

Администрация Усольского муниципального района  
Администрация г. Соликамска  
Администрация Александровского муниципального района  
Соликамский государственный педагогический институт  
Усольский историко-архитектурный музей "Палаты Строгановых"

# КАМСКИЙ ПУТЬ

*Материалы Всероссийской  
научно-практической конференции  
("Строгановские чтения" - III,  
"Лингвистические и эстетические аспекты  
анализа текста и речи" - VII)  
19-21 сентября 2008*

*Усолье  
Соликамск*

Администрация Усольского муниципального района  
Администрация г. Соликамска  
Администрация Александровского муниципального района  
Соликамский государственный педагогический институт  
Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых»

# КАМСКИЙ ПУТЬ

Материалы Всероссийской научно-практической конференции  
(«Строгановские чтения» - III, «Лингвистические и эстетические аспекты  
анализа текста и речи» - VII)

19-21 сентября 2008



УСОЛЬСКИЙ  
ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНЫЙ МУЗЕЙ

”ПАЛАТЫ СТРОГАНОВЫХ”

Усолье  
Соликамск  
2009

УЧАМ НВ  
124/3

УЧАМ НВ  
124/3

ББК 81.2Р  
Л49

**КАМСКИЙ ПУТЬ [Текст]:** Материалы Всероссийской научно-практической конференции («Строгановские чтения» – III, «Лингвистические и эстетические аспекты анализа текста и речи» – VII) 19-21 сентября 2008 / редактор-составитель И.А. Подюков. – Соликамск: СГПИ, 2009. – 132 с.

ISBN 978-5-89469-062-9

В сборник материалов VII всероссийской (с международным участием) научной конференции "Лингвистические и эстетические аспекты анализа текста и речи" вошли литературоведческие статьи, в одних из которых обсуждаются теоретические проблемы организации и интерпретации текстов, а в других представлен личный опыт истолкования и анализа художественных текстов и отдельных текстовых категорий. Также в издание вошли статьи, условно ориентированные в двух направлениях: теоретические и методические проблемы языкознания и вопросы лингвистического краеведения.

ББК 81.2Р  
Л49

Авторы опубликованных материалов несут ответственность за подбор и точность приведенных фактов, цитат, статистических данных, собственных имен, географических названий и прочих сведений, а также за то, что в материалах не содержится данных, не подлежащих открытой публикации.

При перепечатке материалов  
ссылка на данный сборник обязательна

ИЗДАНИЕ МАТЕРИАЛОВ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ (19-21 сентября 2008 г. - г. УСОЛЬЕ) ПОДГОТОВЛЕНО ПО ИНИЦИАТИВЕ И ПРИ ФИНАНСИРОВАНИИ УСОЛЬСКОЙ РАЙОННОЙ АДМИНИСТРАЦИИ ПЕРМСКОЙ ОБЛАСТИ, АДМИНИСТРАЦИИ г. СОЛИКАМСК, АДМИНИСТРАЦИИ СГПИ, УИАМ

**Ответственный за выпуск:**  
**Хоробрых Станислав Валерьевич**

ISBN 978-5-89469-062-9

© ГОУ ВПО «Соликамский государственный педагогический институт», 2009

## ДЕЛОВОЙ ЯЗЫК XVIII ВЕКА – ПЕРЕКРЕСТОК ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУР

(на материале хозяйственной переписки князей Голицыных)\*

Значительное место в истории культуры России XVIII – первой половины XIX в. занимает дворянская усадьба. Усадебная культура этого времени имеет универсальный характер: дворянская усадьба предстает не только как культурный, художественный, но и как общественный феномен, выступая опорой империи на местах [Георгиева 1998]. По мнению автора словаря-энциклопедии российской жизни и истории Л.В. Беловинского, вся русская культура европейского типа созидалась на фундаменте дворянской усадебной культуры [Беловинский 2000].

Взятые к анализу рукописные документы хозяйственной переписки князей Голицыных (1768 – 1774 гг.) представляют собой типичный памятник деловой письменности второй половины XVIII в. Это административно-хозяйственная переписка «московской домово́й» с одной из пермских вотчин, которая ведется управляющим А. Кожевниковым от лица князя М.М. Голицына с управляющим в усольском имении И. Наумовым. Будучи документами деловой переписки второй половины XVIII в., данные тексты представляют русский письменный язык эпохи.

Исходя из общего развития эпохи и ее языковых тенденций (для которых очевидна общая, говоря словами Ю. Апресяна, «настройка словаря на культуру»), закономерно обратить внимание, в какой мере всеобщий процесс секуляризации находит отражение в деловых текстах XVIII в. Вопрос не праздный. Деловая письменность по своей природе прагматична: явная направленность на хозяйственную сферу, поэтому нередко тексты носят инструктивный характер. Вместе с тем языковые новшества светско-культурного типа легче могли войти в приказной язык, чем в славяно-русский. С системой государственно-делового языка свободно сочетались западно-европейские слова и выражения, относящиеся к разным областям общественно-политической жизни, административного дела, науки, техники и профессионального быта [Виноградов 1958].

Светский компонент хозяйственных текстов, то

есть языка документов «домовой (домашней) Экономии», является прежде в европейских заимствованиях. Именно поэтому деловая письменность XVIII в. – один из наиболее богатых источников по изучению функционирования лексических заимствований. Прежде всего, это разные тематические группы слов общественно-административной лексики. Так, в наших документах встречаем *дистанция, губернский, императорский, камергер, магистрат, канцелярия, директор, кандидат, квитанция, ордер, промемория, рапорт / репорт, плакат, реестр, резолюция, подканцелярист, пункт, экземпляр и др.* Немало слов сферы экономики (*арендатель, артикул, ассигнация, вексель, дубликатный, капитал, кредит, магазин, провиант, пропорция, процент, фузейный, фураж и др.*). Приемы и способы адаптации и функционирования европейских заимствований данной тематики в региональных деловых текстах тождественны литературным текстам. Вместе с тем употребление некоторых иноязычных слов имеет особенности, связанные с языковыми закономерностями и экстралингвистическими факторами их адаптации в том или ином регионе. Заметим, что предметно-бытовая лексика иноязычного происхождения по-разному представлена в региональной и центральной деловой письменности. Закономерен ее больший объем и тематическое разнообразие в московской деловой письменности (см. *Памятники московской деловой письменности XVIII в.*), поскольку шире круг носителей литературного языка, более масштабна и содержательна культурная и духовная жизнь столицы (наличие печатных изданий, например, играет существенную роль).

Наши документы являются региональными по признаку адресата: все тексты направлены в усольскую вотчину Голицыных; по признаку адресанта – это центральные документы, так как вся переписка исходит из московской вотчины. Для объективной характеристики языка данных деловых документов будем считать их текстами центральной деловой письменности второй половины XVIII века.

Приспособление заимствованных слов к си-

\*Работа выполнена при финансовой поддержке АВЦП «Развитие научного потенциала высшей школы» 2.1.3. / 2175 «Лингвокультурное пространство Верхнего и Среднего Прикамья».

стеме заимствующего языка [Крысин 2004: 60] сопровождается, как правило, активным варьированием написания и звукового облика слов. Среди вариантов заимствуемых слов наиболее активными и регулярными являются вариативные написания тех или иных слов. Орфографические варианты в деловой письменности XVIII в. особенно показательны при вариативном написании букв *о / а* в предударных словах. Так, в наших документах встречаем – *кавалер / ковалер; комиссарство / камисарство; контора / кантора; команда / каманда; провиант / правиант; официант / афисиант* и др.

Колебания в написании характерны не только для заимствований, для всего XVIII в. свойственен орфографический дуализм. Вместе с тем, как замечает А.П. Майоров, орфографическую запись заимствований следует рассматривать отдельно, «поскольку в XVIII в. фонематический принцип русской орфографии в целом сформировался...». Отклонения от правописных норм редки и возможны в случае невысокой правописной компетенции писца или оформления документа непрофессиональными писцами. Тогда орфографические ошибки будут встречаться не только в заимствованных словах, но и в исконно русских. В документах же распорядительного, уведомительного или отчетно-исполнительного характера отклонения от фонематического принципа написания, как правило, не допускались [Майоров 2006: 144–145]. Что интересно, в деловых документах других жанров вариативные написания заимствованных слов являются многочисленными и регулярными. Это наблюдение А.П. Майорова, сделанное на материале региональной забайкальской деловой письменности XVIII в., находит подтверждение и в текстах центрального делового письма. Свидетельство тому – анализируемая переписка из архива князей Голицыных и памятники московской письменности XVIII в.

Обратимся к лексемам *магазин*, *официант*. Эти и подобные им слова активно появляются в русском языке в XVIII в.

Слово *магазин* в значении «помещение для хранения каких-либо запасов», «склад» известно русскому языку с начала XVIII в. и могло встречаться в двух формах: *магазейн* и *магазин* – в значении «склад, место хранения продовольственных запасов для армии». Показательны два момента относительно этого слова. Во-первых, в письменных памятниках начала XVIII в. форма *магазейн* встречалась чаще; так, в переписке Вяземских за 1701 г.: «о магазейне Вяземском... дабы...указное число провианту там было собрано» или в архиве Куракина за 1705 г.: «и тут большой галанский магазейн» [цитируется по словарю Черных 1993: 500, 501].

Во-вторых, письменные варианты имели разные значения: так, форма *магазин*, отмечаемая в словарях с 1731 г., передавала значение «склад», а форма *магазейн* – «торговое помещение», которое было возможно еще в 30-е гг. XIX в. Именно к форме *магазейн* восходят диалектные *магазей / магазея* (там же). В наших текстах данное слово имеет только один вариант письменной фиксации – *магазейн*: «и должно быть к маю мсцу не менее пятидесяти тысяч пуд... и выкованное железо з заводу перевозить к пристани в магазейн без остатка...» (архив князей Голицыных, № 4, 1772 г.), реализуя значение «склад».

Лексема *официант* в русском языке появляется во второй половине XVIII в. в значении «домашний слуга, подающий кушанья и прислуживающий за столом». Как отмечает П.Я. Черных, в словарях данное слово появляется с 1806 г., к середине века начинает функционировать прилагательное *официантский*, в XX веке – коррелят женского рода – *официантка*. Его можно встретить в письмах Румянцева 70-х годов, например: «сукна для официантов» [Черных 1993: 612]. Деловой эпистолярный XVIII века фиксирует данное слово прежде всего в переписке родовитых русских людей, представителей дворянского сословия, которым содержание штата слуг и забота об их внешнем виде если и добавляло хлопот, то и повышало их реноме в свете. Так, в переписке князей М.М. и Д.М. Щербатых читаем: «... дом тебе небольшие сыскал, по 50 рублей на месяц, ибо со всех сторон для приезде государанина дома хватают, ... покои в нем следующие: малинкая прихожая, *офисьянтская*, гостиная ана же передспалня, ... и столовая, с одной стороны два антресоля для *офисьянтова*, з другой стороны два антресоля для девок, или для гардероба...» [Памятники... 1993: 86]. В анализируемых текстах встречаем другое графическое оформление: «чтоб ты в сыскании оных чрез посылку знающих людей употребил свое старание и купить хотя по крайней мере до 60-ти волков сарых, которые потребны здесь для *офисьянтов* на шубы...» (архив князей Голицыных, № 48, 1774 г.).

Как мы видим, анализ фонетико-орфографической адаптации европеизмов в русском языке позволяет обратиться к общим вопросам освоения заимствований, выявить исторические особенности адаптации заимствований в русском литературном языке эпохи становления единых норм национального языка. Изучение языка хозяйственных документов XVIII в. позволяет наглядно увидеть реализацию тенденций развития русского языка в деловых текстах эпохи, равно как и самих этих текстов, несмотря на их «подьяческий», по мнению А.П. Сумарокова, слог. Деловой текст второй половины XVIII в. предстает как культурно нагру-

женный текст. Уместно проводить аналогии с прецедентными деловыми текстами предшествующей (старой, до XVIII в.) и современной (новой, XVIII в.) эпохи: «Домострой», «Назиратель», «Книга соколиной охоты», «Книга большому чертежу», «Вести-Куранты», «Стативные списки русских послов» и «Ведомости», «Юности честное зерцало», «Письмовники» и др., не только отражавшими хозяйственный и бытовой уклад эпохи, но и регламентирующими светскую жизнь общества. Деловой текст по природе светский, и, как любой другой текст, он отражает культурную панораму общества. Безусловно, новшества времени отразились прежде всего в лексическом составе деловых документов второй половины XVIII в., и он находится в определенном противоречии с их грамматико-синтаксическим оформлением, что свидетельствует о новых потребностях в развитии языка.

XVIII век – перекресток, на котором сошлись старое и новое в укладе России. Так и деловой текст XVIII в. – перекресток, в языке которого сходятся старое и новое, свое и чужое. С одной стороны, это постоянное обращение к внутренним ресурсам живой народной речи: активное освоение общенародного лексического фонда и диалектной лексики; с другой – активное лексическое заимствование, приводящее к сосуществованию различных по происхождению и стилистической окраске слов.

Деловые тексты XVIII в. неоднозначно отражают языковое развитие эпохи и развитие языка собственно деловой сферы. Это мета культурно-языкового развития эпохи. И в этом смысле язык усадебной переписки (столичной или провинциальной), запечатленный в языке ее хозяйственных документов, – зеркало эпохи.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Белова, Л.А. «А про то барону Строганову ведро было...»: Памятники деловой переписки XVIII – XIX вв. / Л.А. Белова и др. – Усолье: Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2006. – С. 6-90.
- Беловинский, Л.В. Энциклопедический словарь российской жизни и истории / Л.В. Беловинский. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000.
- Виноградов, В.В. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка / В.В. Виноградов. – М., 1958.
- Георгиева, Т.С. Русская культура: история и современность / Т.С. Георгиева. – М.: Юрайт, 1998.
- Крысин, Л.П. Русское слово: свое и чужое / Л.П. Крысин. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Майоров, А.П. Очерки лексики региональной деловой письменности XVIII века / А.П. Майоров. – М.: Азбуковник, 2006.
- Памятники московской деловой письменности XVIII века. – М.: Наука, 1981.
- Черных, П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2-х т. / П.Я. Черных – М.: Русский язык, 1993.

© Л.А. Белова, 2009

*С. И. Берневега*

## ЖАНРОВОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ЖУРНАЛЬНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ Э. ГОРЮХИНОЙ

Публикации спецкора «Новой газеты» Эльвиры Горюхиной выходят под рубриками «Специальный репортаж», «Люди/Люди», «Корпункт в Беслане» (последняя – основная рубрика, под которой писала Э. Горюхина на протяжении 2004 – 2005 гг.), «Болевая точка», а также «Счастливые люди», «Человек и его окрестности», «Портрет явления», «Политика / Расследования». Названия рубрик позволяют определить основную тему публикаций журналиста, предмет ее исследования. Это человек.

В течение последних десяти лет Э. Горюхина публикуется также в журнале «Дружба народов», называя свои произведения «путешествиями»

[ДН 1997: № 10, 11, 12] или хождениями [ДН 2006: № 4, 5, 6]. Литературные критики называют публицистику журналиста очерками, очерковыми записками, специальными репортажами.

Обозреватель «Новой газеты» Галина Муралиева на «Радио Свобода», говоря о Э. Горюхиной, подчеркнула, что Горюхина – «и учительница, по большому счету, и очень хороший, классный просто журналист, и может быть, и писательница, потому что часто, читая ее материалы, мы приходим к выводу, что это даже не журналистика – это больше похоже на очень хорошую литературу» [Радио Свобода 2007].

Для публикаций Э. Горюхиной в журнале «Друж-

ба народов» характерно яркое проявление личностного начала, которое выражается в широком наборе лексических, морфологических и синтаксических средств. В ее публикациях употребляются все существующие местоименные формы, часто встречаются неполные двусоставные предложения, парцелированные конструкции, дубитация. С одной стороны, это естественно для репортажа, так как это жанр, в котором жанрообразующей чертой является присутствие автора на месте событий. Однако вопросы, которыми задается повествователь, адресованы не только себе, но и читателю-современнику. Так текст становится средством активной коммуникации между субъектами творчества. Художественный мир современного хождения, таким образом, включает, помимо значительного для структуры всего текста мира автора, расширяющейся персонажной сферы, еще и читательский мир. По наблюдению Д. М. Бычкова, «...писатель (древнерусский и современный) прямо или косвенно описывает или обозначает два окружающих его мира: один, находящийся внутри произведения, – мир персонажей; другой же – ближний, примыкающий вплотную к произведению, читательский мир» [Бычков 2007].

Авторское «я» проявляет себя в различных функционально-стилистических типах речи. Наравне с повествованием и описанием в публикациях Э. Горюхиной активно функционирует рассуждение, что не характерно для такого жанра, как репортаж.

Практическое рассуждение, которым обычно заканчивается публикация, усиливает выражение авторского «я». Но помимо конца текста практическое рассуждение встречается и в самом тексте, где оно сочетается с повествованием и описанием. Для рассуждений, встречающихся в публикациях журналиста, характерна экспрессивность и ее составляющие – эмоциональность и оценочность.

Повествование часто является рассказом о событиях, которые случились в прошлом. В течение всего повествования автор узнает подробности из жизни своих героев, рассказывает о них читателю. Таким образом вводятся скрытые комментированные ситуации.

Форма «я» перемежается с формой «мы»: повествование на некоторых участках текста ведется одновременно от имени автора-повество-

вателя и его героев. Повествовательная форма «ты», проявляющаяся в выборе формы глагола второго лица, включает точку зрения читателя в общую повествовательную сферу, что создает иллюзию совместного с автором хождения по селам севера, юга России, Алтая и Сибири.

Нужно заметить, что преобладающим видом повествования в текстах Э. Горюхиной является событийное, а доминирующей разновидностью описания – динамическое описание. Для всех функционирующих в текстах журналиста функционально-смысловых типов речи характерно открытое проявление авторского «я», эмоциональность, оценочность стиля изложения. Главным в очерковых записках журналиста становится возможность выражения мыслей, возникающих в процессе «хождения» и во время встреч с людьми.

Интерес для исследователя журнальных публикаций Э. Горюхиной представляет анализ чужой речи. Прямая речь преобладает. В текстах присутствует (в небольших количествах) несобственно-прямая речь, свидетельствующая о признаках художественной публицистики. Диалог и элементы интервью занимают в текстах Э. Горюхиной значительное место, что свойственно таким жанрам, как очерк и репортаж.

Предмет отображения в публикациях Горюхиной типичен. Зачастую она сама говорит, что подобный случай типичен, например, для России.

Следует отметить, что драматургия ее произведений строится на классическом для художественных произведений конфликте добра, справедливости со злом и несправедливостью, великого с ничтожным.

Таким образом, подчеркнутая публицистичность определяет художественное своеобразие публикаций Э. Горюхиной, чем обуславливается сложность их анализа. Жанрообразующие черты публицистического текста связаны с предназначенностью его для массовой аудитории. В силу разнородности и разобщенности современной читательской аудитории рассказы-хождения многослойны, предполагают различную глубину прочтения и разные возможности декодирования со стороны адресатов. К жизненному, эмоциональному, культурному опыту и оперирует автор современного хождения.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бычков, Д.М. Проблемы интерпретации художественного произведения: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения профессора Н.С. Травушкина г. Астрахань, 27-28 августа 2007 г. / Д.М. Бычков. – Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2007. – С. 112-118.
2. Горюхина, Эльвира. Путешествия учительницы на Кавказ / Эльвира Горюхина // Дружба народов. – 1997. – № 10, 11, 12.
3. Горюхина, Эльвира. Темный лес – трава густая. Хождение по селам Севера, Юга России, Алтая и Сибири / Эльвира Горюхина // Дружба народов. – 2006. – № 4, 5, 6.
4. Муралиева, Галина Эльвира Горюхина / Галина Муралиева // Радио Свобода. Человек дня. 28.10.2007.

## ПУТЕШЕСТВИЕ И СТРАНСТВИЕ В ЯЗЫКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

В словаре В. Даля «путешествование» и «странствование» определяются как синонимы: *путь* – дорога, ездовая, накатанная полоса, ходовая тропа; *путешествовать* – быть в пути, в дороге, идти или ехать вдаль, в отъезд; *путничанье, путешествование, путешествие* – странствование, странничанье, ходьба или езда по чужим местам; *путешественник* – странствование, кто находится на пути, перепутье, в езде, в ходьбе, или кто много ездил по чужим местам [Даль 1980, III: 544]. Однако второе слово и его корневое гнездо обнаруживают дополнительные смыслы: *страна* (простирается), *сторона* – край, объем земель, местность, округа, область, земля, государство, часть света; *странный* – сторонний, посторонний, побочный; нездешний, чужой, иноземный или из другого города, селения; прохожий, путник; *странять* – шляться, шататься празднично, не делать, не работать, бродить по сторонам, зевать; *странствовать, странничать* – ходить и ездить по чужим землям, путничать, путешествовать, посещать иные страны, чужбину; *странствовать* – страдать, болеть, хворать, немочь; *странствование*; црк. *странствие, странство, странничанье* – больше говорят о паломничестве, скитании по святым местам, по монастырям, о нищенстве; *странничество* – быт, жизнь и состояние странников, богомольцев, скитальчество; *странствователь* – путник, путешественник, путешественник, *вояжер* (фр. разъезжающий сухопутно или морем по разным странам, по чужбинам, по чужим краям); *странник* – более в значении человек с чужбины, проезжий, прохожий; гость, ищущий временного приюта; обреченный на тунейное странничество, под предлогом богомолья; скиталец, бездомный проходимец [Даль 1980, IV: 335-336].

В словаре С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой *путешествие* – это поездка или передвижение пешком по каким-нибудь местам (обычно для ознакомления или отдыха), а *жанр путешествий* – повествовательная литература о путешествиях, странствованиях [Ожегов, Шведова 1997: 633]. *Странствовать* (книжн.) – то же, что путешествовать, постоянно менять место пребывания, а *странствие* (книжн.) – странствование, путешествие. *Странничать* (устар.) – вести жизнь странника, а *странник* (устар.) – странствующий человек (обычно бездомный или гонимый), в мире одинокий и бесприютный; человек, идущий пешком на богомолье, богомольец [Ожегов, Шведова 1997: 772].

Во французском языке путешествие, странствие, странствование – *voyage*. Достаточно сравнить названия романов Ж. Верна, в частности «Путешествие к центру Земли» («*Voyage au centre de la Terre*», 1864), и стихотворений Ш. Бодлера, в частности «Путешествие» («*Le Voyage*», 1861). Написанные под влиянием песни Миньоны из «Вильгельма Мейстера» Гете [Бодлер 2001: 450] поэтический и прозаический варианты «Приглашения к путешествию» («*L'invitation au voyage*», 1855) оказали влияние на Н.Гумилева, А. Тарковского и многих русских поэтов.

Дополнительные оттенки странствия (странствования) выражают другие слова: *pitigriner* – странствовать, путешествовать (*pitigrin* – иностранец, проживавший в Древнем Риме), *pitigrination* – дальнейшее странствование; беспрестанные поездки, странствия; *courir le monde* – много путешествовать, исходить, изъездить весь свет; ездить, бродить, странствовать по свету; *errer* – блуждать, скитаться, бродить; заблуждаться; *vagabonder* – бродяжничать, скитаться; проявлять непостоянство, переключаться с предмета на предмет; *vagabondage* – бродяжничество; витание в облаках. В английском языке слово *voyage* используется только для обозначения длительного морского путешествия, как *flight* – для воздушного путешествия.

Общее для французского и английского языков слово *journal* (от фр. *jour* – день) обозначает, в частности, серьезный журнал для профессионалов или людей со специальными интересами, а также «ваши письменные записи о том, что случается с вами каждый день» (т.е. *diary* – дневник) [Longman 2003: 873]. Кроме того, в английском языке есть слово *journey*, обозначающее время, проведенное в путешествии (*travelling*) от одного места к другому, особенно на большие расстояния (= *trip*), а в литературе – долгий и часто трудный процесс, в результате которого кто-то или что-то изменяется или развивается. *Trip* – это короткое или необычное путешествие (*journey*), когда акцент делается на том, куда и почему вы отправляетесь; посещение какого-либо места для удовольствия или с особой целью (а также опыт применения наркотиков типа LSD, необычные человек или переживание и падение в результате подножки).

Если *journey* – это длительное и регулярное путешествие (*travelling*) с акцентом на времени,



процессе и состоянии путешествующего (часто внутреннем), то слова *travel* и *travelling* используются для обозначения общей деятельности (general activity) передвижения с места на место, путешествия в разные части мира или в одну страну. Здесь акцент делается на скорости и внешнем движении в пространстве. Кроме того, *journey* определяется в словаре как литературный вариант более общего *travel*.

В литературе английского просвещения тема путешествия получила особое распространение. Но если сатирический роман Дж. Свифта называется «Путешествия Гулливера...» («*Travels into Several Remote Nations of the World, by Lemuel Gulliver, first a Surgeon, and then a Captain of Several Ships*», 1726), то в романе Л. Стерна «Сентиментальное путешествие...» («*A Sentimental Journey Through France and Italy by Mr. Jorick*», 1768) не только эпитет «sentimental», но и слово *journey* вместо *travel* указывает на иной характер путешествия. Популярный в английской литературе мотив паломничества прослеживается от средневековых произведений В. Ленгленда и Дж. Чосера (XIV в.) через аллегорический роман Дж. Беньяна «Путь паломника» («*The Pilgrim's Progress*», 1678-1684) к романтической поэме Дж. Г. Байрона «Паломничество Чайльд Гарольда» («*Child Harold's Pilgrimage*», 1812-1818). В английском романтическом романе Ч. Р. Метьюрина «Мельмот-Скиталец» («*Melmoth the Wanderer*», 1820), не без влияния немецких романтиков, центральным становится мотив странствий героя.

В английском литературном языке для обозначения странствий используется слово *wanderings* – «путешествия (*journeys*) к местам, где вы не останавливаетесь на очень долгое время» [Longman 2003: 1853]. *Wandering* также обозначает блуждание, скитания, беспорядочное движение, непостоянство желаний, разбросанность мыслей (перемещение с одного объекта на другой), расстройство сознания, бред, бессвязные речи. *Wander* – гулять медленно без ясного направления и цели; бродить, странствовать, скитаться; прохаживаться, прогуливаться, фланировать; заблудиться; блуждать (о мыслях, взгляде и т. п.); быть непоследовательным, невнимательным, рассеянным; витать, циркулировать (об информации, слухах, сплетнях); бредить; извиваться (о реке, дороге и т. п.); колебаться, менять направление (о стрелке измерительных приборов); отклоняться, уклоняться, уходить в сторону; ставить в тупик, приводить в замешательство. *Wanderer* – человек, который передвигается с места на место и не имеет постоянного дома; странник, скиталец (как сино-

нимы указываются слова *drifter*, *fugitive*, *nomad*, *tramp*, *vagabond*, *vagrant*, *pilgrim*, *traveler*).

В немецком языке этот же корень образует слова *wandern* – путешествовать (пешком), странствовать, бродить, заниматься туризмом, перемещаться, блуждать, *Wanderung* и *Wanderschaft* – путешествие (пешком), странствие, *Wanderer* – путник, странник, турист, путешествующий пешком. Последнему семантически близки, с одной стороны, слова *Landstreicher* и *Vagabund* в значении «бродяга», причем существительное *Vagabondage* (бродяжничество) одинаково пишется во всех трех рассматриваемых нами европейских языках. С другой стороны, разные смысловые оттенки имеют слова *Nomade* – кочевник, *Pilger* – пилигрим и *Reisende* – путешественник, путник, странник (*reisen* – путешествовать, ездить; *Reise* – поездка, путешествие).

В немецкой литературе эпохи романтизма «тема странствий» становится одной из главных [Иванова 2005: 82] и развивает характерную для просветителей любовь к путешествиям. В творчестве Гете присутствует путешествие (*Reise*) как фабульная основа стихотворения («Зимнее путешествие на Гарц» / «*Harzreise im Winter*», 1777) или жанр путевых заметок («Итальянские путешествия» / «*Italienischen Reise*», 1788), но мотив странствий и странничества (*Wanderung*) преобладает в поэзии («Странник» / «*Der Wanderer*», 1772), «Песня странника в бурю» / «*Wanderers Sturmlied*», 1772), «Ночная песня странника» / «*Wanderers Nachtlied*», 1776), «Странствующий колокол» («*Die wandelnde Glocke*», 1813) и получает развернутое воплощение в романе «Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся» («*Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden*», 1829). Полемицируя с романтиками, Гете обнаруживает несомненный интерес к их творчеству, в частности, составляет схему-конспект романа Людвиг Тика «Странствия Франца Штернбальда» («*Franz Sternbalds Wanderungen*», 1798) [Тик 1987: 272-276]. Использование путешествия (*Reise*) одновременно как жанра и как фабулы характерно для произведений Гейне «Путешествие по Гарцу» («*Die Harzreise*», 1824) и «Путешествие от Мюнхена до Генуи» («*Reise von München nach Genua*», 1828), в которых автор иронически переосмысляет просветительскую и романтическую традиции [Громова 2005: 55].

В русской литературе жанр путешествия прослеживается от «Хождения за три моря» Афанасия Никитина в 1466-1472 гг. [Лурье 1986: 62] до «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева, написанного в конце XVIII

столетия. Летом 1830г. А.Ф. Вельтман написал первые главы произведения в форме «свободного романа», названного «Путешествие по Генеральным картам» и напоминающего о «Тристраме Шенди» Л. Стерна образом «коня воображения», но потом решил дать ему «многозначительное название "Странник", т.е. и путешествующий, и странный, и разносторонний, и посещающий разные страны» [Акутин 1977: 282-283].

Для современного русского писателя А.Битова *путешествие* невозможно без духовного странствия. В конце повести «Колесо. Записки новичка» (1969-70), включенной сначала в сборник «Образ жизни» (1972), а затем в «Книгу путешествий по империи» (1991), Битов в качестве эпиграфа помещает цитату из «Итальянского путешествия» Гете: «И все же мир – только простое колесо, равное самому себе по всей окружности; оно кажется нам необычайным потому только, что мы сами несемся вместе с ним» [Битов 2000: 203]. Не случайно выросшее из трех повестей писателя произведение «Оглашенные» получает подзаголовок «роман-странствие» и эпиграф: «В этой книге ничего не придумано, кроме автора. Автор» [Битов 2004: 5]. Содержательная и структурная близость романа Гете «Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся» и романа-странствия Битова «Оглашенные» прослеживается нами в других работах [Бочкарева 2004: 190-200].

В 2005 г. ежегодные Пуришевские чтения были посвящены 200-летию со дня рождения Г.Х. Андерсена и имели тематическое название «"Путешествовать – значит жить" (Г.Х.Андерсен). Концепт странствия в мировой литературе». М.М. Бахтин начинал историческую типологию романа по принципу построения образа главного героя с «романа странствований» (Петроний, Апулей и др.): «Герой – движущаяся в пространстве точка, лишенная существенных характеристик и не находящаяся сама по себе в центре художественного внимания романиста. Его движение в пространстве – странствования и отчасти приключения-авантюры (преимущественно испытательного типа) позволяют художнику развернуть и показать пространственное и социально-статическое многообразие мира (страны, города, культуры, национальности, различные социальные группы и специфические условия их жизни)» [Бахтин 1979: 188]. Странно, что романтический *Kunsterroman*, построенный по принципу странствий героя, Бахтин относил к типу романа испытания [Бахтин 1979: 195]. Обозначенная в названии Пуришевских чтений синонимичность *путешествия* и *странствия*, с одной стороны, и многообразие исследуемого материала – с другой, требуют, на наш взгляд, более вдумчивого отношения к дополнительным смыслам употребления этих слов в различных языках и литературах.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Акутин, Ю. Александр Вельтман и его роман "Странник" / Ю. Акутин // Вельтман А.Ф. Странник. – М., 1977. – С. 247-300.
- Бахтин, М.М. Роман воспитания и его значение в истории реализма. К исторической типологии романа / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 188-198.
- Битов, А.Г. Книга путешествий по империи / А.Г. Битов. – М., 2000.
- Битов, А.Г. Оглашенные: Роман-странствие / А.Г. Битов. – М., 2004.
- Бодлер, Ш. Стихотворения / Ш. Бодлер; коммент. Е.Витковского, Е.Баевской. Харьков, 2001.
- Бочкарева, Н.С. Романы-странствия И.В.Гете и А.Битова / Н.С. Бочкарева // Гете в русской культуре XX века. – М., 2004. – С. 190-200.
- Громова, Н.А. Жанр путевого очерка в "Путевых картинах" Генриха Гейне / Н.А. Громова // XVII Пуришевские чтения. "Путешествовать – значит жить" (Х.К.Андерсен). Концепт странствия в мировой литературе. – М., 2005. – С. 55-56.
- Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т / В. Даль. – М., 1980.
- Иванова, Е.Р. Тема странствий в литературе немецкого бидермейера / Е.Р. Иванова // XVII Пуришевские чтения. – М., 2005. – С. 82-83.
- Лурье, Я.С. Русский "чужеземец" в Индии XV века / Я.С. Лурье // Хождение за три моря Афанасия Никитина. – Л., 1986. – С. 61-87.
- Ожегов, С.И., Шведова, Н.Ю. Толковый словарь русского языка / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М., 1997.
- Тик, Л. Странствия Франца Штернбальда / Л. Тик. – М., 1987.
- Longman: Dictionary of Contemporary English. – Harlow: Pearson Education Limited, 2003.
- Goethe, I.W. Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden / I.W. Goethe // Goethers Werke: in 10 b. V.8. – Volkverlag Weimar, 1958.

## «БЛАГОЧЕСТИВЫЕ ОБЫЧАИ» УСОЛЬЧАН «НА ДОРОГУ» В СВИДЕТЕЛЬСТВАХ ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛЕЙ ДЕДЮХИНСКОГО ХРИСТОРОЖДЕСТВЕННОГО СОБОРА

Среди ряда источников, характеризующих обычаи и верования жителей села Новое Усолье XIX в., особое место занимают документы, составленные церковнослужителями Дедюхинского Христорождественского Собора – «Опыт описания некоторых церквей Соликамского уезда» И. Слоцова, «Записки служб» и «Журналы братских доходов». Чудом дошедшие до нашего времени, они сообщают исследователям интересные сведения относительно организации обрядов, связанных с дорогой, началом путешествий, отправкой в путь «соляных» караванов.

«Благочестивые обычаи, которых держатся усольцы, можно разделить на два отдела: одни соблюдаются в частной жизни, домашнем быту, другие в общественной жизни – при солеварении», – пишет член-корреспондент Пермского губернского статистического комитета И. Слоцов. К первым из «благочестивых» обычаев он относит «привычку» жителей селения служить молебн при отправлении в дальний путь или в небольшие путешествия в с. Нырб, на поклонение явленной Чудотворной иконе Святого Николая, и город Верхотурье – для поклонения мощам Симеона Верхотурского.

К слову сказать, путешествия в Нырб и Верхотурье были популярны не только среди усольчан. Такие путешествия совершались и жителями соседних селений – Лёвы, Зырянки, Веретье и, по свидетельству Слоцова, производились в разное время года в трудные периоды жизни человека – «единственно по благочестивому побуждению, или по обету, данному в тяжкой болезни или в какой-либо беде...» [Слоцов 1875: 599].

«Особым» обычаем, соблюдаемым в общественной жизни, Слоцов считал обряд, связанный с началом погрузочных работ на баржи и проводами соляных караванов. Самой ответственной и важной здесь была отправка первого «соляного каравана». Путь до Нижнего Новгорода предстоял нелёгкий, под силу лишь опытным лодчманам. Ежегодно десятки «соляных» судов попадали на мель и разбивались. Потому огромную роль в доставке соли играла правильная загрузка судна. «При начале нагрузки соли в суда поются молебны на каждом судне, дабы грузка шла безостановочно и благополучно. В

середине судна поставляется столик или просто кладётся доска на подмостки и покрывается чистой, новой рогожей, на которую ставится икона, находящаяся на судне во всё время её плавания, около стола или доски с трёх сторон ставится по обыкновенному солёному мешку соли, пуда 3 каждый. Когда всё таким образом приготовлено, приглашается священник, и поётся молебен тому святому, икона коего стоит на столе. По окончании молебна, караванный и, так называемый частный приказчик судна, и все рабочие, коих прежде, когда соль плавилась в лодях, а не пароходами в баржах, как ныне, бывало до 80 – 90 человек, прикладываются к кресту и окропляются святой водой. Окропляется и соль в мешках, и всё судно. Для большего успеха грузки, иногда просят священника начать загрузку судна, и он сам высыпает соль из одного мешка. Когда караван или его одно отделение (их бывает два в каждом караване) готов к отвалу, на каждом судне опять совершается молебен, так называемый «на отвал». Для сего приносится из Преображенской церкви большая икона Святого и Чудотворца Николая – заступника и скорого помощника плавающим по водам. Сначала бывает звон «на собор», потом, когда понесут из церкви, начинается звон во все колокола и продолжается до возвращения её в храм, с остановками во время служения молебнов. Нередко случается, что поётся до 5, а иногда и до 10 молебнов за один выход. Отвал судов иногда бывает вскоре по отпении молебнов – в тот же день, иногда на другой день рано утром...» [Слоцов 1875: 600].

Отметим, что образ святого Николая Чудотворца – покровителя путешественников – особо почитался в Н. Усолье. Судя по главной церковной и ризничной описи Ново-Усольской Спасо-Преображенской церкви за 1875 г., в храме помещалось три иконы Святого Николая Чудотворца [БКМ № 2431. Л. 107-108]. При церкви, с юго-восточной стороны, в каменной часовне во имя Чудотворца Николая Марликийского, также хранился образ святого Николая Чудотворца, «писанный красками по зелёному фону» [БИХМ №5038/4. Л.237].

