘погрешность, неправильность, неверность, промах, огрех’; ‘обмолвка либо недоразумение’; ‘дурное, ошибочное распоряжение или поступок’; ‘неумышленный поступок или невольное, ненамеренное искажение чего-либо’» [Даль 1955, II: 633]. Таким образом, эта трактовка семантики была устоявшейся.

Можно лишь предполагать (поскольку верифицировать подобное допущение попросту невозможно), что кающиеся оппозиционеры столь охотно употребляли слово *ошибка* с целью подчеркнуть в значительной степени непреднамеренность своих антипартийных поступков, отсутствие в них злого умысла.

В некотором отношении употребление в данной речекоммуникативной ситуации существительного *ошибка* оппозиционерами вызы-

вает ассоциации с известным афоризмом по поводу расстрела герцога Энгиенского: «Фуше, конечно, догадывался, что казнь Антуана Бурбона породит много новых затруднений для Бонапарта (когда всё будет кончено, он произнесёт свою знаменитую фразу: «Э то х у ж е , ч е м п р е с т у п л е н и е , э т о о ш и б к а »)» [Манфред 1986: 397].

И ни тогда, ни тем более сегодня никто не сможет совершенно точно сказать, чем именно руководствовались оппозиционеры в своих покаяниях: были ли эти акты искренним признанием неправильности их идейных позиций, или же людьми владело примитивное, но по-человечески вполне понятное стремление к самосохранению («повинную голову и меч не сечет»). Однако финальный результат известен.

Существительное *ошибка* для именованья своих оппозиционных настроений и поступков встречается в речах Ломинадзе – 5 раз, Каменева – 8 (также прилагательное *ошибочный* – 2; здесь же такие словесные микроблоки: *ошибки, заблуждения и преступления* – с. 516; *ошибки и преступления* – с. 516); Рыкова – 10 (также прилагательное *ошибочный* – 2); Томского – 13 (*ошибочный* – 1); Преображенского – 17 (также глагол *ошибаться* – 3); Зиновьева – 34 (прилагательное *ошибочный* – 2).

Следует отметить, что в сугубо теоретизированном, обильно снабженном цитатами (в том числе и из классиков нацизма) выступлении Бухарина существительное *ошибка* употреблено только 1 раз [!]. А в речи Радека оно совершенно отсутствует.

В то же время Радек несколько раз использовал слова корня *грех*–: «Я помню, как я и мои *согрешники* ... [Каганович: «Сотворцы в борьбе с партией»]... сотворцы *грехов* в оные времена кричали “против режима, за партийную демократию” (с. 627). «...Если нас [оппозиционеров] ряд лет обучали и мы ещё не могли прийти на съезд и сказать партии: благодарим за науку, мы теперь всё твердо усвоили и в дальнейшем *грешить* не будем (смех), то дело было бы плохо» (с. 628). Радек, по-видимому, как опытный публицист хорошо владел словом, и употребление *грех, грешить*, причём в сочетании с архаизмом *оные*, допустимо понимать как некую вербальную игру, придающую высказываниям оратора ироничный, а может быть, и самоироничный оттенок, что в определённой мере снижает пафосность речи и самой мрачной торжественности ситуации.

В речах некоторых других выступавших также встречается существительное *грех*. Так, у Зиновьева: «В истории нашей партии бывало

не раз*, что тот или другой её работник собьётся, поскользнётся на той или другой отдельной теоретической или политической *ошибке* или собьётся на *грехе* фракционности» (с. 492).

Приведём для сравнения статьи, посвящённые словам *грех*, *грешить* в Словаре Ушакова: «*грех* – 1) у верующих – ‘нарушение религиозно-нравственных предписаний’ (в религ.); «Самоубийство – г.»; 2) перен. ‘предосудительный поступок, преступление’. «Г. не беда, молва нехороша», Грибоедов. «В наши горячие дни замедление темпов – тяжелый г. перед делом социализма». «Известия». 1931 г. №97; 3) ‘то же, что *грешно* (разг.) <...>’ [СУ 1935, I: стлб. 621]; «*грешить* – 1) ‘совершать грехи’ (религ.); 2) против чего-н. ‘ошибаться, нарушать какие-н. правила, обязательства’. «Г. против истины». «Г. против грамматики» [Там же].

Здесь опять же трудно дифференцировать безусловно, какой именно смысл в устах делегатов съезда имели эти слова: исходя то ли из их религиозно ориентированной семантики, то ли из преимущественно юридического её понимания.

Используются и другие тематически религиозные лексемы. Например, у Преображенского: «Сознание, дисциплина и кроме того величайшая *вера* в Ленина, доверие к вождю – это та форма, в которой осуществляется организационно и идейно боевое единство пролетарских рядов» (с. 239) – у Каменева: «[в цитате из Сталина] *неверие* в силы пролетариата, строящего социализм»; «[в ссылке на Сталина] наши [оппозиционеров] первые же шаги выражают *неверие* в силы пролетарского государства, в силы пролетарской революции» (с. 517).

Небезынтересно отметить, что в поощряемой свыше травле оппозиционеров на съезде активно участвовали и те деятели, которые к 1934 г. уже успели провиниться перед партией, провалив работу на порученных им участках. Так, делегат И. А. Зеленский почти треть речи сначала уделил инвективам по адресу Каменева и Зиновьева (в особенности последнего), сказав, в частности: «... Каменев и Зиновьев заявляли о своих *ошибках*, к а я л и с ь в этих *ошибках* <...>, но после этого снова изменяли генеральной линии партии» (с. 500).

* То есть случай довольно обыденный для внутривнутрипартийной жизни, а потому не стоит гиперболизировать его значимость; следовательно, и наказывать-то особенно не за что.

Между тем, незадолго до этого И. А. Зеленский так форсировал коллективизацию в Средней Азии в 1929 г., что спровоцировал массовые протестные выступления местных жителей; не намного более удачной была и его деятельность на посту председателя Центросоюза с 1931 г. Совершенно очевидно, что речью на XVII съезде Зеленский пытался демонстрировать свою искреннюю лояльность «генеральной линии» – таки это не дало ему индульгенции: в 1938 г. Исаак Абрамович был расстрелян за антисоветскую деятельность*.

В общем, итоги XVII съезда в смысле преодоления остатков оппозиции можно считать успешными – и вполне. Как писал классик, «перебивши и перетопивши целую уйму народа, они [глуповцы] основательно заключили, что теперь в Глупове крамольного греха не осталось ни на эстолько. Уцелели только благонамеренные» [Салтыков-Щедрин 1953: 45]. Однако не следует забывать, что и многие «благонамеренные» из числа тех, кто ожесточенно клеймил оппозиционеров, также разделили затем их судьбу (Косиор и мн. др.).

Впрочем, если продолжать параллели с церковным покаянием, то можно увидеть ещё одно радикальное от них отличие покаяний компартийных. Христианская эпитимия, с точки зрения верующих, конечно, является строгим наказанием. Но для большевиков-атеистов, принесших покаяние и, возможно, уверовавших в свое земное спасение, в действительности была неотвратима перспектива физической элиминации.

Наконец, сто́ит добавить, что идеальный образ «нададресата» (по М. М. Бахтину) покаяния церковного, то есть всеведущего и всеильного бога, в покаянии большевистском был совершенно материализован в фигуре И. В. Сталина, абсолютно реального адресата.

Компартийные «чистки» и «покаяния» выступают как политизированные модификации некоторых церковных обрядов и еще более древних языческих ритуалов. Их во многом объединяет общность целей: максимально четкая дифференциация социума на «своих» и «чу-

* Такая квалификация действий либо бездействия, на разных уровнях препятствовавших воплощению партийно-государственных задач, а следовательно, направленных против советской власти, была вполне объективной.

жих», то есть на тех, кто искренне принимает установленные в нём сакральные ценности, и на тех, кто хотя бы в малейшей мере не разделяет их, считая профанными.

Такие операции воплощаются прежде всего в речекommunikативных актах и могут иметь долговременные последствия для их объектов (эти последствия инициируются документами, то есть опять же вербально).

Формы охранения сакральных ценностей варьируются в зависимости от современных им социокультурных норм, но, как правило, перманентно имеют бескомпромиссный характер.

Как показывают вышеперечисленные примеры, и обряды инициации, и обряды очищения вовсе не являются принадлежностью далекого прошлого человечества. Будучи существенно модифицированными внешне, они тем не менее сохранили свою сакральную сущность и успешно применяются в культурах разных типов. Более того, такие обряды не только видоизменяются под воздействием социокультурных условий, но и сами в значительной степени формируют их. Архетипы, уходящие истоками в глубь времен, по-прежнему активно участвуют в жизнедеятельности коллективов различных уровней, способствуя дифференциации людей и их групп на «своих» и «чужих».

Глава 10

ИПОСТАСИ ИДЕОЛОГИИ

Идеология, с одной точки зрения, играет огромную роль в жизни общества [...]. И никакую – с другой. Она сказывается во всём. И её нельзя уловить ни в чём.

А. А. Зиновьев

Идеология традиционно выступает как авторитетное обоснование рубрикации аксиологической шкалы, предлагающей социуму чёткие ориентиры осмысленной жизнедеятельности и указывающей её перспективы – как ближние, так и весьма отдалённые, часто – в некое гипотетическое будущее. Естественно, что в формировании постулатов любой идеологии изначально учитывается наличие универсальных оппозиций, с помощью которых устанавливается, «что такое хорошо и что такое плохо».

История свидетельствует о широкой вариативности оформления конкретных идеологических систем – от мифологических и религиозных до сугубо атеистических, но при этом также неизбежно обретающих сакральный статус. Возможны и довольно причудливые контаминации систем этих двух основных типов; скажем, вкрапления и вторжения светских элементов в деятельность церковных институтов, с одной стороны, с другой – активное вмешательство конфессиональных лидеров в функционирование конституционно светского государства* – в образование и воспитание молодёжи, в установление якобы верных, а потому единственно возможных оценок исторических событий и их главных участников, и мн. др.

* Один из недавних примеров одновременно обоих названных явлений – попытка автономизации украинской церкви с помощью мирских инструментов и обращение претерпевших иерархов за помощью не только к отечественным властям предрержащим, но заодно уж и в ООН.

Как бы то ни было, но совершенно ясно, что без какой-нибудь идеологии более или менее полноценное существование социума невозможно – в противном случае он рискует быть низведённым до статуса стада (при оптимальном варианте – до уровня толпы, каждая из человекоединиц которой смутно ощущает необходимость в хоть каком-нибудь вожде, жожаке, главаре, пастыре и проч.). Кроме того, идеология, желательна доминирующая, совершенно необходима правящему слою любого сообщества, прежде всего в качестве эффективного рычага морального влияния на подданных и безусловного подавления всяких попыток плебса к протесту и сопротивлению.

Следует принимать во внимание многообразие форм идеологической пропаганды, всё нарастающее за счёт использования постоянно обновляемого арсенала технических средств передачи и хранения информации (см. об этом, например [Васильев 2000; 2003; 2013; 2014]). Однако при всех замечательных новшествах главным орудием на идеологическом фронте закономерно остаётся слово, то есть предмет интереса лингвистики (известно и мнение, согласно которому «идеология <...> есть языковое образование лишь с точки зрения использования вещества языка» [Зиновьев 1990, 1: 188]).

1. ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ ИДЕОЛОГИИ

Философы мучили себя понапрасну
в трудном выдумывании тем ложным
умствованиям названий.

Я. П. Козельский

Существительное *идеология*, как и другие производные от *идея*, входит в русскую лексику относительно поздно.

«... Слово *идея*, известное употреблению задолго до этого времени [«оно встречается не раз в текстах XVIII в., но особенно охотно его наряду со словом *мысль* стали употреблять Карамзин и сторонники «нового слога»], лишь с 20–30-х гг. [XIX в.] получает своё особенно широкое распространение. Вокруг него образуется теперь целое гнездо слов, часто затем получающих смысловую автономию» [Сорокин 1965: 75]. Многие из них терминологизируются – прежде всего в области философии, применительно к которой используются в течение нескольких десятилетий, причём с коннотативно-оценочны-

ми оттенками, вряд ли мелиоративными – и, весьма возможно, также заимствованными. Так, «в литературе, посвящённой Наполеону, настолько укоренилось мнение, будто он был непримиримым врагом всех “идеологов”, что непостижимым образом было забыто или не замечено, что он сам начинал свой общественный путь как “идеолог”, как сторонник определённой общественно-политической партии... Он впитывал их [“великие освободительные идеи передовой литературы XVIII века”] с жадностью, он пытался найти в них решение тех вопросов, которые давно навязчиво преследовали его... Лейтенант Буонопарте стал приверженцем “партии философов”...» [Манфред 1986: 26–27; 32] – и: «оборотной стороной его наивной веры во всемогущество силы штыков было отрицание [к 1806 г.] иных важных фактов в общественной жизни... Он признавал религию силой... Всё остальное в годы империи представлялось ему “выдумкой метафизиков”, или *идеологов*, как он п р е з р и т е л ь н о называл тех людей, к которым сам некогда принадлежал» [Манфред 1986: 538–539].

Вероятно, эти коннотации, наряду с нейтрально-оценочными определениями, получили некоторое отражение в русской лексикографии XIX столетия. Например, ср.: «*идеология* – рассуждение, слово о идеях»; «*идеолог* – занимающийся наукою о идеях» [Сл. Яновск.]; «*идеология* – часть метафизики, рассуждающая об идеях» [Сл. 1847 г.] и: «*идеологи* – прозвание партии, состоявшей из знаменитейших французских метафизиков Первой французской империи, отличающихся противодействием реакции со времени консульства» [Гейзе]; «*идеология* – так в новейшее время французы называли метафизику, не т е р п я её» [Ре ... ф ... ц] (цит. по [Сорокин 1965: 77]).

Отмечено, что «слова *идеология* – в смысле «метафизика», т. е. вообще умозрительная философия..., *идеолог* – в смысле «метафизик», «философ-идеалист» и т. д. употребляются долго. Ср.: «Ал. Ал. Тучков чрезвычайно интересный человек, с необыкновенно развитым практическим умом. У нас это большая редкость, – мы или животные, или *идеологи*, как и аз грешный» (Герц., II, с. 268); «Эти люди были признаны за вредных мечтателей, за *идеологов*» (В. Одоев., I, с. 127); «Можно прослыть утопистом, *идеологом*, мечтателем» (СПб. вед., 1861, № 48, с. 256); «отрезвлять умы от смешных самообольщений, напускаемых... разного рода *идеологами* и спиритуалистами» (А. Никитенко. Мысли о реализме в литературе; ЖМНП, 1872, № 1, с. 9).

«Всё прочее – пустая *идеология*, годная только для послеобеденного развлечения» (Дело, 1869, № 2, с. 26) [Сорокин 1965: 77].

У А. С. Пушкина: «Косматый баловень природы, И математик и поэт, Буян задумчивый и важный, Хирург, юрист, физиолог, *Идеолог* и филолог, Короче вам – студент присяжный, С витою трубкою в зубах, В плаще, с дубиной и в усах Явился в Риге» [Пушкин 1977, III: 27]; также *идеологизм* («совокупность взглядов, идей и представлений о мире, мировоззрении» [Сл. Пушкина, 1957 II: 172]): «Сбивчивым понятием о сем предмете обязаны мы французским журналистам, которые обыкновенно относят к романтизму всё, что им кажется означенным печатью мечтательности и германского *идеологизма* или основанным на предрассудках и преданиях простонародных...» [Пушкин 1978, VII: 24]; «Последние происшествия обнаружили много печальных истин. Недостаток просвещения и нравственности вовлёл многих молодых людей в преступные заблуждения... Не одно влияние чужеземного *идеологизма* пагубно для нашего отечества; воспитание, или, лучше сказать, отсутствие воспитания есть корень всякого зла» [Пушкин 1978, VII: 30–31]. Можно сказать, что в XIX в. слова *идеология* (*идеологизм*), *идеолог* употребляются для выражения отрицательного либо иронического отношения к называемому.

Надо также иметь в виду и то, что существительное *идея*, получившее особенно широкое распространение с 20–30-х гг. XIX в., явилось центром гнезда слов, многие из которых семантически отделились на его периферию и вследствие этого выступили в качестве некоего фона к описываемым. Так, прилагательное *идейный*, возникшее не ранее 70-х гг. XIX в., характеризовало лицо, обладающее убеждениями определённой ориентации [Сорокин 1965: 75–76]. Отношение в быту к *идейным* людям, т. е. носителям *идей* – лицам, критически оценивающим современное им общественное устройство, осуждающим его, – со стороны охранителей официально-консервативных ценностей хорошо показано в рассказе А. П. Чехова «В бане» (1885), где у чрезвычайно бдительного и столь же недалёкого цирюльника Михайлы вызывает подозрения некий «длинноволосый» из числа моющихся, так как высказывает суждения вроде: «Образованность, соединённая с бедностью, свидетельствует о высоких качествах души... Писатели... просветили землю, и за это самое мы должны относиться к ним не с поруганием, а с честью», и т. п. Михайло комментиру-

ет эти слова следующим образом: «Из энтих... из длинноволосых! С *идеями*... Страсть, сколько развелось нынче такого народу! Не переловишь всех... Уж это вы что-то тово, сударь... что-то умственное... Мы всё это очень хорошо понимаем и сейчас вам покажем, какой вы человек есть». Встревоженный цирюльник считает нужным принять меры, чтобы «протокол составить» на «длинноволосого», который «с *идеями*, слова разные произносит и народ смущает», но тут оказывается, что заподозренный было в политической нелояльности – дьякон. Михайло обращается к нему: «Простите меня, Христа ради, окаянного... за то, что я подумал, что у вас в голове есть *идеи!*» [Чехов 1955, 3а: 214–216].

«Словари начала XX в. отмечают развитие нового значения, совмещающегося на первых порах с локально ограниченным: 1) *идеолог* – насмешливое название, данное Наполеоном I тем, которые противились его политике во имя высоких отвлечённых принципов; 2) кабинетные критики государственного учреждения; *идеолог* – мечтатель» [Лексика 1981: 308–309]. Однако уже к концу XIX – началу XX вв. «эти слова получают их современное значение; с этим значением они начинают широко употребляться в марксистской литературе 1880–1890-х гг.» [Сорокин 1965: 77].

По-видимому, именно вследствие прочного закрепления в текстах такого рода становятся маловостребованными значения соответственно *идеолог* – «теоретик, человек, предающийся отвлечённому мышлению» [Сл. для всех]; *идеология* – «неприменимые на практике идеальные положения» [Спутн. чит]; *идеология* – «метафизическая философия, понимаемая как учение об идеях» [Брокг. – Ефр., Энци.] (цит. по [Лексика 1981: 309]). И в то же время актуализируются значения *идеолог* – «выразитель чьей-либо идеологии, п р о п о в е д н и к» [Сл. для всех 1907]; *идеолог* – «идейный представитель и руководитель известной общественной группы или класса в какой-либо области духовной жизни» [Попов, СИС-1907]; *идеология* – «учение об идеях» [Берг, СИС-1901]; *идеология* – «совокупность н о в ы х начал, идей, руководящих какой-нибудь человеческой группой или общественным течением; например, *идеология марксизма, народничества*» [Сл. для всех 1907] (цит. по [Лексика 1981: 309]). Судя по цитатам из произведений В. И. Ленина, иллюстрациям к этим словарным толкованиям, приводимым в данном издании, изменения в семантике суще-

ствительных *идеолог* и *идеология* действительно произошли во многом под влиянием характера их использования в текстах прежде всего этого автора: «[Сисмонди] выступает здесь чистым *идеологом* мелкого крестьянина». «Чем интимнее чувствует *идеолог* крупной буржуазии свою преданность монархии, тем громче клянётся он и божится, уверяя всех в своём демократизме». «И чем моложе социалистическое движение в какой-либо стране, тем энергичнее должна быть поэтому борьба против всех попыток упрочить не социалистическую *идеологию*» [Лексика 1981: 309].

В дальнейшем слово *идеология* становится одним из ключевых для советского официально-пропагандистского лексикона. Об этом свидетельствуют и словари разных жанров: «*идеология* – книжн. мировоззрение, система взглядов и идей» [СУ I: 1134]; «*идеология* – система идей, представлений, понятий, выраженная в различных формах общественного сознания (в философии, политических взглядах, морали, искусстве, религии). *Идеология* определяется в конечном счёте условиями материальной жизни общества, является отражением общественного бытия в сознании людей и, раз возникши, в свою очередь, активно воздействует на развитие общества, способствуя ему (прогрессивная и.) или препятствуя ему (реакционная и.) <...>. Господствующая *идеология* выражает и защищает интересы господствующего в данном обществе класса <...>. *Идеология* революционного пролетариата – марксизм-ленинизм – является величайшей организующей, мобилизующей и преобразующей силой в руках коммунистической партии и рабочего класса в борьбе за революционное преобразование старого общества и построение нового, коммунистического общества» [СИС 1954: 256]; «*идеология* – система идей и взглядов: политических, правовых, философских, нравственных, религиозных, эстетических, выражающих коренные интересы классов, социальных групп <...>. Подлинно научной *идеологией*, выражающей интересы рабочего класса, огромного большинства человечества, стремящегося к миру, свободе, прогрессу, является марксизм-ленинизм» [СИС 1979: 187]; «*идеология* – система идей, представлений, понятий, выраженная в разных формах общественного сознания – философии, политике, праве, морали, искусстве, религии, и отражающая коренные интересы классов, социальных

групп. «Марксистско-ленинская идеология». «Буржуазная идеология» [МАС₂ 1981, I: 630].