«...Замечательно, что никогда не бывает отва-

ла, ровно как и начала грузки, в день благовещенский, т. е. в который был праздник Благовещения в прошлом году. Поэтому, чтобы не упустить времени, накануне благовещенского дня стараются хотя несколько мешков сами спустить на дно в судно или на некоторое только – расстояние от места погрузки спустить караван. Убеждение в том, что не должны начинать грузку, ни отваливать в благовещенский день, так глубоко, особенно в сердцах лоцманов, что и силою нельзя их принудить отвалить от берега в благовещенский день...», – замечает Словцов [Словцов 1875: 600].

Погрузка и отправка судов с солью превращалась в большой праздник для всех жителей села. Хозяева караванов, следуя обычаю, потчевали бурлаков, грузчиков и лоцманов водкой, вином и пирогами. «Толпы народа любопытными взорами провожали отплывающие суда. Каждая десятница-соленоска приготовляет себе домк приходу гостей-десятчанин и угощает их. Насытившись вдоволь и соскучившись в избах, гости выходят на чистый воздух, заводят хороводы,

поют, пляшут и тешатся до неистовства, ударяя в железные сковороды и заслонки...» [Шишонко 1889: 436]. По словам корреспондента «Пермских губернских ведомостей» 1887 г., обычай угощаться и совершать молебен в день отплытия соляного каравана уходит в далекое прошлое: «...Он начался едва ли не с самого основания соляных промыслов» [ПГВ 1887: 151]. По-видимому, этот обычай постепенно распространился и на другие суда. В книгах на «Записи служб» и журналах «Записи братских доходов» по Дедюхинскому Христорождественскому собору конца XIX – начала XX в. немало упоминаний о молебнах, проведенных служителями Дедюхина в Усолье по отправке не только соляных караванов, но и пассажирских пароходов и барж. «...Произведен сбор за молебен на пароходе «Баян» – 5 р., «Огурдинец» – 3 р., «Комиссионер» – 3 р., «Москвич» (И.И. Любимова) – 5 р., на барже (А. А. Пайкова) – 3 р., «Соликамск» и «Орлинец» – 7 р.» – читаем в церковных документах [БИХМ № 5515/30. Л.77,89,105].

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Пермские губернские ведомости. – 1887. – №38. – С.151.  
Словцов, И.Ф. Опыт описания некоторых церквей Соликамского уезда / И.Ф. Словцов // Пермские епархиальные ведомости. – 1875. – № 43. – С. 599.  
Фонды БИХМ № 5038/4. Л. 237.  
Фонды БИХМ № 5515/30. Л. 77, 89, 105.  
Фонды БКМ № 2431. Л. 107-108.  
Шишонко, В.Н. Пермская летопись / В.Н. Шишонко. П.В. Ч. 3. – Пермь, 1889. – С. 436.

© О.Н. Варнакова, 2009

*Е. А. Васильева*

## СИМВОЛИКА НИТОК В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБЯДНОСТИ ПРИКАМЬЯ

Обряд похорон в народном сознании имеет очень четкую структуру. Смерть мыслится как явление мистическое, ирреальное, поэтому для человека важно установить особые отношения со смертью, определить границы живого и неживого мира, или, как говорят, «того» и «этого». Нитки в этом смысле выступают в качестве связующего и вместе с тем оберегающего начала. Можно говорить о различной семантике и мотивах, связанных с нитками, в зависимости от этапов похоронного обряда и самой цели применения ниток. Так, выделяется бытовое предназначение предмета

и его символическое значение. Нить является предметом, который объединяет в себе «природное» и «человеческое» начала; иными словами, нить – это природное начало, преобразованное трудом человека. Однако в народном сознании сохранилось представление о том, что каждый человек «живет по своей ниточке» или, как говорят, «жизнь на ниточке связано». То есть нить в каком-то смысле определяет жизнь, а в народном сознании она и была «нитью жизни».

Если ткацкий стан представляет собой модель мироздания [Толова 1998], то нить соотносится с

жизнью. Говорят: *перевязать пуповину* – значит привязать новорожденного к жизни; саму пуповину перевязывают ниткой (что зафиксировано в Усольской традиции). В словаре русских говоров Коми-Пермяцкого автономного округа зафиксировано слово *оборваться* в значении «умереть» («*балела я сильно, думала, уже и вовсе оборвусь*»).

В похоронном обряде нитке придавали огромное значение; об этом свидетельствует многообразие связанных с нею мотивов. Один из мотивов относится к предмету *смерок*. «*Смерок – мерка из нитки или лента, ... по которому гроб делали. ... Чтоб дальше в семье никто не умерал, крестом завяжут и в угол гроба*» [Подюков и др. 2008]. Здесь нитка как предмет быта необходима, чтобы непосредственно измерить тело и изготовить гроб, но в то же время мотив измерения на этом уровне расширяется. Каждому человеку достанется свой *смерок*, в данном контексте этот предмет символизирует индивидуальность. Еще примечательней тот факт, что *смерок* завязывают крестом перед тем, как положить в гроб. Крест в этом случае выступает символом защиты от опасного. Если *смерок* остается в доме, то велика вероятность повторения прожитой жизни, что противоречит правилу мироздания.

Отдельный мотив связан с понятием *вязки* – «того, чем связывают руки и ноги покойнику». Так раскрывается «практический» план понятия. Скрытый смысл заключается в том, чтобы руки покойника не брали чего-либо из живого пространства. Это действие выступает в качестве оберега от смерти, этими нитками ограничивают действия мира «того».

Четко прослеживается и тот факт, когда *вязка* используется знающими людьми для того, чтоб «драчливому в рукава вшить» – говоря иначе, в этот переходный период времени, когда тело еще не похоронено, с помощью действия иных сил воздействовать на реальную жизнь (преобразовать эту жизнь). Также мотив противопоставления «того» и «этого» мира прослеживается в действии, когда из тряпицы, которой обмывали покойника, доставали нитки с той же целью [Подюков 2004: 183].

Далее, говоря о нитках, стоит обратить внимание на понятие *шить на живую нитку* («*похоронный наряд надо шить без узелков вперед да вперед*»). Возможно, этот мотив восходит к смыслу слова *наживить*. В словаре В.И. Даля указано одно из значений данного понятия: «приметывать, пришивать что на живую нитку» [Даль 1999, 2: 414].

Шитье на живую нить также связано и с мотивом очищения. Шить новое, думать в это время – своеобразное обретение нового состояния. Это приготовление также выступает и оберегом для человека на том свете.

Кроме того, в похоронном обряде возникает

тема узелка. При шитье савана узелки не делали. «*Узлы [на одежде] – как препятствие к восхождению к Богу, чтоб покойно шел и чтоб ко своей цели, саван шьют вперед, вперед и обратно, ступеньки уж не должно быть*» [Подюков и др. 2008: 122]. Но узлы на нитке, которая используется в качестве похоронной ленточки, присутствуют. Объясняется это тем, что узелки на этом священном предмете представляются «ступенями для восхождения к богу».

Тема нити возникает и в эпизоде с подачей встречной милостыни. Ее дают умершему, будто провожая его в дорогу. Обязательной составляющей милостыни помимо всего прочего оставались нитки. Это объяснялось необходимостью помочь душе на «том свете»: «*Вот душе-то надо будет переходить где-то через реку, вот по этой нитке она и пойдет*» [Подюков и др. 2008].

В этом смысле мы можем провести аналогию с обрядом проводов в армию. В нем есть факт дарения ниток уходящему на войну. Уходит человек на войну, как на чужую сторону, туда, где ожидают препятствия. Так и душа идет по нитке, а значит, эта нитка связана с символикой пути, перемещения и сменой статуса и, вместе с тем, оберега души.

В поминальной обрядности существует особый сороковой день. «*Человек вот умрёт, он три дня ещё в избе, он всё слышит... А в сороковой день ангел душу забирает*» [Подюков и др. 2008: 147]. В Березовском районе зафиксирована колоритная деталь об использовании ниток в этот день, которая не прописана в литературе. С целью прощания – «чтоб не ходил покойник» – поминающие собираются вокруг стола, как бы заключая своеобразный договор с душой умершего. Хозяин дома отдает катушку ниток сидящему по левую сторону. Тот наматывает нитки на ладонь несколько раз и передает катушку следующему, не разрывая при этом нитки. Таким образом, все сидящие за столом оказываются связанными одной нитью (каждый из поминающих проделывает то же.) Когда же моток доходит до хозяина, который тоже наматывает нить на руку, связывающую нить рвут, и каждый получает свой отрезок. Примечательно, что круг из нити не должен быть замкнут. Вспомнив мотив дороги, связанный с нитью, мы можем предположить, что делается это для того, чтобы душа умершего прошла по этому пути, прощаясь с каждым из присутствующих в этом кругу. И, поскольку путь открыт (круг не замкнут), она покидает их. По поверью, эта нить помогает от болезней ног [Подюков и др. 2008]. То есть ее символика, построенная на мысли «чтоб он не ходил», с положительной силой повлияет на действительность. Здесь проявляют себя смежные понятия *путь* и *ноги*.

Нами были рассмотрены мотивы, связанные с нитками в похоронно-поминальной обрядно-

сти. Сквозными мотивами являются *путь, переход, движение*; кроме того, нить выполняет связующую роль между «тем» миром и «этим». Изучение символики ниток в других обрядах (сва-

дебном, обряде проводов в армию) позволит полнее раскрыть данную тему и провести определенные параллели.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х тт. Т. 2. / В.И. Даль. – М.: Русский язык, 1999.
- Подюков, И.А. Карагайская сторона: народная традиция в обрядности, фольклоре и языке / И.А. Подюков. – Коми-пермяцкое книжное издательство, 2004. – 320 с.
- Подюков, И.А. Усольские древности: Сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района. XIX – XX вв. / И.А. Подюков, А.М. Белавин, Н.Б. Крыласова, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипов. – Усолье, Соликамск, Березники: Пермское книжное издательство, 2004. – 240 с.
- Подюков, И.А. В каждой деревне что-то да разное. Из кунгурской семейной традиции (XX век) / И.А. Подюков, С.М. Поздеева, С.В. Хоробрых, А.В. Черных. – Пермь, 2007. – 284 с.
- Подюков, И.А. Песни и сказы долины камней. Обрядность и фольклор Кишертского района: Материалы и исследования / И.А. Подюков, С.М. Поздеева, С.В. Хоробрых, А.В. Черных. – Березники: ООО «Издательский дом «Типография купца Тарасова», 2008. – 384 с.
- Толова, Г.Н. Ткацкий стан как мифопоэтическая модель мира / Г.Н. Толова // Фольклорный текст – 98: Сборник докладов научной конференции, 9 – 11 сентября 1998г. – Пермь, 1998.

© Е.А.Васильева, 2009

*М.В. Таранович\**

## ТЕМАТИЧЕСКАЯ ГРУППА «ОБЛИК ЧЕЛОВЕКА» В ОБИХОДНОЙ РЕЧИ ПЕРМСКОЙ ОБЛАСТИ\*\*

В последние десятилетия складывается «новая синтетическая область знания, называемая «человековедением», включающая все сферы науки, изучающие человека, в том числе и язык» [Богуславский 1994: 5]. Антрополоцентризм, говорящая (языковая) и познающая личность закономерно становятся популярными объектами лингвистики.

Одними из актуальных и важных аспектов «человековедения» являются анализ специфики восприятия облика одного человека другим, а также систематизация и описание языковых средств выражения этого восприятия как фрагмента языковой картины мира. «Языковая картина мира объективно отражает восприятие мира носителями данной культуры, но человеческое отражение не является механическим, оно носит творческий (и потому в известной мере субъективный) характер». Человек, как объект познания, характеризуется довольно широким

набором признаков. Характеристика облика человека направлена прежде всего на выделение неповторимого и индивидуального в воспринимаемом объекте, определение его своеобразия, существенных отличительных черт. Она соотносена «с общеоценочными признаками хороший – плохой, положительный – отрицательный, с параметром «мера» или интенсивность проявления признака...» [Богуславский 1994: 75].

Особенно ярко тематическая группа «облик человека» представлена в обиходной речи. Как известно, лексика бытового содержания имеет конкретизированный характер, то есть для обиходной речи свойственна высокая частотность слов с конкретным значением. Совершенно очевидно, что для обиходной речи характерна активность экспрессивно-эмоциональной лексики с фамильярной, неодобрительной, иронической, ласкательной окрасками. Таким образом,

\* Автор благодарит Злобину Ксению, студентку заочного отделения филологического факультета ПГУ, за предоставленный материал для исследования.

\*\* Работа выполнена при поддержке грантов РГНФ 08-04-0004а и РГНФ 08-04-82407а/У.

обиходная речь отличается экспрессивно-эмоциональной организацией лексического уровня, специфическими речевыми формами, тем, что развивается на почве сложных взаимоотношений диалектов и литературного языка и становится, таким образом, интересным объектом для исследования наименований предметов и их свойств, явлений, лиц, действий, оценок.

Материалом для исследования являются языковые единицы, представляющие характеристику облика человека. Они выбраны из картотеки локализмов, собранных лингвистами Пермского государственного университета и из словаря говора деревни Акчим Красновишерского района Пермской области. Объем материала составляет 57 единиц (локализмов), 155 единиц (диалектных слов), выбранных из первой части каждого тома акчимского словаря, 97 единиц (общерусских слов), выбранных из второй части каждого тома акчимского словаря.

При непосредственном анализе обиходной речи горожан выявляется значительный пласт лексических элементов, складывающихся «в результате воздействия территориальных диалектов на литературный язык – локализмов» [Ерофеева Е.В., Ерофеева Т.И., Скитова 2002: 65]. Вслед за Е.В. Ерофеевой, Т.И. Ерофеевой и Ф.Л. Скитовой исследователи, изучающие городскую речь, считают, что термин «локализм» объединяет лексемы и лексико-семантические варианты, «обладающие следующими признаками: 1) фиксируются в литературной речи коренных жителей отдельных регионов; 2) не принадлежат к кодифицированным элементам литературного языка; 3) являются элементами языковой системы, функционирующей в процессе повседневного живого общения» [там же: 9]. Определим понятие «диалект». Диалектом называют «разновидности языка, распространенные на той или иной ограниченной территории» [Рахманова, Суздальцева 1997: 7]. «Территориальные диалекты существуют только в устной форме, служат для обиходно-бытового общения» [Введенская, Кашаева, Павлова 2001: 51]. Акчимский словарь вполне отчетливо выделяется как реальная диалектная единица. Важно обозначить и понятие «общерусские слова». По существу к общерусским относят слова, общие для диалекта и литературного языка.

Итак, собранный материал дифференцирован по семантико-тематическому принципу. Целью этого исследования является выяснение того, характеристика каких аспектов облика человека представлена в обиходной речи. Аспектами характеристики человека оказались: внешность, умственные способности, характер, поведение,

умения, социальная принадлежность, возраст. Характеристика облика человека в обиходной речи соотносится с лингвистическими концептами «хорошо» и «плохо» как совокупностями оценочных представлений. Характеристика внешности человека главным образом основывается на параметрах: красивый или некрасивый (напр., *красивущий – чучело огородное*), физически сильный или физически слабый (напр., *кулак – щекляя*), аккуратный или неаккуратный (напр., *чистюля, акуратный – неумыха, зачуханный, замаза*), худой или толстый (напр., *щекляя, сухой – кулак*). Характеристика умственных способностей человека основывается на параметрах наличия или отсутствия этих способностей (умный или глупый), интенсивности их проявления (напр., *бестолковый, дундук, дурашек, недоумок*). Характеристика черт и свойств характера основывается на параметрических признаках: правдивый или лживый (напр., *прохиндей, проходимец*), решительный или нерешительный (напр., *пробойный – неверткий*), с сильным характером или со слабым, малообщительный или болтливый (напр., *балаболка*) и др. В поведении человека обнаруживаются и фиксируются в глаголах обиходной речи такие свойства характера, как упрямство, настойчивость и т.д. Характеристика умений личности основывается на признаках: умелый или неумелый, расторопный или нерасторопный. Характеристика социальной принадлежности опирается на параметры: богатый или бедный, а характеристика возраста – на параметры: молодой или старый, не приобретший жизненного опыта или достигший зрелого возраста. Характеристики могут быть выражены в виде условных шкал с положительным или отрицательным полюсом. В обиходной речи основным направлением отрицательной характеристики является подчеркивание того, что объект характеристики – это некрасивый, физически слабый, неаккуратный, глупый, лживый, нерешительный, неумелый человек. Отсюда вытекают приоритетные (ценностные) человеческие качества – красота, сила, аккуратность, ум, правдивость, решительность, наличие умений.

Характерно, что отдельные лексические единицы обиходной речи, характеризующие какой-либо аспект облика человека, имеют в своем составе определенную морфему. Локализмы, диалектные слова, имеющие корень *баск-*, а также диалектные слова, общерусские слова, имеющие корень *крас-*, служат для выражения положительной характеристики внешности человека (напр., *баской, баскущий, басковитый, красивущий, красивенький*). Локализмы, диалектные слова, общерусские слова, имеющие в своем составе приставку *за-* и *не-* характеризуют вне-

шность человека отрицательно (напр., *замаза, замарашка, зачуханный, неумыха, неупрядный*). Слова, в состав которых входит корень *мозг-* и *башк-*, фиксируют положительную характеристику умственных способностей (напр., *мозговатый, башковитый*), а слова, имеющие корень *дур-*, отмечают отрицательную оценку способностей человека. Также для обозначения отрицательной характеристики умственных способностей используются локализмы, диалектные слова с приставками *без-* (*бес-*) (напр., *бестолковый, безбашковый, бестолочь*). Лексические единицы, имеющие в своем составе корень *мастер-*, фиксируют наличие у человека умений (напр., *мастеровитый, мастеровый, мастероватый*).

В ходе анализа лексических единиц обиходной речи необходимо обратить внимание и на

то, что в целях выделения, усиления какого-либо свойства, качества человека используются слова с увеличительными суффиксами (напр., *баскущий, красивущий*). Данные слова подчеркивают интенсивность проявления признака. Для «смягчения», ослабления какого-либо свойства человеческого облика в повседневном общении реализуются слова с уменьшительными, ласкательными суффиксами (напр., *дурашек, беденький, красенький, полленький*).

Итак, отмечены лексические единицы обиходной речи (локализмы; диалектные слова, общерусские слова), которые характеризуют разные аспекты облика человека. По результатам исследования можно представить общее количественное распределение проанализированных лексических единиц в следующей таблице.

**Количественное распределение лексических единиц обиходной речи, представляющих характеристику наиболее важных аспектов облика человека, по семантико-тематическим подгруппам.**

Аспекты облика человека	Количество локализмов	Количество диалектных слов	Количество общерусских слов	Общее количество
Внешность	16 (28 %)	39 (25 %)	24 (25 %)	79 (26 %)
Умственные способности	7 (12 %)	32 (21 %)	28 (29 %)	67 (21 %)
Черты и свойства характера	18 (32 %)	31 (20 %)	20 (21 %)	69 (22 %)
Поведение	11 (19 %)	17 (10 %)	10 (10 %)	38 (12 %)
Умения	2 (3,5 %)	18 (12 %)	4 (4 %)	24 (8 %)
Социальная принадлежность	2 (3,5 %)	9 (6 %)	7 (7 %)	18 (6 %)
Возраст	1 (2 %)	9 (6 %)	4 (4 %)	14 (5 %)
	<b>57 (100 %)</b>	<b>155 (100 %)</b>	<b>97 (100 %)</b>	<b>309 (100 %)</b>

Данные таблицы показывают, что большинство локализмов характеризуют человека с точки зрения: характера (32 %), внешности (28 %); в меньшинстве оказались локальные лексические единицы, используемые для определения его умений (3,5 %), социальной принадлежности (3,5 %) и возраста (2 %). Большая часть выделенных диалектных слов употребляется для описания отличительных черт внешности человека (24 %), умственных способностей (21 %) и свойств характера (20 %); меньшая часть диалектных слов

– для обозначения его социальной принадлежности (6 %), возраста (6 %). В большинстве своем отмеченные нами общерусские слова характеризуют умственные способности человека (29 %), внешность (25 %) и характер (21 %); в меньшинстве оказались общерусские слова, определяющие умения (4%), возраст (4 %).

Итак, очевидно, что наибольшее количество локализмов, диалектных слов, общерусских слов в совокупности направлено на обозначение таких характеристик облика человека, как



внешность (26 %), характер (22 %), умственные способности (21 %), и наименьшее количество локализмов, диалектных слов, общерусских слов отражает умения (8 %), социальную принадлежность (6%), возраст (5%).

Таким образом, лексические единицы обиходной речи (локализмы, диалектные слова, общерусские слова) характеризуют человека с разных сторон. Во внешнем облике человека актуальными аспектами характеристики явились анатомические признаки (признаки возраста, тип конституции) и детали оформления внешности (одежда), а во внутреннем облике – характер,

способности. Исследование лексических единиц, выделенных в семантико-тематическую группу «облик человека», показало, что в обиходной речи (которая используется в повседневной жизни, в быту) объектом характеристики являются наиболее значимые свойства человека: внешность, умственные способности, характер, поведение, умения, социальная принадлежность, возраст. Как известно, наиболее значимым, ценным для человека является то, что играет существенную роль в его жизни и потому получает многостороннее обозначение в языке, в том числе и в обиходной речи.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Богуславский, В.М. Человек в зеркале русской культуры, литературы и языка / В.М. Богуславский – М.: Космополис, 1994. – С. 5-75.
- Введенская, Л.А. Русский язык и культура речи: учебное пособие для вузов / Л.А. Введенская, Е.Ю. Кашаева, Л.Г. Павлова. – Ростов на Дону: изд-во «Феникс». – 2001. – С. 51.
- Ерофеева, Е.В. Локализмы в литературной речи горожан: учебное пособие / Е.В. Ерофеева, Т.И. Ерофеева, Ф.Л. Скитова. – Пермь, 2002. – С. 5-9.
- Рахманова, Л.И., Суздальцева, В.Н. Современный русский язык. Лексика. Фразеология. Морфология: учебное пособие / Л.И. Рахманова, В.Н. Суздальцева – М.: Изд-во МГУ, 1997. – С. 7.
- Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области / Гл. ред. Ф.Л. Скитова. – Пермь, 1984, 1990, 1995, 1999, 2003.

© М.В. Гаринич, 2009

*Ч.Ч. Ташева*

## **КОНЦЕПТ ЛАБИРИНТА В ПЕРМСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Авторы пермского альманаха «Лабиринт» в своем осознанном стремлении – обрести смысл в бессмыслице истории и повседневности, истину в абсурде реальной действительности, нащупать выход из запутанного лабиринта эпохи, общей судьбы, обстоятельства собственной жизни, тупиков сознания – подспудно вовлекают в пространство индивидуального высказывания, в диалог, художников, выразивших, каждый по-своему, трагизм социально-исторического и метафизического существования человека. Преодоление безвыходных ловушек постмодернизма, погружение в глубину известного структурирует экзистенциальную ситуацию, вовлекающую читателя в знакомую ему, его же собственную реальность, с ее перманентным, на протяжении целого века, химерическим бредом – не в рафинированно-отвлеченном, элитарно-эстетичес-

ком варианте, а по-нашему – с кровью и с болью – во всей сермяжной красе национального колорита, с убийственной конкретикой и патологическим абсурдом социальных, психологических, повседневно-бытовых мотивировок. «Красота по-русски» – это наша альтернатива «ихней» красоте – «по-американски».

Многозначность метафоры Лабиринта обеспечивается погруженностью нашего сознания в собственную историю, современность, культуру, потребностью, насущной в наши дни, отыскать незримые нити, которые связывают сегодняшнее бытие с прошлым, найти в прошедшем утраченные коды для расшифровки настоящего и обнаружить перспективы будущего. Лабиринт – это руины отечественной истории и культуры, окостеневающих, на глазах ветшающих ценностей, идеологий, иллюзий, это общее со-

стояние мира рубежа XX – XXI вв., это тупик бездорожья, утрата пути. Ведь мы – современники – хотя и принадлежим все к разным поколениям, и есть те самые дети, которые заплутали в этих переходах-катакомбах, где прошлое проступает в настоящем, дискредитирует будущее, гипнотизирует нас своим оборотничеством и вновь, как в страшном сне, возвращает и приковывает к одному и тому же, будто бы заколдованному, проклятому месту – Россия.

Особое значение в развитии сквозного лафоса альманаха играют знаковые имена Н. Гоголя, В. Астафьева, В. Набокова. Героиня парадоксально иронической клоунады Н. Горлановой «История одной депрессии» с ее уцененными сапожками из кожаменителя – родом из гоголевской «Шинели». В. Астафьев – герой «Рыбачьих рассказов» В. Хорошавцева – присутствует на страницах альманаха как беспощадный диагностик состояния современного мира и нашего сознания. Известна мысль писателя о том, что сегодняшнее человечество (не только страстотерпцы-россияне) пребывает в состоянии нравственной комы. Мы устали от негатива – бесчувственная, атрофированная душа ни на что не реагирует. И только искусство еще находит способы вывести человека из состояния «скорбного бесчувствия». Нужна шоковая терапия, крайние меры, их интеграция. Пермский альманах демонстрирует этот синтез. Амплитуда творческих возможностей широка. Это – социально-аналитическая, реалистическая проза Ю. Асланьяна («По периметру особого режима»), с предельно обостренной памятью подробностей, лаконизмом, беспощадной достоверностью деталей, бесплафосностью, кинематографической фрагментарностью соединения неожиданных планов, графической точностью словесного эквивалента переживаний. Это – захватывающее читателя балансирование на грани гротеска, натурализма, гиперреализма, сюрреализма, фантастики, философской мистики в произведениях А. Субботина, В. Абанькина, В. Дрожачих, В. Сарapultова, М. Шаламова, Ю. Беликова, В. Колышкина, Ю. Власенко (фантастика и мистика – не умогрительны, а угаданы в самой вывернутой логике жизни, обусловлены пристальным, глубинным всматриванием в нашу обыденность).

И, наконец, выстраданная ясная гармония А. Кузьмина и прозрачный лиризм, преодолевающий отчаяние, С. Ваксмана.

Еще одно знаковое имя – В. Набоков. с его личностным превосходством над глухотой и слепотой, не способными распознать красоту жизни, наслаждаться ее конкретикой здесь и сейчас. Такая простая и вечная истина дарится как озарение героине Н. Горлановой («А если тоска нака-

тит, я слева сразу слышу ужасный скрип тормозов и вспоминаю джип, свой испуг и счастье, что жива...» [Горланова 2000: 12]), она как очевидность присутствует в поэтической рефлексии А. Кузьмина: Пусть расступится вода / Пред входящим, пред разящим. / Я-то знаю: навсегда / Вкус бессмертья – в настоящем! [Кузьмин 1989: 51].

Переключки и вслушивание в тексты своих «соседей» по альманаху и по времени обусловлены единством и серьезностью этических мотивировок творчества, общим для всех метасюжетом. Речь не столько о состоянии жизни, сколько о состоянии сознания, смятенного и отчаявшегося, но личностного, не оставляющего попыток высветить вехи смысла в хаосе и энтропии эпохи. Это время – «Время икс» (М. Шаламов), слишком хорошо известное людям, сформированным в условиях тоталитаризма. И самое трудное для многолетних пленников разного рода идеологических призраков и клише – внутреннее освобождение. Трагедии XX века открыли личности ценность самостояния, достоинства, терпения, непосредственной жизни. Массовое сознание ничего не извлекло из уроков истории. И мы по-прежнему живем в стране непрочитанного народом А. Солженицына (Ю. Беликов: «Даже если прочтут – не прочтут все равно...» [Беликов 1999: 100]). В контексте этих размышлений символичен фантастический образ обратимого времени в страшноватом анекдоте В. Колышкина «Салогии Сталина», воскрешающего из небытия вурдалака недавней «советской ночи».

Кто же они, блуждающие по лабиринту? Исчавдия ада? Жертвы? «Собеседники хаоса»? Одиночки, противопоставляющие абсурду реальности автономные ценности индивидуальной жизни, которые в эпоху тотального распада ценностей всеобщих остались единственной опорой и надеждой на спасение. Герои, для которых акт самосознания, рефлексия о мире – духовный жест; этическая оценка зла, поиск равновесия, гармонии в безнадежно искривившемся мире – способ преодоления для Духа власти черной магии, единственная возможность противопоставления плоской, линейной, обездуховленной видимости – экзистенциальной логики интуитивной человечности?

Реальность-то везде одна и та же – различны лишь уровни ее постижения, способы строительства с ней своих взаимоотношений и характер символизации этого сюжета.

Это может быть мимикрия, когда ты растворяешься в хаосе, уподобляясь ему по сути, распыляя свою человечность, добровольно отрекаясь от собственного имени (Ю. Асланьян: «Я буду называть тебя по имени только один на один... не будем собак травить и собачников...»

[Асланьян 2000: 33]), или с отчаянием фаталиста обреченно констатируешь исчезновение своего имени (Ю.Беликов: «имя у меня исчезает...» [Беликов 2000: 68]), теряя лик и лицо, примериваешь личину, втискиваешь себя в выморочную псевдологику мира, делаешься недоумком (Ю.Асланьян: «Человек нарочно становится дураком, – чтоб не думать и не переживать» [Асланьян 2000: 35]), зомби-«люпусом» [Шайтанов 1995: 70], выбирая третий путь «между страхом и достоинством» (Ю. Асланьян) [Асланьян 2000: 35], незаметно для себя мутируешь, превращаясь в насекомое (как в прозе Д. Субботина – почти совсем по Ф. Кафке), проваливаясь в забытие, просыпаешься сексотом, насильником, убийцей, монстром (В. Сарапулов: «...люди – жужжащая, вопящая, ходячая кровь в оболочках...» [Салтыков-Щедрин 1970: 116]).

Либо это бунт с отрицательной зависимостью от того, против чего бунтуешь: от нигилизма, от цинизма, пародии, десакрализации самых высоких материй (проза А. Субботина, поэзия Вл. Дрожжких, В. Абанькина, Ю. Беликова). Сродни бунту – отчаяние, бегство в смерть, в виртуальные миры. Мотив отказа от существования, самоубийства как освобождения, альтернативы посюсторонней бессмыслице устойчиво структурирует единый интертекст. У Ю. Беликова сходная тема воплощается в антитезе собственного засекреченного сокровенного существования и агрессии, экспансии мира. Вещественное и вечное при этом неразрывно слиты в его поэтических мирообразах: Возьмите на зуб пузырек, в янтаре затвердевший. / Он юркнул в смолу с приближеньем чужой атмосферы. / О, ящеры! О, бронтозавры парящие! Где ж вы?! / Они – в пузырьке. А вокруг – мизгири да мегеры [Беликов 2000: 69].

Внешний мир все время норовит перестать быть потусторонним героем, прорваться в его «психожизнь» (Е. Рерих), присвоить себе имя и лик, стать сопричастным ему, что воспринимается как покушение на суверенную свободу. Экзистенция пластична, многовариантна, объемна, противостоит линейности внешнего существования. Беспредельное внутреннее пространство самоопределяется (отрицательным образом) по отношению к внутреннему пределу, при этом постоянно ускользая от определений (совсем как у средневекового мистика: «мир ловил меня – но не поймал...»).

Но мимикрия и бунт не созидательны. Только творческое усилие духа разрушает обманы зрения. В христианской антропологии есть представление о личине, лице и лике. Личина воплощает формальные, извращенные отношения. Лицо – более глубокое содержание, сущностные черты.

Но путь к самоидентификации личности – это обретение лика – (эйдоса, по Платону). Так просто лик не проявится. Я распознаю свое внутреннее существо только ценой мучительных потерь и преодолений, жертв и самоотречений – это некая ценность, которая принадлежит только тебе. Самодостаточность человека, самоценность личности, его самостояние. При этом необходимо не только собственный лик сблечь от «сглаза бытия» (Ю. Беликов) [Беликов 2000: 68], но еще и мир освободить от личины, навязанной ему. Внутренний вектор этого сложносоставного движения – тоска по истинности отношений, постановка вечных вопросов, пафос покаяния, стремление снять проклятие с жизни, поэзии, отечественной истории и культуры. Вот здесь остановимся. Здесь и сокроемся. Здесь и / Засветимся. Вроде бы – как на ладони. / Да, вот не возьмете своей атмосферой. / А если Возьмете (возьмите!) / То – в перстне, серье или в кулоне [Беликов 2000: 70].

И тогда откроется мир – не скопище «мизгирей и мегер», а обиталище Богов, людей и ангелов (Н.Горланова: «Поверх мусорки, по воздуху, синюющему, предвечернему, ко мне летят мои ненаписанные ангелы» [Горланова 2000: 12]).

Спасение – в творчестве. Главное – не останавливаться. Как сказано у художника Ж. Миро: «Нарисовать дьявола – значит проявить власть над ним» [Модернизм 1987: 202].

Авторы «Лабиринта» – каждый по-своему – преодолевают хаос, нравственно оценивая происходящее, сохраняя свое имя, сберегая свой лик, деконструируя личину реальности и структурируя вечные смыслы, собирая, а не внося раздор, дисгармонию, гармонизируя, а не способствуя энтропии. Жизнь не только драма, но и радость, но и смысл. Тревога потери смысла и того Я, которое жило в этом мире смыслов, стало доминантой, объединившей рассматриваемых пермских писателей. Созданная человеком реальность поработила его, находясь внутри ее, мы теряем себя. Но становясь жертвой хаоса, человек, «бухаха», насекомое, все еще сознает, что именно он утратил и продолжает утрачивать (В. Сарапулов: «человек – самотворящая часть мира!.. и, кажется, я понял, что ушло из него, чем заменилось или вытеснилось. «Идет великая война между землей и небом, и мы между ними попали!» [Салтыков-Щедрин 1970: 130]).

Человек еще «достаточно человек для того, чтобы переживать дегуманизацию как отчаяние. Он не знает, где выход, но старается спасти в себе человека. Его реакция – это мужество отчаяния, мужество принять на себя свое отчаяние и сопротивляться радикальной угрозе небытия, проявляя мужество быть собой» [Терапиано 1999: 99].

Этический онтологизм в творчестве современных пермских писателей, не пожелавших стать «собеседниками хаоса», связывает их твор-

чество с традициями отечественной классической культуры, формирует стратегию плодотворной творческой перспективы.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Асланьян, Ю. По периметру особого режима [Текст] / Ю. Асланьян // Лабиринт: Литературный альманах. – Пермь: Пермское издательство, 2000. – С.33-50.
- Беликов, Ю. Стихи [Текст] / Ю. Беликов // Лабиринт: Литературный альманах. – Пермь: Пермское издательство, 2000. – С.68-70.
- Беликов, Ю. Стихи [Текст] / Ю. Беликов // Третья Пермь. Литературно-художественный альманах. Вып. 1. – Пермь: Пермское издательство, 1999. – С.100-107.
- Горланова, Н. История одной депрессии [Текст] / Н. Горланова // Лабиринт: Литературный альманах. – Пермь: Пермское издательство, 2000. – С.12-28.
- Кузмин, М. Стихи и проза [Текст] / М. Кузмин. – М.: Искусство, 1989. – 202 с.
- Модернизм. Анализ и критика основных направлений [Текст] / Ред.-сост. А. Афанасьев. – М.: Гослитиздат, 1970. – 270 с.
- Салтыков-Щедрин, М. Губернские очерки [Текст] / М. Салтыков-Щедрин // Собр. соч.: в 20 т. Т. 10. – М.: Гослитиздат, 1970. – 270 с.
- Терапиано, Ю. Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924-1974) [Текст] / Ю. Терапиано // Вопросы литературы. – 1999. – № 5. – С.75-82.
- Шайтанов, И. Географические трудности русской истории (Чаадаев и Пушкин в споре о всемирности) [Текст] / И. Шайтанов // Вопросы литературы. – 1995. – Вып. 11. – С. 160-203.

© Н.Н.Гашинга, 2009

*А.В. Толубев, Ч.В. Чорина*

## **«ПУТЬ ПАМЯТИ» В СТИХОТВОРЕНИИ Б.Л. ПАСТЕРНАКА «НА ПАРХОДЕ»**

Стихотворение «На пароходе» (1916), при всей высокой степени изученности, тем не менее продолжает притягивать внимание исследователей конструктивной новизной концептуального авторского видения, ориентированного на художественно-философские искания сер. 10-х гг. XX века, и прежде всего на ту их ветвь, которая была опосредована поисками онтологических универсалий в познании и искусстве.

Нам представляется, что построение своей эстетической парадигмы Пастернак осуществляет под влиянием философии Анри Бергсона и, в частности, его работы «Материя и память». Одним из фундаментальных понятий, которое вводит Бергсон в широкое гуманитарное сознание эпохи, выступает категория «памяти»: «У того, что Бергсон называет «чистым воспоминанием», нет психологического существования» [Делез 2001: 268]. Мыслитель считал, что, говоря о памяти, мы полностью покидаем психологию. Речь, по существу, должна идти об онтологической па-

мяти: «когда мы ищем ускользающее от нас воспоминание, «осознаем при этом, что совершаем акт *suī generis*, посредством которого отрываемся от настоящего и перемещаемся сначала в прошлое вообще, потом в какой-то определенный его регион; это работа осязью, аналогичная установке фокуса фотографического аппарата. Но воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии: мы пока только приготавливаемся таким образом к его восприятию, занимая соответствующую установку. Оно появляется мало-помалу, как сгущающаяся туманность; из виртуального состояния оно переходит в актуальное...» [Делез 2001: 268-269].

Философ считал необходимым освободиться от иллюзий, порождающих ложное убеждение о том, что наше прошлое – это только образ, возникающий в нашем сознании. Согласно убеждению Бергсона, прошлое и настоящее указывают не на два последовательные момента между собой, когда прошлое замещается на-

стоящим, а две сосуществующие стихии: «одна – это настоящее, не перестающее проходить, а другая – прошлое, которое **не перестает быть**, но через которое проходят все настоящие» [Делез 2001: 271]. Отсюда ученый делает вывод о том, что память как таковая (все интегрально взятое прошлое) выступает своеобразной «памятью-сжатием», в которой вся бесконечность времени находит свое осуществление. В таком случае наше воспоминание разворачивается в двух измерениях: во-первых, в так называемом линейном измерении, где мы можем воспроизвести последовательность уже осуществленных событий, наметить их явную связь между собой; во-вторых, это разворачивание всей тотальности времени, которая обрушивается на воспринимающее сознание, как единое целое.

Концепция Бергсона созвучна эстетике европейского и русского символизма, где длительность совершающегося события находит свою художественную реализацию в диалоге трансцендентного преобразования мира, с одной стороны, и бытовой конкретики (так называемого внешнего сюжета текста), с другой стороны. Концепция памяти Бергсона предполагает, что «явленность» времени в двух измерениях, существенно преобразует наше понимание категории пространства.

Линейное время органично входит в состав «классической протяженности» отображаемого нами мира. В таком пространстве всё достаточно узнаваемо и привычно. Объекты, расположенные в нем, «находятся на своих местах», вступают в «обыденные» отношения между собой. Иной процесс разворачивается перед нами в так называемом трансцендентальном или символическом измерении. Здесь пространство начинает стремительно «замещаться» временными координатами, протяженность уступает длительности своё смысловое наполнение, предметы утрачивают свою вещественную конкретику и превращаются в знаки самих себя. В результате таких смещений происходит на наших глазах невероятный процесс символического раскрытия бесконечности «здесь и сейчас». Создается устойчивое впечатление, что в символическом или трансцендентальном измерении пространство служит не формой, объектом, которое изменяется по законам времени, а именно возможностью этого временного самоосуществления.

По убеждению Бергсона, категория памяти наделена ещё одним сущностным качеством – динамикой развёртывания тотальности времени, под власть которого попадает каждое сознание. В такой динамике пространство оказывается способом, возможностью включенности сознания личности и бесконечности мира. Показательно в та-

ком случае название стихотворения Б. Пастернака «На пароходе». Образ локального пространства, которое выступает своеобразной точкой отсчета, дан автором в двух смысловых пластах: во-первых, это движущееся пространство, которое помещено в изменяющееся пространство реки, и, во-вторых, это пространство неуловимо-переходящее в тотальность символического временного акта. В данном аспекте «На пароходе» может означать «на перепутье», «на пограничье».

Стихотворение Пастернака выводит нас на уровень прочтения двойного сюжета, который мы можем условно обозначить как «линейный» и «символический». Линейный внешний сюжет включает в себя богатство предметно-вещественного мира, отображаемого лирическим субъектом, перемену, наблюдаемую в календарном времени года (майские утренники), динамику перехода от ночи к утру (суточное время), динамику отношений между пространством парохода и окружающим его пространством, динамику психологического напряжения беседы между лирическим субъектом и его спутницей. В свою очередь, символический сюжет содержательно осваивает пространство культурных архетипов (например, Камы как «роки времени», «древней» изначальной стихии, феномен «свечения» – светоносности). В рамках мифологического сюжета мы наблюдаем реализацию космогонического мифа (становления бытия). Важнейшим отличием одного сюжета от другого выступает категория незавершенности совершающегося действия. Если линейный сюжет ограничен рамками пребывания лирического субъекта и его спутницы «на пароходе» (его поездки по Каме), то символический сюжет изначально включен автором в систему незавершенных событий. Здесь знак прошлого подчиняется логике незавершенности происходящего.

По нашему мнению, мы вправе говорить при прочтении данного текста и о существовании метасюжета, который развивается на взаимопереходе вышеобозначенных нами направлений. Здесь мы также можем говорить о типологической близости метасюжета данного стихотворения Б. Пастернака и логики творческого мышления А. Блока, воплощенной в опыте интимного осознания личностью поэта таинств мироздания: «это стремление возвыситься над собственным «Я»... создать произведение, подобное «жизни-эпосу» [Колобаева 2000: 159]. Преодоление «ограниченности» субъекта в его «прихотливости эмоционально-волевой сферы поведения», чтобы в конечном счете утвердить себя как необходимую часть единого целого, – такая позиция Блока была близка Пастернаку, который со своей стороны пытался в рамках

поэтического текста утвердить ценность соучастия человека в творении бытия. Характерно, что и Блок, и Пастернак организуют свои поэтические тексты («Незнакомка» и «На пароходе») в осуществлении заявленных ими интенций (позиций). Формулой метасюжета их стихотворений может служить причастность события души событию становления и утверждения бытия.

Стремление к преодолению ограниченности личности совсем не означает у Пастернака и у Блока ослабления глубины интимности переживания лирическим субъектом происходящего с ним и с миром. Художественное раскрытие интимности переживания происходит на двух уровнях: во-первых, это экстенсивный уровень экстатического изображения (мир подчиняется законам экстатического изображения), а, во-вторых, это диалог лирического субъекта с сознанием Другого (и в том и в другом случае вводится ролевой образ Другого). Проиллюстрируем наше суждение на материале текстов поэтов. И Блок, и Пастернак создают нарочито-искаженный художественный мир, где доминирует не столько само изображение, сколько выражение состояния лирического субъекта. Оба поэта, каждый по-своему, стремятся создать некий «театральный» мир, где сценой становится локальная площадка. В одном случае это локальная площадка «ресторана», а в другом случае – пространство парохода. Однако и в том, и в другом сюжете действие, разворачивающееся на этих площадках, стремительно перерастает локальный масштаб, становится всеохватывающим, приобретающим качества глобального мирового преобразования. Определяющим актом в таком действии выступает идея Пути. У Пастернака эта идея раскрывается через образ Камы.

Образ Камы, представленный в стихотворении Пастернака, создается на пересечении следующих смысловых пластов. Кама дана поэтом как русская красавица, которая неспешно шествует по земле. Кама осуществляет свой путь, находясь в непрерывном свечении, символизирующем таинство «небесного» и «земного» преобразования. Наконец, Кама мыслится как переход от ночного сумрака к кровавым утренним зорям, как символическое обозначение стихии непрерывного движения, в котором сталкиваются грозные неумолимые начала энергий окружающего мира, проникающие в душу лирического субъекта. Мы вправе рассматривать и ролевой образ спутницы как

неотъемлемый от образа Пути компонент. В стихотворении Блока олицетворением стихии Пути можно считать лик Незнакомки.

Наиболее наглядным отличием обоих стихотворений можно считать специфику объективации образа Пути. Если Пастернак сдержанно и неспешно создает поступательный образ тотального времени, в который постепенно «втягивается» сознание лирического субъекта, то Блок намеренно усиливает дисгармонию отношений между пошлой прагматикой обыденной очевидности и идеальным проявлением вечных сущностей. Если доминирующим композиционным приёмом у Блока можно считать принцип антитезы, то Пастернак организует свое произведение на основе повторяемости, но повторяемости не механической, случайной по своему характеру, а активно развивающей самосознание лирического субъекта, выводящей его за пределы отчужденной ограниченности.

Сближает стихотворения Пастернака и Блока позиция повествователя. Пастернак пишет стихотворение, выявляя характер лирического субъекта с двух сторон: как путешественника на пароходе по Каме и как вспоминающего об этой поездке. Близкую картину мы можем наблюдать и в стихотворении Блока. Существенной разницей можно считать «грамматику» письма. Так, Пастернак использует в повествовании глаголы только прошедшего времени. Выбранные им глагольные формы все без исключения относятся к несовершенному виду. Поэтическая «грамматика» Блока иная. Такое очевидное различие в грамматических формах объясняется, с нашей точки зрения, явной авторской установкой на концептуальное осмысление изображаемого им пути человека и мира в контексте заявленной темы Памяти, о чем мы писали выше.

Итак, резюмируя сказанное, мы можем подчеркнуть несомненную типологическую близость поэтических миров стихотворений Пастернака и Блока, с одной стороны, и явную ориентацию творческого мышления Пастернака на концепцию памяти, сформулированную А. Бергсоном, с другой. Стихотворение Пастернака «На пароходе» можно считать поэтическим продолжением начатой его великим предшественником разработки идеи обретения исковой целостности между личностью и миром в динамике самоосуществления этой личности в процессе творческой её актуализации.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Делез, Жиль. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Жиль Делез; Пер. с франц. – М.: ПЭРСЭ, 2001. – 480 с.  
Колобаева, Л.А. Русский символизм / Л.А. Колобаева – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. – 296 с.

## ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ТРАДИЦИОННОГО УКЛАДА ВЯТСКОЙ ДЕРЕВНИ: ЦЕЛЬ И ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ СОСТАВЛЕНИЯ

Основы этнолингвистики, заложенные в трудах Э. Сепира, Ф. Боаса, Б. Уорфа и развитые в начале XX столетия А.А. Шахматовым, Д.Ф. Карским, Д.К. Зелениным, Н.П. Гринковой, Б.А. Лариным, а впоследствии Н.И. Толстым, А.С. Гердом, позволили оформиться ей в самостоятельный раздел языкознания с собственным объектом исследования и методологией.

«Предмет этнолингвистики, – отмечает А.С. Герд в курсе лекций «Введение в этнолингвистику», – язык в его соотношении с этносом, место и роль языка в обществе» [Герд 2001: 3]. В последнее время этнолингвистический подход к исследованию литературного языка и русских народных говоров характерен для исследований А.Ф. Войтенко, Н.С. Ганцовской, уральских исследователей И.А.Подюкова, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипова, Е.Л. Березович и других.

В 2004 г. вышел «Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья» И.А. Подюкова, С.В. Хоробрых и Д.А. Антипова [Подюков, Хоробрых, Антипов 2004].

Необходимость создания подобных словарей очевидна, поскольку обычные диалектные словари, определяя семантику того или иного слова, не позволяют дать энциклопедическое описание той или иной реалии или понятия и их функционирования в системе традиционной крестьянской культуры. Кроме того, многие понятия и термины, требующие подробного и многостороннего толкования, имеются и в литературном языке и поэтому выпадают из поля зрения диалектологов. Между тем, они имеют крайне важное значение для понимания традиционного уклада русской деревни.

См., например, статью «Справочные материалы» упоминавшегося «Этнолингвистического словаря свадебной терминологии Северного Прикамья», где большинство лексем являются общерусскими: *алое, амбар, баба, баня, бег, белое, беременность, берёза, библия, бить, блины, брага, брань, брат, бросать, брызгать, букет, булавка, булочка, буря, валенок, варежки* и т.д. «Областной словарь вятских говоров», четыре выпуска которого уже вышли из печати, естественно, не включает данные лексемы [Областной словарь вятских говоров 1996 – 2006].

Необходимость развёрнутого толкования многих слов, специфических для данной местности, синтеза этнографического и собственно лингвистического аспекта при описании лексической системы диалекта инстинктивно понимали и составители первых областных словарей А.О. Подвысоцкий, Г.И. Куликовский, В.Н. Добровольский, Н.М. Васнецов [Подвысоцкий 1885; Куликовский 1898; Добровольский 1915, Васнецов 1907]. Так, например, Н.М. Васнецов подробно даёт толкование таких слов и фразеологизмов, как *горница, гости, дружка, дары, давать руку (руки), озевать, омбарушка, руга* [Васнецов 1907].

Цель «Этнолингвистического словаря традиционного уклада вятской деревни XIX – середины XX века» – дать как можно более полную картину быта и мировоззрения вятского крестьянина. Актуальность подобного словаря обуславливается бурными социальными процессами середины XX – начала XXI вв., которые привели фактически к полному исчезновению традиционной культуры и быта, сохранявшихся ещё в отдельных чертах в 50-60-е гг. прошлого века.

### Состав словаря

Данный словарь включает как общепотребительную, так и вятскую диалектную лексику, характеризующую традиционный уклад вятской деревни.

### Структура словарной статьи

Заглавное слово печатается в начале словарной статьи. Затем приводятся основные грамматические характеристики слова, варианты. После точки даётся толкование значения слова, затем развёрнутое описание предмета или описание обряда, обычая, мифологических представлений. Далее даются иллюстрации употребления данной лексемы в диалектной речи и географические пометы. Стилистические пометы, как правило, не даются. Фразеологизмы приводятся в отдельной словарной статье. У заглавного слова обязательно указывается ударение.

### Пример словарной статьи

**БАНЯ**, –и. ж. Хозяйственная постройка, предназначенная для помывки и стирки белья. Основные части *баи по-чёрному*: *каменка, полок, предбанник*. *Каменка* – углубление в земле; куда

клялись дрова и камни. Камни клялись для плескания на них воды, отчего делалось жарко. Дым в такой бане выходил прямо в растворенную дверь. Имелось и отверстие в потолке, которое открывали в основном во время мытья, чтобы выпустить пар и чад. Стены и потолок такой бани были покрыты толстым слоем сажи. Воду грели в больших чугунах, а холодную держали в кадках около двери. Пол дощаной, неплотно сколоченный, чтобы вода уходила свободно в землю и пол не гнил. Для помывки использовался *полок* – широкий настил из хорошо выструганных досок, на котором парились лёжа. Полок делали таким образом, чтобы можно было сидеть, не задевая головой потолка. Любители попариться ходили в *первый пар*. Прежде, чем париться, плескали на каменку воду, квас, различные настои трав. Парились, как правило, вениками (см. *веник*). Чтобы не обжечь голову и руки, надевали шапку и рукавицы. После парения окатывались холодной водой, а наиболее закалённые обли-

вались снегом или ныряли в сугроб. Затем в *предбаннике* некоторое время отдыхали. Выпивали по кринке квасу и одевались во всё чистое. Те, у кого не было бань, мылись в русской печи. Позднее появились *белые бани*, или *бани по-белому* – с трубой и печкой. Баня, по традиционным представлениям, «нечистое место», место обитания *банника*, *банной девки* (*банницы*).

Большое внимание в «Этнолингвистическом словаре традиционного уклада вятской деревни» предполагается уделить мифологическим представлениям, обрядам, приметам, описанию традиционных кушаний вятских крестьян – всего того, что отличало жителей Вятской губернии от жителей других российских губерний, что составляло специфику традиционной культуры данного региона. В словаре предполагается уделить значительное внимание фольклору, который приводится в виде иллюстраций при толковании того или иного понятия.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Васнецов, Н.М. Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора / Н.М. Васнецов. – Вятка: Изд. Губ. Стат. Ком., 1907.
- Герд, А.С. Введение в этнолингвистику / А.С. Герд. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2001.
- Добровольский, В.Н. Смоленский областной словарь / В.Н. Добровольский. – Смоленск, 1915.
- Куликовский, Г.И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении / Г.И. Куликовский. – СПб., 1898.
- Областной словарь вятских говоров. Вып. 1-4. – Киров, 1996 – 2006.
- Подвысоцкий, А.О. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / А.О. Подвысоцкий. – СПб., 1885.
- Подюков, И.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья / И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипов. – Пермь: Пермское кн. изд-во, 2004.

© В.Г. Долгуша, 2009

*М.И. Ерофеева, С.С. Рокаиболь*

## **АКТУАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ КОНЦЕПТА ЛЮБОВЬ В ГЕНДЕРНОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ ГОРОЖАН\***

Изучение языка города является на сегодняшний день уже признанным объектом исследования лингвистов. Однако в последнее время для языкознания характерно изменение угла

зрения на многие проблемы: известные объекты анализа переосмысляются, начинают изучаться с других, еще неизвестных сторон.

Прежде всего это касается концепта. Поня-

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 07 – 04 – 00040а и РГНФ 08-04-82407а/У.



тие концепта разработано изначально в философии и логике. На современном этапе развития науки оно приобрело лингвистическую значимость. Исследование концепта в русской лингвистике проводится на самом различном материале в пределах самых различных научных направлений. Причиной такого пристального интереса является, по-видимому, то обстоятельство, что информация, заключенная в концепте, чрезвычайно многогранна. Она дает сведения не только об обозначаемом объекте со всех сторон, во всем многообразии его проявлений и связей с другими объектами, но и о носителях концепта – обществе и индивиде.

Цель данной статьи – анализ концепта *любовь* как одного из ключевых концептов ментальности вообще и русской в частности. Исследование проводится на основе данных свободного ассоциативного эксперимента, проведенного с уроженцами г. Перми (32 человека), представленными четырьмя группами: две группы мужчин и женщин до 35 лет; две группы мужчин и женщин после 35 лет. Эксперимент производился в письменной форме: анкетированным следовало написать, какие ассоциации вызывает у них слово *любовь*, ограничившись 20 – 25 словами. В результате собран достаточно представительный материал – более 400 реакций. Обработка реакций велась следующим образом. Полученные ассоциаты с помощью метода контент-анализа объединялись в более крупные смысловые единицы, определяющие актуальные смыслы ключевого слова. Таким образом моделируется речемыслительный процесс, позволяющий ощутить смысл как особый способ членения мира индивидом.

Рассмотрим ассоциативные реакции, полученные в каждой из четырех групп.

#### 1. Информанты-женщины. Возрастная группа до 35 лет

Выявлены следующие актуальные смыслы концепта *любовь*, которые приводятся в порядке убывания количества употреблений.

1. Секс, сексуальность – 12.
2. Красота – 9.
3. Самопожертвование, самоотдача – 9.
4. Преданность, верность – 8.
5. Радость, счастье – 8.
6. Страсть – 7.
7. Жизнь, необходимость – 6.
8. Гармония, личностный рост – 6.
9. Родные, близкие, ребенок – 5.
10. Болезнь – 4.
11. Возвышенность, полет – 4.
12. Смелость, свобода – 3.
13. Сентиментальность, переживания – 3.

14. Восхищение, восторг – 3.
15. Краткость, мимолетность – 2.
16. Цвет – 2.
17. Святость – 2.
18. Другое:  
истина – 1,  
желание – 1,  
страх – 1,  
гордость – 1,  
судьба – 1.

Отвечая на вопрос анкеты, женщины пытаются составить связный рассказ, цитируют, используют метафоры. Например, ответ информанта №3 (26 лет, высшее филологическое образование): *«Любовь – это близкий человек, которому можно простить все, для которого можно сделать все. Это мама, материнская любовь – счастье на всю жизнь. Любовь мужчины – относительна. Любовь к детям – хотелось бы испытать на себе. Любовь – прекрасное чувство, розовые очки, ощущение полета, страх потерять это счастье»*. Информантом отмечаются различные объекты любви – мама, мужчина, дети – с оценочной их характеристикой. Информант №8 (28 лет, высшее медицинское образование) при ответе на вопрос обращается к цитации, сравнению и метафоре: *«Вертинский сказал, что любить – это отдавать себя на милость изначального врага; отдавать себя по частям»*; *«как будто перед тем как налететь и разбиться о стекло»* (сравнение); *«птица с высоким полетом»*, *«крылья белые»*, *«два ангела с печальными глазами»* (метафоры).

Несомненно, что многие информанты используют синонимы, объясняя смысл концепта *любовь*. См. ответ информанта № 7 (25 лет, неоконченное высшее образование): *«нежность, нега, блаженство»*, для информанта № 2 (28 лет, высшее филологическое образование) – *«болезнь, обреченность, безумие»*. Есть попытка описать любовь при помощи цветовых ощущений: *«кроваво-красный»* (информант № 2); *«белый снег»* (информант № 8). При возникновении таких ассоциаций имеет место личный опыт испытуемого.

Для информанта № 6 (30 лет, неоконченное высшее юридическое образование) важное значение имеют тактильные ощущения: *«губы, руки, тепло, котенок, обнять, теплый песок»*. Здесь же описание своих ощущений, связанных с чувством любви: *«мгнуты счастья»*, *«взаимопонимание, легкость»*.

Обобщая полученные данные, отмечаем, что для этой группы информантов наиболее важными представлениями, заложенными в концепте *любовь*, являются *секс, красота, самоотдача, верность, радость*.

#### 2. Информанты-женщины. Возрастная группа после 35 лет

Актуальные смыслы концепта *любовь* в этой

группе распределились следующим образом:

1. Преданность, взаимопонимание – 10.
2. Страсть, нежность – 8.
3. Самопожертвование, забота – 6.
4. Радость, счастье – 6.
5. Возвышенность, полет, иллюзия (мечта) – 5.
6. Гармония, личностный рост – 5.
7. Секс, сексуальность – 4.
8. Красота – 3.
9. Жизнь, солнце – 3.
10. Родные, близкие, ребенок – 3.
11. Желание – 3.
12. Созидание – 3.
13. Сентиментальность – 2.
14. Восхищение, восторг – 2.
15. Болезнь, безумие – 2.
16. Доброта – 2.
17. Другое:
  - свобода – 1,
  - гордость – 1,
  - судьба – 1,
  - ожидание – 1,
  - уют, комфорт – 1,
  - святость – 1.

При обработке результатов ассоциативного эксперимента в данной группе во многом выделяются те же ключевые ассоциаты. Однако расстановка их приоритетов иная, как показывает частотность употребления.

На первом месте теперь ассоциат *преданность* и *взаимопонимание*, а ассоциат *секс* и *сексуальность* занимает седьмое место среди ключевых ассоциатов этой группы. Стабильно третье место занимает в обеих группах ключевой ассоциат *самопожертвование, забота*. На втором месте – ассоциат *страсть, нежность*, а не *красота*, как мы определили в первой группе.

Общим отмечается и ассоциат *радость, счастье* (5 и 4 место соответственно в 1 и 2 группах женщин).

Более значимыми для этой группы женщин оказывается ключевой ассоциат *страсть, нежность* (второе место), а также *гармония, личностный рост* (шестое место). Вводятся новые ключевые смыслы: *иллюзия (мечта)* (информант № 14 – 45 лет, высшее техническое образование); *информант № 5 – 40 лет, высшее техническое образование*; *созидание* (информант № 10 – 36 лет, высшее гуманитарное образование) и как противоположное – *хаос* (информант № 15); *уют, комфорт* (информант № 10), *доброта* (информант № 11 и № 14), *ожидание* (информант № 10). Появилась в ответах на анкету попытка описать идеал мужчины, который вызвал бы чувство любви: *«умный, приятный, нежный, чистый, бескорыстный, внимательный, верный, достойный, аккуратный, знающий меру, понимающий, имеющий свою точку зрения и свое*

*мнение, коммуникабельный, ласковый»* (информант № 11 – 42 г., среднее гуманитарное образование); *«внимательный, заботливый, обходительный, любимый»* (информант № 13 – 42 г., неоконченное высшее образование); *«милый, прекрасный, заботливый, умный, любимый, единственный, необычный, ласковый»* (информант № 14).

В поведенческих характеристиках есть попытка описать любовь как некое действие: *«обнять, поцеловать, покорить, удивить, побаловать, делать сюрпризы, дарить подарки, обольщать»* (информант № 13); *«гореть, желать, ждать, бежать, делать, любить, стараться, быть, отвечать, обещать»* (информант № 15); *«безусловная поддержка в любой жизненной ситуации»* (информант № 16).

Итак, пять первых ключевых ассоциатов в этой группе женщин – *преданность, страсть, самопожертвование, радость, иллюзия*. Анализ результатов анкетирования демонстрирует и общие, и индивидуальные особенности актуальных смыслов концепта *любовь*, обусловленные возрастом в одной биосоциальной группе.

### 3. Информанты-мужчины. Возрастная группа до 35 лет

Актуальные ключевые ассоциаты группы мужчин в данной возрастной группе следующие:

1. Уют, комфорт, деньги, блага – 11.
2. Страсть, эмоции, переживания – 10.
3. Секс – 10.
4. Законность отношений, ответственность, забота – 10.
5. Партнерство – 6.
6. Радость, счастье – 4.
7. Компоненты любви (поступки, цветы, подарки) – 4.
8. Родные, друзья – 4.
9. Любовь к Родине, Отчизне – 2.
10. Верность, преданность – 2.
11. Другие:
  - соперничество – 1.

Как видим, приоритетными ассоциатами концепта *любовь* в группе мужчин до 35 лет являются *комфорт, страсть, секс, законность отношений, партнерство*. Появляются такие смыслы концепта, как *любовь к Родине, Отчизне* (информант № 4 – 31 год, высшее юридическое образование); *соперничество* (информант № 8 – 28 лет, среднее специальное образование); *информант № 7 – 21 год, высшее техническое образование*; *деньги* (информант № 3 – 31 год, высшее экономическое образование); *разочарование, скука* (информант № 6 – 22 года, высшее техническое образование; информант № 8).

Если сравнивать ответы мужчин и женщин по одной возрастной группе, то общим актуальным ассоциатом для исследуемого концеп-

та является ассоциат *секс*, в ответах женщин обозначенный как *сексуальность, близость, соблазн, жар* и др. В отличие от женщин, для которых актуален смысл *красота* в этом концепте, в ответах мужчин нет ни одной такой ассоциации. Зато мужчины этой возрастной группы придают большое значение *законности отношений*, поэтому в ответах информантов встречаем ассоциаты *свадьба, жена, семья*; часто упоминаются сопровождающие компоненты любви: «*цветы, подарки, солнце, вода, звезды, прогулки*», «*музыка, цветы, природа, сок, отдых, лето*». Если для женщин такой же возрастной группы характерна попытка составить связный рассказ, то ответы мужчин отличаются потоком ассоциаций, связанных с ощущениями, чувствами: «*нежность, чувства*» (информант № 1 – 21 год, неполное высшее экономическое образование); «*тело, уверенность*» (информант № 3); «*доверие, переживания, радость*» (информант № 4). Или попытка разъяснить чувство: «*ответственность за близкого человека*», «*самопожертвование во имя любимого человека*» (информант № 4); «*чувство дома*» (информант № 5 – 22 года, незаконченное высшее образование, товаровед). Итак, для мужчин данной возрастной группы *любовь* – это прежде всего долг, ответственность, «*чувство дома*», узаконенность отношений, стабильность, самореализация.

#### 4. Информанты-мужчины. Возрастная группа после 35 лет

Ответы 8 информантов этой возрастной группы представлены следующими ключевыми ассоциатами:

1. Страсть, нежность – 9.
2. Верность, постоянство, законность отношений – 6.
3. Женщина, женственность – 6.
4. Эмоции, переживания – 5.
5. Секс, сексуальность – 5.
6. Компоненты любви – 4.
7. Жизнь, необходимость – 4.
8. Самопожертвование – 3.
9. Уют, комфорт – 3.
10. Самореализация, деньги – 3.
11. Радость, счастье, восторг – 3.
12. Партнерство, дружба – 2.
13. Красота – 2.

#### 14. Другое:

*любовь к Родине, долг* – 1

Стандартными реакциями являются *жизнь, секс, взаимопонимание, компоненты любви*. С возрастом меняется отношение к любви, появляются в ответах такие ассоциаты, как *доброта, жизнь, необходимость, вечность*. Некоторые информанты-мужчины, как и женщины, дают реакции через цветовое восприятие: «*белое, розовое*» (информант № 10 – 43 года, высшее гуманитарное образование). Появляется описание концепта с помощью синонимического ряда: «*радость, счастье*», «*печаль, тоска*», «*муки, терзания, страдания*», «*вечное или постоянное*», «*доминирующее над "ЭГО"*», «*самоотдача, самопожертвование*». Концепт наполняется таким смыслом, как *раскованность*: «*без запретов*», «*безрассудство*».

Для мужчин младшей возрастной группы актуальны такие способы проявления любви, как *поступки, долг*; для представителей старшей возрастной группы *любовь* соотносится с эмотивной окраской, пережитыми чувствами.

Сопоставление реакций мужчин и женщин выявляет смысловые нюансы изучаемого концепта. Для женщин, например, *страсть* – это *ласки, нежность, поцелуи*; для мужчин главное – *раскованность, свобода*. Если для женщин *сексуальность* представлена такими реакциями, как «*двое, близость, теплые руки, жар, ночь, соблазн*», то у мужчин – это «*женщины, любовницы*». Для женщин *преданность* – «*верность, дружба, доверие*»; для мужчин – «*взаимопонимание, надежность*». Важное значение для мужчин имеет *самореализация*, которая связана у них с материальными благами – «*деньги, машина*». У женщин ассоциат *реализация* не включает материальные блага, для них – это «*прелесть, блеск, утонченность*».

Итак, исследование корпуса ассоциаций биосоциальной группы городских жителей двух возрастных страт выявило как общие, универсальные слои концепта *любовь*, так и специфику его преломления у разных индивидов. Являясь ключевым в языковой картине мира говорящих, данный концепт отражает дифференцированные представления индивидов об окружающей социальной сфере, выявленные с помощью методики свободного ассоциативного эксперимента.

## МОДЕЛЬ МИРА: ФОЛЬКЛОРНАЯ И ЯЗЫКОВАЯ

(на примере понятий 'путь' и 'дорога')

У каждого народа существует своё представление о мире, своя языковая модель. Важными концептами являются 'жизнь', 'смерть', 'судьба', 'любовь', 'тоска', 'пространство' и т.д. [Вежбицкая 1997, Wierzbicka 1990]. Не менее важными для большинства этносов оказываются концепты **пути** и **дороги**. Целью настоящего сообщения является рассмотрение понятий 'путь' и 'дорога' в русском фольклоре и русской модели мира. Как мы отмечали ранее, «Картина мира в сознании древнерусского человека была иной, нежели в представлении носителей современного русского языка» [Заметалина 2002: 16]. В истории русского языка прослеживается оппозиция двух тенденций: теоцентризма и антропоцентризма.

В направлении теоцентризма на первом месте у человека был Бог, что и отразилось во многих пословицах. Ср.: 1) *Не помолившись Богу, не ездят в дорогу*; 2) *Никола в путь, Христос по дорожке*; 3) *За Богом пойдёшь, добрый путь найдёшь*; 4) *Еду, еду – ни пути, ни следу: смерть подо мною, Бог надо мною*.

В то же время уже на ранних этапах развития христианства развивались антропоцентрические тенденции, что и отразилось в пословицах русского народа. Ср.: 1) *Вешний путь не дорога, а пьяного речь не беседа*; 2) *При дороге жить, всех не угостить*; 3) *Добрый путь, да к нам больше не будь*; 4) *Ехал не путём, погнался не кнутом*. Как показывают примеры, в одном высказывании могут одновременно присутствовать лексемы **дорога** и **путь**.

Названный факт отразился не только в пословицах, но и в сказках. Ср.: 1) *Царь с царицею простился, в путь-дорогу снаряжился* (А. Пушкин); 2) *Тут он лягушку-скакушку поблагодарил и пошёл путём-дорогой в своё царство*; 3) *И довезает до расстаней, до трёх дорог*; 4) *Отправился Иван-царевич в путь-дорогу*. Нередко лексема **дорога** выступает с уменьшительно-ласкательным суффиксом, что показывает доброе, ласковое отношение человека к пути. Такое отношение вызвано не только геополитическим по-

ложением (огромной величиной страны), но и неповторимым менталитетом русского народа. При этом именно размеры и параметры земли послужили одной из причин для создания особого вида ментальности, не присущего больше никому. Например, в странах с немецким языком напрочь отсутствуют при словах типа **дорога** уменьшительно-ласкательные суффиксы.

Указанные лексемы не только присутствуют вместе в одном высказывании, но и объединяются, образуя какой-то единый концепт. И путь, и дорога выступают как единое целое, показатель направления действующей личности. Фольклорные традиции передаются как в произведениях устного народного творчества, так и в авторских произведениях. Во многих стихах времени Великой Отечественной войны и более позднего периода присутствуют выражения типа «**путь-дорожка фронтовая**» и «**стёжки-дорожки**».

При сравнении образцов устного народного творчества и произведений современной литературы выясняется, что узус, закреплённый в пословицах, сказках и т.п., также имеется и в современной литературе.

Названная модель мира отражалась не только в древнерусском языке, но и в современном русском. Ср.: 1) *Выхожу один я на дорогу* (М. Лермонтов); 2) *Эх, дороги. Пыль да туман* (Л. Ошанин). То есть понятия пути и дороги нашли своё место в языке разных периодов развития, относясь к более глобальной категории пространства.

Таким образом, фольклорные традиции отражаются как в устном народном творчестве, так и в трудах современных писателей. Можно предположить, что современная модель мира соответствует фольклорной, но при этом обрастает новыми нюансами. Лексемы **путь** или **дорога** сочетаются с другими словами типа **стёжка**, что не встречается в фольклоре. Возможно, имеются и другие нюансы, требующие специального исследования.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Вежбицкая, А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая. – М.: Рус. словари, 1997. – 416 с.  
Заметалина, М.Н. Функционально-семантическое поле бытийности в синхронии и диахронии: Монография / М.Н. Заметалина. – Волгоград: Перемена, 2002. – 228 с.  
Wierzbicka, A. Dulia (soul), toska (yearning), sunba (fate): three key concepts in Russian language and Russian culture / A. Wierzbicka // Metody formalne w opisie jzykow slowianskich / pod redakcjNe Zygmunta Saioniego. Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku, 1990. – Str. 13-32.

## НАЗВАНИЯ ЛИЦ В РУССКОМ И ТАТАРСКОМ ЯЗЫКАХ

Цель настоящей статьи – дать сопоставительный анализ способов образования наименований лиц в русском и татарском языках. Эти способы подробно описываются в «Русской грамматике» 1980 и в монографии Ф.А. Ганиева «Словообразование в современном татарском литературном языке» (на татарском языке).

На сегодняшний день одним из продуктивных способов образования названий лиц в русском языке является суффиксальный способ. Остановимся на суффиксах, наиболее часто используемых при образовании наименований лиц, и их эквивалентах в татарском языке.

Суффиксы *-щик*, *-чик* могут сочетаться с основами существительных, прилагательных и глаголов, однако исследователи указывают, что на современном этапе образование имен с этим суффиксом от глагольных и адъективных основ происходит реже. Более 50 % преобразований относятся к сфере производственно-технической лексики и терминологии, именно в этой области сегодня происходит распространение имен на русский суффикс *-щик*. Лицо обозначается в основном по отношению к конкретному предмету как к объекту воздействия, орудию, месту или учреждению, где протекает деятельность, например, лицо по отношению к предмету как к объекту воздействия: *локомотивщик* / *локомотивчы* – «член бригады, обслуживающей локомотив во время рейса»; лицо по месту, где протекает деятельность: *лесооповальщик* / *урман кисьче* – «то же, что и лесоруб», *раскопщик* / *казучы* – «тот, кто работает на раскопке (археолог)». Как видно из примеров, татарским эквивалентом выступает суффикс *-чы* / *-че*.

Суффикс *-ист* чаще всего используется в образовании слов с общим значением «лицо, характеризующееся свойствами, взглядами, идейным направлением, которые названы мотивирующим словом». Названный суффикс активно участвует в образовании новых слов от заимствованных основ (за исключением немногих слов типа *ельцинист* – сторонник Ельцина, *уклонист* – лицо, уклоняющееся от службы в армии, и др.). При переводе слов с этим суффиксом на татарский язык можно наблюдать, что *-ист*, хотя и имеет эквивалент в татарском языке – суффикс *-чы* / *-че*, способен калькироваться. Ср.: *Он признавался, что мечтает стать хорошим футболистом* / *Ул ызәне һәйшә футболчы булырга*

*телһве турында һйткһн иде* («Комсомольская правда» №165 / 36, сентябрь 2007, с.3) и *Позже мы попытались прояснить эту ситуацию у специалистов* / *Соһрак бу ситуацияне специалистлар ярдһме белһн ачыклап харарга уйладык* («Комсомольская правда» №165 / 36, сентябрь 2007, с.6).

Суффиксы *-ик* / *-ник*, например, *правозащитник* в значении «общественный деятель, выступающий перед властями с требованием соблюдения ими общепризнанных прав и свобод человека», также часто используется при образовании наименований лиц в русском языке: *налоговик*, *силовик*.

Нередки случаи прибавления данных суффиксов к аббревиатурам: *ФСБщик*, *ГИБДДщик*. Например, *Моей жене Светлане бабушка рассказывала, как эмгэбэзники проводили обыски* («Комсомольская правда» №165 / 36, сентябрь 2007, с.7). Наименования лиц с такими суффиксами переводятся на татарский язык, в основном, словосочетанием: *ФСБ хезмәткәрләре*, *ГИБДД хезмәткәрләре*, *правозащитник* / *хокук саклаучы*.

При переводе прилагательных на *-ск*, которые производятся от географического названия и употребляются в роли существительного: *мортск-ие* – село Морты; *елабужские* – город Елабуга, наиболее приемлемым оказывается суффикс *-лы*: *елабугалылар*. В ряде случаев таким прилагательным эквивалентны слова, образованные без него: *мортлар*.

Посредством суффиксов *-ец*, *-овец* образуются слова, обозначающие служащих: *омоновец* (ОМОН), *спецназовец* (спецназ), *фондовец* (Пенсионный фонд), или воспитанников того или иного учреждения: *нахимовец* и др. Здесь встречаются также новообразования с общим значением «последователь кого-либо, сторонник чего-либо», созданные, как правило, от производящих основ имен собственных или аббревиатур (*лужковец*, *чубайсовец*, *эгановец*, *ЛДПРовец*). Татарский эквивалент суффикса *-чы*: *эгановчы*, *ЛДПРчы*. Словам типа *фондовец* соответствуют словосочетания: *фонд хезмәткәре*.

Наименования с суффиксами *-ц* / *-ец* / *-к* и *-чан* распространены чрезвычайно широко. Но *Татьяна – волгоградка* / *Татьяна – волгоградлы* («Комсомольская правда» №165 / 36, сентябрь 2007, с.45), в татарском языке им соответствует суффикс *-лы*: *Лип-чан-е* – город Липецк / *липецкылар*; *Покров-чан-е* – деревня Покровск / *покровлылар*.