«Прежде всего для успешного формирования пропагандистского по характеру этоса* потребовалось изъятие из культуры религии и церкви. Декретом церковь была отделена от государства. В результате этого гомилетика оказалась в ведении партии. В качестве инструмента формирования этоса был создан Агитпроп – отдел агитации и пропаганды при ЦК и местных комитетах партии, ведавший устройством этоса во всех областях культуры. В определенном смысле он взял на себя функции церкви, готовя риториков (проповедников) [т. е. культ- и политработников – А. В.] и просвещая массы (паству). ... В этом же русле происходили и репрессии, отнюдь не бессмысленные, многочисленные процессы над «врагами» [Романенко 2003: 111] (кстати, в продолжение ассоциаций последние можно уподобить средневековым – и не только! – церковным судилищам, гонениям на иноверцев, сектантов и еретиков, «охоте на ведьм» – впрочем, последняя на русской почве, кажется, официально не практиковалась).

Кроме того, неоднократно отмечалось, что расплывчатое, нечеткое (иначе говоря, расширительное) употребление термина *религия* для объяснения всех явлений духовного мира и древних, и современных людей чрезмерно упрощает наши представления об истории человечества (например, [Поршнева 1979: 199]. Понятие религиозности с течением времени стали применять к взглядам, настроениям, убеждениям, не относящимся к собственно религии: «вера», «совокупность взглядов, принципов», «императив нравственности», «интенсивное чувство связи личности с универсальным коллективным бытием» и др. Такую трактовку возводят к суждению Н. К. Михайловского: «Религия есть та неразрывная связь понятий о сущем (наука) и долженствующем быть (мораль и политика в обширном смысле), которая властно и неуклонно направляет деятельность человека». Ср. комментарий В. И. Ленина: «Положение “социализм есть религия” для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других – от социализма к религии» (цит. по [Лексика 1981: 236]. Ранее, в почти пророческом романе Ф. М. Достоевского, хоро-

* А. П. Романенко употребляет этот термин в значении, предложенном Ю. В. Рождественским: «Этосом принято называть те условия, которые получатель речи предлагает ее создателю» (цит. по [Романенко 2003: 32]).

шо знакомого с материалом судебного процесса по делу «Народной расправы», не столько «социалист», сколько «мошенник» (по его самохарактеристике) Петр Верховенский на сходке «у наших» между прочим заявляет о революционном учении: «... Но в а я р е л и г и я идет взамен старой, оттого так много солдат и является...» [Достоевский 1957, 7: 426].

Ср. также: «Вместо ожидаемых насмешек вокруг “Что делать?” сразу создалась атмосфера всеобщего б л а г о ч е с т и в о г о поклонения. Его читали, как читают б о г о с л у ж е б н ы е книги, – и ни одна вещь Тургенева или Толстого не произвела такого могучего впечатления» [Набоков 1990, 3: 248].

По мнению С. Н. Булгакова, «упразднив религию Бога, человечество старается изобрести новую религию, причем ищет божества для нее в себе и кругом себя, внутри и вне; пробуются поочередно: религия разума (культу разума во время Великой французской революции), религия человечества Конта и Фейербаха, религия социализма, религия чистой человечности, религия сверхчеловека в Новое время с перспективой религии сверхчеловека и т. д. В душе человечества, теряющего Бога, должна н е п р е м е н н о образоваться страшная пустота» [Булгаков 1990: 58].

Собственно, идеология, тем более официальная, выступает теперь обычно в качестве первого компонента универсальной семиотической оппозиции ‘сакральный’ / ‘профанный’.

Так, в советской риторической системе в роли некоего символа веры, сердцевины святости, *sancta sanctorum* (опять же в идеологически-атеистических параметрах!) фигурирует партийность (естественно, коммунистическая). Именно она характеризует советский образ ратора в целом и каждую его составляющую в отдельности; эта партийность оценивается в рамках данной системы как некая причащенность к высшим идейным таинствам, идеологическим святыням: образ ратора без партийности – образ врага. «Партийность служит своего рода семиотическим разграничителем культурных категорий “свой” и “чужой” ...; обеспечивает единство толкования идеологии через сведение всего многообразия идеологических текстов к партийному документу» [Романенко 2003: 74; 78–79] (т. е. в высшей степени сакральному тексту) и является основой советского образа ратора как

носителя и транслятора коммунистической идеологии – своего рода новой государственной религии.

Переосмысления же слова *религия*, как и многих тематически и ассоциативно связанных с ним слов (*ортодоксальный, правоверный, догматик, сектантство, еретичество, ересь, угодник, отступник, диссидент, проповедовать, исповедь, покаяние* и др.), конечно, отнюдь не случайны.

Так, во вступительной заметке (озаглавленной «От авторов») к роману «Золотой теленок» (1931) выведен «некий строгий гражданин», который «долго и сердито убеждал <...> в том, что сейчас [т. е. в период строительства социализма] смех вреден: «<...> Когда я вижу эту новую жизнь, эти сдвиги, мне не хочется улыбаться, мне хочется молиться!» [Ильф, Петров 1957б: 329–330], и был квалифицирован авторами как «гражданин-аллилуйщик» [Там же].

Собственно, слово *аллилуйщик* с достаточными основаниями считают элементом «советского языка», восходящим к речи И. В. Сталина «О правой опасности в ВКП(б)» 19 октября 1928 г.: «У нас есть в партии люди, которые не прочь провозглашать, для очистки совести, борьбу с правой опасностью, вроде того, как попы провозглашают иногда «аллилуйя», «аллилуйя», но не принимают никаких <...> практических мер к тому, чтобы поставить борьбу с правым уклоном на твердую ногу» [Душенко 2006: 191].

О распространенности в прикомпартийном официозе этого слова свидетельствует то, что оно было отмечено в лексикографии советского периода с дефиницией «человек, неумеренным восхвалением существующего положения вещей прикрывающий отрицательные явления и тем мешающий борьбе с ними» [СУ 1935, 1: 39]; бытовало также и отвлеченное существительное *аллилуйщина* – «поведение аллилуйщика» [Там же] (см. также [Козинец, Санджи-Гаряева 2009: 12–13]).

Как религиозно окрашенные, так и сугубо атеистические (впрочем, тоже своего рода сакральные) идеологические системы при условии их интенсивной пропаганды приобретают мощный социальный потенциал. Не случайна поэтому нередкая квазичитация фразы К. Маркса: «Т е о р и я становится материальной силой, когда она овладевает массами» («К критике гегелевской философии права», 1844) – «... Ведь и сам Маркс предупреждал: «И д е я становится материаль-

ной силой, когда она овладевает массами» [Кара-Мурза 2002: 392]. Подобные оценки значимости идей (теорий) могут быть выражены и несколько иначе: «Каго [инопланетянин] не знал, что идеи могут уничтожить землян не хуже любой чумы или холеры. Иммуитета к безумным идеям у землян не было» [Воннегут 2001: 27].

Однако в послесоветской лексикографии статус слова *идеология* меняется – и весьма заметно. Так, в дефиниции, заимствованной позднейшим словарём из [МАС₂], снабжённой пометой «*в советское время*» и указанием на уход слова в пассивный запас, приводится и цитата, иллюстрирующая якобы несомненную архаичность толкуемого существительного: «Коммунизм стал самой революционизирующей силой развития человечества, господствующей идеологией нового общества, в котором живут уже сотни миллионов населения мира. Нельзя также забывать, что, пока сохраняются капиталистические государства, не устранена возможность проникновения буржуазной идеологии в советское общество и её разлагающего влияния на шаткие элементы». История КПСС, 1985 [ТССРЯ 2001: 294]. Далее процесс отторжения идеологии как таковой (и, разумеется, прежде всего текстов, содержащих это слово) был интенсифицирован настолько, что, по некоторым оценкам, возникла даже «боязнь идеологии и негативное отношение к любым её проявлениям, в том числе и на языковом уровне, у граждан постсоветских стран» [Семенюк 2001: 235]. Плодотворной почвой для подобных операций считают то, что «насильственное навязывание обществу советской вульгаризированной формы «марксизма-ленинизма» в качестве государственной идеологии надолго выработало у россиян устойчивую идиосинкразию к самому слову «идеология» [Шестаков 2005: 7]. Эта «идиосинкразия» всячески поощрялась и стимулировалась якобы объективными интеллектуалами; «вот весьма характерное суждение по этому поводу, высказанное в 1992 г. тогдашним народным депутатом Верховного Совета России В. Л. Шейнисом: «Может ли в современной России существовать общенациональная идея? Я думаю, что не может. Общенациональная идея – это ... атрибут тоталитарного общества, как один из важных инструментов <...>. Я против государственной идеологии» (цит. по [Шестаков 2005: 7]).

Одну из причин упомянутой «идиосинкразии» можно определить как социально-психологическую: некая усталость сознания советско-

го общества от назойливых и многословных агитационно-пропагандистских текстов, в которых (вполне естественно) часто повторялось слово *идеология*, постоянно говорилось о необходимости неукоснительно придерживаться постулатов *марксистско-ленинской идеологии*, о важности *идеологической борьбы* и т. п. Конечно, столь прямолинейные (хотя и принципиально верные) пропагандистские подходы, мало учитывавшие всем известные бытовые реалии, «оскому набили» многим советским гражданам; немалую роль в дискредитации упомянутой идеологии несомненно сыграли и вербально-манипулятивные операции перестройщиков, реформаторов и иже с ними, «имя же им – легион».

Так, А. Р. Де Люка, изучавший влияние эволюций риторики М. Горбачёва на внутривнутриполитическую ситуацию в СССР и взаимоотношения Советского Союза с остальным миром, установил, что «новый политический и медийный дискурс, пропаганда политических символов *перестройки, гласности и нового мышления* меняли общественное мнение и привели не к реформированию, а к развалу системы» (цит. по [Будаев, Чудинов 2007: 29]) – то есть стратегическая цель была успешно достигнута.

Наверное, приблизительно к моменту агонии (наверняка тоже спланированной) перестройки было введено в пропагандистский оборот существительное *деидеологизация*. Слово также не новое: несколько ранее оно охотно использовалось теми же казёнными советско-коммунистическими идеологами, впоследствии внезапно прозревшими и чудесным образом превратившимися в «прорабов перестройки» и «творцов реформ». Однако коннотативный заряд этого существительного был совсем иным, ср.: *деидеологизация* – «освобождение», «очищение» от идеологии; теория деидеологизации – одна из новейших буржуазных теорий, объявляющая характерной чертой современной эпохи уменьшение роли идеологии в жизни общества и провозглашающая необходимость полного «высвобождения» науки (особенно гуманитарных знаний), а также личности из-под влияния идеологии; теория направлена прежде всего на подрыв влияния коммунистического мировоззрения» [СИС 1979]; «*деидеологизация*» – [именно в кавычках! – А. В.] – «антинаучная концепция в буржуазной общественной мысли, согласно которой в современном мире наступает «конец идеологии» в результате

устранения социальных антагонизмов. Научно-технический прогресс будто бы приводит к необходимости научного и технического решения проблем, свободного от влияния идеологии, толкуемой как субъективное, всегда извращающее действительность выражение интересов классов и групп...» [СЭС 1983: 367–368] (наиболее сдержанное в эмоционально-оценочном плане определение даётся в [Новые слова 1984: 187]: *деидеологизация* – «отказ от идейных, мировоззренческих начал в общественно-политической сфере, в области теории и практики искусства, литературы»; здесь же самый ранний пример употребления датируется 1969 г.). Таким образом, *деидеологизация* рассматривалась как явление, органически чуждое социалистическому обществу и присущему ему мировоззрению; обратим внимание на некоторые ключевые слова-модераторы вышеприведённых дефиниций: «буржуазная», «антинаучная», «подрыв коммунистического...», «будто бы» и т. п.