Иногда данные наименования в татарском языке передаются только основой слова: *Португалыц, какимы, участвовали в Евро-2008 / Португаллар, безне, л кебек ук, Евро-2008тә катнашканнар иде* («Комсомольская правда» №165 / 36, август 2008, с.44).

Встречаются также интересные группы слов, образованные нулевым суффиксом: например,

*нелегал* в значении «человек, находящийся на нелегальном положении», а также появившиеся в недавнее время слова с продуктивными словообразовательными элементами типа – мейкер (имиджмейкер, маркетмейкер, фильшмейкер). Такие названия лиц переводятся на татарский язык способом калькирования.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Ганиев, Ф. Т. Хҗзегге татар һдҗби телендҗ снзьясалышы / Ф. Т. Ганиев. – Тлзҗт. 2 нче басма. – Казан: Мҗгариф, 2006. – 271 б.

Русская грамматика. Т. I. – Москва: Наука, 1980.

С. Э. Р. Ибрагимова, 2009

*Е. А. Князева*

## СЮЖЕТ ПУТЕШЕСТВИЯ В ДАЛЬНЮЮ ЗЕМЛЮ

(на материале исторических повестей

А. Домнина «Поход на Югру» и В. Лещенко «Серебро Закамское»)

Любовь путешествию, даже переход на другую сторону улицы, является порождением новой морфологии пространства, «представленного и даже «составленного» границами» [Каганский 2003: 8]. Это не только границы географические или языковые (иначе говоря – барьеры), но и границы самого путешественника. Как пишет В. Л. Каганский, «всякое путешествие есть путешествие путешественника в пространстве путешественника» [Каганский 2003: 9], что может быть в разной мере отображено средствами эпоса и в соответствии с тем, какие художественные задачи решает писатель. Жанр романа, например, предельно актуализирует семантику пограничья (о чем свидетельствует и часто возникающий хронотоп порога, кризиса, жизненного перелома, и герой, чье биографическое время сжимается до судьбоносных мгновений). Иначе дело обстоит с исторической повестью. Одной из ее важнейших примет, на наш взгляд, является и удаленность от читателя изображаемого действия во времени, и пространственная удаленность героев от цели их путешествия. При этом путешествие создает свой собственный образ. Его конец – «отождествление реального и образного пространства» [Замятин 2003: 11]. Пространство отличается максимальной динамичностью и экстенсивностью. Для него «характерны открытость, агрессивность, экспансивность, постоянно меняющиеся границы. Такие пространства – череда быстро меняющихся образов» [Замятин 2003: 11].

Проследим, как реализуются эти особенности пространственно-временной организации текста в двух тематически близких друг другу повестях, опубликованных в Перми с разницей в год в серии «Библиотека приключений и путешествий», – «Поход на Югру» А. Домнина и «Серебро Закамское» В. Лещенко.

Первая повесть строится на свойственной жанру циклической сюжетной схеме, которая, в свою очередь, основывается на ситуации неустойчивого равновесия полярных сил – Великого Новгорода и Югры. Осмысляются эти две пространственные координаты (своего рода «рубежи» изображенного мира) в соответствии с архаическими представлениями о «своем» и «чужом». Контрастность проявляется и на субъективном уровне: повествование постоянно «испытывает» напряжение, поддерживаемое на протяжении всего развития действия противостоянием двух героев. Один из них – Яков, которого гонит в дорогу мечта о вольной жизни. Не случайно ушкунники находят в нем сходство с «одичавшим жеребчиком, не знавшим хомута. Слово мир – веселая степь, где волю корма и тепла» [Домнин 1975: 121]. Зашиба, сын колдуна Волоса, замечает, что атаман как мальчишка, а Яков несколько и не противится этому, говорит: «Для мальчишки земля – сказка, и он ищет чудеса. Что же в этом плохого?» [Домнин 1975: 121]. Антипод его – Савка, злой «на весь белый свет. За свои злосчастия», продавшийся

боярину «взакуп». Интересно, что Домнин делает отрицательным персонажем того, кто потерял детскость в восприятии мира и самого себя. Осознание этой потери происходит тогда, когда ничего уже исправить нельзя. Во внутреннем монологе Зашибы прозвучит похожая мысль: «Говорят, человек поймет, что есть родина, когда потеряет ее. Говорят, прозреет он и поймет, что есть жизнь, в последний ее миг» [Домнин 1975: 122].

Сколь разными ни были бы Яков и Савка, оба выпадают из автоматизма обыденного существования и вступают в игру с судьбой. Пребывание их на границе жизни и смерти затягивается на время похода в загадочную Югру, о богатстве которой слагают легенды. Описание ее насыщено сравнениями: «белки идут дождем, а соболя скачут черной метелью» [Домнин 1975: 108]. И все это пошло у югров в обмен на серебро. Поэтому новгородцам и кажется, что драгоценностей там видимо-невидимо. Но слишком далека та земля. В повести высказывается точка зрения многих: «... легче в Грецию сходить, чем добраться до Каменного пояса. И никому не ведомо, чем будет потчевать Югра – лаской или стрелами» [Домнин 1975: 113].

Композиция строится на принципе обратной симметрии. Герои уходят из дома, а возвращается только весть об их смерти. Вначале жена Якова Малуша слышит во сне голос – «далекий и невнятный». Сон строится на цветовом контрасте: «золотой чужеземный бог» – олицетворение мужней мечты – и «черная пропасть», в которой сгнуло все. Когда героиня очнулась, перед ней возникла противоположная картина: в темноте «кровавый свет трепетал в распахнутых оконцах» [Домнин 1975: 152]. Загорелся Савкин двор, а от него и весь Новгород. Огонь был зол (прямая параллель с героем-предателем).

Ситуация рассказывания истории специально не изображается. Как отмечает Н.Д. Тмарченко, повесть предпочитает временную дистанцию пространственной, а «сообщающее повествование» – «сценическому изображению». Благодаря этому появляется возможность «авторитетной резюмирующей позиции» [Тмарченко 2004: 392]. В качестве таковой в финале повести выступает свидетельство летописца. Домнин, унаследовавший от отца трепетное отношение к источникам, вставляет три фрагмента «чужой» речи. Первый отсылает нас к началу, где говорилось, что никто еще не возвращался из Югры. Циклический сюжет фиксирует норму новгородцы и не удивились отсутствию каких-либо вестей от очередных ушедших, как им казалось, в небытие. Поэтому приуроченность основных событий повести к определенному

историческому моменту оказывается достаточно условной: эти события – лишь частный случай, одно из возможных проявлений неизменных законов человеческого бытия. Во втором фрагменте описан страшный пожар как предвестник, а в третьем – возвращение немногих оставшихся в живых. Но и они погибли, затеяв ссору вокруг того, кто виноват.

Центральное событие повести – испытание (отсылающее читателя к архаическому ритуалу прохождения через смерть), которое для героев означает необходимость осуществления нравственного выбора. Савка должен решить – убить атамана и захватить его власть, ведущую к богатству, или остаться другом, готовым помочь в любую минуту. Однако этот выбор предопределен, и вовсе не чертами характера героя, а законом жанра. Как мы уже отметили, повесть строится на органически симметричной структуре, которая, в свою очередь, предполагает равновесие противоположностей, «устанавливает полную смысловую исчерпанность и замкнутость изображенного мира, что, конечно, итоговую оценку дела делает излишней» [Тмарченко 2004: 393].

Стилевую манеру Домнина ярко иллюстрируют названия главок. Так, выражение «Задремавшие ветры» прямо указывает на Якова, который постоянно втягивает «воздух широкими ноздрями». В молодости он гулял на Ладоге с разбойным станом, а остепеневшись, «затосковал». Рядом с этим словом рассказчика оказывается вопрос героя, обращенный к жене: «Чуешь?.. Плесенью в доме пахнет» [Домнин 1975: 111]. И звучит он настолько убедительно, что Малуша соглашается и тут же торопливо задает свой: «Что в путь готовить?» Яков не спешит, уезжает к Гостинному полю. «Ветры нюхать». Когда идет по берегу, громко вдыхает, «морщится или с наслаждением чмокает, прикрыв глаза». Домнин чрезмерно детализирует предметный мир, доставляющий герою удовольствие: «К тонким запахам воды, сырых камней и дыма примешались неуловимые ароматы имбиря и корицы, нездешних плодов и пряностей. Пахнет застоялыми трюмами, мокрой солью и задремавшими в мачтах дальними ветрами. Просторен мир и непонятен» [Домнин 1975: 111-112]. Последняя фраза – явная реплика героя, не взятая в кавычки. Название другой главы – «Золотая серьга» – фиксирует деталь, также связанную с Яковым, может быть, и совсем незначительную, если бы герой не выбросил ее. Примечательно то, что перед этим он подставляет ветру свое лицо, оглядывает «голубоватые горбы гор», сливающиеся с небом. Савка же, видя безрассудство, лишь выговаривает: «Чудишь...» – и чувствует, как рас-

тет в нем ненависть. «Савка ползет к богатству, обдирает ногти. А тот швыряет золотом и хохочет. Толкнуть сейчас...» [Домнин 1975: 137].

Таким образом, Домнин выводит читателя на широкий простор русской истории через деталь, поэтическое средство изобразительности. Лещенко же вплетает в нить своего повествования чаще научную фактологию. Его повесть вставлена в рамку вводного слова «От автора» и «Послесловия», и каждая глава снабжена эпиграфами-выдержками из древних и современных источников – произведений арабских географов и историков, отчетов археологических раскопок. Автор определяет повесть как «художественную гипотезу», раскрывающую возможные причины появления в Прикамье «серебра закамского» [Лещенко 1974: 6]. Здесь сюжет разворачивается не в пределах противостояния Булгарии и Лесной страны, хотя исторически существовавший конфликт фрагментарно отражен, а как попытка восстановления справедливости у братских для хариджитов (здесь важна семантика слова, подчеркнутая писателем, – «борцы за справедливость») народов путем добывания средств для успешного достижения цели. Эта художественная логика явно восходит к волшебной сказке и повторяет ее схему: дом (первая глава «Замок на скале») – дорога (вторая глава «Караван на север») – лес – иное царство (третья глава «Гости Лесной страны») – дом (возвращение описывается в главе «Дорога к морю»). Причем восприятие «иного царства» меняется с откровенно «чужого» на «свое». Хариджиты обменивают на пушнину серебряные изделия, которые нравятся местным духам, затем принимают участие в охоте и защите от врагов. Более того, Ху-

сейн, возглавлявший отряд чужеземцев, становится на время военных действий вождем племени погибшего Пама.

В образах героев также можно обнаружить «следы» сказки. В повести есть отправители (эмир, затем купец Шаушафар), помощники (проводники Хуршид и Рыжая Лиса), даритель (вождь племени Выдры) и «царевна» (прекрасная внучка старого Пама Нел, которая ради любви покидает родину). Отсутствует только ложный герой.

К основному сюжету примыкают два микросюжета. Один непосредственно перекликается с повестью Домнина, т.к. рассказывает о неудачном походе новгородского ушкуйника Гаврилы Пешни с его отрядом по реке Большой за лесными богатствами. Другой переносит читателя в XIX столетие, когда на Строгановских землях стали обнаруживать клады с серебряными сосудами. Таким образом, Лещенко прослеживает судьбу «серебра закамского», отражая в нем судьбы владевших им людей, как будто «в неровном мерцающем свете он увидел на блюде какие-то странные человеческие фигурки» [Лещенко 1974: 52].

И Домнин, и Лещенко актуализируют архаический смысл дальнего путешествия как последовательного (буквально идя по следу – зверя, человека) смещения границы «своего» – «чужого» как во внешнем пространстве (климатические условия, в которые попадают путники, заставляют их вживаться в пространство, присваивая его), так и в ценностном плане (понимание чужой жизни приводит к смене маркировки «враг» на «бескорыстный и храбрый друг»). Само путешествие предстает в повестях как выход путешественников за пределы собственного культурного пространства и встречи с чуждыми культурами.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Домнин, А. Матушка-Русь / А. Домнин. – Пермь, 1975.  
Лещенко, В. Серебро Закамское / В. Лещенко. – Пермь, 1974.  
Замятин, Д.Н. Географические образы путешествий // Культурное пространство путешествий: Материалы научного форума / Д.Н. Замятин. – СПб., 2003.  
Каганский, В.Л. Путешествия и границы // Культурное пространство путешествий: Материалы научного форума / В.Л. Каганский. – СПб., 2003.  
Теория литературы: в 2-х тт. Т.1.: Н.Д. Тмарченко, В.И. Тюпа, С.Н. Бройтман. Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика / Под ред. Н.Д. Тмарченко. – М., 2004.



## ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ГЛАЗАМИ МОЛОДЫХ ЛЮДЕЙ

Анализу русского ассоциативного материала посвящено немало исследований. Изучается национальное, гендерное, возрастное, когнитивное варьирование ассоциаций. При анализе ассоциативных связей учитываются такие параметры, как образование, профессия, социальное положение (работы В.Е. Гольдина, Е.И. Горошко, Ю.Н. Караулова и др.). Многие исследователи говорят о том, что социальные и психологические параметры участника ассоциативного эксперимента оказывают влияние и на стратегии ассоциативного реагирования, и на характер ассоциативных связей. Так, например, И.Г. Овчинникова считает, что ключевыми параметрами такого рода являются возраст, гендер и когнитивные характеристики носителя языка [Овчинникова 2003: 132].

В данном исследовании рассматриваются этические оценочные реакции студентов в возрасте от 20 лет до 21 года гуманитарной специальности. Было протестировано 6 студентов. В качестве стимулов отобрано 10 слов, отражающих общечеловеческие ценности: *добро, зло, терпимость, любовь, стыд, совесть, гнев, ненависть, гордость, скромность*. Обработка ответов велась с помощью контент-анализа, который позволил соединить разрозненные смысловые элементарные единицы в более крупные семы.

Анализ реакций на слово-стимул *добро* определил общие семы у девушек и юношей:

- 1) положительные эмоции;
- 2) это чувство «светлое, прекрасное, приносящее счастье людям»;
- 3) бескорыстно отданное благо людям.

Для девушек понимание счастья идет от чувства, которые они испытывают, и для них важна нравственная сторона. Для юношей *добро* – абстрактная категория, и они подходят к пониманию добра с философской точки зрения. Интересно и то, что добро наряду с этим воспринимается как свойство человека, способное оправдать какие-либо поступки.

При анализе ассоциативных реакций на слово-стимул *зло* у юношей и девушек выделена общая сема: зло – антипод добра, и эта категория вызывает негативные чувства. Обе группы информантов философски подходят к пониманию этого слова-стимула через противопоставление значений. Однако у юношей есть указание на соотношение добра и зла, на их взаимную связь: «зло главное оправдание существо-

вания добра». У девушек в одной реакции дается развернутое описание значения, и слово зло включается в орбиту семантического поля.

Слово *совесть* при анализе реакций у юношей и девушек толкуется однозначно: мерило, жизненное кредо. Но для юношей совесть – это система нравственных установок человеческой природы, то, что не позволяет совершать зло, то есть совесть воспринимается в системе противопоставлений со злом.

Сопоставляя реакции на слово-стимул *стыд*, делаем вывод о том, что стыд ассоциируется у юношей и девушек с признанием вины за совершенный поступок и тем, что это чувство возникает при осуждении другими людьми. Информантами было дано описательное толкование чувства, которое испытывает человек после совершения поступка.

Рассмотрев реакции информантов на слово-стимул *терпимость* выделяем общую сему: готовность относиться к другим так же, как и к себе самому.

Анализ реакций на слово-стимул *гнев* выявил общую сему – физиологическая эмоциональная реакция человека на деяния других людей.

При рассмотрении реакций на слово-стимул *любовь* выделены общие семы: самопожертвование и привязанность. Но у девушек понимание слова выражено более эмоционально (ср.: «когда не можешь без него жить», «глубокая привязанность», «эйфория», «уникальное чувство», «улет от действительности»). Для юношей это есть духовное единство, и важно отметить, что для них «в любви больше социального, нежели биологического».

Анализ реакций на слово-стимул *ненависть* выделил общую сему – стойкая неприязнь, негативное восприятие. Сила эмоциональных переживаний передается девушками через систему противопоставлений: «ненависть» – антипод любви, «когда любовь заканчивается». В одном случае юноша рассматривает «ненависть» с эгоистической точки зрения, когда свои личные интересы преобладают над интересами других людей) (ср.: «желание стереть в порошок все, что мешает в какой-либо степени осуществлению подсознательных желаний»).

На слово-стимул *скромность* выделен общий ассоциативный смысл: характеристика личности, представляющая собой чувство меры, такта. Кроме того, у юношей скромность – это критерий качеств человека, которыми должен обладать член социума. У девушек в одном случае происходит подмена ассоциативного смысла слова-стимула «скромность» на слово «стыд» (ср.: «когда

стесняешься подойти и спросить», «краснееешь от комплимента», «нежелание показать свою сущность», «подавление в себе личности», т.е., когда человек вступает в отношения с обществом, происходит подавление эго, причиной чего является сочетание этих двух качеств).

Среди ассоциативных реакций на слово-стимул *гордость* выделена общая сема – чувство собственного достоинства, высокомерия. Толкование слова близко к словарному, и у юношей выделена реакция: «удовлетворение за кого-либо или результаты своего труда».

Необходимо отметить, что анализ реакций девушек-информантов выявил, что общечеловеческие ценности характеризуются в толкованиях через осознание качеств различной степени и силы: *добро* – одушевленной сущее, несущее свет, душевность, тепло, прекрасное, чистое. Это нравственное качество, т.е. для девушек важны внутренние духовные качества, которыми руководствуется человек, делая добро; *зло* – черное. Эмоциональная сторона восприятия слова-стимула выражается в толковании слова *любовь* – «глубокая привязанность», подчеркивается его уникальность: «чувство данное немногим». Охарактеризованность понятия происходит через наделение его особыми качествами. Также девушкам-информантам свойственно толкование слов-стимулов через противопоставления: *добро* – антипод зла, *ненависть* – противоположна любви. Девушки в силу своей эмоциональности вступают в непростые отношения с обществом, когда проис-

ходит подмена понятий *скромность* на *стыд*, когда сдержанность в появлении своих достоинств вызывает сильное смущение от сознания предосудительности своего поступка.

Рассмотрим анализ ассоциативных реакций юношей. У юношей осуществляется толкование понятий через социализацию отношений в обществе: *совесть* – система нравственных установок, которыми руководствуется человек; в *любви* – «больше социального чем биологического». *Скромность* – критерий качеств человека, которыми должен обладать член социума. Юношам свойственен философский взгляд на явления действительности. *Добро* – абстрактная категория, информантами указывается также на диалектическую связь добра и зла: «зло главное оправдание существования добра», *совесть* – качество, которое не позволяет совершать зла.

Таким образом, анализ ассоциативных реакций позволяет сделать вывод о том, что оценочные реакции студентов на слова-стимулы, отражающие общечеловеческие ценности, могут быть разделены на две группы: стереотипные и индивидуальные (см. табл. 1 и табл. 2). Определяющим фактором для создания стереотипных реакций является возраст. И в то же время каждый индивид этой группы выражает свое видение мира через индивидуальные реакции. Можно предположить, что гендерный фактор является важным при формировании индивидуальных реакций на предложенные слова-стимулы у гомогенной группы информантов.

Таблица 1

#### СТЕРЕОТИПНЫЕ РЕАКЦИИ

Слова-стимулы	ДЕВУШКИ	ЮНОШИ
Добро	• положительные эмоции; • бескорыстно отданное благо; • прекрасное, чистое, сопровождающееся отсутствием негативных явлений	• положительные эмоции; • бескорыстно отданное благо; • нечто хорошее, светлое, приносящее счастье людям
Зло	• антипод добра; • негативные чувства	• антипод добра; • вызывающее негативные чувства
Совесть	• мерило, жизненное кредо	• мерило, жизненное кредо
Стыд	• признание вины; • проявление в осуждении других людей	• чувство вины; • проявление в осуждении других людей
Терпимость	• готовность относиться к другим так же, как и к себе	• принятие недостатков других людей как нормы
Гнев	• всплеск негативных эмоций.	• негативная реакция
Любовь	• самопожертвование, привязанность	• самопожертвование, привязанность
Ненависть	• стойкая неприязнь	• негативное восприятие
Скромность	• признак высокой нравственности, этикета	• нравственный ограничитель; • чувство меры, такта
Гордость	• чувство собственного достоинства	• чувство собственного достоинства

## ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ РЕАКЦИИ

Слова-стимулы	ДЕВУШКИ	ЮНОШИ
Добро	* нравственное качество, несущее свет, тепло во вне	* оправдание каких-либо поступков; * абстрактная категория
Зло	* то, что мы делаем для достижения своих целей назло другим	* главное оправдание необходимости существования добра
Совесть	–	* качество, которое позволяет человеку не совершать зла
Стыд	–	–
Терпимость	–	–
Гнев	–	–
Любовь	* сильное чувство («улет» от действительности); * уникальное чувство; * эйфория.	* духовное единство; * больше социальная, чем биологическая сущность
Ненависть	* противоположное любви; * отрицательные эмоции; * когда любовь заканчивается	* все, что мешает осуществлению желаний
Скромность	* подавление в себе личности; * признак высокой нравственности, этикета; * преграда на пути к успеху; * нежелание показать свою сущность	* неприятное ощущение, привитое в процессе воспитания; * нравственный ограничитель; * чувство меры, такта
Гордость	–	* удовлетворение результатами своих трудов

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Гольдин, В.Е. Личностное начало в современной русской речи и ассоциативные реакции саратовских школьников / В.Е. Гольдин, А.П. Сдобнова // Предложение и слово: прагматический, текстовый и коммуникативный аспекты: Межвуз. сб. науч. тр. Саратов, 2000. – С. 236-242.
- Горошко, Е.И. Языковое сознание: гендерная парадигма / Е.И. Горошко. – М.: Харьков, 2003.
- Караулов, Ю.Н., Сорокин, Ю.А., Тарасов, Е.Ф., Уфимцева, Н.В., Черкасова, Г.А. Ассоциативный тезаурус русского языка. Русский ассоциативный словарь (АТРЯ). Кн. 1-6. / Ю.Н. Караулов, Ю.А. Сорокин, Е.Ф. Тарасов, Н.В. Уфимцева, Г.А. Черкасова. – М., 1994 – 1999.
- Овчинникова, И.Г. Языковое сознание шестилетнего ребенка: гендерный и когнитивный параметры / И.Г. Овчинникова // Возрастное коммуникативное поведение: сб. науч. тр. – Воронеж, 2003. – С. 132-143.

## ОБРАЗ ДОРОГИ В КОМИ-ПЕРМЯЦКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

(на материале современной похоронно-поминальной обрядности и сказочной прозы)\*

Дорога, да никто по ней не хаживал,  
никого за собой не воживал.  
*Русская загадка о смерти*

Осмысление смерти в категориях ухода, передвижения, перехода в иной мир – одна из устойчивых мифологических универсалий. Не случайно центральное место в похоронно-поминальной обрядности многих этносов (русских и коми-пермяков в том числе) занимают предметы и представления, связанные с перемещением. Примечательно, что семантика дороги отчетливо прослеживается в этих мифоритуальных комплексах и в конце XX – начале XXI вв. – в то время, когда многие традиционные модели и их глубинные мифологические значения все ощутимее подвергаются разрушению и «размыванию».

В нашей статье мы хотим подробно остановиться на тех элементах современной коми-пермяцкой похоронно-поминальной обрядности, с помощью которых структурируются последовательные этапы перехода в «иной мир». Материалом исследования послужили записи, сделанные автором в 1999–2005 гг. в ходе экспедиционных исследований, проводимых сотрудниками Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГУ (рук. Е.М. Четина) на территории Коми-Пермяцкого автономного округа. Современная коми-пермяцкая народная культура, как известно, представляет собой результат сложного «исторического синтеза», при котором не всегда оказывается возможным разделение исконно русских и коми-пермяцких традиций. Заметим, что в рамках данного исследования проблема генезиса обрядовых элементов представляется несущественной. Не входит в наши задачи и установление их мифологической семантики: глубинные мифологические значения символических действий и предметов оговариваются лишь в тех случаях, когда они осознаются носителями традиции.

На сегодняшний день семантика путешествия (в своем обычном, «земном» варианте, включающем уход, достижение цели и возвращение) отчетливо прослеживается в таких обрядовых ситуациях, как обряжение умершего, прощание с телом, вынос гроба из дома, путь до кладбища

и похороны. В поминальном комплексе интересующие нас значения актуализируют «сорочкины» (поминки на 40-ой день), «шесть недель» (поминки на 42-ой день) и Семик (ежегодное поминовение в четверг на Троицкой неделе).

**Выбор дома.** Первым важным моментом является установление верной «точки отсчета», т.е. выбор места, откуда начнется последний путь покойного. Традиция предписывает хоронить из дома, который умерший считал своим (обычно это его собственное жилье, дом жены или родителей). В том случае, если по какой-то причине похороны происходят «из казенного места», поминальные обряды все равно совершаются в доме умершего, поскольку считается, что душа его приходит туда: «А который парень на болоте замерз, его мать до сорока дней видела сон, что сын говорит ей: “Мама, не плачь, я ведь дома”» (д. Ошво Кочевского р-на, 2001).

**Обряжение.** Переход в иной мир требует особой одежды и «снаряжения». В современных коми-пермяцких деревнях покойников обряжают в новую одежду и обувь (предпочтение новой одежды отмечалось этнографами и в XIX в. – см., напр., [Добротворский 1883: 577]). На женщину надевают платье и платок (иногда существует запрет на красный цвет и яркий рисунок), на мужчину – костюм и фуражку. В гроб кладут «переменку» (комплект сменной одежды), а также необходимые и любимые предметы покойного: часы, расческу, очки и т.п.: «Отец умер – расческу его в гроб положили. Палку ему с собой положили, он у нас с палкой ходил. Очки вот забыли. А если что-нибудь забыли положить, надо кому-то отдать эту вещь. Мы очки отдали» (Чугайнова А.И., 1951 г.р., д. Ошво Кочевского р-на, 2001).

В процессе обряжения умершего актуализируются народные представления о загробном мире. Согласно им, на пути в рай душа должна пройти испытание, преодолев два препятствия: огненную реку и высокую гору (в некоторых вариантах – лестницу): «Мама говорит, там надо переходить через реку, поэтому, мол, хороните

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ 07-04-82-406 а/У.

в сапогах, чтобы перешла. От старушек она слышала про это» (д. Ошово, 2001). Необходимостью преодолевать трудное препятствие объясняется и распространенный запрет стричь умершему ногти: «Ногти покойнику никогда не обрезают. Ногти ведь надо там, чтоб на гору лезть. Которые люди бездетные, они свои ногти даже собирают и ложат потом в гроб: остальным дети помогают здесь [молитвами и пр.], а им-то там никто не помогает» (Жукова А.Ф., 1939 г.р., д. Ошово, 2001). С представлением о высокой горе связан также запрет на отправку с умершим большого количества предметов: «И, говорят, покойнику не надо много класть в гроб. Это у него будет тяжелая котомка. А там гора, и надо в гору подняться. А кто ворует человек, ему там [на том свете] все это кладут, и он вле идет. Один вор, говорят, приснился другому человеку: "Воровал-воровал и попал в ад, – говорит. – И меня закопали, никуда не пускают. Меня день и ночь варят в чугунок» (Боталова М.И., 1952 г.р., д. Гавино Юсьвинского р-на). В этом тексте примечательно упоминание «котомки», с которой умерший идет на тот свет: сбор котомы является частью поминального обряда в северной части Коми-Пермяцкого округа (преимущественно в Кочевском р-не). В южном Юсьвинском р-не этот обряд не зафиксирован, однако котомка («котомка») фигурирует в целом ряде записанных там мифологических нарративов о сновидениях (ниже приводится еще один подобный пример).

Привлечение рассказов о сновидениях как особого пласта фольклорной несказочной прозы помогает реконструировать современные мифологические представления коми-пермяков о загробном мире. Ценность такого рода текстов, до недавнего времени остававшихся на периферии исследовательского интереса, сегодня отмечают многие ученые. Так, по мнению С.М. Толстой, в традиционной культуре сон оказывается одним из главных каналов связи между миром живых и миром мертвых, тем самым вставая в ряд других – в том числе обрядовых – видов «общения» с иным миром. Поэтому рассказы о снах являются важным источником представлений о смерти, о потустороннем мире и взаимодействии с его представителями [Толстая 2002: 198–199]. Приведем две наиболее примечательные в этом отношении записи, отражающие личный «визионерский» опыт информантов: «У меня муж и сын старший вместе погибли, разбились на тракторе. И вот я во сне их вижу: они вместе всё ходят, потом реку переходят, по воде идут – ног не мочат. За рекой в гору поднимаются, а мне через реку перейти не позволяют. А гора высокая, светло там» (Ми-

нина В.М., 1925 г.р., с. Кочевы, 2000). «Я эту реку [в загробном мире] даже во сне видела. У меня брат умер и потом еще племянник. И вот с ними бы я иду. Здесь бы ручей бежит, а у меня в руках какая-то маленькая котомочка (! – С.К.) и палочка – а я еще с палочкой-то не хожу. А брат бы мне и говорит: «Давай я твою котомку помогу нести». «Не-ет, – говорю, – я сама понесу». Впереди бы иду. А идти-то надо по жердям, их из болота едва видать. Я так наступила уже на жерди и говорю: «Почто я не могу-то?» ...И чё-то не пошла. Да и смотри – не умерла. А пошла бы с имя, дак померла бы» (Боталова З.Г., 1932 г.р., д. Мурмос Юсьвинского р-на, 1999).

**Прощание с умершим.** Как правило, две ночи умерший «ночует дома», похороны происходят на третий день. Пока родственники, соседи и знакомые, прощаясь, обходят гроб с умершим, родные что-то дарят всем «на память» (предметы стараются передать через гроб, чтобы покойному «там польза была»). Близким дают рубашки и отрезки ткани, женщинам – платки, мужчинам – носки. Дарят также полотенца, носовые платки, нитки (клубки или катушки), «ткань – по маленькому кусочку». В этой связи, как нам кажется, уместно вспомнить русскую народную традицию брать что-то на память перед продолжительной отлучкой из дома: среди таких «памяток» тоже фигурируют тканые и плетеные изделия [Щепанская 2003: 113].

**Вывос гроба.** Вывос покойника из дома «вперед ногами» остается одним из самых строго соблюдаемых предписаний. Перед гробом идет человек с узелком или мешочком – т.н. «первой встречей»: «Это кто первый встретится, ему хлеб дают и какой-то подарок. Хлеб ниткой замотают крест-накрест, пятикопеечную монетку или другую какую денгу медную в хлеб втыкают и это дают. У нас первого-то сына, которого убили, стали выносить, и тут на мотоцикле парень подъехал. И отдали ему: куда ино деношша» (Казанцева А.И., 1922 г.р., д. Макарово Юсьвинского р-на, 1999). Объяснение этому обряду дается редко; записанные нами варианты связывают «первую встречу» с загробными испытаниями: «В хлеб деньги положат и ниточку. Деньги – это место там [в раю] выкупать. А нитку большую и толстую давать желательно, душа в рай-то по нитке переходит. Это огненная река там есть. И вот какую нитку тебе дадут: если слабую – утонешь, упадешь в речку, там и будешь плавать. А если сможешь перейти и в гору подняться, тогда в рай попадешь. ...А может и злой человек в рай попасть: какую нитку ему положат» (Боталова М.И., д. Гавино, 1999). В данном тексте очевидна редуцированность морально-этических представле-

ний о загробном мире, характерных для христианского мировоззрения; по сути, это фрагмент языческой картины мира, хотя информантка считает себя верующей и иногда посещает церковь.

**Дорога на кладбище.** Как и в русских поселениях Пермского края, за гробом бросают хвойные ветки: «У нас бросают, как вышли из дома, и до могильника. Это ему дорожку делают (! – С.К.). И душа по этой дорожке идет со всеми вместе за гробом» (д. Гавино, 1999). Однако если в русских деревнях хае (обычно еловой) приписывается обереговая функция (чтоб покойник «наколос ноги и не ходил домой»), то коми-пермяки объясняют это заботой об умершем: «Ветки у нас неправильно бросают – за машиной. А надо впереди покойника бросать, чтоб он шел по мягкой дороге» (с. Кочевы, 2000). Не случайно у коми-пермяков такая «дорога» почти повсеместно делается из пихты. Отсутствие обереговой семантики согласуется с представлениями о том, что душа умершего обязательно должна вернуться с кладбища домой и пробыть там до 42-го дня.

**Похороны.** При выносе гроба, его подъеме на машину, перемещении по кладбищу и опускании в могилу вновь используются тканые предметы – половики или полотенца. Некоторые носители традиции до сих пор осознают их глубинную мифологическую семантику, связанную с загробным путешествием: «Старые люди как делают: перед гробом кладут половик – чтоб дорога ему, говорят, была ровная. И перед теми, кто гроб-то несет, этот половик до машины тащат. Потом этот половик на гроб кладут в могилу, в дом не берут: это же дорога ему на тот свет» (Кузнецова Н.П., с. Большая Коча Кочевского р-на, 2001). В других вариантах гроб несут на половике, который потом опускают в могилу или кому-то отдают.

Если половик символизирует «ровную дорогу» в загробный мир, то полотенце выполняет там функцию «моста» (к сожалению, по имеющимся у нас записям сложно судить, насколько данная дифференциация устойчива): «Гроб в яму опускают на полотенцах. Потом их разрезают и тем, кто копал яму, отдают. По этим полотенцам на том свете душа будет реку переходить – так у нас говорят» (д. Ошова, 2001). «Вот я во сне увидела и поняла! не напрасно покойника в гробу на полотенцах спускают [в могилу]. Вижу, будто река, а моя соседка Домна – она умерла уже – говорит: «Не переходи, тебе рано сюда». Я стою, река темная, волны качаются. А утром пошла за хлебом – муж к стене за горло прижал, я чуть не задохлась, еле жива осталась. А перешла бы реку во сне, дак умерла бы точно. И вот гроб-то на полотенце опускают, чтобы ему [умершему] эту реку было легче перейти» (Вавилина А.И., 1926 г.р., с. Кочевы, 2000).

**Сороковой день.** Поминки на 3-ий, 9-ый, 20-ый (очень редко) и 40-ой день в ритуально-мифологическом плане представляют собой серию предварительных прощаний и «обедов», которыми «кормят» душу, пока она остается в доме. «До сорока дней душа везде ходит – это мытарство называется. Говорят, ей надо 20 мытарств посмотреть за ее грехи. А к вечеру она домой приходит» (с. Кочевы, 2000). В северной части Коми-Пермяцкого округа «сорочины» выделяются тем, что в этот день умершему «собирают котому». В рамках нашей темы особенно важно, что котомА – вариант заплечного мешка – является неперемным атрибутом путника, путешественника, странника, т.е. имеет прямое отношение к «тексту дороги» [Щепанская 2003: 119–139]. Традиционно котому шьют из белой ткани к 40-му дню (но теперь некоторые используют покупные вещмешки и рюкзаки). После поминального обеда кто-то из родных (чаще женщина) собирает в нее все, что может пригодиться в путешествии: «Одежду туда положит, обувь, нитку с иголкой, бутылку вина, рыбный пирог, чашку, ложку, мыло – которым мыли его [покойника], кружку, но не пустую, конечно: масла туда положат или сахара. И кому хочет, отдаст под матицей. Надо чужому человеку отдавать или кому-то из обывальщиков» (Жукова А.Ф., 1939 г.р., д. Ошова Кочевского р-на, 2001). С гостем, который изображает умершего и стоит под матицей или у стола, по кругу прощаются все присутствующие («руку ему жмут, а кто и поцелует»). После того как ему отдают котому, он должен покинуть дом умершего, символически изображая уход его души. Обычно котому несут домой, после чего при желании возвращаются на поминки – уже в своем собственном статусе.

На протяжении всего похоронно-поминального цикла прослеживается определенная логика взаимодействия с загробным миром: всё, что родственники покойного раздают в это время другим людям, оказывается в распоряжении умершего. Хорошо вписывается в эту схему и «первая встреча» (душу заранее снабжают хлебом, деньгами, ниткой), и тем более «котама». Что касается социопрагматики этого обряда, то она видится нам в том, что в процессе инсценированного прощания с умершим все значимые социальные отношения (родственные, соседские, дружеские и пр.) приводятся к нормативной форме. Сама душа, по поверьям, еще находится дома; участвуя в обряде прощания, она готовится покинуть «этот свет» примиренной с людьми.

**Шесть недель («шестины»).** Согласно народным представлениям (которые, заметим, су-

щественно расходятся с христианством), душа окончательно покидает свой дом лишь на 42-ой день. В этот день близкие родственники устраивают «проводы души», которые состоят из небольшого поминального обеда (иногда на него приглашают нескольких соседей) и собственно проводов. «Провожать душу» ходят 2–3 человека (обычно те, кто жил с умершим в одном доме): «Табурет берут, скатерочку, пирог рыбный, шанежку там, идут до заречки, там все на табуреточку положат. Сами поедят – и душа с ними поест. Потом домой идут» (д. Анисимова Юсьвинского р-на, 1999). Если кладбище расположено близко, провожают до него, но чаще границей служит река, околица, перекресток, место, где гроб поставили на машину, а также первая встреча (этот человек должен присоединиться к трапезе). «Потом помашут платочком [в сторону кладбища]: «Ты к нам не ходи, а мы к тебе придем»» (д. Большие Оны Юсьвинского р-на, 2005). Однако встречаются и «оказиональные» варианты, свидетельствующие, на наш взгляд, о живом характере традиции: «У меня свекровь умерла, мы пошли душу провожать. Со старушкой-соседкой я пошла. Сколько-то прошли – автобус едет в сторону кладбища. Соседка говорит: «Смотри, Майя, какая мать у тебя счастливая. Когда ходила, всё задыхалась, а теперь на автобусе до кладбища доедет». Дальше мы не пошли, там пирог съели, бражку выпили и домой вернулись» (Четина-М.В., с. Верх-Ильва Кудымкарского р-на, 2002).

Носители традиции отмечают, что очень важно проводить душу «вовремя», но само время существенно варьируется (в 5 утра; в 8–9 утра; до 12 часов, «пока день растёт»). В противном случае покойник может присниться и сообщить о своей обиде: «Один раз соседка прозевала. Я с 3-х часов ждала, а они всё свет не жгут. Ну, разбудила их, дак они все равно ничего не успели. Время подходит, вот уже 5 часов. И дверь вдруг – журк! – открылась. Он уже вперед пошел, а они с едой за ним. А надо, чтоб они вышли, а он за ними пошел и там с ними покушал. А

так он голодный же уходит. Некоторые, говорят, квашню ставят, а хлеб испечь не успевают. Дак он потом снится: я только с пальца-де квашню вашу полизал, хлеб ваш непечёный. А вы проспали» (Вавилина А.И., с. Кочевы, 2000). Уходя, душа обычно «подает знак»: «Говорят, кто первый идет из дому, с тем и выходит душа-то. Увидишь, что она пошла: занавески [на дверях] только так шевелятся. И даже некоторые чувствуют сзади: топ-топ-топ...» (д. Гавино, 1999).

Таковы основные этапы перехода в «иной мир», представленные в похоронно-поминальной обрядности коми-пермяков. Однако в заключение нам хотелось бы привести и прокомментировать еще один любопытный текст: «Некоторые покойнику связывают руки и ноги, чтобы не распадались [до положения в гроб]. Но эти веревки надо потом убрать с него. А если не убрать, он тогда сюда не будет ходить. А так у него душа ведь выходит, спрашивает, как что. Еще специально ниточку пускают в могилу, чтобы он оттуда выходил кушать да чё, когда его поминают. Ниточку опустят, а кончик чтобы видно было. Так и оставляют» (Боталова М.И., д. Гавино, 1999). Сведения о том, что в могилу специально «пускают ниточку», в нашем архиве не подкрепляются другими записями. Возможно, данный текст является «индивидуальной мифологией» фольклорноносительницы, однако в основе его лежат устойчивые универсальные схемы мифомышления. Путешествие в загробный мир оказывается изоморфным путешествию как таковому, и на второй год после смерти начинается его новая стадия, которую можно обозначить как «периодические возвращения» покойного. Продолжающийся контакт умерших с живыми в традиционной культуре коми-пермяков осмысляется в целом как норма, если он происходит по правилам, предписанным календарной поминальной обрядностью (прежде всего троичко-семиковой). А различные отклонения, как известно, ложатся в основу сюжетов фольклорной сказочной прозы.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Добротворский, Н. Пермь. Бытовой этнографический очерк / Н. Добротворский // Вестник Европы. – 1883. – Т. 2, кн. 3. – С. 228–265.

Толстая, С.М. Иномынное пространство сна / С.М. Толстая // Сны и видения в народной культуре. – М.: Изд-во РГГУ, 2002. – С. 198–219. Щепанская, Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. / Т.Б. Щепанская – М.: Индрик, 2003.

## УРАЛО-АРИЙСКИЕ ПУТИ ГЕРОЕВ С. АЛЕКСЕЕВА В РОМАНЕ «СОКРОВИЩА ВАЛЬКИРИИ. СТОЯЩИЙ У СОЛНЦА»

В современной «уральской» прозе ярко проявляется тенденция к формированию образа Урала как сакральной территории. Такого рода идеологию продуцирует сам Урал, становящийся в современной фикциональной прозе все более мифогенным локусом. Сегодня многие авторы помещают место действия своих романов на Урал: А. Иванов, О. Славникова, С. Алексеев и другие. Мифологию Урала писатели создавали и раньше, можно вспомнить произведения П. Бажова, Д. Мамина-Сибиряка, однако метафора, вынесенная в заглавие нашего доклада, свидетельствует о появлении уральской неомифологии. Яркий пример тому – творчество С. Алексеева.

Наш доклад посвящен исследованию «урало-арийских» путей героев С. Алексеева в его первом романе из цикла «Сокровища Валькирии» – «Стоящий у солнца» (1995).

Сюжетное движение произведения обеспечивает путь героя на Урал, его восхождение на Уральские горы. Место действия этого романа – огромные малоосвоенные лесные территории близ маленьких уральских городов (Красновишерск, Соликамск, Чердынь, Ныроб и др.), берега Вишеры, Колвы. Путь главного героя начинается в Москве: из маленькой душной квартиры профессор Русинов, бывший сотрудник сверхсекретного Института кладоискателей, отправляется на Урал за сокровищами. Первопричиной его поездки были давние наработки, указывающие, что именно на уральской земле встречаются следы всех экспедиций по поиску золота, а также интерес к странному сумасшедшему Авеге, солнцепоклоннику, задержанному за незаконное пересечение границы. Само путешествие главного героя проходит под пристальным наблюдением ФСБ и иностранных ученых, которые все время пытаются помешать Русинову, что еще больше укрепляет его желание попасть в горы. При первом восхождении в горы герой знакомится с таинственным пчеловодом, который каждое утро встречает солнце: он «...стоял лицом к Уральскому хребту в знакомой позе ожидания солнца.....» [Алексеев 2008: 95]. И чем дальше он живет рядом с этим человеком, знакомится с укладом его жизни, тем скорее забывает о сокровищах в стремлении

узнать, кто эти таинственные жители Урала, что они прячут и почему так остерегаются приезжих. В финале романа Русинову удается «заглянуть в черную бездонную пропасть» [Алексеев 2008: 435] уральских пещер. Гои [Этимологический словарь 1979], а именно ими оказываются пчеловод и его команда, хранят не только всевозможные сокровища – такие, как варяжское золото, золотой запас КПСС, золото скифов, сокровища Ивана Грозного, царская казна, партийная касса третьего рейха, но и священные Веды, Суру, Астру и многие другие древние памятники арийской культуры. Теперь «Русинов стремился увидеть не арийское золото, а его космос» [Алексеев 2008: 408]. Своей настойчивостью и верой в существование особой касты людей Русинов добивается правды, гои открываются ему и проводят по всем подземным территориям, однако после этого исчезают и закрывают все входы в подземное царство. Таким образом, герой остается уверенным в существовании подземного мира, но так и не ставшим его частью. Такой сюжетный ход позволяет автору продолжить путь героя на страницах следующих четырех романов.

Следовательно, основанием художественного мира Алексеева становится не просто мифологический образ Урала, а воображаемая причастность этой территории к истории ариев. Идеология художественного изображения Урала соответствует популярной ныне неославянской, неоязыческой мифологии, активно развиваемой сегодня в (преимущественно околонучных) работах А. Трехлебова, Ю. Миролубова, Г. Гриневича и др. В кругу этих теорий развивается «северный миф» об Урале как колыбели человечества, центре древнейшей полярной цивилизации. Сведения о последней, как полагают ученые, зафиксированы во многих культурах (древнеегипетской, древнегреческой, древнеримской и т.д.) [Демин 2001: 116]. В историю она вошла под названием Гипербореи. Гиперборея в названных популярных учениях рассматривается как Арктическая прародина арийцев и славян, находившаяся, предположительно, где-то между Белым морем и Финским заливом Балтики, со столицей в городе Словенс-



ке [Асов 1995: 16-18]. Приверженцы теории «Урал – ворота в Гиперборею» [Новиков 1997: 28-34] находят косвенные подтверждения своим умозаключениям в «Авесте» – священной книге зороастрийцев, сочинениях древних греков, находках экспедиций «Гиперборея 98» [Зеленцов 2000: 65-59]. Мифология Гипербореи, зороастризма активно пропагандируется на многочисленных сайтах [<http://yarga.ru/org/wolshba.html>, <http://world.freeglobus.com/uraat/> и др.]. Центральной идеей этого комплекса представлений становится идея единого происхождения славян и ариев. То, что «Сокровища Валькирии» включены в контекст описанной системы представлений, подтверждает официальный сайт автора [<http://alekseevsait.narod.ru>], где размещены его собственные заметки о истории язычества, старообрядчества, Гипербореи.

Изначально путь героя – это путь геолога-путешественника, исследующего Урал. Но чем севернее проходит его дорога, тем острее Русинов воспринимает окружающий мир, вырабатывает особое зрение: «Урал восстал из земных глубин, как мощная складка, протянувшаяся от Северного к Южному полюсу. Это была пограничная стена, единственная на земном шаре сухопутная граница, разделяющая два континента ...это был стык двух частей света, это был полдень – зенит солнца, и полночь, однако здесь не было ни дня, ни ночи, ибо в точке, где сходятся запад и восток, утро делится до зенита и мгновенно начинается вечер. Потому и имя ему было – «Стоящий у солнца», ибо здесь переламывалось время» [Алексеев 2008: 407]. Это не просто описание природы, это картина мира, пропущенная через новое мировоззрение героя. Такое описание Урала, несомненно, наталкивает нас на мысль о хартленде [Маккиндер 1995], о срединной, сердцевиной земле, где хранятся все запасы природных ресурсов и проходит ось истории, отсылает нас к геополитической концепции Хэлфорда Маккиндера [Цымбурский 2007].

Если в уральском романе А. Иванова «Золото Бунта» главной доминантой пространства становится река Чусовая, то С. Алексеев смещает внимание на горы. Только через глубинные пещеры и подземные лазы можно попасть в сакральные места, только просидев несколько суток в пещерной темноте, Русинову удается ощутить, как дорог ему солнечный свет. Пещера в литературной традиции – это убежище, укрытие, нерукотворный дом, предоставленный самой природой. Такие топосы, как горы и пещеры, дают возможность создать особый мир, вход в который возможен лишь для посвященных, которыми и оказываются гои, хранители

культурного наследия. Их жизнь определяется солнечным циклом, они являются солнцепоклонниками, что позволяет провести параллель между уральскими гоями и древнеиндийскими ариями. Способ, каким встречает солнце гои Авега («Я – Авега! Ура! Здравствуй, тресветлый! Ура!» [Алексеев 2008: 20]), напрямую соотносится с тем, как арии в Древней Индии встречали рассвет: «...занялась Заря!! Вставай!! Дыхание, жизнь вновь нас достигли!..Открылась дорога Солнцу! Открылся мир, в котором жив человек!..» [Миркина, Померанец 1995: 416].

Таким образом, «уральский» путь героя становится «урало-арийским», его целью становится обретение не материальных, а духовных сокровищ. Герой жаждет преодолеть оппозицию «гой-изгой», попасть в касту избранных, искупить неправедную жизнь. Но хранители сокровищ строги в отборе, они яростно защищают свои горные пути, что позволяет соотносить их учение не с религией, а скорее с масонством. Однако не только герой проделывает этот путь. Сама его фамилия «Русинов» заключает в себе корень «Рус», «Русь», «русские». Согласно логике автора, вся сегодняшняя Россия должна пройти это сложное восхождение в горы: пройти по бездорожью, спуститься в пещеры, окунуться в ледяные реки, чтобы узнать всю правду о своем прошлом и понять, что же делать дальше, если учесть, кто наши предки и какими знаниями они обладали.

Урал наделяется пассионарной энергией, и все прошедшие по нему герои не просто путешествуют, а определяют дальнейшую судьбу страны, выстраивают исторические перспективы.

Остается добавить, что современный уральский текст невозможен без отсылок к П. Бажову, без многочисленных аллюзий к его произведениям и фигуре самого писателя. Бажов так же, как и Строгановы, оказывается гоим, посвященным в тайны Урала, а его сказы таят зашифрованную правду о них.

Таким образом, урало-арийский путь, который проходит главный герой романа С.Алексеева «Сокровища Валькирии. Стоящий у Солнца», а вместе с ним и все остальные герои (поскольку сюжетное движение выстроено таким образом, что второстепенные герои идут по следу Русинова или для того чтобы обезвредить его, как сотрудники иностранной фирмы «Валькирия», или чтобы ему помочь, как его друг Иван Сергеевич), реализуется как:

– путь как территориальное перемещение из Москвы, через Березники в Соликамск и далее на север Урала;

– путь как путешествие в прошлое, к истокам арийской истории, обретение идентификации «славяне-арии»;

– путь как преодоление себя, приобщение к избранным гоям.

Сейчас С. Алексеев снимает фильм «об истоках цивилизации» [<http://uralpress.ru/tribuna/art132567.htm>], причем снимает его именно на Урале, что еще раз свидетельствует об особом

уральском мифотворческом потенциале. Популярность же у читателей таких произведений, как тексты С. Алексеева, свидетельствует о процессе региональной, а шире национальной самоидентификации и стремлении мифологизировать локус своего обитания.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Асов, А. Звездная мудрость Гипербореи / А. Асов // Наука и религия. – 1995. – № 12. – С. 16-18.  
Демин, В. Тайны русского народа. В поисках истока Руси / В. Демин. – М.: Вече, 2001.  
Зеленцов, С. Обсерватории – 15 тысяч лет / С. Зеленцов // Наука и религия. – 2000. – № 1. – С. 56-59.  
Маккиндер, Х. Дж. Географическая ось истории / Х. Дж. Маккиндер // Полис. – 1995. – № 4.  
Миркина, З., Померанц. Великие религии мира / З. Миркина. – М.: РИПОЛ, 1995.  
Новиков, А. Наш Урал / А. Новиков // Вокруг света. – 1997. – № 1. – С. 28-34.  
Цымбурский, В. Хэлфорд Маккиндер: трилогия хартленда и призвание геополитика / В. Цымбурский // Космополис. – 2007. – № 2. (16).  
Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 6. / Под ред. О. Н. Трубачева. – М.: Наука, 1979.  
<http://uralpress.ru/tribuna/art132567.htm>

© О. П. Кришцына, 2009

*Ч. В. Логунова*

## КУНГУРСКИЙ ЛЕТОПИСЕЦ: ПОЗИЦИЯ ПОВЕСТВОВАТЕЛЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КАТЕГОРИИ ПОСЕССИВНОСТИ

Кунгурский летописец («Летопись Сибирская краткая Кунгурская») дошел до нас в единственном ныне известном списке – в составе «Истории Сибирской» Семена Ульяновича Ремезова. Ремезов – тобольский «сын боярский», известный как писатель, историк, художник, архитектор, картограф, – в 1703 году приобрел летопись в Кунгуре и вставил в свой труд тот ее фрагмент, который касался покорения Сибири Ермаком. Как отмечают исследователи, Кунгурский летописец детально описывает некоторые события, не нашедшие отражения в других источниках: пребывание отряда Ермака в вотчинах Строгановых, зимовку в урочище на реке Сылве, поход в Пельымские волости отряда Богдана Брязги [Алексеев 1989: 698]. Это объясняют тем, что в основе Кунгурского летописца лежат подлинные воспоминания участников событий – «устная казачья летопись», а также легенды и предания сибиряков и уральцев о Ермаке. Высказано даже предположение, что Кунгурская летопись «представляет собой жи-

вой рассказ участника событий» [Словарь... 1993: 287. Курсив наш – Н.Л.]. Существует и такая версия: Кунгурский летописец был написан неким канцеляристом из вотчин Строгановых не позднее 20-40-х гг. XVII века (т.е. приблизительно через полвека после похода Ермака в Сибирь) [Алексеев 1989: 698].

Изучение вопроса об авторе Кунгурского летописца осложнено тем обстоятельством, что полный текст этого памятника нам неизвестен, и, следовательно, мы можем высказывать предположения о повествователе и его позиции только на основании того фрагмента, который включен в состав «Истории Сибирской».

Несмотря на то, что в рукописи С.У. Ремезова листы Кунгурского летописца перемежаются с листами «Истории Сибирской», тексты этих двух памятников легко разделить, потому что они различаются не только почерком, но и языковыми особенностями. Ремезов тяготеет к книжным формам литературного выражения («Велий господь бог наш христианский, ежѣ подаеть ра-

бомь своим от рождения, яко жь Самсону, исполинство, тако Ерману Тимофееву сыну Поволскому даде силу, спех и храбрость смлада во единство сердца и вседушно храбрьствовати» [здесь и далее текст цитируется по ПЛДР 1989: 550-582]). Автор Кунгурского летописца явно ориентируется на разговорную речь демократических слоев, что проявляется в первой же фразе текста – «Начало заворуя Ермака Тимофеева сына Поволскаго» – и в последующем изложении («И сентября 26 день объмишенилися, не попали по Чюсовой в Сибирь и погребли по Сылве верхъ и в заморозъ дошли до урочища, Ермакова городища ныне словет; и идучи у жителей обира хлѣбы и запасы и тут зимовали... а хлѣбомь кормилися от Максима Строганова»).

Характерным признаком Кунгурской летописи является сочетание детализированного описания событий с дистанцированием автора от участников этих событий. Между тем, подобная объективированность повествования не типична для русской летописи. В исследованиях отечественных текстологов, начиная с работ академика А.А. Шахматова, доказано, что летописцы не были бесстрастными излагателями фактов. – напротив, они открыто выражали свою позицию и конкретные цели, обусловленные политической борьбой своего времени. Как замечает Д.С. Лихачев, представления «о том, что летописи составлялись по частной инициативе в тиши монастырских келий, давно оставлены» [Лихачев 1983: 358]. Тем больший интерес вызывает в Кунгурском летописце отстраненная позиция повествователя, которая и стала предметом нашего внимания. Попытаемся показать эту специфичную авторскую позицию, анализируя различные средства выражения посессивных отношений в Кунгурской летописи.

Каким образом семантическая категория посессивности может высветить позицию повествователя по отношению к предмету речи?

Известно, что высказывания со значением обладания строятся по-разному: с независимой синтаксической позицией субъекта, который распространяет свое отношение на объект (Я имею, владею, обладаю...), либо с синтаксически независимой позицией объекта, который «наличествует» в сфере обладателя. В русском языке наиболее употребительна вторая модель, так называемая, «бытийная» предикативная конструкция с посессивным значением. В ней субъект может быть обозначен разными предложно-падежными или падежными формами (**У меня** есть дом, **Между ними** всегда была вражда, **Ты мне** друг? и под.). При этом каждая форма по-своему очерчивает «пространство посессора», актуали-

зируя признак активности или пассивности субъекта, его заинтересованность в устанавливаемых отношениях или определенную индифферентность по отношению к объекту [см., например, Крейдлин и др. 1983; Чинчлей 1990]. Говорящий производит выбор формы обозначения посессора в зависимости от своей трактовки характера отношений между субъектом и объектом обладания. Таким образом, посессивные конструкции становятся одним из средств выражения авторской позиции в тексте.

К такому выводу мы пришли, анализируя грамматическую семантику форм обозначения посессора в Новгородской 1 летописи младшего извода (далее – Н 1 л.). Как оказалось, летописец выражает свою сопричастность описываемым событиям и открыто (с помощью притяжательных или личных местоимений) он причисляет себя к сообществу новгородцев: **и бѣ по волости изълзжа велика и боры частья, и криць и рыдание и вопль и клятва всеми людьми на старѣшина наша и на град нашъ, зане не бѣ в насъ милости и суда права**), и менее явно – через семантику обозначений посессора в предикативных конструкциях. Обозначая обладателя разными падежными формами, повествователь передает разнообразные оттенки отношений между субъектом и приписываемым ему объектом обладания. Так форма **у+Род. п.** характеризует субъект с точки зрения отвлеченной пространственной соотнесенности с объектом (**У тебе** есть дружина отня); **в+Местн. п.** (**О, велика скорбь бѣше в людех и нужда**) представляет посессора как аместилище, средоточие отношений; **на+Местн. п.** (**В то же лѣто бѣ морь в Новгородѣ на людѣх**) обозначает субъекта, не способного контролировать объект притяжения, находящийся на периферии сферы его влияния; **между+Тв.п.** (**и бысть межѣ ими рать велика и усобица**) называет субъектов взаимонаправленных действий и ситуаций. **Дательным падежом** обозначается посессор, заинтересованный в отношениях с объектом (**бысть побоище королю Ягаилу с Нѣмцы**), или посессор, которому сочувствует, сопереживает летописец. Последним обстоятельством объясняется, с нашей точки зрения, активность дат.п. посессора в Н 1 л.: **бысть крестяномъ радость и веселье; и бысть христяномъ скорбь велика и убыток; и не добыща люди хлѣба, и бысть дороговъ велика, и туга велика и печаль людемъ** и под. [Логунова 2006: 251-252].

Итак, с помощью посессивных высказываний повествователь очерчивает социобиокультурную сферу субъекта – материальные объекты, физические, психические и ментальные свойства, события и ситуации, которые приписываются субъекту как обладателю. Границы этой сферы

устанавливаются повествователем в зависимости от его трактовки, и самих событий, и роли «героя» в этих событиях. Выбирая форму обозначения посессора, в которой уже заложена характеристика активности или пассивности субъекта, контролируемости или неконтролируемости им объекта обладания, летописец тем самым выражает свое отношение к герою повествования – собственное или реализуемое «по заказу», поскольку летописный нарратив, по мнению текстологов, никогда не был объективированным рассказом о событиях, а отражал интересы «того или иного князя, епископа, монастыря, ... феодальной группы» и т.п. [Лихачев 1983: 358].

Какова позиция повествователя в Кунгурском летописце, если посмотреть на нее через призму категории посессивности?

При описании событий, связанных с Ермаком и его отрядом, в речи повествователя не отмечено ни одного притяжательного или личного местоимения, которое бы указывало на некую солидарность автора с его героями (*наш, мы*). Единственный случай употребления притяжательного местоимения *наш* в речи повествователя следует трактовать, вероятно, как некое подобие несобственно-прямой речи от лица казаков: *И идоша до городка Табаринца Бия, и ту бой на малые часы, потому что Ермакъ не становился долго и ворочался за ясаком – что мимоходомъ урвалъ, то и наша добыча.*

Предикативных посессивных высказываний в повествовании летописца выявлено 7, при этом в 5-ти из них объекты «собственности» приписываются Ермаку и его казакам, а в 2-х – сибирским противникам Ермака. Рассмотрим сначала предложения, в которых говорится о сфере притяжания Ермака и его войска.

В двух предложениях посессор (Ермак) выражен формой **у+Р.п.**: *кызылбашских послов пограбили Ермакко именем со многими людьми, у него же было в скоплѣна морѣ 7000 человекъ; Было у Ермака: два сверсника... и выборных всауполь 4 человека, тож и полковых писарей, трубачи и сурначи, литаврьшики и барабаншики, сотники и пятидесятники, и десятиники с рядовыми и знаменшики чином, да три попа, да старец бродяга.* Такая форма обозначения посессора лишь соотносит пространственно субъект и объект посессивных отношений, особо не детализируя характера этих отношений, следовательно, субъект не отмечен признаками «активности» и «заинтересованности».

В одной конструкции субъект (весь казачий отряд Ермака) обозначен формой **в+П.п.**, которая представляет коллективного посессора как средоточие, «вместилище» отношений: *Блуд же и нечистота в нихъ в великом запрещении... а*

*согрѣшившаго объмывши 3 дни держат на чеши.* Коллективный субъект охарактеризован в этом случае как некое сообщество, поскольку в форме **в нихъ** выявляется семантический оттенок ограниченности посессора от других субъектов и реализации отношений только внутри данного посессивного пространства.

В двух предложениях посессор – Ермак – выражен формой **Д.п.**, которая изображает его как заинтересованное лицо: *Въ 87 (1579) июня 12 день поидоша по Чюсовой вверхъ до Тагилскаго волока з боем, и вожи ему были зыряне; ...пренесся слово, како в воинстве и о всемь слышно ему в удаче (последняя конструкция может быть причислена к посессивным лишь с учетом того, что в Кунгурском летописце широко представлены явления разговорного синтаксиса – паратакисис, контаминации синтаксических структур, эллипсис и т.п.).*

Таким образом, только в трех высказываниях повествователь представил субъект активным и заинтересованным – в тех, где посессор (Ермак или его казаки) обозначен формами **Д.п.** или **в+П.п.**

Сибирские противники Ермака изображены менее активными посессорами – два раза с помощью словоформы **у+Р.п.**: *ту бо у них [жителей Белогорья] молбище больше богине древней; у Бигиша же две пушки железные из Казани привезены.*

В Кунгурской летописи отмечено и 7 бытийных конструкций, в которых семантические субъекты взаимонаправленных ситуаций (бой между кем? кого с кем?) не обозначены вообще: *И ту великий бой бысть; и в Салахе бѣша малой бой; А кои бой и были по дорогѣ, на низъ плывуми, и тех всехъ описать трудно подробну. вои убитыхъ нетъ, а раненыхъ – кажной многаши и под.* По этой причине в последней фразе только широкий контекст помогает определить, чья сторона несет потери (и это не единственный подобный случай в анализируемом тексте). Для сравнения: в Н 1 л. в подобных контекстах употребляются формы обозначения субъектов типа *между ними, им, у них* [Логунова 2006: 248-250].

Итак, в Кунгурском летописце употреблено только три посессивных высказывания, где субъект изображен активным, заинтересованным в характере отношений с объектом обладания. В абсолютном же большинстве конструкций повествователь предпочитает рассказывать о событиях, не актуализируя семантику субъекта этих событий (и зачастую вообще не указывая, кто производит действие). Он почему-то не выстраивает в тексте особого «пространства субъекта» и не присваивает субъекту в этом пространстве предметы, свойства, состояния и ситуации, как, например, это делает летописец в Н 1 л. Так в Кунгурском летописце формируется особая

позиция повествователя – отчужденная, отстраненная от тех, о ком он повествует.

Мог ли участник покорения Сибири так излагать события – старательно камуфлируя свою причастность к походу и свое отношение к со товарищам? Едва ли. Версия о «строгановском приказчике» как авторе Кунгурского летописца представляется более вероятной. Но и в этом случае неясно, чем продиктована такая несочувственная по отношению к отряду Ермака позиция повествователя – его собственными взглядами на «Ермакову вольницу», какими-то

еще не забывшимися претензиями к «пресловутым вора́м Ерма́чку Поволско́му с товарищи» или неким «социальным заказом»? Эти вопросы еще ждут разрешения и, вероятно, требуют совместных усилий филологов и историков. Но очевидно одно: текст сохраняет и проносит через века позицию его автора. Даже при намерении создать беспристрастное и объективное свидетельство автор обнаруживает свое отношение к предмету повествования через структуру и семантику форм, которым он отдает предпочтение при построении высказывания.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеев, В.Н. Комментарии к тексту Кунгурского летописца // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая / В.Н. Алексеев, Е.И. Дергачева-Скоп. – М., 1989. – С. 698-704.

Крейдлин, Г.Е., Рахилина, Е.В. Сопоставительный анализ способов выражения отношения принадлежности в русском языке (падежная и предложно-падежная формы) / Г.Е. Крейдлин, Е.В. Рахилина // Категория притяжательности в славянских и балканских языках: тезисы совещания. – М., 1983. – С. 57-58.

Лихачев, Д.С. Текстология / Д.С. Лихачев. – Л., 1983.

Логунова, Н.В. Грамматическая семантика форм обозначения субъекта-посессора и ее актуализация в летописном нарративе / Н.В. Логунова // Филологические заметки: межвуз. сб. науч. тр. Вып. 4: в 2 ч. / Отв. ред. Т.И.Ерофеева и др. – Пермь; Скопье; Любляна. – 2006. – Ч. 1. – С. 242-254. Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – М., 1989.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. – СПб., 1993. – С. 575-582.

Чинчлей, К.Г. Типология категории посессивности / К.Г. Чинчлей. – Кишинев, 1990.

© Н.В. Логунова, 2009

*Н.В. Логунова, А.А. Мазитова*

## **ОРФОГРАФИЧЕСКИЙ УЗУС В РЕГИОНАЛЬНЫХ РУКОПИСНЫХ ТЕКСТАХ КОНЦА XVIII ВЕКА КАК ОТРАЖЕНИЕ ПИСЬМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ПРИКАМЬЯ**

(Постановка проблемы)\*

В истории русского языка XVIII век рассматривается как период становления литературных национальных норм – лексических, грамматических, стилистических и орфографических. Обращение к рукописным памятникам этого времени выдвигает в качестве первостепенной

проблему изучения орфографии текстов.

Следует учитывать, что широкое распространение в XVIII веке печатного дела усложняет проблему квалификации нормы. По мнению Б.И. Осипова, «практически весь XVIII век должен быть охарактеризован как век орфографичес-

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФГФ в рамках научно-исследовательского проекта РФГФ «Историко-культурное наследие Северного Прикамья: издание рукописного архива Соликамского Святотроицкого мужского монастыря XVIII–XIX веков как материала для лингвистических исследований», проект № 07 – 04 – 82412 а/У.

кого дуализма, как время двух значительно различившихся орфографий: печатной и рукописной» [Осипов 1992: 141]. Другой причиной орфографического дуализма, на наш взгляд, можно считать взаимодействие светских и церковных письменных традиций. По словам А.А. Плетневой, «дети, получившие начальное образование в государственной школе имели начальные сведения как по русскому, так и по церковнославянскому языку» [Плетнева 2006: 217]. Она отмечает, что даже во второй половине XIX века «привилегированное меньшинство – около 2,5 % населения – в качестве письменного родного воспринимали русский литературный язык, а для большинства непривилегированного населения (крестьян и части мещан) письменным языком, а следовательно и языком культуры, оставался церковнославянский язык» [Плетнева 2006: 216].

Лингвистическая научная литература последних лет обнаруживает всплеск интереса к истории формирования русской орфографической традиции (см., например: [Григорьева 2004; Перцов 2008; Сивкова 2007]). В этих публикациях устанавливаются различные проявления неустойчивости целого ряда орфограмм. Так, в ряде грамматик XVIII – XIX веков (М.В. Ломоносова, П.И. Соколова, Ф.Ф. Розанова, И. Орнатовского, А.А. Барсова, Н.И. Греча, Я.К. Грота и др.) отмечаются разногласия в рекомендациях к некоторым орфограммам, например, к правописанию приставок на З / С, при- / прі-, слитным и раздельным написаниям служебных слов со знаменательными, а также к выбору строчной и прописной букв [Перцов 2008: 34–36, 47–49]. К тому же авторами грамматик допускается вариативность отдельных написаний, например, имеющих одинаковое звуковое значение букв ђ / Ѡ, выбор которых в ряде случаев опирался на семантику лексемы, или несущее стилистическую нагрузку варьирование безударных флексий -ѡй / -ѡѡ – -ѡѡй адъективных форм единственного числа мужского рода [Перцов 2008: 34, 43–44].

В еще большей степени орфографические колебания затрагивают узус. В частности, исследователями неоднократно отмечались факты неурегулированности орфографии даже у образованных людей не только XVIII, но и XIX века. Например, Б.И. Осипов утверждает, что «в рукописях М.В. Ломоносова, ...нерегулярны прописные начертания. У А.Д. Кавыгина, даже у И.А. Крылова значительны колебания в слитных и раздельных написаниях» [Осипов 1992: 141–142]. Л.А. Булаховский приводит свидетельства А.И. Тургенева о том, что грубые орфографические ошибки допускал П.А. Плетнев, профессор русской словесности и друг Пушкина [Булаховский 1954:

45]. Но если языковая компетенция представителей элитарной культуры неоднократно становилась предметом исследования, то орфографический узус основной массы грамотного населения лишь недавно привлек внимание ученых. Возможности изучения орфографической практики XVIII – XIX вв. расширяются в связи с выходом ряда новых публикаций региональных рукописных источников [Памятники деловой переписки 2006; Лингвистическое краеведение 2000; Памятники 2002; Челябинская старина 2005].

Материалом для нашего исследования стали рукописные тексты, хранящиеся в фондах Соликамского краеведческого музея (Ф. 17, Д. 4) и готовящиеся нами к изданию. Эти тексты представляют собой в основном служебную переписку 1795 года настоятеля Соликамско-Источенского Святотроицкого мужского монастыря с Вятской духовной консисторией. По композиционным и языковым особенностям изучаемые источники отражают ориентацию на письменные нормы делового стиля, но вместе с тем содержат и факты отступления от них.

Рассмотрение орфографического узуса выявляет наличие в рукописях гетерогенных, гетерохронных и стилистически разнородных вариантов.

В исследуемых текстах встречаются употребления дублетных букв, которые следует квалифицировать лишь как графическое варьирование: і – ѡ (Консистоѡя – Консистоѡія), и – ѡ (Лаврентіа – Лаврентіѡ, Ігумень – Ігуменьѡ), ѡ – ѡ (Аѡраамъ – Авраамъ, Лаѡрентіѡ – Лаврентіѡ), ѡ – ѡ (ѡрловскоѡ – Орловскоѡ, соѡбщѡніѡ – сообщѡніѡ), Ѡ – Ѡ (РаѠаилѡ – РаѠаиль), ѡ – ѡ (Ігумену – Ігумену, Івронимѡ – Іврониму). Зарегистрирован единственный случай написания исключенной на тот период из алфавита буквы Ѡ (Ѡенефонтовѡ), при том что отмечен и иной способ передачи звуко сочетания [кс] (Ксѡнефонтовѡ). На фоне последовательного использования буквы ѡ обнаружен один факт употребления ее прототипа – Ѡ (разсѡждаѠ). Поскольку подобные случаи не несут никакой информации об орфографическом узусе, они не являются предметом нашего рассмотрения.

Вместе с тем ряд случаев, внешне сходных с графическими вариантами, по сути таковыми не является, поскольку выбор графемы обусловлен тем или иным правилом. В первую очередь это касается разграничения написаний і – ѡ, подчиняющихся давней традиции употребления і главным образом перед гласными или согласным ѡ в различных частях слова. Последовательность реализации этого правила, а также наличие иных, частных случаев использования этой буквы в орфографическом узусе может стать предметом специального рассмотрения.

Отражением старой рукописной традиции можно считать употребление выносных букв и слов под титлами. Беглый анализ текстов позволяет увидеть, что наиболее типичны случаи выноса буквы *т* в предлогах и приставках (отных, отъны, оттуда, отправление), *б* в приставках перед йотованными гласными при отсутствии *ь* (или *ь*) (объявляя), *р* и *л* в середине слов (мирских, марта, должность), *м* и *х* на конце слов (прежним, закараулом, мирских), частиц *Ж* и *Б* в слитном написании со знаменательным словом (русаяж, потомуж, послѣдовалоб), различных согласных букв, а иногда буквосочетаний и целых слогов в конце строки (духов / ной, Соликам / скому, истобен / скаго, подвижен / очемъ, удовольствовать / обяжутся, спросекныи / травами). Написание под титлами затрагивает ограниченный круг лексем, чаще всего это: монастырь (мнстръ, мнтра), монастырский (мнтрскій) месяц (мца), епископ (Епкля), священник, (свещенника), священнослужение (сщеннослужение), преосвященный (преосщеннаго), ныне (нынѣ) и некоторые другие.

В исследуемых материалах отсутствуют единые основания в употреблении прописной буквы. Более последовательно используются заглавные буквы в устойчивых формулах, которые именуют императрицу Екатерину II и членов императорской семьи: *Ея Императорскаго Величества самодержицы Всероссийскія; По Ея Императорскаго Величества Самодержицы Всероссийскія, Великой Книгини Маріи Феодоровны; Великой Княжны анны Павловны; Ея императорскомъ Высочествѣ благоутробной Государынѣ Великой Княжнѣ олгѣ Павловнѣ*, хотя и в них наблюдаются колебания. В большинстве случаев соблюдается выбор прописной буквы в начале самостоятельного предложения, но вместе с тем нередко встречается ее написание в аппеллятивах внутри предложений, а имена собственные (антропонимы и топонимы) могут писаться со строчной буквы: *святѣмъ и праведнымъ Симеону богопріимцу ианнѣ Прочицѣ; подъячому семану тимофѣеву сыну савиньѣ; показанные крестьяне курбатовы касеяновъ савиньѣ лычаевъ Ізыковъ; въ селѣ бобинскомъ; въ селѣ велъкоретскомъ; въ селѣ медянскомъ; въ городѣ мткѣ*. Нет последовательности в выборе прописных и строчных букв в написаниях должностей, титулов и многокомпонентных наименований учреждений: *изъ духовной Преосвященнаго Лаврентія епископа Вятскаго и великоперскаго Консистеріи Истобенскаго Троицкаго монастыря Игумену Ерониму; изъ духовной Преосщеннаго Лаврентія Епископа Вятскаго и Велипермскаго консистеріи Истобенскаго*

*Троицкаго Монастыря Ігумену Ерониму събраіею; Выстобенскій Троицкіи мнстръ шрловской шкруги Пидцалской Экономической вотчины измирского двора*. Сложность выявления закономерностей в употреблении прописной буквы усугубляется еще и тем, что не всегда представляется возможным определить характер (прописной или строчный) начертания буквы в том или ином почерке.