Идеологические установки, транслируемые и тиражируемые через СМИ, внедряются в сознание аудитории далеко не только текстами материалов подчеркнута политической тематики (включая, конечно, и изложение прошедших селекцию и должным образом препарированных и поданных выпусков «новостей»). Автор интересного исследования, специально посвященного лингвистическому анализу российских и украинских сатирико-юмористических текстов 80–90-х гг. XX в., полагает, что негативное отношение к любым проявлениям идеологии, в том числе и на языковом уровне, послужило «одной из причин осмеяния, ёрничания, «стёба» по поводу идеологем» [Семенюк 2001: 235]. Действительно, характернейшей приметой перестроечных лет стало обилие псевдоюмористических телепередач. Однако, пожалуй, в вышеприведенном суждении причина и следствие поменялись местами: именно упомянутые передачи несли, иногда откровенно, но по большей части – скрытно, весьма определенный пропагандистский заряд (что, собственно, происходит и сегодня).

Совершенно закономерно, что отказ от коммунистической идеологии в качестве «единственно верного и всепобеждающего учения» был незамедлительно представлен как деидеологизация в о о б щ е – как отказ от л ю б о й идеологии, этого якобы архаизма, абсолютно неприемлемого для полноценного «цивилизованного государства».

Упорные усилия «деидеологизаторов» увенчались успехом: в результате московских танковых стрельб октября 1993 г. была принята новая конституция (ср.: «Правильное течение дел изменяется силою оружия или политического шахрайства*» [Потебня 1976б: 268]). В ней чаяния реформаторов-победителей воплотились самым буквальным образом: «В Российской Федерации признаётся идеологическое многообразие». «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» [соответственно ч. 1 и ч. 2 ст. 13 Конституции РФ].

Любопытно, однако, что почти одновременно с принятием основного закона государства частотность использования существительного *идеология* в дискурсе российских СМИ вновь становится довольно высокой. Однако при этом всё более привычными – возможно, не без иноязычного влияния – на месте доктринально ориентированных и ориентировавших атрибутивных лексем (вроде *идеология марксистская, коммунистическая, прогрессивная, буржуазная* и т. д.; *идеология коммунистов, социалистов, какой-либо социальной группы, какого-либо класса, какой-либо партии* и т. д.; *идеология коммунизма, социализма, расизма* и т. д. [Сл. сочетаемости 1983: 197]) оказываются номинации гораздо менее масштабных и стабильных, исторически сиюминутных и эфемерных разработок («проектов», по большей же части – откровенных прожектов), зачастую освящённые именами высоких руководителей либо названиями их должностей. Ср.: «Закладываются основы *идеологии* нашего общества... Главным является не победа мировой революции, не всемирное братство трудящихся. Об этом сказал президент: главным является семья» [Ю. Москвич, представитель президента в Красноярском крае. ИКС. КГТРК. 09.04.96]**. «Несмотря на проблемы, *идеология* реструктуризации угольной

* Примечательно почти мистическое совпадение украинского слова *шахай* ('мошенник') и фамилии одного из активных соучастников принятия этой конституции.

** Трудно сказать, присутствовала ли в этой фразе ирония (возможно, не замеченная самим адресантом), так как не установлена точная хронологическая приуроченность появления у существительного *семья* (*Семья*) [публ. и неодобр.] значения «о ближайшем окружении Б. Н. Ельцина, сформировавшемся в высших властных структурах России в последние годы его президентского правления»; для справки здесь же сообщается: «На Сицилии "семьей" называют мафию» [ТССРЯ 2001: 715].

промышленности верна» [Я. Уринсон, министр экономики, – в комментарии по поводу аварии на шахте «Зырянская» в Кемеровской области, где погибли 67 горняков. – Вести. РТР. 09.12.97]. «*Идеология* антикризисной программы правительства» [С. Кириенко. Новости. ОРТ. 16.07.98]. «Мы работаем без должной *идеологии* по обеспечению такого важного вопроса» [Н. Аксененко о ходе т. н. северного завоза. ОРТ. 28.07.99]. «*Качество и идеология* краевого бюджета» [А. Усс. КГТРК. 03.02.98]. «Наше политическое движение будет отстаивать *идеологию* развития» [В. Зубов. События: анализ, прогнозы. Афонтово. 14.02.99]. «Нужно выработать совместно *идеологию* этой реформы» [О. Морозов. Подробности. РТР. 31.08.98]. «За то время, что вы [М. Задорнов] работаете в правительстве, сменилось несколько команд, несколько *идеологий*» [Н. Сванидзе. Зеркало. РТР. 27.09.98]. «Борис Березовский назвал Сергея Степашина сторонником *идеологии* президента» [Новости. ТВ-6. 12.05.99]. «Участники съезда (промышленников и предпринимателей) тоже считают, что гайдаровская *идеология* провалилась» [Обозреватель. ТВ-6. 25.08.00]. «Эти люди должны быть одной экономической *идеологии* с губернатором, это его команда» [Территория. Афонтово. 20.01.02]. «В соответствии с президентской *идеологией* ротации кадров...». «*Идеологи* проекта (строительства промышленного предприятия) в элитной жилой зоне Москвы...» [24. Ren TV. 11.04.05]. «*Идеологически* отрабатывать прилегающие территории для развития туризма» [С. Глушков. Афонтово. 29.05.05]. «Никакой идеологии! Девиз пионеров XXI века – “Будь готов делать добро!” (правда, дети «готовы бороться с международным терроризмом», кажется, не очень отчётливо понимая, что же это такое) [Вести. РТР. 15.08.05] – и т. п. Ср. недавнее: «Пуск “Сапсана” изменил *идеологию* пассажирского железнодорожного сообщения» [Российская газета – Неделя. № 288. 20.12.19. С. 8].

Однако уже 12 июля 1996 г. вторично всенародно избранный президент на встрече с доверенными лицами заявил: «Стране нужна национальная *идея*, и сформулировать её следует как можно скорее» [Душенко 2006: 159]. Юристами из Института законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ было оперативно подготовлено соответствующее научное обоснование: «Конституционный принцип, согласно которому никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязатель-

ной, закрепляет равноправие идеологий в обществе. Ни одна из них не имеет приоритета, который закреплялся бы официально государством, законодательным или иным способом. ... Государство не может навязывать гражданам какую-либо идеологию в качестве общеобязательной, которую они должны под страхом уголовного и иного наказания разделять, изучать и пропагандировать. Отсутствие государственной или обязательной идеологии нельзя понимать в том смысле, что органы государственной власти вообще действуют вне и независимо от каких-либо взглядов, идей, находятся **как бы*** вне идеологической борьбы в обществе, стоят над нею» [Комментарий к Конституции 1996: 51–52] (может быть, конечно, и здесь имелась в виду «идеология» вышеупомянутой Семьи?).

Затем широкие народные массы депутатов и чиновников стали публично сокрушаться о пагубном отсутствии идеологии: «Уничтожив ту [советскую] идеологию, мы не смогли создать новую» [по поводу роста преступности. – А. И. Гуров. Третий лишний. Ren TV. 19.03.99]. «У нас нет сегодня идеологии: старую разрушили, а новую не создали. Может быть, религия...» [А. Усс. Новости. ТВК. 30.08.01] (по какой-то ассоциации вспоминается хрестоматийное: «Почём опиум для народа?»).

В изобилии почти неприличном стали «формировать» некие идеологии под вывеской т. н. «национальной идеи». Приведём только некоторые примеры.

«Историческое предназначение России и русских – сохранение евроазиатского пространства в русле европейской цивилизации. Сохранение за собой нашей территории с её богатствами, нашей культуры, наших традиций, гордость за то, что мы русские, россияне, – это и есть наша национальная идея. Для этого мы существуем как народ» [Г. Явлинский. КП, 16.04.99–23.04.99]. «Не худо бы нам наконец сформулировать национальную идею. И дело не столько в том даже, что это вернейший способ объединить нацию, а в том, что национальная идея строится и держится на культурной традиции народа» [Огонёк. 1999. № 35] (цит. по [ТССРЯ 2001: 294]).

* О феномене аномальной частотности *как бы* см., например, [Васильев 2000: 62–72; 2003: 91–103].

С уходом Ельцина с президентского поста поиски «новой идеологии» не прекратились, однако имели аналогичные результаты. «В конце 2001-го власть снова решила искать *национальную идею*, зазвала в Кремль академиков-историков и попросила их ту самую идею поискать. Даже эта власть уразумела, что нужно хоть какое-то идеологическое оправдание её правлению, что ни повышение рейтинга, ни борьба за передел собственности, ни примитивная драка за саму власть не могут стать смыслом *жизни* страны. Что ради этого народ жить и страдать не желает. И при этом наблюдаются всё те же конвульсии, бессмысленные метания, гляденье в прошлое. Никак не могут в Кремле понять, что нет больше прошлой России. Что нельзя создать *национальную идею* в стране с шизофренической политикой и вечными шараханиями, которую вопреки всему маниакально пытаются сделать частью Запада, заставляя действовать в чужих интересах» [Калашников 2003: 131–132].

Вполне понятно, что, кроме историков, на финальной стадии в поиски «новой идеологии» (столь же эффективные в конечном счёте, как поиски святого Грааля и «золота партии») включились и представители других сфер. Правда, при этом они обычно либо не используют сам термин *идеология*, либо не особенно стремятся чётко и конкретно манифестировать понятийное содержание новых идеологических ориентиров (хотя, судя по некоторым формулировкам, неукоснительно их придерживаются).

Тем не менее попытки конструирования *идеологий* продолжались более или менее активно, причём уже на партийном уровне, см.: «Внятной *идеологической* концепции у партии [«Единая Россия»] нет» [В. Плигин. 24. Ren TV. 19.04.05]. «Мы призываем сделать *идеологией* нашей партии [«Единая Россия»] социальный консерватизм» [А. Исаев. Время. ОРТ. 21.04.05] (видимо, в данном случае подразумевается консервация сегодняшней российской ситуации – в политике, экономике, социальной сфере; ср.: «Мы не допустим экспроприации экспроприаторов» [Б. Грызлов. Вести. РТР. 25.01.00]). «У партии [СПС] есть *идеология!* Надо только донести её до электората» [Н. Белых. Вести. Подробности. РТР. 31.05.05]. До сих пор, впрочем, «электорату», то есть рядовому обывателю, достоверной и полной информации о плодах идеологического творчества разнопартийных деятелей поступает крайне мало. Но, кажется, этим граждане не особенно опечалены...

В общем-то, новые придворные российские идеологи, вероятно, вполне удовлетворились бы известной формулой, предложенной в качестве базовой для проекта французской конституции в 1799 г.: «Власть должна исходить сверху, а доверие – снизу» [Манфред 1986: 274].