Изучаемые тексты обнаруживают неупорядоченность слитных и раздельных написаний, хотя можно констатировать, что их соотношения определяются комбинациями контактирующих компонентов и индивидуальными предпочтениями писца. Так, например, соединительный союз *И* в подавляющем большинстве случаев пишется слитно с последующим словом (*игнусня, ипосылається, ипагубно, ивѣнцы, ичгож*), но у некоторых писцов нередко встречаются и его раздельные написания (*и отъ оныхъ, и за отдѣленіемъ, и скудости, и длятого, и прочее, и прошеніе, и запечатавъ, и посланъ*). Варьируется слитное и раздельное написание противительного союза *А*: *апримѣтами, авъвосчувстваваніе, ажелаеть быть – а по отдачѣ, а посему, а вмѣсто оныхъ*. Предлоги с последующим словом встречаются и слитно, и раздельно: *чегодля – чего для, свеликою – съ коего, всеіе преступленіе – въ трудахъ, нагадь – на полгода, присемъ – при семь, заказанную – за чрезмѣрное, къвамъ – къ заказчикамъ, осебѣ – о жизни и т. п.* Преобладающим написанием частиц *ДЕ*, *БЫ* / *Б* (*Бѣ*) является слитное или выносное, которое, видимо, следует квалифицировать как слитное (*почемуде, вкоихде, но: какъ де; какогобѣ, которьябѣ, послѣдовалоб, немоглоб*). На фоне преимущественного употребления слитного и выносного написания *ЖЕ* / *Ж* (*Жѣ*) вариант *ЖЕ* встречается и отдельно от предшествующего слова: *Яковѣже, такъже, однакожѣ, вооноуж – означенное же, указъ же, къ вамъ же, при той же*. Препозитивная частица *НЕ* преобладает в слитном написании с различными частями речи, но пишется и раздельно, что, по-видимому, обусловлено индивидуальными предпочтениями писцов (*немоглоб, невприходѣ, небывалъ, не надобно – не требуя, не состоитъ*), а *НИ* отмечена преимущественно слитно с последующим словом (*нибыли, ниврасходе*), при том что обнаружены единичные случаи раздельного ее написания с местоимениями (*никъ какому, ни какого билета*). Отметим, что слитные написания включают, как правило, два компонента, но зафиксированы и трехкомпонентные комбинации: *невприходѣ, ниврасходе, аудругаго, данагосподіе, нопрѣ отъздѣ, вооноуж*. Традиционно варьируется правописание наречий: *отнынѣ – отъ нынѣ,*

*донинѣ – до нынѣ*. Интересны случаи раздельного написания частей знаменательных слов типа: *за благовременно, небезъ извѣстно, по чему* (в союзном значении).

Вопрос о звуковом тождестве букв *ѣ* и *ѣ* в конце XVIII – начале XIX века был предметом дискуссии в грамматиках того времени, что безусловно связано с территориальными различиями в произношении звука на месте бывшего *ѣ*. При наличии в системе гласных особого звука [ѣ] написание *ѣ* может квалифицироваться как фонетическое, а при его отсутствии – как традиционное. Выяснение принципа, которому подчиняются написания с *ѣ*, связано с непростой задачей выявления произносительных навыков того или иного писца. При этом наблюдения над исследуемыми материалами позволяют заметить варьирование букв *ѣ* и *ѣ* в различных морфемах (*бѣлокосовый – белокасовый, свидѣтельству – свидетѣлству, цвѣтовъ – цветовъ, цѣну – цена, нынѣшнему – нынешнюю, велѣно – велено, при здачѣ – приздаче*), хотя сохранение *ѣ* достаточно последовательно.

Предварительный анализ правописания исконно мягких шипящих и *ц* в наших документах обнаруживает, что последовательно пишутся сочетания *ши, шу, цы* (в окончаниях и в суффиксе *-ын-*); единично написание *жы* (*самодержыцы*) на фоне регулярного *жи* (*самодержыцы, служителямъ, жизнь*), а в сочетаниях *чю / чу* и в ударных позициях *шо / ше, чо / че* наблюдается вариативность (*чюжая – чужая, Сычюгова – Сычугова, Федоровичю – Ивановичу; шолковые – шелковая, черной – черного, счоты – счету, дьячокъ – дячекъ*). Зафиксированная в документах форма *падушокъ* может быть однозначно квалифицирована как диалектная.

Обращает на себя внимание традиционно не обозначаемая на письме фонематически самостоятельная мягкость согласных перед согласными в большинстве лексем с соответствующими позициями (*мельницѣ, прозбы, самовольно, колоколнѣ, недѣлную, запрестолной, живоначалнѣя, поучителных*). Вместе с тем находит свое отражение и новая тенденция – обозначения мягкости в подобных позициях, что проявляется в варьировании: *началника – начальника, Ставропитѣльный – Ставропитѣльный, канитѣльная – канѣтѣльная, уволнению – увольнению, весма – весмя, осмнатцать – осмянатцать, большой – большой*.

Отступления от нормы правописания удвоенного НН в суффиксах полных причастий и прилагательных встречаются нечасто (*лѣнный – данный, собственной – собственая, определеннѣй – определенной, означеннаго – означенаго, казенной – казенной*).

По-разному в рукописях отражаются позиционные изменения согласных, подчиняясь то

морфологическому, то фонетическому принципу. Так, произношение влияет на написание всех числительных на *-дцать*, в которых отражается ассимилятивное оглушение согласного [д]: *тринадцать, осмнатцать, трицать, четырнадцать* и под. Наряду с соблюдением морфологического принципа в сочетаниях глухих и звонких согласных (*пятьдесятъ, отдать, подрядчикъ*), нередки случаи закрепленной на письме ассимиляции по глухости / звонкости (*пяддцатицѣ, отдать, подрядчиковъ, блиско, здачѣ, прозбы*). Факты графического отражения диссимилиации в группах согласных единичны, поскольку локализируются лишь в лексемах *кляшникъ* и *подсвѣшникъ*. Немногочисленны в исследуемых текстах и упрощения групп согласных, обнаруженные только в нескольких корнях, реализующих то утрату, то сохранение непроносимого согласного: *извѣсными – извѣстной, празничныхъ, празнествѣ, празноживущих, упрзняемаго – праздничный, вочина – вотчина*. На наш взгляд, столкновение морфологического и фонетического принципов орфографии приводит к появлению написаний типа: *приходской, господицкѣ, слободцкаго*.

Сочетанием тех же двух основных принципов (при ведущей роли морфологического) характеризуется и выбор буквы для обозначения безударных гласных: *манастырь – монастырь, Колашников – Калашниковъ, выбоичетый – выбоичатый, великомуциница – великомученица, атласъ – атласъ*.

В условиях возрастания роли морфологического принципа орфографии при непонимании писцами его сути возникали написания, подобные тем, что отражены в наших источниках: *порудчикъ, усобшей, присѣдствѣи, воскресный*. Это явление принято рассматривать как гиперкоррекцию.

Пристального внимания требуют многочисленные факты варьирования окончаний местоименного склонения в ряде форм: И. ед. м.р. (*-ЫЙ / -ИЙ – -ОЙ*), Р. ед. м. и с.р. (*-АГО, -ОГО, -ОВО*), И. мн. (*-ЫЕ / -ИЕ – -ЫЯ / -ИЯ*), в которых книжные славянизированные флексии соседствуют с исконно русскими традиционными и произносительными вариантами.

Очерченный круг графико-орфографических проблем, разумеется, не исчерпывает всего многообразия зарегистрированных нами лингвистических фактов, различных по степени значимости и требующих осмысления. А представленные в данной статье явления нуждаются в тщательном разноаспектном изучении. В качестве основных направлений исследования можно предполагать следующие:

– стилистическая характеристика употребляемых вариантов и степень влияния на них книжных традиций и разговорной стихии;



– через установление количественных соотношений графических и орфографических вариантов наблюдение за становлением нормы;

– сопоставление орфографического узуса рукописных источников с практикой упорядочения правописания в печатных текстах;

– анализ регионального орфографического узуса и выявление его соотношения с формирующейся системой русского правописания;

– создание обобщенного социолингвистического портрета писца с учетом его социокультурных параметров.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- А про то барону Строганову ведомо было... Памятники деловой переписки XVIII – XIX вв. / Сост. Л.А. Белова, Н.В. Логунова, Л.Л. Мазитова. – Усьолье: Усьольск. ист.-архитект. музей «Палаты Строгановых», 2006.
- Булаховский, Л.А. Русский литературный язык первой половины XIX века / Л.А. Булаховский. – М., 1954.
- Григорьева, Т.М. Три века русской орфографии (XVIII – XX вв.) / Т.М. Григорьева. – М., 2004.
- Лингвистическое краеведение на Южном Урале. Часть I. Материалы к истории языка деловой письменности XVIII в. / Под общ. ред. Л.А. Глинкиной. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ин-та, 2000.
- Осипов, Б.И. История русской орфографии и пунктуации / Б.И. Осипов. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1992.
- Памятники тюменской деловой письменности 1762 – 1796 гг.: Из фондов Государственного архива Тюменской области / Сост. О.В. Трофимова. – Тюмень: Изд-во Тюмен. ун-та, 2002.
- Перцов, Н.В. О соотношении письменной и устной форм поэтического языка (К вопросу о функциональной нагруженности старого русского правописания) // Н.В. Перцов // Вопросы языкознания. – 2008. – № 2. – С. 30-56.
- Плетнева, А.А. К характеристике языковой ситуации в России XVIII – XIX вв. / А.А. Плетнева // Русский язык в научном освещении. 2006. – № 2. – С. 213-229.
- Сивкова, Е.А. Правописание гласных после шипящих и Ц (на материале южноуральских скорописных деловых документов середины – конца XVIII в.) / Е.А. Сивкова // Проблемы лингвистического краеведения: материалы Всерос. науч.-практ. конф., посвященной 75-летию доктора филологических наук, профессора Елены Николаевны Поляковой (г. Пермь, 27 – 29 ноября 2007 г.) / Сост. О.В. Гордеева; отв. ред. Т.А. Сироткина; Перм. гос. пед. ун-т. – Пермь, 2007. – С. 256-263.
- Челябинская старина: Документы Челябинского духовного правления последней четверти XVIII века, содержащие сведения о старообрядцах Челябинской округи Ч. 4 / Сост. Е.Н. Сухотина (Воронкова). – Челябинск, 2005.

© Н.В. Логунова, Л.Л. Мазитова,  
2009

*Л.Л. Мазитова*

## СЕМАНТИКА РУССКИХ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ С ЛЕКСЕМАМИ "ДОРОГА" И "ПУТЬ"

Современные лингвисты, воссоздающие наивную языковую картину мира, имеют дело с восприятием не столько нынешнего поколения носителей языка, сколько с представлениями далекого прошлого, поскольку, по словам В. фон Гумбольдта, "...язык насыщен переживаниями прежних поколений и хранит их живое дыхание". Причем "переживания" эти практически не осознаются обычными носителями языка, а их "реставрация" нередко требует от специалистов особых усилий. Языковеды в своих лингвокультуроведческих изысканиях прежде всего опираются на лексическую и грамматическую семантику языковых единиц и анализируют практику их употребления в речи, но получаемая картина по своей сути является синхронической, а

потому неполной. Именно стремление добиться полноты и глубины результатов и побуждает лингвистов, во-первых, обращаться к этимологии лексем, а во-вторых, пристально анализировать их употребление в составе различных устойчивых форм как книжного, так и разговорного характера. Ведь фразеологический пласт языка (в широком смысле слова включающий не только идиомы, но и все воспроизводимые сверхсловные единицы) характеризуется множеством различных архаизмов. Важно, что эта архаичность во фразеологии ощущается гораздо отчетливее, чем, например, в лексике.

Предметом нашего рассмотрения являются фразеологические единицы, различные по происхождению и структуре, но содержащиеся в своем составе

ве лексемы дорога или путь. В связи с тем, что эти слова в современном русском языке являются в своих основных значениях синонимами, о чем свидетельствует их подача, например, в Толковом словаре С.И. Ожегова, Н.Ю. Шведовой (**дорога** 1. Полоса земли, предназначенная для передвижения, путь сообщения. 2. Место, по которому надо пройти или проехать, путь следования; 3. Путешествие, пребывание в пути [Ожегов, Шведова 1996: 171-172]; **путь** 1. То же, что дорога (в 1 знач.). 2. Место, линия в пространстве, где происходит передвижение, сообщение; 4. Путешествие, поездка [Ожегов, Шведова 1996: 623]), эти два слова во многих контекстах взаимозаменяемы и нередко толкуются одно через другое. Между тем очевидно, что их синонимичность не абсолютна: так, например, можно сказать "железная дорога", но нельзя – "железный путь", "обочина дороги", но не "обочина пути", "пути сообщения", но не "дороги сообщения", "путь развития", но не "дорога развития" и т.д. Это, на наш взгляд, не в последнюю очередь обусловлено тем, что неодинаков генезис этих слов.

По данным этимологических словарей.

**дорога** – из и.-е. \*dorgh-; связано с дѣргать и означает "продранное в лесу пространство" [Фасмер 1986, I: 530]. П.Я. Черных отмечает, что "в этимологическом отношении слово не вполне ясное", но на о.-сл. почве связывает его с о.-сл. \*dъrgati – дѣргать, тащить к себе рысками, рвать (о чем постоянно напоминают славянские этимологии), считая, что дорогой первоначально мог быть назван волок или лесная тропа, проход, выкорчеванный в лесу [Черных 2006, I: 263]. Такая этимологизация слова определенно указывает на явную связь с лексемами торить, однокоренной слову тропа, и тереть;

**путь** – от и.-е. корня \*pout- с древним значением преодоление; дорога, изобилующая опасностями, при том что семантика праславянского \*ropŭtŭ определяется как тропа, дорога, путь [Фасмер 1986, III: 413]. Обращает на себя внимание тот факт, что у индоевропейских соответствий этого слова присутствуют этимологии, указывающие на связь с мотивом моря или, шире, воды: море, путь по морю (греч.), брод (арм.), мост, мостки, гать (лат.) [Фасмер 1986, III: 413; Черных 2006, 2: 85], чего нет среди этимологий слова дорога.

При всем сходстве этимологий этих слов, между ними заметны и различия. Так, в основу наименования *дороги* положен *способ ее создания*, который недвусмысленно привязан к земле, а конкретно – к лесистой местности (вспомним свидетельства историков о том, что "области, в которых приходилось жить и пахать славянам, были лесные" [Платонов 1993: 89]). А внутренняя форма слова путь базируется на *свойствах самого процесса движения*, указывая на те или иные его признаки (наличие препятствий или опасностей, ко-

торые необходимо преодолевать; обозначение среды, в которой перемещение происходит и т.п.).

Таким образом, для нас представляет интерес семантика фразеологизмов, включающих в себя слова *дорога* и *путь*, в сравнительном аспекте. Выяснив условия употребления данных лексем в составе фразеологических единиц, мы попытаемся установить, насколько существующие различия обусловлены их исходной семантикой.

Из нескольких источников [Бирих и др. 1998; Жуков 1993; Русские пословицы 2002; Фразеологический словарь 1997; Яранцев 1985] нами отобраны сверхсловные по структуре устойчивые обороты как номинативного, так и коммуникативного характера, в составе которых присутствуют названные слова: например, *торная дорога*, *столбовая дорога*, *тернистый путь*, *скатертью дорога*, *сворачивать с пути истинного*, *пути (дороги) расходятся/разошлись*, *Вон порог на семь дорог*, *Умный товарищ – половина дороги*, *неисповедимы пути господни* и др. (при этом сочетания терминологического характера типа *железная дорога*, *пути сообщения*, *водные пути*, *воздушные пути*, *дыхательные пути* и проч. в расчет не принимались). В результате обнаружены **22** фразеологические единицы, содержащие эти слова, и еще **2** – с однокоренным образованием (дорожка).

Отметим, что слова *дорога* и *путь* достаточно редко возможны в составе одного и того же выражения: таких единиц всего **4**. Причем в **3** из них слово *дорога* в словаре стоит на первой позиции, а *путь* – в скобках в качестве второго варианта (*Идти/пойти прямой дорогой* [прямым путем], *идти/пойти своей дорогой* [своим путем], *пробивать* [прокладывать, пролагать] / *пробить* [проложить] себе *дорогу* [путь] <в жизни>), а в **1** – наоборот (*пути (дороги) расходятся/разошлись*).

Установлено, что в семантическом отношении ФЕ со словами *дорога* и *путь* разнообразны, и в большинстве из них отчетливо воплощается идея движения, хотя далеко не всегда речь идет о физическом перемещении в пространстве; под движением может подразумеваться действие вообще, реализация каких-либо целей, жизненный путь и т.п. Это означает, что данные лексемы в составе фразеологизмов реализуют как прямые, так и переносные свои значения (**дорога** перен. Образ действий, направление деятельности [Ожегов, Шведова 1996: 172]; **путь** Направление деятельности, развития чего-н., образ действий [Ожегов, Шведова 1996: 623]).

С идеей движения как физического перемещения связаны 2 основные группы фразеологизмов, включающие 10 единиц.

1. ФЕ со значением напутствия в дорогу, к которым относятся **4** фразеологизма: *Скатертью дорога*, *Вон порог на семь дорог*, *Добрый*

путь, да к нам больше не будь, В добрый путь!

2. Пословицы о дороге как процессе, который может потребовать преодоления тех или иных препятствий и трудностей, а сами высказывания – своеобразные советы, которые могут помочь с возникающими трудностями справиться или предусмотрительно их избежать (5): *Кто едет скоро, тому в дороге не споро, Домашняя дума в дорогу не годится, Умный товарищ – половина дороги, В дороге и отец сыну товарищ, Не ищут дороги, а спрашивают.*

3. В одной из пословиц слово *дорога* реализует свое прямое значение, но выражение в целом употребляется в переносном, метафорическом смысле: *На битой (торной) дороге трава не растет.* Словарь В.П. Жукова дает следующее толкование пословицы: "Распутные, выдавшие виды женщины не рожают" [Жуков 1993: 180], т.е. образ изъезженной, избитой дороги иносказательно используется для характеристики человека. Иносказательный смысл содержится и в пословице *Незнайка на лечке лежит, а звайка по дорожке бежит*, где само слово *дорожка* имеет прямое конкретное значение. По утверждению все того же словаря В.П. Жукова, так "говорится о свидетеле, который должен давать показания в суде" [Жуков 1993: 228], а в таком случае речь идет об обычном для большинства русских нежелании иметь какие-либо дела с судопроизводством.

Выражение *сбиться с пути*, по-видимому, может быть употреблено как в прямом (= потерять дорогу), так и в переносном (= потерять верные ориентиры в жизни) смысле.

В оставшихся 11-ти ФЕ идея движения эксплицируется в том или ином переносном значении. По структурно-семантическим признакам они могут быть распределены на 3 группы:

1. Первая – наибольшая в количественном отношении – включает 7 фразеологических сочетаний, в большинстве из которых сема движения, активного действия содержится не только в словах *дорога/путь*, но и в глаголах (*идти, пойти, пробивать, расходиться...*). Сами лексемы *дорога* и *путь* реализуют три базовых переносных значения:

– **направление деятельности, вид деятельности:**

*Идти/пойти своей дорогой (своим путем)* – действовать самостоятельно, целеустремленно, не поддаваясь чужому влиянию [Яранцев 1985: 134];

*Пробивать (прокладывать, пролагать) / пробить (проложить) себе дорогу (путь) <в жизни>* – настойчиво добиваться какого-либо положения, успеха в жизни, на каком-л. поприще, в каком-л. виде деятельности [Яранцев 1985: 134];

– **убеждения, идеалы, жизненные принципы:**

*Идти/пойти прямой дорогой (прямым путем)* – жить

честно; действовать открыто, без уловок и обмана для достижения чего-л.; быть верным своим жизненным принципам, идеалам [Яранцев 1985: 124];

*Совращать с пути истинного* – заставлять отступить от верных мыслей, убеждений, толкать на что-л. дурное [Бирих и др. 1998: 479].

*Пути (дороги) расходятся/разошлись* – прекращается связь, общение между кем-л. из-за несходства взглядов, интересов, образа жизни и т.п. [Яранцев 1985: 164].

К данной группе явно примыкает и фразеологизм со словом *дорожка*: *Пойти по кривой дорожке*: – **деятельность как движение к цели, жизненный путь:**

*Становиться/стать поперек дороги* – (неодобр.) становиться на жизненном пути у кого-л., мешать в достижении цели кому-л., создавать кому-л. препятствия в жизни [Бирих и др. 1998: 165];

*Перебегать/перебежать дорогу (дорожку)* – (неодобр.) мешать кому-л. в каком-л. деле, опережать кого-л. [Бирих и др. 1998: 165]. (Два последних выражения связаны с суеверным запретом переходить идущему дорогу – не будет удачи.)

Заметим, что именно здесь (и только здесь!) и возможна взаимозаменяемость лексем (что касается 4 единиц из 6).

2. Вторую группу образуют 3 ФЕ, где сема движения содержится в обобщенно-переносном и довольно широком смысле – любая деятельность или даже жизненный путь вообще:

*Столбовая дорога* – 1. Основное, главное направление работы, движения; 2. Широкий и верный путь к чему-л. [Бирих и др. 1998: 165]; *столбовая* – с верстовыми столбами, т.е. главная;

*Торная дорога* – (чаще неодобр.) навязанная дорога, известный путь [Бирих и др. 1998: 165]. Обращение к этимологии слова *дорога* вскрывает тавтологичность этого выражения: *торная – проторенная*;

*Тернистый путь* – о тяжелом жизненном пути [Бирих и др. 1998: 479]; *тернистый* – такой, на котором встречается множество препятствий.

Атрибутивными отношениями в этих фразеологических сочетаниях обусловлена однородность их семантики: *дорога/путь* в них характеризуются с точки зрения присущего им признака, а смысловые различия создаются за счет зависимого слова-определения. Представляется, что сочетаемость слов внутри этих оборотов обнаруживает связь с этимологией лексем *путь* и *дорога*: одно характеризуется через наличие препятствий, а другое – через способ создания и через такие внешние атрибуты, которые также включены в процесс создания дороги.

3. Выражение *Неисповедимы пути господни* – невозможно предугадать все повороты судьбы, предопределить будущее [Бирих и др. 1998: 479] – и по структурному, и по семантическому,

и по грамматическому признакам стоит в ряду анализируемых единиц особняком, а потому отнесено нами в третью группу. В данном фразеологическом обороте коммуникативного характера (единственном из всех) слово путь стоит в форме множественного числа. На наш взгляд, его семантика здесь достигает наивысшей степени абстрактности, что влечет за собой почти полную утрату значения движения, она нивелирована и фактически не ощущается. Поскольку *пути господни* – это судьба, управляемая чужой волей, это неопределенное, неизвестное и непредсказуемое будущее, то речи о какой-либо активной деятельности идти не может.

Таким образом, наблюдения над материалом позволяют отметить ряд особенностей в употреблении лексем *дорога* и *путь* в составе ФЕ:

– во-первых, в подавляющем большинстве случаев их взаимозамена недопустима, и это несмотря на то, что в современных толковых словарях лексемы *дорога* и *путь* подаются как синонимы. Возможность синонимической замены относится лишь к тем единицам, где слова эти выступают в переносном значении (да и то не всегда):

– во-вторых, среди тех фразеологизмов, где невозможна взаимозаменяемость этих двух лексем, в количественном отношении явно – фактически вдвое – преобладают ФЕ с лексемой *дорога*: их оказалось 12 (к которым приписывает еще 2 единицы с производным образованием *дорожка*) против 6 со словом *путь*:

– при этом в составе паремий данная лексема встречается лишь однажды: *Добрый путь, да к нам больше не будь*; знаменательно, что из оставшихся 5 оборотов 3 определенно можно отнести к книжным: *Неисповедимы пути господни* (в отношении которого отмечается не только его книжный характер – помета *книжн.*, но и указывается на происхождение выражения из Библии [Бирих и др.

1998: 479]), *сворачивать с пути истинного* (в качестве источника называется старославянский язык [Бирих и др. 1998: 479]), *тернистый путь* (определяется как единица высокого стиля – помета *высок.* в словаре С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой [Ожегов, Шведова 1996: 784], книжный характер здесь, видимо, обусловлен связью слова *тернистый* с лексемой *тернии*). Выражение *В добрый путь!* хотя и употребляется в устной речи, чаще всего передает некоторую пафосность ситуации;

– словами *дорога* и *путь* в составе ФЕ реализуются как прямые, так и переносные значения фактически в равных соотношениях, при том, что лексема *путь* обнаруживает большее тяготение к отвлеченности семантики, нежели *дорога*.

Эти первичные, достаточно поверхностные наблюдения, между тем, весьма показательны, но при этом, в каком-то смысле, и вполне ожидаемы. Совсем не удивляют и различия в стилистических условиях употребления данных лексем, и большая активность лексемы *дорога* по сравнению с лексемой *путь*. Ведь известно, что при объяснении особой судьбы грамматической парадигмы слова *путь* в русском языке, историки языка указывают на его книжный характер, а потому “нехарактерность” для живой разговорной речи. Этим можно объяснить и меньшую активность данной лексемы во фразеологизмах в целом, и почти полное ее отсутствие в народной фразеологии, и стилистическую маркированность тех немногочисленных единиц, которые ее включают.

Учет истории происхождения рассматриваемых слов позволяет увидеть, что во всех этих обстоятельствах не исключен и “этимологический след”. Исходная семантика слова *путь* изначально представляется, во-первых, более абстрактной, а во-вторых, возможно, связанной с морской средой, которая (в отличие от лесистой местности) вовсе не была для славян привычно-обыденной.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Бирих, А.К. Словарь русской фразеологии: Историко-этимологический справочник / А.К. Бирих, В.М. Мокиенко, Л.И. Степанова. – СПб.: Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.
- Жуков, В.П. Словарь русских пословиц и поговорок / В.П. Жуков. – 5-е изд., стер. – М.: Рус. яз., 1993.
- Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – Российская АН. – Российский фонд культуры. – 3-е изд., стереотипное. – М.: АЗЪ, 1996. – 928 с.
- Платонов, С.Ф. Лекции по русской истории / С.Ф. Платонов. – М.: Высш. шк., 1993.
- Русские пословицы и поговорки / Сост. Т.М. Луговая. – М., 2002.
- Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / М. Фасмер; Пер. с нем и доп. О.Н. Трубачева; под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. – 2-е изд., стер. – М.: Прогресс, 1986–1987.
- Фразеологический словарь русского литературного языка: в 2 т. / Сост. А.И. Федоров. – М.: Цитадель, 1997.
- Черных, П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / П.Я. Черных. – 7-е изд., стереотип / П.Я. Черных. – М.: Рус. яз. – Медиа, 2006.
- Яранцев, Р.И. Словарь-справочник по русской фразеологии / Р.И. Яранцев. – 2-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1985.

## СЕМАНТИКА НЕРАСЧЛЕННЫХ ГЛАГОЛЬНЫХ НОМИНАЦИЙ, ВЫРАЖАЮЩИХ ИДЕЮ ДВИЖЕНИЯ, В СТРУКТУРЕ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА ПРИКАМЬЯ

В ходе свадебного обряда реализуется переход человека в качественно иное состояние, изменение его социального статуса и внутреннего облика. Идея трансформации, движения к новому связана с мотивом движения, передвижения в пространстве. В этом смысле интересен образ дороги как олицетворения жизненного пути и в то же время – некоего мистического пространства, при прохождении через которое и осуществляется трансформация.

В свадебном обряде на территории Прикамья традиционно выделяются три основных этапа: предсвадебный, свадебный и послесвадебный. Идея преобразования реализуется на втором – непосредственно свадебном – этапе, поэтому мы рассмотрим именно его. Мы предполагаем, что на этом этапе нерасчлененные глагольные номинации, выражающие идею движения, будут наиболее активны и значимы. Материалом для нашего исследования послужил «Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья» и результаты полевых исследований на территории Кишертского района.

Под нерасчлененной глагольной номинацией мы понимаем фразеологическую единицу с главным компонентом – глаголом, выполняющую в предложении роль простого глагольного сказуемого. По данным Словаря, группа нерасчлененных глагольных номинаций включает в себя около трехсот единиц, из которых 31 так или иначе выражает идею движения, перемещения в пространстве и соотносится с мотивом пути. Как показал анализ диалектных текстов, представленных в Словаре и иллюстрирующих свадебный ритуал, наибольшее их количество связано с событиями первого дня свадьбы. Это объясняется тем, что именно в первый день свадьбы осуществляется большинство обрядовых действий, связанных с переходом жениха и невесты в новое состояние. Действия последующих дней и послесвадебного этапа только закрепляют этот переход.

Наиболее интересными в символическом отношении нам представляются нерасчлененные глагольные номинации, относящиеся к передвижению свадебного поезда к венцу и затем от венца. В эту группу входят 8 единиц: *дорогу (свадьбу) загоразивать (залаживать)*, *закры-*

*вать дорогу, делить дорогу, везти пух, везти килу, ехать с пухом, ехать гусём, половики прикатывать.* Состав и грамматическое оформление каждой единицы не случайны и позволяют выявить определенные символические связи.

Прежде всего, все эти единицы можно разделить на несколько групп:

1. Выражения, обозначающие способ передвижения – *ехать гусём, делить дорогу*;
2. обозначающие препятствия на пути свадебного поезда – *закрывать дорогу, загоразивать дорогу*;
3. обозначающие цель движения – *везти пух, везти килу, ехать с пухом*;
4. обозначающие завершение пути – *половики прикатывать*.

Номинации со значением цели движения, на наш взгляд, отличаются низкой степенью символической наполненности. *Пух* – достаточно частотное наименование приданого (в которое чаще всего входят перина, подушка и прочие постельные принадлежности), *кила* – иносказательное его обозначение. Повозка с приданым может и не входить в свадебный поезд – иногда приданое отвозят к жениху уже после венчания. Это свидетельствует о том, что перемещение приданого не связано с ритуалом перехода молодых в новое состояние. Наименование *кила* здесь появляется не случайно. В «Словаре пермских говоров» указаны несколько значений этого слова: «1. Грыжа, пупочная или паховая. У него уж давню кила вокруг пуга, все хворат, тяжело нельзя подымать. Суксун. 2. Наросток на стволах деревьев. Кила бывает на дряблой деревине: выходит нездороведь-то и вырастет кила. Толстик Сол.» [Словарь пермских говоров 1999: 543]. То есть *кила* – некий «нарост», «придаток» свадебного поезда (приданое обычно везут позади).

Глагольные номинации, обозначающие способ передвижения, на первый взгляд, тоже не несут особой символической нагрузки. Однако, приглядевшись, можно заметить, что обозначаемые ими действия в совокупности составляют целую систему оберегов. Так, номинация *ехать гусём* в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля объясняется как «*ехать одиночкой, один за другим, чередой, рядком, следком, ниткой, не рассыпью, не кучкой, а*

по одному. Ехать встяжь, по узким зимним дорогам, в большие снега, впрягая лошадей одну впереди другой» [Даль 1999, I: 127]. Смысл номинации основан на простом сравнении: гусём – то же, что гуськом. То есть лошади, запряженные в свадебный поезд, должны были идти след в след, не сбиваясь с проторенного пути. Они не должны были ни отступаться (дурное предзнаменование), ни тем более останавливаться посреди дороги как опасного пространства. Таким образом, способ езды «гусём» выступает как средство безопасного прохождения пути. При такой езде четко соблюдается порядок следования свадебжан: старший дружка – жених с тысяцким – невеста с крестной и т.д. Старший дружка, едущий впереди всего свадебного поезда, «открывает» пространство дороги и ведет за собой остальных. Крестные, сидящие рядом с молодыми, как более опытные и уже вступившие в брак, призваны защитить их от злых сил. Закрывает свадебную процессию лагунщик (лагунник), везущий сосуд с вином. То есть старший дружка и лагунщик призваны были оберегать молодых спереди и сзади, являясь своеобразными «границами» с внешним миром и сакральным пространством дороги. Эта функция проявляется и в ситуации «закрывания дороги» колдуном: «колдуны закрывали дорогу: лошадь остановят, она дальше никак не идет. Тут уж дружка встанет, гладит лошадь: «Да что ты, Бог с нами» и бросит через дорогу деньги, колдун пойдет поднимать» [Подюков и др. 2004: 60]. Номинация *закрывать дорогу* отражает закрывание пространства, когда движение вперед становится невозможным и в то же время нельзя поворачивать назад. Дружка открывает дорогу с помощью молитвы или откупа. Лагунщик также призван открывать дорогу, но уже в менее опасных случаях – когда дорогу *загораживают (залаживают)* с целью получить угощение: «те, кто не на свадьбе, вперед убегут, деревину бросят, как дорогу *загораживают*, им сарапушное подают, пиво» [Подюков и др. 2004: 59]. Глагол *загораживать* указывает на частичное закрывание пространства, на возможность преодоления преграды. Обратим внимание на то, что *закрывают* и *загораживают* дорогу только на пути в церковь, *гусём* едут тоже только в этом направлении. На пути от венца используется уже другой способ езды, обозначаемый номинацией *делить дорогу*, которая иллюстрирует обычай ехать после венчания одновременно и по наезженной дороге, и рядом с ней двумя повозками: «*дорогу напополам делили. Один полоз по дороге ехал, а другой по снегу*» [Подюков и др. 2004: 50]. Таким образом, пространство открывается заново и од-

новременно закрывается за свадебным поездом. Стоит также отметить, что на пути от венца повозки движутся уже не в такой строгой последовательности, порядок их следования четко не оговаривается, известно только, что жених с невестой едут уже в одной кошевке. После венчания молодым уже не требуется никакая специальная защита, надо только завершить процесс прохождения через пространство дороги. И это пространство не должно оставаться открытым. По этой причине возникает номинация *половики прикатывать* («ехать от венчания в дом жениха»). В ее основе – конкретное действие: входящим в дом молодым стелют под ноги половик. При этом в некоторых районах половик раскатывают от самых ворот до дверей – он предстает как продолжение дороги, которая «закрывается» за молодыми, когда они встают на порог. Интересно, что в Кишертском районе при выходе из дома невесты от порога к саням стелили белое полотно, по которому после благословения молодые шли в кошевку (с. Осинцево). Возможно, это же полотно раскатывали и перед домом жениха. То есть, фактически, пространство дороги начиналось от порога дома невесты, закрывалось за ней при скатывании полотна (половика) и оставалось открытым лишь для движения вперед, к церкви. После венчания при помощи деления дороги это пространство одновременно проходило вновь и закрывалось за молодыми окончательно по прибытии в дом жениха. Такое движение имеет только одно направление – вперед, оно готовит невесту к окончательной смене статуса. Обратим внимание на то, что в глагольных номинациях, связанных с этим моментом свадебного обряда, употребляется слово *дорога*, но не *путь*. Возможно, это связано с архаичностью традиции: *дорога* – понятие более материальное, конкретное, в отличие от абстрактного *пути*. В «Словаре русских говоров Карелии и сопредельных областей» (т.1, СПб., 1994) первым среди значений слова «дорога» значится «след»: место, где прошел человек, т.е. уже отчасти освоенное в окружающем неизвестном пространстве [Щепанская 2003: 4]. Такое определение полностью подходит к нашей трактовке.

Следует сказать и о том, что в большинстве районов Прикамья номинация *прикатывать половики* имеет отвлеченный смысл и не отражает реального действия («от венца едут половики прикатывать к жениху, пируют». *Вшивково Нытв.* [Подюков и др. 2004: 131], что говорит об архаизации данного обычая. Кстати, то же можно отметить и в отношении похоронного обряда. В Кишертском районе зафиксирован редкий элемент:

в могиле делают деревянные полаты и стелют на них половики. Такой обычай сохранился только у старообрядцев, чья традиция считается наиболее архаичной. Половик здесь снова выступает как часть дороги, только уже в иной мир.

Таким образом, свадебный поезд выступает как четко организованная закрытая структура, предназначенная для безопасного переезда жениха и невесты в качественно новое состоя-

ние. Различные символические действия и сам способ езды являются оберегами, защищающими молодых от колдовства и соприкосновения с опасным пространством. Благодаря им моделируется новое пространство дороги – непрерывное и не столь опасное, поскольку начало и конец его находятся в непосредственной близости к дому – пространству, противоположному дороге по своим свойствам.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. / В.И. Даль. – М.: Русский язык, 1999.

Подюков, И.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья / И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипов. – Усолье, Соликамск, Березники, Пермь: Пермское книжное издательство, 2004. – 360 с.

Словарь пермских говоров. Выпуск 1 (А-Н) / Сост. Г.В. Бажутина, А.Н. Борисова, И.А. Подюков, / Под ред. А.Н. Борисовой, К.Н. Прокошевой. – Пермь, 1999 (электронный вариант – 1747 с.).

Словарь русских народных говоров: в 30 т. / Под ред. Ф.П. Филина. – Москва – Ленинград: Наука, 1965 – 1996.

Хоробрых, С.В. Функциональная направленность глагольной символики свадебного обряда (по материалам Прикамья) / С.В. Хоробрых // Фольклорный текст – 98: сборник докладов научной конференции / Под ред. И.А. Подюкова; Пермский педагогический университет. – Пермь: ПРИПИТ, 1998. С. 56-63.

Щепанская, Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. / Т.Б. Щепанская – М.: Индрик, 2003.

© М.И. Мартынова, 2009

*В.И. Мартынова*

## НЕТИПИЧНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В РУССКОМ ГОВОРЕ Д. СТЕПАНЁНКИ КЕЗСКОГО РАЙОНА УДМУРТИИ

Планомерная работа, выполняемая студентами и преподавателями кафедры русского языка Глазовского государственного педагогического института им. В.Г. Короленко по сбору материала по Программе ЛАРНГ, способствовала обследованию в июле 2007 г. русского говора д. Степанёнки.

Деревня Степанёнки – один из починок села Кулига, а Кулига, в свою очередь, – один из центров старообрядчества на территории Удмуртии. Иногда это село, рядом с которым ключом бьет исток Камы, называют столицей старообрядческой культуры.