Кроме того, можно полагать, что на самом высоком уровне государственной власти поиски «национальной идеи» (и базирующейся на ней идеологии) считают в основном завершёнными. Об этом можно судить, например, по следующему тексту: «Мне неоднократно приходилось отвечать на вопросы о *национальной идее*. Дискуссию на эту тему я считаю малоэффективной, но уверен, что у каждой нации должен быть набор понятных принципов и целей, которые объединяют людей, живущих в одной стране, и строятся эти принципы на вполне реальных задачах, востребованных обществом. Это, прежде всего, свобода и справедливость; во-вторых, это гражданское достоинство человека и, в-третьих, его достоинство и социальная ответственность. Здесь нам не нужно ничего изобретать. Базовые ценности сформулированы человечеством уже давно. Но применить их к российской специфике порой бывает проблемой, и главный вопрос в том, чтобы сделать так, чтобы наши национальные традиции совместились с фундаментальным набором демократических ценностей. Эта задача, над которой политическая и интеллектуальная элита России бьётся уже сто пятьдесят лет кряду, но должен сказать, что сегодня мы значительно приблизились к её решению» [Медведев 2008].

Приведённая цитата весьма информативна.

Во-первых, бурные дискуссии по поводу *национальной идеи* действительно малоэффективны, поскольку те, от кого зависит официальное оформление итоговой позиции, решительно не желают учитывать давно известные положения отечественных мыслителей. Имеются и многочисленные штудии их трудов, и результаты вдумчивого анализа. Например: «Русская идея <...> есть самое общее, наиболее масштабное, качественно идеальное представление о счастье и жизни <...>. Выражение-понятие *русская идея* оставил писатель Фёдор Достоевский: «Чтобы всем хорошо было!» <...> *А справедливость* – основная идея русской ментальности» [Колесов 2004: 77]. Ср.: «Справедливость – основное понятие нравственной жизни с правом как мерилом и свободой в её осуществлении ради порядка и связи в

их единстве» [Колесов 2016: 48]; см. также [Васильев 2018: 112–115 и др.]. Априорно понятно, что подобные подходы очевидно противоречат повседневному реалиям российской жизни, а потому игнорируются «элитой».

Во-вторых, оказывается, принципы (то есть некие основополагающие, насущные для социума постулаты) могут (должны) быть сделаны соответствующими каким-то конкретным сиюминутным задачам; иначе говоря, предлагается поменять местами условия и результаты деятельности: «усердие всё превозмогает»*.

В-третьих, русские национальные традиции (значит, и ментальность – тоже) изначально ущербны, почти как у каких-нибудь фантастических монстров-инопланетян, поскольку не соответствуют критериям даже не только «цивилизованных государств», но и «базовым ценностям человека». Таким образом, вымышленная проблема приобретает чуть ли не галактический масштаб (вспомним «междупланетный шахматный конгресс» и прочие затеи афериста); в этом случае чрезвычайно заманчиво было бы объявить огромное большинство русских космическими пришельцами, упорно не желающими натурализоваться на Земле.

Следует сказать, что цитируемый речедеятель вовсе не оригинален в подходе к решениям проблем этнополитики. Гораздо ранее подобным образом высказывались некоторые персонажи великого русского писателя, правда, выражая свои прогрессивные «общечеловеческие» суждения вполне открыто, не маскируя их наукообразным плетением словес.

Один из них «вывел, что русский народ есть народ второстепенный <...>, которому предназначено послужить лишь материалом для более благородного племени, а не иметь своей самостоятельной роли в судьбах человечества. Ввиду этого <...> всякая дальнейшая деятельность всякого русского человека должна быть этой идеей парализована» [Достоевский 1957, 8: 57].

Другой считал, что «русские должны бы быть истреблены для блага человечества, как вредные паразиты!» [Достоевский 1957, 7: 229].

* Ср. замечательную формулировку известного златоуста: «Принципы, которые были принципиальны, были непринципиальны» (В. Черномырдин) [gazeta.ru].

Можно добавить также, что известные исторические ситуации имеют тенденцию к повторяемости; в данном случае речь идёт, как уже случалось, о несовместимости (как при трансплантации внутренних органов) просвещенного повелителя и подвластного ему косного населения, состоящего сплошь из диких варваров (впрочем, подобные коллизии известны; одна из масштабных «цивилизаторских попыток», исходивших от благонамеренного Запада и тоже тщательно обоснованных теоретически, окончилась неудачей в мае 1945 г. – правда, тогда «недочеловеков» гуманно собирались просветить извне).

По-видимому, следует считать гораздо более близкими к действительному положению дел такие определения доминирующей в России идеологии: «товарно-денежная идеология, проявляющаяся в релятивистской софистической риторике» [Романенко 2004: 25]. – «Философия социал-дарвинизма <...> актуальна как никогда. Мало того, она и есть – наша государственная идеология. В качестве идеологии социал-дарвинизм не озвучивается, но, безусловно, подразумевается» [Прилепин 2009: 37]. Вполне очевидно, что «государству вообще ближе заботы миллиардеров из Forbes, нежели беды детей и стариков, качество жизни которых и определяют эффективность власти» [Поляков 2010: 2]; поскольку «элиты» составляет духовно гомогенная совокупность властителей и собственников (часто в одном лице), то естественна незыблемость существующей ситуации.

В софистически-манипулятивные плетения словес главных «элитариев» довольно гармонично вписывается и недавнее изобретение: «Необходимо осознание, осмысление и описание путинской системы властвования и вообще всего комплекса идей и измерений путинизма как идеологии будущего» [Сурков 2019].

Иначе говоря, благодарное восприятие сегодняшней российской действительности может быть доступно лишь далёким потомкам ныне живущих – то есть в каком-то очередном «светлом будущем». Конечно, такие оптимистичные прогнозы не поддаются никакой верификации (см. вышеупомянутые «веру в мировую революцию» и «веру во всемирную советскую власть»). С другой стороны, по словам великого поэта, «что пройдёт, то будет мило» [Пушкин 1977, II: 239].

В некоторых отношениях интересна и *инновация*, предложенная заместителем председателя Госдумы П. Толстым («Единая Россия») на пленарном заседании 24.09.19: «Мне кажется, пришло время с е м

нам задуматься о будущем. Президент нам показал будущее страны в Национальных проектах. А российский парламент, обладая законодательной и исполнительной властью, должен выработать идею того, какой будет Россия в 2050 году. Потому что без этой идеи наша с вами государство существовать не может. И вместо того, чтобы прописывать в Конституции запрет на идеологию, нужна надпартийная национальная идеология, которая обеспечит прорыв нашей страны в будущее...» [<http://www.er-duma.ru/news/>].

Собственно, данный пассаж представляет собой прежде всего очередной пример уже хорошо известных игр в слова. Некоторое новшество состоит лишь в не совсем ещё обычном сочетании лексем *надпартийная* и *национальная*, определяющих релевантные признаки *идеологии*. Эта контаминация может быть воспринята как непротиворечивая, если предположить, что *надпартийная* употребляется в значении 'религиозная' (скажем, из практики зарубежной политической жизни известно, что в рядах разных партий состоят граждане, принадлежащие к одной и той же конфессии), а прилагательное *национальная* имеет уже довольно укрепившуюся в официозе семантику 'государственная' – см. [Васильев 2013: 321–358]. Иначе говоря, предлагается (такое уже случалось в отечественной истории) возвести некую умозрительную концепцию в ранг, сопоставимый с общеобязательным вероисповеданием и вновь отодвигающий её реализацию в отдалённое будущее (может быть, загробную жизнь). Под гипотетическим *прорывом*, скорее всего, имеется в виду консервация настоящего.

Впрочем, можно допускать наличие и несколько иных интенций цитируемого речедеятеля (хотя вообще предполагать заботу о России в целом у её граждан, обладающих немалой собственностью за границей, где обитают и их потомки, чересчур наивно).

Здесь примечателен также характер использования местоимений: «*всем нам задуматься...*»; «*нам показал...*»; «*наше с вами государство...*»; «*нашей страны...*»; «*нашего парламента*». Вполне вероятно, что (*все*) *мы* – вовсе не *народ* в целом, и даже не *население* [Васильев 2013: 296–320], и, соответственно, *наше* не квалифицирует принадлежность чего-либо этому макросоциуму, но лишь немногочисленной группе лиц, объединяющейся в первую очередь по признаку общности интересов, которые будут находиться под эгидой *надпартийной национальной идеологии*. Кстати, не совсем понятно, зачем в предла-

гаемой ситуации потребуется исторически недавно созданная (якобы «как во всём мире») многопартийная система – очевидно, достаточно будет и одной гиперпартии – скажем, чего-то вроде «Единственной России», «Россиянского единства» и под.

2. ИДЕОЛОГИЯ В ЛЕКСИКОГРАФИИ: ФИКСАЦИЯ ОРИЕНТИРОВ

Определения в словарных статьях являются документами прагматического характера семантики, рассматриваемой под лексиколого-лексикографическим углом зрения: цель этих определений состоит в воздействии на поведение людей, которые будут пользоваться словами, определенными в словаре.

В. Дорошевский

Лексика является наиболее тесно связанным с жизнью общества уровнем языка, а потому и наиболее динамичным. Социально-политические феномены также обретают выражение в лексико-фразеологических единицах, служащих – в том числе – и для обозначения элементов идеологических систем, и фиксируются в лексикографии.

Справедливо, что «величайший и до сих недостаточно ещё оцененный эксперимент языкознания – это словарь, лексикография, ибо последняя является преимущественным практическим критерием выделения слова и определения его значения, что есть конечная цель научного языкознания. Лексикография заимствована у языкознания практически всеми прочими науками и использована в них вторично как форма кодификации их собственных терминов и метаязыков (языков описания). Одно это придаёт языкознанию исключительную важность в системе наук, и не одних только гуманитарных» [Трубачёв 2004: 150].

Лингвистические словари выступают одновременно как информативные источники исследования лексики и как культурно-исторические документы.

Нередкие высказывания лингвистов о неадекватности словарных толкований, самих теоретических основ описания лексики, по-видимому, объясняются прежде всего неисчерпаемостью, многогранно-

стью слова, возможностями его субъективного восприятия (от чего вряд ли абсолютно избавлены и сами лексикографы) и вариативности трактовок его значения. М. М. Бахтин, считая, что «язык, слово – это почти всё в человеческой жизни», аргументировал своё мнение в частности тем, что «слова выступают аббревиатурами высказывания, мировоззрения, точки зрения и т. п.; поэтому заложенные в слове потенции и перспективы, в сущности, бесконечны» [Бахтин 1986б: 313; 316]. На лексикографах лежит особая культурная и социальная ответственность, так как интерпретации значений слов – это интерпретация определённых форм деятельности людей [Дорошевский 1973: 66].

Говоря о значимости лексикографии, уместно привести высказывание П. Флоренского о «последнем круге скептического ада, где теряется самый смысл слов», которые «перестают быть фиксированы и срываются со своих гнёзд» [Флоренский 1989: 38] – словари же в известной степени остаются ориентирами, помогающими увидеть «законные места» слов в лексической системе языка, снизить отрицательные последствия «эффекта смысловых ножниц», то есть разночтения, речевого разобщения, нередко возникающего из-за разного понимания семантики одной и той же лексической либо фразеологической единицы разными коммуникантами, что может негативно повлиять на межличностные, внутrigрупповые и межгрупповые отношения.