Природа в этих краях сохранилась в первозданном виде, в таком же состоянии затаилась и цивилизация. Дорог с хорошим покрытием нет. Самая распространенная обувь летом – резиновые сапоги (даже не галоши: в них после ливневых дождей по глиняному месиву не пройти). Самый надежный транспорт – сани. Они особенно хороши по зимнему бездорожью: до починок зимой дороги не расчищаются. В починок – три либо четыре избы. Телефонной свя-

зи тоже почти нет: стационарные устройства соединяют с четвертой попытки, и то, если повезет, а мобильная связь «не берет» вовсе. Впрочем, большинству старожилов телефона не надо. Они и «лампочку-то включают редко» – в месяц электричества «нагорает рубля на два». Телевизора в доме нет, холодильник отключен: пожилые старообрядцы после аступления в общину мяса не едят, рыбу покупают на один раз, так что в холодильнике хранить нечего. Электрозажигалок в их домах тоже нет, так как лицу готовят на печке, а огонь добывают очень своеобразно: с помощью рашпиля и камней. Стучат по ребрам напильника камнями, добывая искры, которые падают на остывшие угли, лежащие тут же в баночке. Этот момент важно не упустить. Затем угли раздувают и раскаленными подкидывают к дровам.

Община старообрядцев не признает церкви, поэтому моления проходят на дому одного из общины или на природе, вблизи водоема, где

крестят младенцев, трижды окуная в воду. Крест старообрядцы накладывают, взяв в щепотку мизинец, большой и безымянный пальцы, а указательный и средний прижимая поочередно ко лбу, плечам и животу.

Интересно, что после выхода на пенсию старообрядцы «входят в собор». «В собор вошел – магазинное не ись. Сушки, пряники нельзя – мирское; телевизор нельзя смотреть, если входили, а телевизор работал, то закрывали лицо».

Понятно, что в таких условиях у большинства старых жителей д. Степанёнки речь насыщена явлениями, которые своими корнями уходят в древнерусский период и которые, конечно же, находятся уже на периферии говора, т.е. являются маргиналиями.

К подобным явлениям на фонетическом уровне мы относим следующие: во-первых, произношение [и] в позиции между мягкими согласными на месте древнерусского ѣ (ять). Так, в речи Бузмаковой Натальи Ефимовны – девяностолетней женщины (1917 г.р.) – нам удалось услышать: «Дитей здись нету. Племяш дозират»; «В баньку дрова накладёшь. Целое беремья унесёшь. Складёшь, идёшь дозирать. Вода согрелась чтобы, студеная, горячая. Какую надо, такую направишь. Винтом напаришься»; «Посуда посудная, поварёнка посудная. Питтё черпать – ковш. Лизет мало воды в поварёшку»; «Раньше скирдовали, молотили, идёшь с писнями. Не спишь, идёшь голонный. Како много й или репей, варили, хлеб не был, лутоха; нарубишь, высушишь – на мельницчу: как мука сделаэца, калабашки й или; муку немножко подмешивали»; «Ходит кто – по ноге. Ломота в ноге; йиздила в больницчу-то, колы делали»; «В собор вошел магазинное не йись»; «Я сейчас не хочу йись»; «Вместе все были. Хотели убийеть»; «А они (внуки) ныче быстро отвият»; «Отец сити дярживал, ситями лавливал».

В речи Бузмаковой Агафьи Петровны (1926 г.р.), Некрасовой Екатерины Андреевны (1928 г.р.), Дудиной Прасковьи Лукьяновны (1930 г.р.), Казаковой Домны Михайловны (1932 г.р.), Симаковой Степаниды Федоровны (1934 г.р.), Макаровой Марфы Федоровны (1921 г.р.), т.е. в речи 70 – 80-летних жителей, подобные примеры постоянны и закономерны. Интересно, что в речи информантов 1946 – 1949 гг. рождения, например, Лузяниной Анны Михайловны (1946 г.р.), Лузяниной Парасковьи Исаковны (1946 г.р.), Лузянина Василия Исаковича (1949 г.р.) подобного произношения мы не услышали. Безусловно, это объясняется их более высоким школьным образованием, хотя некоторые староверческие обычаи и порядки ими также соблюдаются.

Во-вторых, наличие второго полногласия, например: «На кором себе оставляю картошки-то, а так много не надо» (Некрасова Е.А., 1928 г.р.); «Перемеская область тоже недалеко, от Ондриёнков восем было, а фабрика недалёко тожно были»; «Молонья ударила прямо в этот вот угол, всё сгорело, даже ни одной корчаги не вытащили» (Савина М.М., 1919 г.р.); «Жали мы серепом, утром уйдёшь, а вечером идёшь – уже сумерекается»; «На пол лягём, потом другие на пол, а мы на верех» (Обухова А.С., 1924 г.р.); «Человек, чтобы выжить, доложон изменить свою путь» (Габова Е.А., духовница, 1933 г.р.).

В-третьих, произношение в соответствии с аффрикатой [ц] звука [ц] мягкого или [ц] с призвуком [ч], т.е. шепелявого [ц']: «Нету швецъ у нас здись. Большую одежду другие швеци шьют» (Дудина П.Л., 1930 г.р.); «Самоуком я науцилася, мама грамотная была, она меня науцила. В лекпунт (пункт ликвидации безграмотности – авт.) я не ходила»; «Мужики были хорошие. Взели на войну, логиб на фронте. Вдовецъ приехал. С ним в Кулиге двацьць лет жила»; «Подарки готовили, пояски ткали. Полотенця из кудели, кумачики из материала. Нет, кержаки не вышивали» (Бузмакова Н.Е., 1917 г.р.); «Еишницю. В молоке вичко разболтают, сварят или зажарят» (Савина М.М., 1919 г.р.); «Не были вы туда где дицький сад. Там церква была. Никакая церква нету здись у нас» (Макарова Е.М., 1928 г.р.).

В-четвертых, в речи людей указанной возрастной группы встречаются случаи ассимиляции звука предшествующему согласному, в результате чего произносятся двойные мягкие согласные, например: «Это у нас распяттё»; «Не сваття была: не родники зшшо были»; «Сваття отдельно йила; миску взяла, из огороца всё взяла; сама готовила, питтё своё возила» (Некрасова Е.А., 1928 г.р.); «Иллин день соблюдам»; «Распяттё у нас свое, иконы свои» (Макарова М.Ф., 1921 г.р.); «Никон и пиннэ изменил. Оно у них концертное, а доложно быть простым» (Симакова С.Ф., 1934 г.р.). Как известно, названная ассимиляция стала возможна после утраты редуцированного в сочетаниях -ѣѣ-, кроме губных или заднеязычных согласных (последних вообще не могло быть в древнерусском сочетании -ѣѣ-).

Среди грамматических явлений, встречающихся не повсеместно, а лишь в речи отдельных жителей, следует назвать случаи колебания в грамматическом роде имен существительных, например: «Человек в гневе – зверь хуже рыся (м.р.)»; «Вот это блудный ступень, самый страшный ступень. По этим ступням идем. Ступень воздушный» (Лузянин В.И., 1949 г.р.); «Ноги болят. Ходить плохо. У меня уже моща (м.р.) не хватает» (Казакова



Д.М., 1932 г.р.); «С этой пути убрали. Эта путь на Ижевск. На этой пути работали. Всю эту путь проводили» (Сюртомова Ф. И., 1925 г.р.). Наши примеры, являясь единичными, называют наиболее характерные существительные, сохранившие колебания в роде в результате потери в истории русского языка былой основы на *i* (*ь*) мужского рода и сохранения парадигмы существительных женского рода этой же основы.

К явлениям, не представляющим системы в говоре д. Степанёнки, следует отнести встретившийся в речи двух женщин: Савиной Марфы Михайловны, 1919 г.р., и Макаровой Екатерины Михайловны, 1928 г.р. – страдательно-безличный оборот с причастием непереходного глагола, или «сверный посессивный перфект», например: «У него из дома было выйдено, как начался пожар»; «У них там хожено ужо, грибов больше нет»; «У соседки приехано вчера зшшо». Как видим, оборот имеет своеобразное временное значение. В первом примере форма было употреблена для обозначения действия в прошлом, случившемся ранее другого действия в прошлом (плюсквамперфектное значение); в других двух примерах причастие выражает состояние субъекта в настоящем, возникшее в результате действия, совершенного им в прошлом. Данный структурный тип, называемый «посессивным перфектом», в исследуемом говоре – явление, уходящее из языка, а весьма продуктивным типом в говоре является безличная конструкция с кратким страдательным причастием, образованным от переходного глагола совершенного вида в его непереходном значении (там огорожено; они здесь не живут, заколочено; там съедено; заготовлено уж, дьк...), или страдательно-безличный оборот с причастием переходного глагола при родительном части (воды

принесено; травы накошено; сена заготовлено много), а также конструкция с кратким страдательным причастием, согласованным с подлежащим: картошки не все загребены; муж был ранен; стена налажена; бастроги положены на возы.

Из лексических маргинальных явлений следует указать бытование в речи старообрядцев преклонного возраста таких лексем, как: иметь «поймать, т.е. обхватить руками», например, обнять во время обряда избрания духовника (духовницы); емиться или емлиться «брать себя в руки; остепениться, угомониться»; оплатить «повязать голову платком»; поодинке «жить отдельно, одному»; сам (а) собой «отдельно»: «Не емлется им, не понимают нашу прежнюю жизнь, не слушают нас, не идут ко старицкам» (в общину) (Казакова Д.М., 1932 г.р.); «Меня имали, вот так и выбрали» (Габова Е.А., духовница, 1933 г.р.); «Сечас мы тебя оплатаем, вот платок, зшшо бабушкин» (Лузянина А.М., 1936 г.р.); «Гриша сам собой живет, никто у него нет» (Симакова С.Ф., 1934 г.р.); «Здесь много поодинке живут» (Дудина П.Л., 1930 г.р.); «Паня сама собой живет, от дочери ушла, зеть плохой, видно» (Бузмакова А.П., 1926 г.р.).

Таким образом, к маргинальным явлениям в старообрядческом говоре д. Степанёнки Кезского района Удмуртской Республики относятся такие, которые не квалифицируются, во-первых, как противопоставленные и даже не входят, как правило, в число частных, но достаточно существенных особенностей фонетики или грамматики, характеризующих группы говоров северного наречия. Объясняется это, безусловно, «старением» деревни и забвением «кержацких» обычаев, а значит, и языковых узко диалектных явлений, которые в настоящее время вытесняются разговорными формами литературного языка.

© В.Н. Мартынова, 2009

*М.А. Недопёкина*

## **СИМВОЛИКА ПЕРМСКИХ ЗАГОВОРОВ "В ДОРОГУ"**

В статье раскрывается место мотива дороги в структуре заговорного текста, характеризуется специфика символики прикамских заговоров «в дорогу», выявляется круг персонажей, которые встречаются в заговорах данной тематики.

Как известно, дорога/путь – это основной элемент мифопоэтического пространства. При помощи него формируются ментальная и вербальная картины мира. Дорога в традиционном

мировоззрении – это медиатор двух сфер: жизни и смерти, «своего» и «чужого». Поэтому большое значение в заговорных текстах приобретают пограничные локусы, которые отделяют «свое» от «чужого», символически маркируют сакральные зоны. Не случайно в заговорной формуле зачина частотны такие пограничные локусы, как ворота, двери («Встану я, раб божий имярек, благословясь, пойду, перекрестясь, из

дверей в двери, из ворот в ворота, пойдя в чистое поле, в широкое раздолье...»). Данный тип формул используется во многих типах заговоров, в том числе от уроков, от зубов, от испуга. В заговорных текстах Прикамья отмечены разнообразные варианты зачина с мотивом выхода в сакральное пространство: *выйду из дверей в двери, из ворот в ворота; из избы дверьми, из двора воротами; из избы во двери, из дверей в ворота; из избы дверьми, из сеней воротами, заворотами, отворотами, пойдю во хлев, со хлева на улицу*. Отмечены и конструкции с отрицанием: *из избы не дверьми, из двора не воротами*. Они употребляются в текстах, где субъект заговора наносит вред другому человеку, который тогда оказывается объектом магического воздействия. На месте святых или языческих помощников/защитников здесь стоят демонические существа. Чаще всего эта формула присутствует в заговорных текстах любовной тематики, потому что они направлены на волю человека: *«Стану, не благословясь, пойдю, не перекрестясь, из избы не дверьми, из двора не воротами, выйду подвальным бревном и дымным окном в чистое поле. В чистом поле бежит река, по той реке ездит чёрт с чертовкой и водяной с водяночкой...»*.

Встречаются и явные деформации зачина – типа *дверь из двери, ворота из ворот* (данный вариант формулы встретился в тексте заговора «на удачу»). Здесь ритмическая основа словесного текста оказывается основным ритмообразующим фактором, вводящим чарующего в психическое состояние, требующееся для успеха всего заговорно-заклинательного акта (Юдин 1997). Языковое нарушение здесь, впрочем, можно рассмотреть и как установку на своеобразное «иноговорение»: *«Встаю я раб божий имярек, благословясь, дверь из двери, ворота из ворот, под красное солнышко, под луну господню, как красное солнышко осушает... Как сороку из ружья никто не убивает, так бы и меня раба божия имярек никто не смел ни взглядом, ни словом, ни мыслию, ни внушением не смел бы никто никогда во всю мою жизнь...»*.

В пермских заговорах «в дорогу» подобный формульный зачин отсутствует, нет в них и символов *ворота, двери, пороги* и пр. Но стоит заметить, что практически все заговоры «в дорогу», кроме словесной магии, также имеют акциональную часть. Существенным является место, где читается заговор, а также пространственная ориентация чарующего. В основном, заговоры «в дорогу» произносятся на пороге, у ворот, хотя, как уже говорилось, в самих заговорах эти границы не называются. Встретилась лишь формула *«Еду я из поля в поле в зелёные луга...»* (как вариант формулы *из дверей во двери, из ворот в*

*ворота, выйду в чистое поле, в широкое раздолье»*). Почему так? Являясь частью границы, ворота наделялись символикой «нечистого» места, были локусом обитания нечистой силы, опасным пространством, через которое могла навдаться порча, поэтому становится ясным, почему заговоры произносили именно в этом месте. Но самое главное – это то, что ворота и дорога – это разнонаправленные символы. *Ворота* буквально значит «то, что вертится, поворачивается, вращается». *Ворота* – движение по кругу, *дорога* – движение по линии. Отсюда и несочетаемость этих двух символов, отсутствие темы ворот в заговорах «в дорогу».

Заговоры «в дорогу» имеют особое композиционное построение, которое отличается от композиционного построения других заговоров. В них часто фиксируется молитвенное вступление (которое практически не наблюдается у заговоров другой тематики); отмечена краткая эпическая часть, используются пожелание и заминивание (в ряде случаев эти части отсутствуют). Отсутствует традиционный для других типов заговоров зачин, особая закрепка: *«Господи, благослови, в добрый час, во святое время. Помоги, Господи, спаси и сохрани от всякой страсти, от всякой напасти, от всякой божьей милости, от врагов, колдунов, от злых людей, от воров, на каждый святой день, на каждую божью темную ночь. Аминь»*. Здесь, как видим, содержится многократное обращение к Богу: *«Господи, благослови, в добрый час, во святое время. Помоги, Господи, спаси и сохрани...»*. Молитва всегда адресована Богу и включает в себя поклонение, т.е. признание власти Бога, благодарение Богу, покаяние, прошение и ходатайство.

Символика этой группы текстов не столь многообразна. В качестве помощника выступает обычно Господь. В дорожных заговорах Иисус и Господь чаще всего встречаются в молитвенном вступлении. Звуковая определяющая [кр] [хр] (креста – Христа) становится и семантической определяющей, указывающей на основную функцию креста – Христа – охранительную, оградительную. Носитель народной традиции отождествляет данные словесные номинации и наделяет их единым символическим смыслом. В заговорах в дорогу это проявляется нередко в контактном использовании слов крест, Господь: *«С молитвой, со крестом умения, изба, оставайся, меня Господь спасет, сохранит!»*; *«Батюшко с молитвой, со Христом благословесь»*.

Наиболее часто упоминаемые символы в заговорах «в дорогу» – это собственно дорога/путь, поле, крест, различные библейские персонажи.

**Дорога/путь.** Дорога в русской ритуальной и фольклорной традиции получает свою опреде-

ленность, прежде всего, по отношению к дому, как его противоположность. Дом и дорога связаны как разные полюса единой шкалы, два пространственных символа русской культуры, сочетающей оседлость и подвижность. Их упоминание в тексте заговора призвано сделать заговор более универсальным: «*Ангел мой хранитель, храни мою душу грешную в поле, в доме, в пути и по дороге...*»; «*Спаси меня, Господи, при путях, при дорогах, при любых переходах, спаси и сохрани меня. Аминь, аминь, аминь*». Противопоставление дороги и дома находит свое выражение в представлениях об опасности, которую дорога несет для дома и его обитателей. Данное значение еще раз подчеркивает направленность заговоров, а многократное повторение («*при путях, при дорогах, при любых переходах...*») должно усилить его магические свойства.

В заговорах другой тематики отмечено сугубо условное значение дороги. Например, в заговоре «об убогих»: «*Господу Богу помолимся. Я лежу, сама Аграпинья помолюсь, встану, перекрещусь, умоюсь теплой росой, утрусь чистой пеленою. Пойду путем-дорогою до города Ерусалима...*». Здесь уже нет повторов, дающих усиление значения, которые есть в заговорах «в дорогу», символический путь в святую землю (в Иерусалим) предстает как путь за благом.

**Поле** – это покое, пустое пространство, нечто без признаков, провал между началом и завершением пути. В заговорах встречается наиболее часто с постоянным эпитетом «чистое поле». Чистое – это, по сути, тоже пустое, никем не занятое место, где и совершается мистический выход героя в сверхъестественный мир: «*Еду я из поля в поле в зелёные луга в дольные места по утренним и вечерним зорям, умываясь медяною росой, утираясь солнцем, облакаясь облаками, олюсыываясь чистыми звёздами. Еду я во чисто поле, а во поле растёт одолень-трава. Одолень-трава! Не я тебя породил, породила тебя мать сыра земля. Одолень-трава! Одолей ты злых людей, лихо бы на нас не думали, скверного не мыслили...*». (Березники; в финале текста герой мысленно отправляется к океан-морю, к камню Алатырю).

**Крест**. Крест – один из самых распространенных символов в мифопоэтических и религиозных системах, нередко функционирующий как символ высших сакральных ценностей. Крест – это своеобразная форма заклинаний против нечистых духов. Во многих заговорах, в том числе и в заговорах «в дорогу», он выступает как оберег: «*Господи, благослови, Господи... Спаси и сохрани от злых людей, от злых, лихих супостатов, от нечистой силы. Хрест на мне, хрест во мне, хрест в правой руке, хрест в левой руке, хрест небесный в высоте...*».

**Святые, божества**. Включаемые в текст заговора имена собственные служат важнейшим орудием влияния на силы магического мира и мобилизации их на помощь субъекту заговорно-заклинательного акта [Юдин 1997]. В качестве охранителей в заговорах «в дорогу» встречаются, помимо отмеченных Бога, Иисуса, Господа, Богородица, Николай, Григорий/Егорий (как правило, на коне). В дорожных заговорах достаточно частотен мотив сопровождения: субъект в заговоре просит Господа, Богородицу, Егория, ангелов, апостолов сопроводить его в дороге, чтобы они защитили его на пути.

Очень часто в пермских заговорах «в дорогу» (конечно, не только в пермских) можно встретить упоминание ангелов. Ангелы – это божьи посланники, посредники между Богом и людьми, Небом и Землей, они символизируют силы невидимого мира. Вообще слово «ангел» означает «посланник», «приносящий вести». Таким образом, ангел уже первоначально связан с дорогой, путем. Прося помощи у ангелов, субъект фактически обращается и к Богу:

*Пошла в путь, восемь ангелов ведут.*

*Два – впереди, два – позади,*

*Два – с боков охраняют,*

*Два злых супостатов от меня отгоняют.*

*Аминь. Аминь. Аминь. Тридевять аминь.*

Текст упоминает восемь ангелов – столько главных ангелов у Бога считаются его «воплощениями». В иконографии именно восемь ангелов, попирающих копытами демонов в бездне, окружают фигуру Христа. При том, что Библия знает целое сонмище ангелов, восемь главных ангелов являются носителями небесного трона (они же символизируют и восемь состояний блаженства – «надежда», «возстанье», «лепотство», «разрешенье», «собоженье», «нетленье», «хрестпобедитель», «чертог»: выступают как властители стихий – ветра, теплого воздуха, молнии, мрака, грома, града, снега, дождя). Вообще число восемь означает Вечность, полную устойчивость, выход за пределы дольного мира (ср. также образ восьмиконечной звезды в христианской символике как знак Рая).

Традиционные для носителей религиозного сознания помощники/защитники также Богородица, Егорий и Николай, и заговоры в дорогу включают обращения к ним: «*Едет Егорий Храбрый на бельем коне, златым венцом украшается, копьём булатным подпирается, с татем встречается, речью с ним препирается. Куда, тать ночной, идешь? – Иду людей убивать, купцов проезжих добывать!*» А Егорий удал, ему дороге не дал, православных обороняет, в пути-дороге сохраняет» (Березники).

Имена библейских персонажей в заговорах

обычно сопровождаются постоянными определениями – *Егорий Храбрый, Никола Милостивый*. Специфична в Прикамье как показатель деформации заговорной традиции формула *Мать Исопета* при номинации Богородицы: «*Мира заступница, Мать Исопета, бедная грешница я, мраком одета. Я перед тобой с мольбою в трудный час в жизни, при погибели*». Скорее всего, это модификация свойственного Богородице эпитета *Всепетая* (т.е. всячески, всеми или всюду воспеваемая, прославляемая). Эпитет отмечен в различных христианских текстах («*О Всепетая Мати...*» – кондак, глас 5-й в честь иконы Божьей Матери). В литературе *Богоматерь (Мать, Царица, Владычица, Дева)* характеризуется и как *Всемощная, Всенепорочная, Всеблаженная, Всечестная*. Близкие по семантике характеристики отмечены для других главных христианских реалий (Рождество *Всепетое празднество, Всепетая Троица, Всепетая церковь*; ср. также *Вселукавый* – дьявол).

Примечательно появление в заговоре «в дорогу» Прокопия Праведного. Традиционными функциями этого святого считаются защита людей от начальства, от колдунов, порчи, про-

чих несчастий. Святой лечил людей от уроков, сглаза, порчи, переполохов и др., и появление этого персонажа в заговоре, вероятно, мотивировано тем, что юродивый Прокопий ходил по земле в поисках совершенного смирения. «*Прокопий Праведный, отнеси все хвори и боли, отнеси все ветра и гроба на темные леса, на тихие болота*». Хотя связь с заговорами от уроков, порчи и сохраняется в самом тексте, сам заговор следует произносить именно в дорогу.

Символика заговоров «в дорогу», конечно, соотносится с символикой заговоров другой тематики – в них так же частотны крест, дом, дорога, поле. Однако рассмотрение этих символов показывает, что они наделяются также дополнительными смыслами, которые должны подчеркнуть принадлежность заговора к данной тематике и тем самым сделать его наиболее эффективным. Практически всегда в них в качестве помощников, сопровождающих путника, указываются библейские персонажи. Однако именно в заговорах «в дорогу» встречается мотив сопровождения ими путника.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Юдин, А.В. Ономастикон русских заговоров / А.В. Юдин. – М., 1997.

© М.А. Недолёкина, 2009

*М.Т. Окшова*

## НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ МЕНТАЛЬНОСТИ АВТОСТОПЩИКОВ

(по данным языка и креативных текстов)

Автостоп – бесплатное путешествие на попутных машинах. Зарождение субкультуры автостопа в нашей стране связано с появлением так называемой «системы» – сообщества молодых людей, противопоставлявших себя советской системе и принадлежавших к разным молодежным движениям, как-то: хиппи, панк, рок. Автостоп, или *трасса*, был неотъемлемой частью включения в систему и выполнял функцию инициации: был средством приобретения определенного «системного» статуса. Однако в настоящее время автостоп вышел за рамки системы и уже не считается принадлежностью исключительно этой субкультуры; кроме системных автостопщиков, существуют так называемые автостопщики-прагматики, путешествую-

щие по необходимости, автостопщики-спортсмены и «вольные путешественники» – они же «отранники», «бродяги», «путешественники», цель путешествия которых – само путешествие. Так или иначе дорога для всех этих типов связана с особым мироощущением и является базовой категорией. Рассмотрим эти базовые, конструирующие и поведение автостопщиков, и фольклорно-языковую составляющую категории.

### 1. Дом. Социальный статус.

Дом в народном представлении – явление упорядоченности, в нем доминируют жесткие нормы и социальные законы, «дом отбирает стабильные элементы» [Щепанская 1992]. В условиях современного мира функция дома ложится на пространство города, в котором соци-

альный статус человека жестко регулируется, при этом маркируется Дом/Город чаще всего как давящее пространство, лишённое жизни.

## 2. Дорога как хаос. Утрата социального статуса.

Дорога, напротив, пространство хаоса, в котором снимаются всякие ограничения и нормы, не действуют социальные законы. Это, как говорит Т. Б. Щепанская, «связано с оседлым характером традиционного миропонимания» [Щепанская 1992]. В субкультуре автостопа сохранены представления о дороге как о нерегулируемом, неконтролируемом, иррациональном пространстве. Так, выход на трассу сопряжен с осознаваемым риском, чаще всего немистического, реального характера – опасность автокатастрофы, опасность какой бы то ни было агрессии, что переключается с традиционной культурой, где дорога воспринимается как агрессивное начало; (ср. у В. Высоцкого: «Мы выбираем путь, опасный, как военная тропа»). Восприятие природы дороги как непредсказуемой выражается в водительском поверии о том, что пристегивать ремни безопасности – плохая примета: «Когда стрелка показывала 210 км в час, ... я сделал попытку пристегнуть ремни, на что водитель сказал, что это плохая примета, а в машине 4 подушки безопасности, мол, живы будем».

Несмотря на риск, сотни молодых людей выходят на дорогу. Т.Ф. Ляпкина считает, что «стремление к познанию неведомого или исход от привычного и надоевшего вполне могли быть культурными факторами геопропространственных перемещений среди части людей и коллективов в самые разные эпохи» [Каганский <http://www.ethnonet.ru/lib/0803-02.html>]. Одной из причин является также стремление путешественников испытать и/или познать себя. Наглядно об этом говорят строчки стихов автостопщиков: «Трасса, испытай меня, сожги и развей меня пеплом, я должна посмотреть своей правде в пустые глаза»; «Не ищите, не плачьте, пока я в пути, все печали меня обойдут стороной. Подарите дорогу – дорожная пыль исцелит от болезни любой»; «Я знаю, нельзя убежать от себя, но можно себя найти там, впереди».

В связи с переходом в неупорядоченное, иррациональное пространство путешественник, как и в традиционной культуре, утрачивает прежний социальный статус, адекватный для пространства города. Более того, он сам стремится к утрате статуса, что переводит его в состояние самопознания: «Я есть только тогда, когда никто не знает, где я теперь».

## 3. Граница дома и дороги.

Естественно и обусловленно возникновение между пространствами дома и дороги границы, «места сгущения неопределённости: места "между" своим и чужим пространством» [Щепанская 1992],

которое так или иначе маркируется путешественником, так как «вести себя в дороге по обычаям дома опасно» [Щепанская 1992]. Иногда это происходит посредством соблюдения некоторых ритуалов или запретов. Например, это молчание о дороге, когда человеку, выходящему на трассу, не рекомендуется сообщать о своем намерении кому бы то ни было: «Подруге молчу (о намерении ехать), чтоб не сглазить. Примета такая. Надо, говорю, смотреть туда-сюда по делам. Приеду – расскажу...»; запрет загадывать точное время и место прибытия: «Нельзя загадывать – будем там-то и во столько-то». Дорога – сродни стихии, проявление хаоса, и невозможно предугадать, насколько благосклонно она к тебе отнесется.

Некоторые автостопщики намеренно отторгают законы дома-города, цивилизации, например, товарно-денежные отношения. Так, перед началом движения не рекомендуется поднимать какие-либо деньги: «Знаю примету, что нельзя деньги поднимать перед столом (хотя крупные купюры мне пока не попадались...)». С другой стороны, некоторые стопщики, желая структурировать дорожный хаос, напротив, переносят законы города на трассу и начинают свое путешествие, заплатив первому водителю. Примером действия закона оборотности может служить следующая примета: *если в общественном транспорте ты стоишь и размахиваешь деньгами, рвешься заплатить за проезд, а кондуктор тебя не замечает, проходит мимо – будет удача в столе*. С переходом или даже перед переходом в иное пространство и законы и нормы освоенного пространства перестают действовать.

Не рекомендуется употреблять перед выходом на трассу алкоголь. *есть правило, даже как-то по-особому называется, что нельзя выпимши на трассу*. Это правило имеет под собой реальные серьезные основания, т.к., по словам интервьюируемых, *пьяный попутчик – причина «докопаться»*, а также отраженное здесь представление переключается с традиционным пониманием дороги как пространства измененного, представляющего серьезную опасность для человека с измененным сознанием.

С переходом в пространство иного связаны несколько поверий, провоцирующих и регламентирующих исключительность ситуации. Есть несколько примеров оборотной магии, когда человеку предписывается сделать то, чего он в обычной жизни не делает. Так, автостопщику необходимо взять с собой, например, сигареты, которые он обычно не курит: *чтобы хорошо и быстро стопить, надо взять в дорогу пачку хороших сигарет, причем чем лучше сигареты, тем лучше стоп; когда куда-нить отправляюсь в путь, покупаю*

себе пачку NEXT lights, хотя курю другие. Некоторые стремятся взять в дорогу какую-нибудь бесполезную вещь: беру с собой две совершенно ненужные и непрактичные вещи.

Перед началом пути нужно бросить на дорогу монету или какую-либо иную вещь: брось в придорожную пыль монету, перекрестись, и в путь. Выбрасывание предметов на дорогу – продуцирующая магия, обеспечивающая удачу в пути, своего рода маркирование, присвоение или освоение пространства. Некоторые стопщики пытаются структурировать пространство посредством повторения известного действия и назначают движение с определенной марки авто.

#### 4. Дорога как движение.

Дорога воспринимается как непрекращающееся движение вперед. С этим связан один из основных законов автостопа: никогда нельзя идти назад даже несколько метров. Если 2 часа не стопится машина, пройди пару километров вперед – обязательно сядешь и поедешь, хоть пешком, хоть как, но только вперед. Назад идти нельзя. Даже 100 метров, пройденные назад по трассе, – плохая примета.

В категории движения совмещаются и образуют единое целое пространство и время: *Плывут КамАЗы, МАЗы, дни, года и ноет селезенка; Ни дома, ни года, ни дня, ни часа, есть только свобода, есть только трасса; Он меряет жизнь не на дни и года. Один год его – путевая верста, а общий срок жизни измеряет километраж.* «В традиционной системе мировосприятия пространство и время взаимопереводимы, и дорога соединяет в своей семантике то и другое» [Щепанская 1992].

Выраженное в реальности движение соотносится с внутренними изменениями человека: *Я позабыл про свой маршрут и про свои проблемы, Километровые столбы отсчитывали время.*

**5. Дорога как структурированное и упорядоченное пространство. Дорога как дом. Обретение нового статуса.**

Дорога – иной мир, который, однако, строго упорядочен и структурирован. Так, автостоппики нередко говорят о законе равновесия, согласно которому чем дальше ты стоишь на дороге, тем дальше тебя увезет машина, которую ты поймал. Согласно этому правилу равновесия, дорога не дает путешественнику погибнуть. Так, в одной из примет говорится: *если стоишь рядом с придорожным кафе и машина не стопится, нужно обязательно зайти и поесть.*

Кроме того, каждый из участников дорожной коммуникации наделяется особым статусом, что закреплено в приписываемых ему идеальных функциях. Водитель – альтруист, приходящий на помощь, и только в этом статусе он воспринимается стопщиком одобрительно. Существует при-

мета среди стопщиков и дальнбойщиков – *если кого-то подвозишь на трассе, категорически запрещено требовать с него деньги, иначе водителю дороги не будет.* Стопщик – человек, лишенный власти и какой бы то ни было силы, просящий помощи: *Ты ведь не больше, чем отблеск от катафота, сон дальнбойщика, капля дождя на металле,* – и, что крайне важно, совершенно безвредный (в связи с этим некоторые путешественники принципиально не берут с собой в дорогу средств самозащиты). Человек, играющий по правилам цивилизованного мира, воспринимается как чужеродный объект, встречи с ним необходимо избегать. Так, *повстречать толена* (человека, который платит за проезд) сулит неудачу.

Если говорить о более широком осмыслении упорядоченности дороги, то необходимо сделать акцент на восприятии дороги как дома: *О небе плачет тот, кому оно незнакомо, А нам не надо неба, потому что мы дома.* Дорога оценивается как дом и меняется с ним местами, воссоздается подобие комфорта (ставятся палатки, оборудуются места стоянок и ночлега), моделируются члены домашней коммуникации. В одной из песен возникают такие категории, как *Папа-драйвер* и *мама-трасса*, в другой – *сестрénка тропы*. В стихах автостоппиков воссоздается модель дома-крепости, способной защитить от внешнего мира: *Сквозь щелочки между секунд домой, где лес, где не найдут.* Подобное понимание объясняется путешественниками фразой: *Дом там, где я живу.* Возникает даже понятие «жить автостоппом», т.е. автостоп мыслится как образ жизни.

#### 6. Дорога как метафизическое пространство.

Дорога наделяется метафизическими свойствами. Нередко разными носителями этой субкультуры говорится о «духе трассы», который необходимо задабривать. При выходе на трассу надо дать ей «закурить», т.е. зажечь сигарету и положить её на обочину дороги (и вообще сигареты нужно курить только до половины, отдавая остальное дороге). Нельзя доедать пищу, необходимо оставлять недоеданное на трассе, специально *оставлять на трассе что-то сладкое* (ср. также в примете: если побрызгать дорогу пивом, машина сразу же останавливается). У некоторых путешественников такое дарение называется «подкармливать Джа» (божество Джа известно и в ряде других субкультур – так, растаманы, также почитающие дорогу и угождающие ей марихуану, считают, что это бог травы и податель удачи). Вообще, о наличии некоей высшей силы говорят все автостоппики, некоторые дают ей имя «дух трассы», «дух дороги», «Джа» или просто *Господь*, *Бог*: *Сам Господь сейчас на трассе, ... наш путь лежит в его ладонях.* При этом в традиции закреплено понимание небожествен-

ности дороги, но это понимание сопряжено с совмещением категорий Бог и Дом, а так как для странника дорога – дом, вполне естественно, что понятия Бог и дорога сосуществуют. Некоторые шутят: «И бог у нас Фура, и пророк ее Драйвер».

В связи с наделением трассы метафизическими свойствами запрещено ругаться на дороге: *стараюсь матом не ругаться, даже не думать, даже сама с собой (однажды ругнулась от души – «висела» целый день); дорогу нельзя ругать, стопщик должен быть доволен всем, а то трасса обидится.* Однако можно и даже нужно петь, традиционный запрет обретает функцию продуцирующей магии: *надо петь реггей; у нас есть стопперская песня, мы стоим на дороге и распоем на 2 голоса акапелло, липец картина, но помогает.* Нельзя также мусорить на трассе, а также ходить по-большому (иначе стоп «просрешь» – сам не проверял, но, говорят, реальная примета...); не стоит мусорить и неподобающе себя вести, «дорога поможет тому, кто её уважает». Тот же запрет мы встречаем в традиционной культуре: «нельзя мочиться и испражняться на дороге — особенно это относится к женщинам» [Щепанская 1992]. Дорога как пространство, не принадлежащее никому, самоценное и целостное по сути, не должна быть помечена. Интересно при этом, что, как и в традиционной культуре, нарушение запрета выполняет функцию продуцирующей магии: *если долго не стопится, надо поссать на трассу.*

Пространство дороги мифологизируется. Так, соединение пространства и времени в одно целое – признак мифологизации, по Топорову. Известно много автостопных быличек, баек, в которых главными действующими лицами стано-

вятся водитель (*драйвер*), стопщик (*сбитый стопщик, чёрный молчун*), пост ГАИ (*мертвый пост*), машина (*призрак машины*), прохожий (встреча с прохожим, чью фотографию затем путешественник видит на придорожном памятнике), вписка (заброшенный дом, в котором, по мифологическим текстам, жил убийца). Таким образом, маркируются и закрепляются в своих ролях члены автостопной коммуникации и ее посредники.

Дорога мифологизируется, наделяется семантикой жизненного пути, а трудности, сопряженные с прохождением по трассе осмысляются как трудности при переходе в иной мир. Дорога как трасса, ведущая в небеса, – один из самых распространенных мотивов автостопных текстов: *Трасса, носи меня прочь, совсем неважно куда, все дороги ведут в небеса сквозь самую тёмную ночь; Автостопом в Небеса, ничего не теряя, закрыв глаза; Любая трасса ведёт в небеса, любая дорога ведёт нас к Богу, открой глаза, смотри на дорогу; Подскажи мне, Господь, как попасть прямо в Рай? – Автостопом, мой сын, автостопом.*

Дорога в культуре автостопщиков имеет ярко выраженный мировоззренческий смысл и символизирует одновременно жизненный путь человека и путь в иной мир, представляющий духовное перерождение. Обрядность в этой субкультуре нередко переключается как с традиционной дорожной обрядностью, так и с традиционной погребальной обрядностью (ср. бросание монет, поминание, угощение сладким). Дорога предстает как хаос – иррациональное начало, противопоставленное дому; как непрерывающееся движение вперед с семантикой постоянного изменения; как упорядоченная структура, как дом.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Каганский, В. Культурный смысл пространства: Доклад на пленарном заседании V конгресса этнологов и антропологов России. <http://www.ethnonet.ru/lib/0803-02.html>

Щепанская, Т.Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник / Т.Б. Щепанская // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. – СПб., 1992. – С. 102-126.