При этом конкретный толковый словарь в той или иной степени подчинён выполнению манипулятивно-директивной функции, поскольку (даже вне зависимости от чётко осознанного и / или декларированного замысла составителя) предлагает своему читателю определённое мировидение, аксиологические ориентиры и рекомендации не только сугубо культурно-речевого характера. В зависимости от некоторых внеязыковых факторов картина мира, представленная в словаре, может быть изменена частично либо радикально. В художественно-гиперболизированном изображении подобные манипуляции могут выглядеть, как в той сказке, где главарь пиратской шайки, захватившей целую страну, «приказал своим министрам [тоже бывшим пиратам] составить новый словарь: “Нужно поменять местами все слова! – пояснил он. – Например, слово *пират* будет означать *честный человек*. Если кто-нибудь назовёт меня пиратом, он попросту скажет на новом языке, что я честный мальй! <...> Измените названия всех предметов, имена людей и животных. Для начала пусть люди вместо

доброе утра желают друг другу спокойной ночи. Таким образом, мои верные подданные будут каждый свой день начинать со лжи” <...> Отпечатали новый словарь и обнародовали “Закон об обязательной лжи”...» [Родари 1987а: 92].

По справедливым суждениям выдающегося польского лингвиста, словари служат укреплению в обществе рационалистических начал: лексикография, ищущая простейших слов для объяснения широким кругам читателей, что означают те или иные слова, является «общественным рычагом наук, стремящихся выработать общий для всех людей рациональный взгляд на мир»; «размышления о значениях слов – а к этому должно побуждать чтение словаря – одна из самых существенных форм рационализации своего отношения к жизни и своего участия в жизни» [Дорошевский 1973: 12; 65–66].

Любой лингвистический словарь может быть квалифицирован путём вычленения и применения ряда параметров особого рода. Лексикографический параметр – «некоторый квант информации о языковой структуре, который в экстремальном случае может представлять для пользователя самостоятельный интерес, но, как правило, выступает в сочетании с другими квантами (параметрами) и находит специфическое выражение в словарях; иными словами, это особое словарное представление структурных черт языка» [Караулов 1981: 51]. Однако некоторые черты словаря (прежде всего, толкового) вряд ли могут быть формализованы и описаны предельно чётко.

Даже современный уровень компьютеризации не позволяет абсолютно исключить участие человека в создании словаря (собственно, и самые совершенные компьютерные программы создаются людьми). Поэтому во многих случаях нельзя недооценивать влияние того, что называют индивидуально-стилистическим фактором. Например: «Талант выдающихся лексикографов разных стран, таких, как Уэбстер, Литтре, Ларусс, Даль, Щерба, Ожегов и мн. др., отразился, в частности, и в том, что созданные ими словари несут на себе отпечаток их личного творчества, новаторства, неповторимой индивидуальности стиля» [Денисов 1976: 248] (цит. по [Дубичинский 1994: 10–11]).

Но специфика лексикографии как науки и как воплощения её концепций в текстах словарей проявляется и в ещё одном чрезвычайно важном аспекте – в экспликации определённых идеологических систем и их канонизации. Это совершенно закономерно («гуманитарные

науки – науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении» [Бахтин 1986б: 301]) и может быть характеризовано как своего рода аксиома. В предельно сжатом виде это можно выразить и так: «Словарь как явление общественное не может быть оторванным от идеологии – системы общественных, классовых, кастовых, групповых концептов. В определённом смысле словарь несёт существенный заряд не только как продукт, но и как вектор идеологии общества» [Дубичинский 1997: 96].

Конечно, это можно наблюдать прежде всего при анализе лексикографических пособий (и особенно – сравнительно-сопоставительном) на примерах семантизации общественно-политических и философско-религиозных терминов: здесь акценты, ориентирующие читателя словаря (и эксплицирующие ориентиры его составителя), выступают наиболее заметно. По мнению А. П. Сковородникова, «отсутствие объективного, плюралистического подхода к определению содержания» таких терминоединиц, т. е. дефинирование их словарных значений в системе только какой-либо одной идеологии, проявляется в словарях по-разному [Сковородников 1997: 9]. Наиболее типичные приёмы подобного толкования лексической семантики (вероятно, они используются не только по отношению к элементам указанных терминосистем) могут быть сформулированы и классифицированы, например, следующим образом.

«1. В определении значения термина может быть опущен тот или иной существенный (релевантный) компонент его понятийного содержания...»

2. В дефиниции значения термина может быть опущен не один релевантный семантический компонент определённого понятия, а целый их комплекс, что делает такую дефиницию семантически пустой...

3. Идеологическая односторонность в трактовке термина может выражаться в том, что в его дефиницию вносится нерелевантный признак, смещающий определённым образом смысловые акценты...

4. Значимой в идеологическом смысле может быть последовательность (иерархия) релевантных признаков понятия (и, соответственно, явления), перечисляемых в дефиниции значения термина, а также последовательность перечисления значений многозначного слова по степени их значимости (ценности)...

5. Идеологическая однородность в дефинировании общественно-политических и философско-религиозных терминов проявляется также в том, что в определение значения термина вносятся оценочные элементы. Это может выражаться в подборе синонимов; во включении в дефиницию модальных частиц и вставных конструкций типа «якобы», «как бы», «по суеверным представлениям», «по христианским представлениям» и под.; в использовании словарных помет типа «устар.», «ирон.», «шутл.»; использовании кавычек...

6. Идеологическая корректировка семантики заголовочного слова может осуществляться за счёт подбора речевых иллюстраций» [Сквородников 1997: 9–11].

Обычно в качестве неоспоримых аргументов, подтверждающих чрезмерную идеологизированность лексикографических изданий, называют словари русского языка советской эпохи.

Действительно, многие отечественные лингвисты того времени не раз публично декларировали важную роль идеологического компонента в лексикографии. Ограничимся здесь лишь несколькими примерами.

Л. В. Щерба указывал, что нормализаторская роль нормативного словаря состоит в том числе и в «ниспровержении традиции там, где она мешает выражению новой идеологии...» [Щерба 1974б: 277]. Относя идеологию к «трудным вопросам словаря», выдающийся языковед писал: «Ясно, что словарь должен отражать советскую идеологию, но в чём? В составе слов-понятий? Но ведь мы говорим и о советских, и о не советских вещах и не можем не говорить о не советских вещах, поскольку мы живём в буржуазном окружении и буржуазный мир является не каким-то мифом, а реальностью, и поэтому мы должны уметь и говорить о нём... Идеология должна сказаться не только в составе словника [русско-французского словаря], но и в переводах, и это, конечно, самый важный, но и самый трудный вопрос... Совершенно очевидно, например, что наш *прокурор* не то же самое, что в буржуазных странах. Но тем не менее мы переводим его словом *procureur*, и так в бесконечном ряде случаев» [Щерба 1974: 311]. Ср. суждение А. М. Сухотина: «Лексикография – не беспристрастная регистрация бытующих в языке слов и значений, а такая же идеологическая наука, как и всякая другая» (цит. по [Хан-Пири 1994: 17–18]). С. И. Ожегов подчёркивал «ответственное положение,

которое занимает русская лексикография советской эпохи, и важность культурно-политической роли, ею выполняемой в Советском Союзе и за его пределами» [Ожегов 1974: 160] и т. п.

Соответственно подобным генеральным установкам велась и критика некоторых лексикографических изданий. Так, Е. М. Галкина-Федорук в учебнике отмечала как упущение «Толкового словаря русского языка» под редакцией Д. Н. Ушакова то, что «некоторые политические термины не вполне правильно истолкованы» (цит. по [Семенюк 2001: 240]). Тем же автором о 2-й редакции «Словаря русского языка» С. И. Ожегова был сделан следующий вывод: «Словарь, вышедший после работ И. В. Сталина по языкознанию, должен быть существенно иным, чем в первом издании. С. И. Ожегов и стремился к тому, чтобы словарь был качественно иным, чем он был раньше, однако наряду с улучшением словаря в некотором отношении, он не освободился от весьма существенных недостатков во втором издании... Особенная чёткость от составителей словаря требуется в определении политических терминов. С. И. Ожегов улучшил определение политических терминов в словаре второго издания, однако далеко не достиг идеала» (цит. по [Семенюк 2001: 240]); оказалось, что, по мнению критика, в этом словаре из ленинского определения термина *класс* (которое, судя по всему, и надлежало воспроизвести буквально, а не в «свободном пересказе») оказалась «выхолощена» вся его классовая сущность. Подобные замечания высказывались и в отношении словарной статьи *феодализм*, только уже в сравнении с определением, которое было дано Сталиным [Семенюк 2001: 241].

Конечно, идеологический компонент наличествует в словаре и тогда, когда составители акцентируют его якобы отсутствие. Подобное имело место и в советское время. Например: «Редакция считает необходимым подчеркнуть, что данный словарь, являющийся терминологическим толковым, не может заменить собой политический или энциклопедический словарь» [СИС 1954: 3]. Однако – и вполне естественно! – в действительности многие статьи этого словаря, особенно тех слов, которые присутствуют в том числе и в политической коммуникации, оказались буквально пропитанными идеологической составляющей. Ср.: «*идеализм* – реакционное, антинаучное направление в философии <...> ... И. враждебен подлинной науке, тесно связан с религией... выступает как мировоззрение реакционных классов» и т. п.

[СИС 1954: 255]; «*педология* – лженаука о воспитании подрастающего поколения, получившая большое распространение в буржуазных странах... Извращая законы развития детей...» и проч. [СИС 1954: 525]. См. в этом же словаре обширные статьи, подробно объясняющие читателю, что такое *диалектический материализм*, *Интернационал*, *коммунизм*, *коммунистическая партия* (эта статья – некий экстракт курса «История КПСС»), *марксизм* и мн. др.

Должно быть априорно понятно, что радикально иных в идеологическом отношении подходов и к составлению словарей, и к их оценке в то время в СССР быть просто не могло (тем более, что лексикографические издания осуществлялись за счёт бюджета государства, доминирующая идеология которого была выражена столь чётко и бескомпромиссно, – в отличие от иных).

В глубоком исследовании советской словесной культуры А. П. Романенко, используя терминологию К.(Г.) Юнга, справедливо обращает внимание на «слова-генералы», которые «строят систему общих мест и организуют речемыслительную деятельность советского риторика. Они чрезвычайно значимы в тексте – оформляют его семантико-композиционный каркас, несут они и определённое символическое значение, восходящее к основам идеологии... Их можно отнести к коллективному бессознательному и назвать архетипическими ключевыми словами (АКС)» [Романенко 2003: 128]. Многозначность АКС развивалась за счёт специфических «советских» новых значений: это наглядно аргументируется сопоставлением статей, посвящённых одним и тем же словам, в словарях В. И. Даля, под редакцией Д. Н. Ушакова и в первом издании словаря С. И. Ожегова [Там же: 136–138]. «Таким образом, система АКС – это реализация партийности в логосе советского образа ратора... АКС – константы советской логосферы. Они выполняют свою функцию в системе, а не порознь» [Романенко 2003: 149] – собственно, эта системность во многом предопределила якобы чрезмерную идеологизацию советской лексикографии.

Стоит отметить, что с течением времени, вследствие социально-политических изменений в СССР, и не в последнюю очередь – в связи с корректировкой некоторых программных установок, в советских лексикографических изданиях обозначались довольно многочисленные трансформации в выражениях идеологического компонента (иногда – начиная с состава словника).

Вот один из примеров такой модернизации: «*вредитель* в ТСУ: «2. Контрреволюционер, наносящий советскому государству экономический и политический вред с целью подорвать его мощь и подготовить антисоветскую интервенцию» [ТСУ, I: 394]; в МАС: «2. Тот, кто наносит вред кому-, чему-л. умышленно» [МАС, I: 226]. Сравним некоторые дефиниции словарей.

ТСУ	МАС
<p><i>Агитатор</i> – (полит.), Член политической партии или её сторонник, занимающийся агитацией, убеждающий массы в правильности политики партии и в необходимости активно бороться за осуществление её лозунгов. Коллективный организатор (коммунист, по поручению парт. орг. Агитирующий среди группы рабочих на одном и том же участке производства) [I: 13].</p>	<p><i>Агитатор</i> – тот, кто ведёт агитацию [I: 24]. Агитировать – 1. Заниматься агитацией. 2. Убеждать в чём-то, склонять к чему-л. [I: 24].</p>
<p><i>Большевик</i> – (полит.). 1. Первонач. член революционного большинства Российской социал-демократ. рабочей партии, образовавшейся под руководством Ленина на 2-м съезде партии в 1903 г. 2. Член ВКП(б); иногда – член коммунистической партии всякой страны. 3. Стойкий, последовательный, не знающий колебаний марксист-ленинец [I: 171].</p>	<p><i>Большевик</i> – Член большевистской партии (первоначально член революционного большинства Российской социал-демократической рабочей партии, возглавляемого В. И. Лениным); последователь большевизма, коммунист [I: 106].</p>
<p><i>Народничество</i> – (истор.). Общественно-политическое движение радикальной интеллигенции второй половины XIX в., выражавшее интересы мелкого производителя, идеализировавшее крестьянскую общину, враждебно относящееся к марксизму и применявшее как средство политической борьбы индивидуальный террор, исключавший организацию массовой партии [II: 414]</p>	<p><i>Народничество</i> – Общественно-политическое движение в России во второй половине XIX в., отразившее идеологию крестьянской демократии и считавшее возможным переход России к социализму через крестьянскую общину, минуя капитализм [III: 389]</p>

Следует безусловно согласиться с О. А. Семенюком в том, что «было бы не верно все наблюдения в представленных дефинициях изменения толковать как следствие изменившейся политической конъюнктуры. Конечно, определённую роль сыграли и традиции употребления, и контекст, и процессы исторического изменения семантики слова...». Но ведь и «вся справочная и учебная литература, от «Советской энциклопедии» до букваря, от учебника по политэкономии до пособия «Сделай сам», в той или иной мере была подвержена воздействию идеологии, проявляющемуся в лексических единицах, тексте» [Семенюк 2001: 245–246]. Естественно, иначе попросту быть не могло.

Конечно, это реализовалось также в словарных дефинициях многих концептуально важных лексем, и сопоставления их с теми, которые давались в словарях XIX в., обнаруживают существенные различия в толкованиях.

Так, по мнению современного автора, определение значения слова *душа* в [Сл. Даля] («бессмертное духовное существо <...>, одарённое разумом и волею; в общем значении: человек с духом и телом; в более тесном: человек без плоти, бестелесный, по смерти своей; в смысле же теснейшем: жизненное существо человека, воображаемое отдельно») – «наилучшее, оно полностью отвечает тому концепту «Душа», который присутствует в русской культуре и сегодня [! – А. В.]. И это, разумеется, не могло быть допущено с точки зрения официальных представлений советского периода. В словаре под редакцией Д. Н. Ушакова, под воздействием партийной редакции, на первое место в определении было выдвинуто следующее: «1. В религиозных и идеалистических представлениях – нематериальное начало жизни, противопоставляемое телу; бесплотное существо <...>, остающееся после смерти человека»... Желая соединить «религиозные» и «идеалистические» представления в некое целое и одним разом запечатлеть их штампом порочного и запретного, эта редакция одновременно стёрла и важнейшее различие между «душой» и «духом» <...> Чтобы поправить дело [! – А. В.], словарь С. И. Ожегова пошёл на компромисс между определениями двух различных типов, в результате чего «душа» оказалась определенной следующим образом: «*душа*. 1. Внутренний, психический мир человека, его сознание» (9-е изд. 1972 г.) и отождествлённой с «сознанием». «Словарь русского языка в 4 томах» (2-е изд. М., 1981. Т. 1. С. 456) несколько улучшает положение

ние [?], не приравнивая «душу» к «сознанию» [Степанов 2004: 736] и т. д. (кстати: цитируемый автор почему-то не заметил, что начало далевской дефиниции *душа* очевидно воспроизводит толкование знач. 1 этого слова в [СлЦСлРЯ 1847 г.] – «бессмертное духовное существо, одарённое разумом и волею»).

Не следует забывать и о том, что приписываемый лишь советскому периоду русской лексикографии идеологический компонент несомненно присутствовал в ней и ранее – хотя, конечно, и не в марксистско-ленинском компартийном оформлении. Так, «Новый словотолкователь» Н. М. Яновского в 1803 г. сообщал своему читателю в статье слова *атеист*: «Атеисты не должны быть терпимы ни в каких обществах, поелику они разрушают основание оных». В Словаре Даля *революционеръ* – «смутчик, возмутитель, крамольник, мятежник»; значение глагола *царствовать* иллюстрируется строкой российского гимна: «Царствуй над нами, царь православный»; *социалистъ* – «Социалисты и коммунисты, по духу учения своего, заказные враги всякого государственного порядка»; *благородный* – «происходящий из дворянского рода, дворянин» // «согласный с правилами чести и чистой нравственности; честный, великодушный, жертвующий своими выгодами на пользу других» (здесь примечательна иерархия значений); *декабристами* «называют бывших государственных преступников, по заговору 1825 г.»; *комунизмъ* – «политическое учение о равенстве состояний, общности владений и о правах каждого на чужое имущество»; *нигилизмъ* – «безобразное и безнравственное учение, отвергающее всё, чего нельзя оцупать», и т. п. При большом желании обличать возможно, оперируя этими дефинициями, говорить о тенденциозности и идеологизированности Словаря Даля, как, впрочем, и любого полноценного толкового словаря, являющегося документом и продуктом эпохи его создания.

Когда же советский период сменился антисоветским, ревизия идеологических аспектов лексикографии вновь возымела место. Активно и бесстрашно стали высказываться о неотложном исключении мировоззренческого подхода к лексикографической практике (например, [Старовойт 1996]), и не только русской.

Так, ср. оценку польской лексикографии социалистического периода на примере изданного тогда Малого словаря польского языка, объявленного (впоследствии) «словарём идеологически-философ-

ских предписаний»: имеются в виду словарные статьи *dialektyka*, *metafizyka*, *dogmatyzm*, *humanizm* *socialistyczny*, *leninizm*, *marksizm*; основной же абличительный (по Ф. М. Достоевскому) акцент делается на присутствии в корпусе этого словаря лексем, которые цитируемый критик именует *slowa-upiory* (в их число включены, например, такие, как *burzuazia*, *inteligencya*, *lud*, *imperializm*, *interesy klasowy*, *milicja*, *policzja* и ряд других); здесь же самым естественным образом провозглашается и обосновывается насущная необходимость лексической и семантической «санации» словарей, чтобы «сбросить ярмо восточного тоталитаризма» [Jadacki 1994].

Однако, как свидетельствуют некоторые примеры, минимизация идеологического компонента словаря не может быть абсолютной: она всегда весьма относительна, причём идеологическая составляющая способна эксплицироваться по-разному. Так, в Толковом словаре современного русского языка под ред. Г. Н. Скляревской (2001) знач. 3 прилагательного *советский* – с указанием на его активизацию – подаётся с пометой *неодобр.* и с объяснением: «свойственный чему-либо в СССР или кому-либо живущему в СССР; совковый»; явная избыточность негативной оценки, и так уже выраженной с помощью пометы, усиливается за счёт введения в эту дефиницию ранее жаргонного прилагательного *совковый* (стилистически малоуместного, остающегося пока всё-таки разговорным: ср. здесь же *совковый* – разг. *неодобр.* прил. к *совок*, которое, в свою очередь, также разг. *неодобр.*).

Другой пример: оказывается, что сравнение дефиниций, отражающих смысловую структуру лексемы *капитализм* в словарях русского языка разных эпох, позволяет отметить наличие негативной оценки у этой т. н. «идеологемы» («вербально закреплённого идеологического предписания» [Купина 1995: 13])* в советский период – и положительной оценки в постсоветское время. Причём попытку Словаря Ожегова-Шведовой снять л ю б о й оценочный ореол с термина не считают удавшейся хотя бы из-за присутствия в составе дефиниции признаков

* См. ранее: *идеологема* – единица семантического описания социально-классового аспекта языка. Одно и то же слово может относиться к разным идеологемам (например, *красные*, *социализм* и под. (см. [Нойберт А. К вопросу о предмете и основных понятиях марксистско-ленинской социологии // Актуальные проблемы языкознания в ГДР: Язык – идеология – общество. М., 1979. С. 48–69]).

«частная собственность» и «класс капиталистов», оставляющих всё же за толкованием имплицитный оценочный смысл (а перегруппировка оценочного пласта в семантике слова приводит даже к информативным потерям денотативного характера, поскольку неизменным остаётся лишь один безоценочный компонент – «определённый общественный строй») [Вепрева 2002: 282–283]).

Подобные сопоставления несомненно весьма показательны, если сравнивать дефиниции одной и той же лексемы не только в словарях разных эпох, но даже и в словарях, издания которых разделены десятилетиями.

Толковый словарь русского языка под ред. Д. Н. Ушакова предлагал следующие определения слова: *социализм* – «1) первая фаза коммунизма, общественный строй, основой производственных отношений которого является общественная собственность на средства производства в условиях диктатуры пролетариата и уничтожения эксплуататорских классов и при котором осуществляется распределение по труду; 2) учение о построении такого общественного строя, идущего на смену капиталистическому; 3) название различных буржуазных и мелкобуржуазных учений о реформе капиталистического общественного строя» [Т. IV. М., 1940, стлб. 413–414].

В Словаре русского языка под ред. А. П. Евгеньевой (изд. 2-е, испр. и доп. М., 1984) толкования семантики слова *социализм* в общих чертах совпадают с вышеприведёнными (особенно знач. 2), однако очевидно учтены изменения реалий, произошедшие за десятилетия; здесь *социализм* – «1) первая или низшая фаза коммунизма – общественный строй, который приходит на смену капитализму и характеризуется общественной собственностью на средства производства, отсутствием эксплуатации человека человеком, планируемым в масштабах всего общества товарным производством и при котором осуществляется принцип: «от каждого по его способностям, каждому по его труду»; 2) учение о построении социалистического общества; 3) с *определением*. Название различных мелкобуржуазных и буржуазных учений о реформе капиталистического общества на основе уравнительности или сглаживания антагонистических противоречий».

А вот Толковый словарь современного русского языка под ред. Г. Н. Скляревской (2001) сообщает: *социализм* «1. В марксизме - ленинизме – первая или низшая фаза коммунизма – обще-

ственный строй, который приходит на смену капитализму и характеризуется общественной собственностью на средства производства, отсутствием эксплуатации человека человеком, планируемым в масштабе всего общества товарным производством и распределительным принципом «От каждого по его способностям, каждому по его труду». 2). Общественный строй, характеризующийся отсутствием частной собственности на средства производства, всеобщей плановостью хозяйства, неэффективной экономикой, однопартийной системой политической власти, отсутствием демократических прав и свобод». Первая из дефиниций, собственно, повторяющая формулировку МАС₂, снабжённая отсылкой к *марксизму-ленинизму* (а словарная статья этого слова начинается пометой «в советск. время» – видимо, чтобы подчеркнуть архаичность толкования), вероятно, должна показать некую её «невсамделишность», неверную идеологическую ориентацию и неадекватность для современности. Вторая, поданная без каких-либо помет (наверное, с позиций т. н. «общечеловеческих ценностей»), – явно негативно-оценочная; ср.: «н е э ф ф е к т и в н а я экономика», «отсутствие демократических прав и свобод»; да и упоминаемые в этом же контексте «отсутствие частной собственности на средства производства», «всеобщая плановость хозяйства» и «однопартийная система» по предположительному замыслу составителей тоже не должны вызывать никаких симпатий у читателей словаря, уже начавших радостно вкушать прелести российской рыночной экономики.

Другой современный словарь (Толковый словарь русского языка С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой. Изд. 4-е, доп. М., 2001), во вступительной статье которого сказано, что он «п о л н о с т ь ю освобождён от тех навязывавшихся извне идеологических и политических характеристик и оценок именуемых понятий, которые в той или иной степени присутствовали в предыдущих изданиях и от которых ни авторы, ни редактор не в силах были избавиться», значение интересующего нас слова толкует следующим образом: *социализм* – «социальный строй, в котором основой производительных отношений является общественная собственность на средства производства и провозглашаются принципы социальной справедливости, свободы и равенства». Конечно, и это определение вовсе не «освобождено» от оце-

ночности, причём негативной: ведь указанные принципы, по мнению лексикографа, при социализме носят лишь декларативный характер.

Таким образом, по данным толковых словарей можно составить достаточно отчётливое представление об идеологических доминантах, присущих социуму на той или иной ступени его истории, о смене этих доминант и ремаркациях аксиологической шкалы.

Объективное рассмотрение дискурсов, включающих номинации общественно-политического характера, такие, как переходный период, общечеловеческие ценности, цивилизованный подход, правовое государство и т. п., позволяет увидеть все признаки несколько запоздало преданных анафеме «идеологем»: «размытую», диффузную семантику, способность манипулировать смыслом и, следовательно, сознанием слушающего [Синельникова 2002: 189].

Что же касается «деидеологизации», то её в российских условиях следует понимать в свете толкования (особенно – второй его части) этого слова, данного в Толковом словаре современного русского языка под ред. Г. Н. Складневской: *деидеологизация* – «устранение из различных сфер общественной жизни влияния идеологии (обычно коммунистической)» (ср., однако, и упоминания изредка о некоей «новой идеологии» – впрочем, без расшифровки, что же она всё-таки собою представляет [Ведрева 2002: 323]; если не считать, конечно, высказываний, не принадлежащих, однако, официальным политикам, вроде: «...наше общество должно эволюционировать от социализма к капитализму, от коллективизма к индивидуализму, от локализма к глобализму, от романтизма к рационализму» [Губогло 2002: 36]). Таким образом, речь всё-таки идёт не о деидеологизации, а о реидеологизации всего и вся, и не в последнюю очередь – лексикографии.

Слово идеологично по самой своей природе, поэтому трудности, связанные с семантизацией многих лексем, вполне объяснимы. То, что по прошествии времени, отделяющего сегодняшнего читателя, критика и интерпретатора конкретного словаря, может восприниматься как дань политической конъюнктуре, является прежде всего результатом объективных условий, исторических обстоятельств создания словаря, а в какой-то (возможно, немалой) степени – и отпечатком личности лексикографа.

Небезынтересно также, какие рецепты-образцы предлагаются из «неидеологизированного» лексикографического опыта зарубежных

государств, которые обычно упоминаются почему-то с эпитетом *цивилизированные*. Оказывается, там «задача [«компактного и доступно-го предъявления языка как системы в лексикографии»] ... была решена путём одной из важнейших и идеологических инноваций нашего века... Сегодня во всех крупнейших европейских странах существует стандартное представление национального языка в виде набора словарей (DUDEN. Standardwerk zur deutscher Sprache – в Германии, Standard Reference Books – в Великобритании). Это – серия справочных пособий, рассчитанных на массового читателя и издающихся в том числе дешёвыми массовыми тиражами... В набор обязательно входят орфографический, орфоэпический, этимологический, стилистический, фразеологический, цитатный словари, словарь синонимов, а также ряд словарей, отражающих специфику национальной лингвистической традиции. В идеологическом плане особое место в наборе занимает стандартный словарь цитат как семантически нагруженное справочное пособие. Его тематический каркас, тезаурус, отражает в фрагментах классики практически все стороны жизни. При этом читатель воочию убеждается, что власть и политика в этой жизни занимают своё весьма скромное, отнюдь не первое место» [Мирский 1999: 107].

К сожалению, здесь не приводится ни одного примера из последнего справочного пособия – «словаря цитат», поэтому отечественному читателю трудно «воочию убедиться» в том, какое именно место занимают в жизни граждан зарубежных стран власть и политика.

Однако чрезвычайно любопытны буквально следующие фразы цитируемой статьи: «Так выглядит обязательное, контролируемое государством предъявление идеологического и культурного минимума, который рекомендуется каждому гражданину... Стандартное представление языка в каждой стране выступает содержательной основой языковой политики как формы участия государства в формировании национальной идеологии» [Мирский 1999: 107]. А поскольку власть (в лице государства), как оказывается, посредством контролируемой лексикографии формирует таким образом – через некий цитатник (что-то в духе раннесоветских текстов ликбеза или политграмоты?) – неременный идеологический минимум для всех граждан, то тезис о «скромном месте» власти и политики в их жизни чрезвычайно

дискуссионен. Собственно, такие жестко стандартизированные «рекомендации» и есть зримое воплощение того, чем некоторые лингвисты продолжают пугать аудиторию и, разумеется, самих себя, а именно – жуткого жупела «тоталитаризма» (отважно применяя его, как правило, лишь к советской эпохе).

Можно во многом солидаризироваться с выводами А. П. Сквородникова:

«...1. Согласованию словоупотребления и, следовательно, взаимопониманию общающихся может препятствовать односторонняя идеологизация словарных дефиниций и речевых иллюстраций в толковых и специализированных словарях современного русского языка. Более того, идеологизация такого рода создаёт благоприятную почву для манипулирования сознанием пользователей словарей, что несовместимо с понятием информационной безопасности личности и общества в целом.

2. Лексикографии нужна не деидеологизация в смысле игнорирования идеологии вообще (это в принципе недостижимо, и такие попытки обеднили бы саму лексикографию), а её идеологическая плюрализация, т. е. решимость лексикографов стать над идеологией для её объективного и многозначного отражения в рамках словарной статьи.

3. Для полноценной фиксации идеологической семантики в указанном выше смысле лексикографам прежде всего необходимо знание самой идеологии во всех её основных социально типизированных дифференциациях, а также выработка рациональных приёмов её лексикографического представления» [Сквородников 1997: 11]. Однако до реального применения таких и подобных им рекомендаций на практике, кажется, ещё очень далеко.

Указанную проблему нельзя считать специфической лишь для русской лексикографии. Х. Касарес в фундаментальном труде советовал составителю современного словаря на научной основе «быть постоянно начеку и следить за своим пером, пресекая всевозможные проявления своей личности, начиная с индивидуальной манеры выражения, т. е. со стиля, и кончая обнаружением своих симпатий и антипатий, политических взглядов, философских и религиозных убеждений и т. п. ... Только при этом условии это произведение будет принято всеми читателями как плод честного, серьёзного и беспристрастного исследования» [Касарес 1958: 159 и др.]. Можно, конечно, предполо-

жить, что добросовестные лексикографы будут пытаться каким-то образом следовать приведённым рекомендациям, но уже очевидно, что издаваемые сегодня словари так же несвободны от идеологической составляющей, как и их предшественники. Лексикография – неотъемлемый компонент идеологического обеспечения социума, а потому появление толкового словаря «без идеологии» весьма гипотетично.

Упования некоторых авторов на чудодейственную помощь суперобъективных компьютеров в словарной работе, особенно в её дефиниционной части, вряд ли обоснованы (ведь и компьютерные программы составляются людьми). «На смену человеку-лексикографу едва ли придёт машина-лексикограф ... Словарь – это воплощенный критерий лингвистических теорий, и сложное и тонкое дело лексикографии – это не какая-нибудь вспомогательная операция, которую просто формализовать» [Трубачёв 2004: 160].

Проявления конкретной идеологии разнообразны, и вовсе не обязательна её экспликация в форме тиражируемых плакатов с текстами директив, повсеместного водружения портретов вождей или проведения массовых манифестаций и т. п. Повторим парадоксальное, но верное суждение: «идеология <...> сказывается во всём. И её нельзя уловить ни в чём» [Зиновьев 1990, 1: 226]. Эманации идеологии всепроникающи, особенно если она является доминирующей в государстве, а это вполне возможно, даже если такая ситуация радикально противоречит основному закону страны.

Любой нормативный словарь по своему общекультурному статусу сакрален; наиболее наглядно это демонстрирует словарь орфографический, устанавливающий строгое единообразие написаний. Но столь же высока роль и толкового словаря, предлагающего унифицированную семантизацию лексических единиц и обеспечивающего человеку рациональные подходы к пониманию мира и самого себя. Конечно, здесь непреложно учитывается необходимость распределения фрагментов бытия в соответствии с их отнесенностью к тому или иному компоненту универсальной оппозиции 'свой' / 'чужой'.

А.Д. Васильев

ВАРИАТИВНЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ОППОЗИЦИЙ

Том 1

Редактор Ж.В. Козупица

Корректор М.А. Исакова

Верстка В.Ю. Васильева

Обложка Д.А. Васильев

660049, Красноярск, ул. А. Лебедевой, 89.

Редакционно-издательский отдел КГПУ им. В.П. Астафьева,

т. 217-17-52, 217-17-82

Подписано в печать 23.07.2021. Формат 60x84 1/16.

Усл. печ. л. 23,3. Тираж 500 экз. Заказ 03-042

Издательство «ЛИТЕРА-принт»

(ИП Азарова Н.Н.)

Красноярск, ул. Гладкова, 6,

т. 295-03-40

Для заметок