© М.Г. Охманова, 2009

Ч. В. Ладерина

## ТРАНСФОРМАЦИЯ НАИМЕНОВАНИЙ НЕВЕСТЫ В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ

Свадебный обряд XX века существенно отличается от традиционного. Он уже не имеет магических ритуалов, не наполнен сакральной символикой, а представляет собой набор свер-

нутых эпизодов, следующих друг за другом в определенной последовательности. Тем не менее и в настоящее время свадьба как ритуалу, в корне меняющему привычный порядок ве-

шей, отведено особое место в жизни человека. Ведь именно в процессе этого обряда человек получает новый статус, меняет свое социальное положение, наделяется такими сакральными качествами и возможностями, которые были ему недоступны в холостой жизни.

Вмещая в себя целый комплекс обрядовых процедур, свадьба также характеризуется большим количеством персонажей, участников ритуала. В нашем исследовании мы попытались рассмотреть трансформацию наименования невесты при переходе от одного свадебного периода к другому на протяжении всего обряда и выяснить причины ее возникновения.

Традиционная свадьба состоит из трех этапов: предсвадебного, собственно свадьбы и послесвадебных событий. Предсвадебный этап включает в себя святовство, обручение, девичник, невестину баню и прощание с красотой. Собственно свадьба – это свадебный день с венчанием, а также мероприятия второго и третьего дня с испытаниями молодых и с шуточной баней. Послесвадебные события включают в себя хлебны, поездку молодых на блины к родителям невесты. На каждом из приведенных этапов свадьбы образ невесты достаточно неоднозначен, он варьируется в зависимости от периода обряда и наделяется каждый раз новыми наименованиями, но само понятие «невеста» в значении «незамужняя девушка» является сквозным на протяжении всего обряда.

Во время святовства, происходящего в предсвадебный период, на этапе переговоров, девушка, будущая невеста, устами сватов наделяется индифференциальными наименованиями. Такая предосторожность используется во избежание порчи свадьбы колдунами и различной нечистой силой, которой отведено достаточно большое место в сознании человека, живущего в традиции. Тем не менее имеют место случаи, когда девушка как потенциальная участница свадьбы именуется *девочкой* («У вас девочка, у нас мальчик, пора бы им вместе быть»). Но чаще, соблюдая индифференциальную формульность, сваты именуют себя купцами, а невесту *товаром* («У вас товар, у нас купец»). Приписываемые девушке-невесте наименования характеризуют ее как новый, вновь родившийся образ-персонаж свадебного действия, еще не разведенный с природой, а находящийся всецело в ней, – *курочка* («У нас есть петушок, у вас курочка. Наш петушок хочет взять вашу курочку на свою улочку»), *телочка* («У вас есть телочка продажна. Нам надо эту телочку»), *цветочек* («У вас цветочек, у нас садочек. Дак нельзя ли ваш цветочек посадить в наш садочек?»). На рассматриваемом предсвадебном этапе образ невесты характеризуется

предметностью, то есть девушка выступает в качестве предмета, пассивного субъекта обряда, и ее наименования в большинстве случаев отличаются отсутствием семантики процессуальности. Признак по действию прослеживается лишь в одном из наименований невесты в этот период, а именно в назывании ее *нетеряным, непотерянным* («Мы нетеряное ищем. Не потеряли, а ищем. Дак вот найдем, нет?»). Являясь магическим обереговым индифференциальным, эта формула напоминает загадку, и невеста в ней в силу приобретаемых сакральных качеств выступает как нечто еще непознанное, но уже реально существующее, в то же время никому всецело не принадлежащее.

К концу предсвадебного периода, когда окончен сговор, невеста получает следующие определения: *обрученная, залорученная, запросованная*, то есть прошедшая обряд обручения, давшая согласие выйти замуж. Являясь по своим морфологическим признакам страдательными причастиями прошедшего времени, обозначенные наименования невесты несут в своей семантике признак предмета по действию, которое мыслится как свершившееся, завершенное.

Семантика таких наименований, как *обрученная, залорученная*, и названия самого обряда – *обручение* – напрямую связана с понятием «рука». Получив согласие на брак, сваты и родители невесты бьют по рукам, тем самым физически фиксируя и утверждая решение о предстоящей свадьбе. То же значение, но другой смысл несут определения «*погляденная*» и «*пропитая*». Известно, что в каждый период обряда должен осуществляться зрительный контакт с тем или иным представителем сакрального мира, в данном случае им является невеста. *Погладенная* невеста значит приобщенная к иному, запредельному миру, с которой установлен некий зрительный контакт. В далеком прошлом в большинстве случаев жених с невестой были *незнакомы друг с другом до свадьбы*, поэтому изначально девушка выступает как существо неизвестное, неведомое жениху. Отсюда, по одной из версий, и появляется корень *вед-*, легший в основу наименования такой девушки. В период обручения жених приходил только посмотреть на невесту, дать ее внешности и поведению положительную или отрицательную оценку. Отсюда и такое определение невесты – *погляденная*, то есть та, на которую поглядели, которую оценили.

Данные наименования объединяет один немаловажный словообразовательный признак, а именно присутствие в их составе суффикса *-енн-*, участвующего в образовании страдательных причастий или прилагательных причастного происхождения. В свадебной традиции этот суффикс приобретает функцию констатации со-



стояния неведомого, аномального существа, обладающего исключительными, сакральными качествами. Именно в предсвадебный период невеста выступала в роли демиурга, творца, побуждающего к действию плодоносящие силы природы. Поэтому в некоторых глухих деревнях именно невеста в фартуке носит в хлев остатки обеда, стремясь обеспечить хороший приплод корове [Хоробрых 2008: 221].

В процессе обручения сваты и родители девушки совершают обряд *пития*, или *пропития* невесты. Этот обряд так же, как и *рукобитие*, скрепляет договоренность, несет функцию объединения, соединения в одно целое до определенного момента чуждых друг другу систем, а причиной его является невеста, которая по окончании обряда именуется *пропитой*.

Собственно свадьба длится, как правило, три дня. В первый день свадьбы происходит выкуп невесты и венчание молодых. Девушку-невесту в день венчания называли *венчана*. Данное определение по своим морфологическим признакам является отглагольным образованием, а именно страдательным причастием прошедшего времени, характеризующим признак предмета по действию, в свадебной же традиции оно выступает в роли существительного. Приобретение невестой данного определения констатирует завершение очередного этапа преобразования и вступление ее на новую социальную сту-

пень. Во время сватовства девушку выводили из кутного угла, из кухни, а после венчания она садилась рядом с женихом под иконами, на место, которое издавна считалось магическим, имеющим сакральные качества, заключающим в себе функцию единения как с людьми, так и с богом.

После венчания вновь меняются наименования главного участника обряда и его статус. Если раньше преобладали такие наименования, как *девушка* и *невеста*, то теперь «*кончилась невеста, баба стала*» (д. Володино, зап. от М. А. Неклюдовой, 1914 г.р.). На данном свадебном этапе видно, что смена статуса, как следствие, ведет за собой смену наименования. Оно приобретает максимально приземленное, предметное значение. Это же наименование закрепляется за девушкой в первый год замужества.

Таким образом, рассмотрев наименования, которыми наделяется невеста в процессе свадьбы, можно выявить преобладающее большинство страдательных причастий прошедшего времени и отсутствие действительных. Это говорит о том, что в свадебной традиции невеста выступает как пассивный субъект, не наделенный способностью действовать. Наименования невесты меняются параллельно изменению ее статуса. Это происходит в процессе ее трансформации из неведомого, аномального существа, наделенного сакральными качествами, в персонаж, занимающий определенную социальную нишу.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Подюков, И.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья / И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипов. – Усолье, Соликамск, Березники, Пермь: Пермское книжное издательство, 2004.

Подюков, И.А. Усольские древности: Сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX-XX вв. / И.А. Подюков, А.М. Белавин, Н.Б. Крыласова, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипов. – Усолье, Соликамск, Березники: Пермское книжное издательство, 2004.

Подюков, И.А. В каждой деревне что-то да разное. Из кунгурской семейной традиции (двадцатый век) / И.А. Подюков, С.М. Поздеева, С.В. Хоробрых, А.В. Черных. – Пермь, 2007.

Подюков, И.А. Земля Соликамская. Традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района / И.А. Подюков, А.В. Черных, С.В. Хоробрых. – Пермь: Пермское книжное издательство, 2006.

Хоробрых, С.В. К вопросу о семантических отношениях морфем в лексике ритуала / С.В. Хоробрых // Русское слово: литературный язык и народные говоры. – Ярославль, 2008.

## ВЫРАЖЕНИЕ ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ НА МАТЕРИАЛЕ ТЕКСТА ОПИСИ ВЛАДЕНИЙ СОЛИКАМСКИХ СОЛЕПРОМЫШЛЕННИКОВ

Местные деловые памятники XVIII – XIX веков содержат обширный материал для реконструкции исторического «лица» провинциального города. В фокусе нашего внимания сосредоточилась семантическая категория пространства и ее выражение средствами языка. Материалом для работы послужила рукопись из фонда Соликамского краеведческого музея (Ф, 28, Д, 6), полное название которой – «*Опись учиненная от Соликамской градской думы состоящим нагородской земле господ соляных промышленников разным службамъ яко то варницамъ с трубами и машинами и для содержания вывариваемой соли солянымъ анбарамъ также купецкимъ и мешанскимъ лавкамъ и анбарамъ*». Документ датирован 1799 годом.

Этот акт составлен гласными Соликамской градской думы с целью учета имущества соликамских солепромышленников. Его уникальность – в огромной лингвистической информативности. Опись является первой попыткой не просто зафиксировать недвижимую и обозначить ее владельца, но и закрепить постройки за определенным земельным участком, описать их территориальную организацию, так как ни карты, ни плана города Соликамска в это время еще не было создано. Отсюда и структура описи, представленная двумя самостоятельными частями: первая – это письменная регистрация территориальной закреплённости строений, вторая (*Экстрактъ учиненной вышеписанымъ господъ соляныхъ промышленниковъ владениямъ*) – это список учитываемого имущества с указанием количества объектов.

Для краеведов и историков рукопись сохранила имена первых солепромышленников Соликамска, название промышленных построек, а для лингвистов – ценные языковые факты. Вызывает особый интерес описание местоположения объектов, в котором ведущая роль принадлежит языковым средствам выражения локативных отношений в тексте. Поскольку целью описи является письменная фиксация расположения хозяйственных строений во владениях солепромышленников, то именно они и являются локализуемым объектом в тексте. В рукописи они именуются *службы*, то есть «*ухожи, строения при домъ про разныя нужды*» [Даль 2006. IV, 224]. Среди них указаны *варницы*, «*высокий деревянный сарай без окон, с отверстия-*

*ми в крыше, в котором вываривается соль*» [Словарь 2003: I, 68], *коннодействуемые машины* (технические устройства для подъема соляного рассола, действующие за счет конной силы), *соляные трубы*, *соляные анбары и сараи*, *трубные кледки*, «*амбар, кладовая при варнице для хранения соли*» [Словарь 2003: II, 53], *ляри*, «*резервуар для скопления рассола на солеварнях*» [Словарь 2003: II, 152], *дербень*, «*изба без двора при мельницѣ*» [Даль 2006: I, 429], *мельницы мукомольные и лесопильные*, *помельная изба*, «*изба при мельницѣ, для помольцевъ*», «*помольецъ, кто привезъ на мельницу хлѣбъ для помолу*» [Даль 2006: III, 270]. Как видно, к «*службамъ*» относятся не только строения и приспособления для соляного промысла, но и постройки, необходимые для обработки зерна.

Среди солепромышленников, имущество которых включено в опись, в документе указаны Рукавишников, Турчанинов, вдова Пелагея Ростовщикова. Их имена и отчества не указаны потому, что лица, занимающиеся соляным промыслом, в городе были хорошо известны. Важно отметить, что синтаксические конструкции в тексте, указывающие на принадлежность имущества его владельцам, построены эллиптически, то есть экзистенциональный или пространственный предикат со значением настоящего времени опущен без ущерба для смысла высказывания. Например, *Да при техъ варницахъ турчаниновская труба с кледкой а варница недавно изрублена*. Эти конструкции не свойственны для делового текста и могут быть квалифицированы как разговорные. Таким образом, глагол, который выражает связь двух субстанций, материально не выражен.

Средством выражения пространственных отношений является предложно-падежная форма существительного (*прямо шепоткина мосту, пониже той трубы, повыше Комарова мосту, да прямо тех же анбаров*), а также такие обстоятельственные словосочетания, как *по правую руку, на левой руке* (*Идучи обратно из офимскаго промыслу чрез мост по правую руку варница Рукавишникова при ней две трубы с кледками; на левой руке варница Ростовщикова и при ней труба с кледкой*). С точки зрения современного состояния русского языка, данные сочетания считаются архаичными и могут быть заменены наречиями *справа* и *слева*.

При выражении локативных отношений такими сочетаниями с обстоятельственной функцией особое обозначение локализатора отсутствует. Включение их в документ связано с намерением составителя обозначить два противоположно расположенных участка, которые не имеют собственных названий, а также ориентира, по отношению к которому им можно дать наименование. Поэтому в качестве общего ориентира выступает «виртуальный» субъект.

Особого внимания заслуживают синтаксические конструкции с деепричастными оборотами. Например, «Идучи от Богоявленской церкви по Набережной улице, господина Рукавишника две варницы и три трубы с кледками и с одной с коннодействующей машиной». Современная норма признала бы их неверно оформленными. Перед нами контаминация двух разнородных высказываний, где грамматические субъекты основного и дополнительного действия не совпадают. Употребление формы глагола в деепричастном обороте отражает принадлежность действия составителю документа и объясняется стремлением регистрирующего местоположения промышленных строений лица указать направление движения, в соответствии с которым постройки вносятся в опись. Автор рукописи мысленно представляет себя в некой точке пространства, откуда и дает характеристику окружающим его хозяйственным постройкам.

Этим же объясняется включение в повествование сочетаний *по правую руку, на левой руке*, которые не только являются выразителями пространственных отношений, но и свидетельствами того, что в качестве объекта, по отношению к которому локализуется что-либо, может быть сам субъект повествования или составитель описи, задающий свои координаты в реальной действительности.

Кроме локализации с точки зрения ориентирующего субъекта, ведущего регистрацию имущества, местонахождение строений может определяться по отношению к какому-либо географическому объекту или промышленной постройке. Так, локализаторами в тексте являются церковные строения (например, *идучи от Богоявленской церкви, у часовни Рукавишника; да против монастыря*), река (*за речкой ифимкой въ ифимскомъ промыслу*), мосты (*идучи обратно из офимскаго промыслу чрезъ мост по правую руку варница Рукавишника; прямо шепоткина мосту евожь Рукавишника одна варница; пониже комарова мосту четыре варницы турчаниновския*), улицы (*да идучи с большаго мосту по Большой улице господина Турчанинова два анбара; идучи от Богоявленской церкви по Набережной улице господина Рукавишника две варницы*), уже указан-

ные постройки (*да прямо техъ же анбаровъ евожь Турчанинова две варницы с двумя трубными кледками ветхими; на самомъ заде господина Турчанинова две варницы*). Выбор именно этих локализаторов в качестве ориентиров пространства не случаен. Все они обладают признаком стабильности (если не постоянной, то долговременной), а во-вторых, это общеизвестные и общепосещаемые места общественной жизни города.

В качестве локализатора употребляется и исключенное из активного словарного состава существительное *заполье* (*да позаде ево на заполье анбаръ Рукавишника*), «дальнее поле или пашня, которая поэтому и не удобряются, а по выпашкѣ покидаются подъ залогъ, залежь» [Даль 2006: I, 619]. Следовательно, основной формой локализатора в тексте описи является существительное с предлогом. Вторичными способами обозначения локализатора выступают словосочетания с обстоятельственной функцией.

Таким образом, интерпретация местоположения промышленных владений солепромышленников регистрирующим лицом близка к разговорной манере, которая объясняется тем, что письменная фиксация территориального закрепления построек осуществляется автором впервые, без опоры на карту или план города. Кроме того, в содержание включен некий ориентирующий субъект, по отношению к которому и определяется территориальная организация промышленных построек, что является результатом неспособности составителя акта обозначить координаты объектов по отношению к предметам действительности или дать им собственные наименования.

Чтобы продемонстрировать описываемый материал, ниже мы публикуем фрагменты текста описи. Печатное воспроизведение текстов предлагается в современной графике с сохранением букв ъ, ы, авторским делением текста на слова, авторской орфографией и пунктуацией. Выносные буквы вносятся в строку, но выделяются курсивом. Знак «/» указывает на конец строки.

*«Олкъ Учиненная отсоликамской градской Думы / состоящимъ Нагородской Земле Господь Соляныхъ / Промышленниковъ разнымъ службамъ яко то / варницамъ струбами и машинами идлясодержания вывариваемой соли солянымъ анбарамъ / такъ же купецкимъ имешанскимъ лавкамъ / и анбарамъ;*

*Идучи отбогоявленской церкви понабережной улице / господина рукавишника две варницы и три тру = / бы скледками и одной сконнодействующей машиной; / заречкой ифимкой въ ифимскомъ Промыслу насамом / заде Господина Турчанинова две варницы стре = / мя Трубными Кледками и одной машиной; / Давтомъ же Промыслу вдовы ростовшиковы две / варницы и со двумя Трубными клед-*

ками; / Дапритехь варницахь Турчаниновская Труба / складкой аварница недавно изрублена; / Идучи обратно изофимского Промыслу через мост / Поправую руку варница рукавишника Приней / Две трубы складками; / Налевой руке варница ростовшикова иприней Труба / складкой; / Учасовни рукавишника Труба светхой складкой иприней / ларь аварница изломана; / Прямо шепоткина мосту евожь рукавишника одна / варница струбной складкой; / Поберегу ниже шепоткина мосту Турчаниновская / Труба аварница состоить Наболоте; / Дапониже Той Трубы варница ростовшикова сдвумя / Трубными складками; / Даунегожь ростовшикова повыше Комарова мосту / Две ветхие варницы сдвумя Трубными складками; / Пониже Комарова мосту четыре варницы Турчанинов = / ския Принихь шесть трубь складками исодной маши = /

Ной Даодинь Дербень Иодинь сарай; / Дапониже Техь варниць анбарь ростовшиковской; / <...> Даидучи сболшого Мосту Поболшей Улице Госпо = / Дина Турчанинова Два анбара; / Дапониже болшого Мосту Евожь Турчанинова = / Два анбара Датуть же одинь сарай; / Дапрямо Техь же анбаровь Евожь Турчанинова / Две варницы сдвумя Трубными клетками ветхими; / Дапониже Техь анбаровь Унегожь Турчанинова / Назаполье Триварницы атрубы хотя и есть акле = / Токь Неть; / Дапротивь Монастыря Позарнишному берегу Два / Анбара Турчаниновскихь Дадва анбара росто = / вшиковскихь Дадва же анбара рукавишниковских; / Дапониже Техь вособой связи Два анбара Тур = / чаниновскихь; / Дапозаде Ево Назаполье анбарь рукавишника; / Дапониже Техь анбаровь четыре анбара Турча = / Ниновскихь; ...»

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В.И. Даль. – М.: Русский язык-Медиа, 2006.  
Словарь промысловой лексики северной Руси XV – XVII вв. – СПб.: Издательство «Дмитрий Була-нин», 2003.

© Л.М. Пантелеева, 2009

*И.А. Петрова*

## ДОРОГА НА УРАЛ И ЗА УРАЛ

В русской поэзии Урал изначально предстает как пространственная граница российского государства, одна из четырех, сориентированных по осям восток-запад, север-юг: «Обличилась перед нами Вся Славянская земля!... От Невы до Черногорья, От Карпатов за Урал» (Ф. Тютчев «К Ганке»), У Тютчева три направления отмечены горами и только север – рекой, но и там, где маркерами всех четырех сторон служит вода, Урал присутствует как неотменяемая преграда: «Слух пройдет обо мне от Белых вод до Черных, Где Волга, Дон, Нева, с Рифей льет Урал» (Г. Державин «Памятнике»). У К. Батюшкова пространство расширяется за Урал, и водяным знакам (Нева заменена Петербургом) сопутствуют два горных барьера: «Стеклись с морей, покрытых льдами, От струй полуденных, от Каспия валов, От волн Улеи и Байкала, От Волги, Дона и Днепра, От града нашего Петра, С вершин Кавказа и Урала!» («Переход через Рейн. 1814»). Две эти горные константы могут смещаться по географическим координатам в зависимости от точки зрения. Так у М. Лермонтова вся протяженность европейской России «от Урала до Ду-

ная» объединяется званием «севера темного», и противопоставляется «многолюдному» и «могучему» «Востоку» («Спор»), расположенному к югу от восточно-западного пространства. Анти-теза восток-запад обычно осмысливается как противостояние Европы и Азии, от В. Кюхельбекера («Европы страж – седой Урал» – «19 октября 1836 года») до А. Блока («Скифы») и «Уральских стихов» Б. Пастернака («Горы. Говор. Инородцы»).

В «Оде на день восшествия на всероссийский престол её Величества Государыни Императрицы Елисаветы Петровны 1747 года» М. Ломоносова говорится о том, что Урал таит в себе невероятные богатства («Сребро и золото истекает...»), но отдан во власть не Плутосу, богу богатства, а Плутону<sup>1</sup> – хозяину подземного мира, который должен отступить под напором мудрой Елизаветы-Минервы. Урал называется греческим именем Рифей, о богатстве его недр писал Геродот. Эта тема, преобразуясь, сохраняется у Б. Пастернака в описании висящих на деревьях «Сережек зметистовых И шишек из сапфира»: «Чтоб горы очаровывать В лиловых мочках яра. Их вынули из нового Уральского

<sup>1</sup>Объединение Деметры и Персефоны в элевсинском культе привело к тождеству Плутоса и Плутона и представлению о несметных сокровищах царства мертвых [1982, 2: 317].

футляра» (Ивака») и у Н. Асеева в поэме «Урал»: «С той поры пошла об Урале слава как о сундуке золотого сплава» Но – плуца силой своей полезной стал славиться этот сундук железный».

Европой и неизвестной Азией, служит линией заграждения; за ним, как за пределами ойкумены, должно лежать пространство, заселенное варварами. Но если Урал – подземное царство мертвых, то за ним должна открываться иная жизнь. Оба эти мотива в разных вариациях присутствуют в русской поэзии. Когда А. Пушкин обращается к находящимся: «Во глубине сибирских руд...», то понятие ада распространяется на все Зауралье, несмотря на утопическую веру в спасительную свободу. Вместе с тем, сама зауральская земля – Сибирь – может ассоциироваться с царством гипербореев, со счастьем естественного существования. В стихотворении П. Вяземского «Масленица на «ужой стороне» на «льдином» Урале обитает «русская молодца», «молодешкая зима», а «басурманами», то есть, варварами, объявляются европейцы.

Так статика границ сменяется динамикой их пересечения, и постепенно формируется тема дороги на Урал и за Урал, дороги, которая как всякий архетипический образ кумулирует в себе разнообразные культурные смыслы и легко поддается метафорической интерпретации. Первой, вполне реальной и, одновременно, мифологизированной дорогой становится, конечно, «Владимирка», которая с XIII века служила путем для торговли России с востоком, а с XVI века (хотя кандалников гнали и раньше) еще и этапным путем из Москвы в Сибирь. Дорогой, по которой в острог и на каторгу прошли Е. Пугачев, А. Радищев, четыре декабриста – остальные были отправлены по Стромынке, сливающейся за Уралом с Владимиркой – Московско-Сибирским трактом. В поэзии декабристов сам факт перехода через Урал только декларируется – «Я наконец перешагнул Урал» (Кюхельбекер «Послание к брату»), – но его подробности не воссоздаются. Путь преодолит только чувством: «На крылах печали Любовью к вам несусь из темной дали» (Кюхельбекер «19 октября 1836 года»). Подробности не появляются и в знаменитой, стилизованной под народную, песне «Владимирка» Вс. Крестовского, где среди разных дорог для солдат, богомольцев, купцов «шире ль, да длиннее, да уютанней Нашей матушки-Владимирки – не быть нигде!». «Пробойная ль дорожка Володимирская!», на которой «слез... немало... проливано», ведет «во студеную сторонушку сибирскую». Не столько реалии движения («цепи Дорогу метут да метут...»), сколько психологическое, состояние осужденных («Угрюмые сдвинули брови, На сердце раздумье легло») является предметом изображения в «Коподниках» Н. Некрасова.

Отходную Владимирке пропел Д. Бедный в стихотворении с соответствующим названием. Там, где «была ведь дорога... в Сибирь, значит, гнали по ней в старину...», теперь – пашня, и пахарь призывается «благодарной слезой помннуть» «непокорных», которые были «подлю-мстительной царской покараны карой», и отпраздновать «праздник труда и свободы». Владимирка осмысливается как «жертвенный путь» людей, отдавших жизнь за человечество.

История «кандалной» дороги на этом, к сожалению, не кончилась, ее сменила железная дорога, проложенная в конце XIX века, «с... тоннелями и мостами», «по которой ушло так много», по которой, «ломаю руки, Россия...шла на восток» (А. Ахматова «Реквием»).

Именно железной дорогой, к началу XX века уже обросшей разнообразной семантикой, связанной с противопоставлением природы и цивилизации и сконцентрированной на мотивах любви и смерти, по новому открывается тема пути на Урал и за Урал. Собственно говоря, это та же тема границы, сопровождающаяся при недобровольности ее пересечения сменой социального статуса и, в любом случае, психологического состояния, а, следовательно, связанный с дорогой и поиском мотив испытания, преодоление которого принимает разные формы. Это может быть подвиг верности собственной сути: «И пусть над Бугом – каски прусские: Он от того чужим не стал; И будем мы все те же русские, Уйдя за Волгу, за Урал» (Брюсов «Чаша испытаний»); постижения смысла бытия: «Я выучил у ржавых буферов, Когда они Урал пересекали, Такую музыку без слов, Которая сильнее печали» (Оцуп «Да жил ли ты?») и даже мало мотивированного возмездия: «Я мстил за Пушкина под Перекопом, Я Пушкина через Урал пронёс...» (Багрицкий «И Пушкин падает в голубоватый...»).

Поскольку Урал с его недрами – это «Ад крошечный!» (Пастернак «Уральские стихи. 1. Станция»), то дорога на Урал может обернуться хождением в Аид с последующим возвращением-воскресением. К метафорике такого рода прибегает Пастернак: при описании спуска в рудник, «Прощаясь, смотрит рудокоп На солнце, как огнепоклонник. В ближайший миг на этот скоп Пахнет руда, дохнет покойник». И затем – подъема: «Как будто ты воскрес, как те – Из допотопных зверских калиц...» («Уральские стихи. 2. Рудник»). Когда у И. Северянина идет речь о возрождении страны, подобном воскресению Христа, то и здесь возникает тема перехода за Урал, гарантирующего возможность новой жизни: «На восток, туда, к горам Урала, Разбросалась странная страна...» («Предвоскресье»).

В стихотворении Пастернака «Урал впервые»

мотив смерти-возрождения отдается мифологизированному («Очнулись в огне»), сказочному («Лесным печником, злоязычным Горынычем») и чужеродному («На лыжах спускались к лесам азиатцы») Уралу: «Твердыня орала и, падая замертво, В мученьях ослепшая, утро рожала». Железная дорога («Пыхтел пассажирский»), врывается в этот мир, разрушая его («Гремя опрокидывались нечаянно задетые Громады и бронзы массивов каких-то), но разрушение оказывается иллюзорным («падали призраки пихты» – ср.: «падая замертво»), как и сам поезд – иллюзия для этого вечного мира – «твердыни»<sup>2</sup>, – моментально восстанавливающего свою «иерархию» («сосны, повстав...»). Надо заметить, что в прозе Пастернака связанная с дорогой тема смерти-разрушения и последующего восстановления-возрождения сохраняется в ином повороте: Сибирский тракт, в отличие от железной дороги, не только разрушает или изменяет устоявшийся мир («Он, как хлеб, разрезал города пополам ножом главной улицы, а села пролетал не оборачиваясь, раскидав далеко позади шпалерами выстроившиеся избы, или выгнув их дугой или крюком внезапного поворота»), но и служит объединяющим началом («Тракт жил одной семьей») («Доктор Живаго. Кн. 2. Ч. 10).

Пастернак провел на Урале половину 1916 года в добровольной ссылке, скрываясь от возможной мобилизации, и в какой-то степени врос в горнозаводский быт, что не отменяло первого впечатления грохочущей и лязгающей космогонии (ср.: «Загремел сумасшедший Урал...» у Ахматовой). Кама – еще один путь на Урал, и в стихотворении «На пароходе» те же мотивы вечного круговорота рождений (рефрен: «Синее оперенья селезня Сиял над Камою рассвет») и смертей («Волной захлебываясь, на волос От затопленья, за суда Нырля и светильней плавала В лампаде камских волн звезда», «И утро шло кровавой банею») приходят в столкновение с бытом («На пароходе пахло кушаньем»). Пастернак в этих стихах избегает личных местоимений (некое «мы» – «Очнулись в огне» или некое «вы» – «Вы к былям звали собеседника»), и потому автору остается некая промежуточная позиция между вечным и временным или же солидаризация с вечностью. Как писала М. Цветаева: «Пастернак, вобрав в себя Урал, сделал Урал – собою» («Эпос и лирика современной России»).

О. Мандельштам в 1934 году был приговорен к трехлетней ссылке в Чердынь с формулиров-

кой «Изолировать, но сохранить», но, благодаря хлопотам А. Ахматовой, Б. Пастернака и Н. Бухарина, получил возможность выбора и перебрался в Воронеж. Воронежу предшествовало вынужденное путешествие с женой – от Москвы до Свердловска, затем вдоль Камы до Соликамска и по Каме до Чердыни и попытка самоубийства. Дорога на Урал заняла пять дней, пребывание в Чердыни – 13, обратная дорога до Москвы – еще пять. Обстоятельства ареста, тюрьмы и пути в ссылку оказались настолько травматическими и – одновременно – плодотворными, что отзвук этих двух недель сохраняется в произведениях Мандельштама до конца его жизни. Новым был опыт погружения в народную жизнь далекой от столиц провинции, «в долговечный Урал, населенный людьми». В 1935 году, уже в Воронеже, образы Урала и Камы появляются в стихах («День стоял о пяти головах...», цикл «Кама», «Стансы») и откликаются в стихах 1937 года, где «одышливому простору» и «убитости равнин» противопоставляется «слоистый нрав» Урала и «застенчивый рукав» Камы. Мандельштам даже думал о «командировке... на Урал по старому маршруту», чтобы написать «замечательную» книгу.

Стихотворение «День стоял о пяти головах...» можно рассматривать как дорожные заметки, наблюдения из окна поезда<sup>3</sup>: «Поезд шел на Урал». Вместе с тем, стихотворение обладает сложной, «слоистой», как сами Уральские горы в представлении Мандельштама, структурой, стягивающей воедино темы собственной судьбы, истории, искусства и мифологии. Состоящее из пяти строф оно делится на три части. Первые две, с анафорическим зачином «День стоял...», передают собственно дорожные впечатления. Две вторые, замкнутые рефреном «На вершок бы мне синего моря, на игольной только ушко!», обращены к сказке с ее обязательным благополучным концом – к «сухоямтной русской», к «чуждому товару» Пушкина. Заключительная строфа, обозначающая мотив дороги – «Поезд шел на Урал» – вводит воспоминание о фильме Чапаева.

Ситуация путешествия в этом стихотворении трагически парадоксальна: готовность к приятию нового мира («Я в жизнь вхожу...») отвергнута, но отторжение от жизни страны оборачивается насильственным в нее погружением. Пространство пути развертывается разнонаправленно: «Я, сжимаясь, гордился пространством за то, что росло на дрожжах». Внешнее пространство разрастается, внутреннее – свертывается. Разрас-

<sup>2</sup> Пастернаковское «Твердыня орала» откликается паронимазией «Урал – орал» («Рабочим Курска, добывшим первую руду, временный памятник работы Владимира Маяковского»).

<sup>3</sup> О структуре такого типа повествования у Пастернака см.: Флакер.

тание свойственно жизни («Дрожжи мира дорогие»), обратный ход – смерти («Усыхающий довесок Прежде вынутых хлебов»). Движение по внешнему пространству происходит в форме последования или преследования: «А за нами неслись большаки на ямщицких вожжах». В этом контексте слово «большак» звучит двусмысленно, это может быть и народный вариант большевика, и вожак, и главная дорога и нечто невообразимое, поскольку несет «на вожжах». В независимости от способа передвижения, участники его нерасчленимы: «Ехала конная, пешая шла черноверхая масса». Она как будто следует блоковскому призыву: «Идите все, идите на Урал!» («Скифы»). Движение «массы» за Урал демонстрирует обратный ход истории – вспять («Глаз превращался в хвойное мясо») или конец истории, чему свидетельством библейский мотив остановившегося солнца «День стоял о пяти головах»). Внутреннее пространство в третьей и четвертой строфах исторически конкретизировано («трое славных ребят из железных ворот ГПУ») и, одновременно, свернуто до сказочного, сулящего бессмертия или мифологического, открывающего путь в рай «игольного ушка». Море, названное в другом стихотворении Мандельштама «всемирным» противопоставлено «хвойному» Уралу, а Пушкин как носитель индивидуального сознания – массе.

Сведение имен Пушкина и Чапаева объяснимо как биографическими реалиями<sup>1</sup>, так и тем, что в народном сознании и Пушкин, и Чапаев приобрели мифологический характер. В. Б. Шкловский свидетельствует: «Зимой в 1937 году ... поехал я на пушкинские торжества в село Михайловское <...>. Колхозники устроили маскарад на льду (Ларина, Миронова, Пугачев). И за ними на тачанке, гремевшей бубенцами, с Петьюкой ехал, командуя пулеметом, Чапаев»: «колхозники села Михайловское по-своему связывали Чапаева с Пушкиным, они считали, что Чапаев – победивший Пугачев...» [Шкловский 1985: 179, 173, 166]. Возможно, и сам Чапаев, действовавший в пугачевских местах, предложивший переименовать г. Николаев (базу дивизии) в Пугачевск и создать Пугачевскую бригаду, считал себя продолжателем его бунта [Чапаевцы о Чапаеве 1965: 81–82, 93].

Сопоставление имен Чапаева и Пушкина закрепляется еще и тем, что оба они – носители

звучащего слова («Говорящий Чапаев»). В саркастическом описании «племени пушкинцев» парадоксально заключена пушкинская формула бессмертия – «Нет, весь я не умру – душа в заветной лире Мой прах переживет и тленья убежит...». Фольклорная интерпретация официальной темы героического бессмертия: «Он умер и не умер он» [Чапаев 1937: 4] (ср.: «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить») транспонируется как в христианский миф, так и в тему поэтического «памятника». У Мандельштама жить и значит – говорить («Воскресну я сказать...»)<sup>2</sup>, мотив звучащего слова вводит темы соотношения жизни и искусства, смерти и бессмертия.

В отличие от Пушкина, Чапаев у Мандельштама – коллективный герой, репрезент первоуродной органистической джогости («... чумая от плыва, Ехала конная, пешая шла черноверхая масса»), голос которого служит залогом единства («В раскрытые рты нам...»).

Мандельштам писал о Пушкине и Скрябине, что они «умерли полной смертью, как живут полной жизнью, их личности, умирая, расширились до символа целого народа...». Чапаев – герой, полностью реализовавшийся – становится примером нерелективной самоидентификации («вскочить на коня своего!»). О том же писал Шкловский: «главное в ленте – это то, что она основана на показе человека на своем месте или человека, который дорастает до своего места» [Шкловский 1985: 166]. В «Чапаеве» – и в фильме, и в его восприятии Мандельштамом – на первый план выходит коллизия, осмысленная как агон. Жизненный путь героя строится как житие (в житиях, по Мандельштаму, иллюстрировалась общая идея), что способствует его мифологизации народным сознанием. Чапаев – пример для неосуществимого подражания – возможность укорененности и растворенности собственного «я» в массе, самопожертвование во имя народного блага – иной способ обретения бессмертия.

В цикле из трех стихотворений «Кама» дню «сплошных пяти суток» противостоят «пять ночей». В образе «Полноводной Камы» Мандельштам сочетает реалии собственного страшного и недобровольного путешествия («Так я плыл по реке с занавеской в окне, занавеской в окне, с головою в огне») с картиной бесконечного пространства, наполненного историей. Это путешествие обратимо: «Вверх и вниз на Казань и на Чердынь несла»).

<sup>1</sup> Н. Мандельштам писала, что у них был с собой томик Пушкина и старший конвойный (тезка Мандельштама) зачитался «Цыганами» (НМ-1 47). Жизнь Чапаева связана с Уралом, фрагменты фильма «Чапаев» (1934) Мандельштам вспоминает в стихотворении «От сырой простыни говорящая...»

<sup>2</sup> И это – архетипическое мировосприятие, ср. у Фрейденаберг: «Говорить значит жить»; «Смерть есть в фольклоре молчание» [Фрейденаберг 1997: 122, 128]. Фольклорные коннотации проступают также в образах «сухомытной сказки», трех «славных ребят», смерти-рождения от воды, сопоставимой с христианским крещением («Утонуть и вскочить») и сказочным мотивом мертвой и живой воды.

«Хвойный восток» распаивается далеко за Урал, но сколько бы ни хотелось «эту безумную гладь В долгополой шинели беречь, охранять», она вос-

принимается «безумной», «темной», стоящей «на дубовых коленях». И все, что остается от этого вынужденного пути, – тоска по невозможному.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Мандельштам, Н. Воспоминания / Н. Мандельштам. – Париж, 1987.  
Плутос, А. Т.-Г. Мифы народов мира: в 2-х т / А. Т.-Г. Плутос. – М., 1982. – Т. 2. – С. 317.  
Флакер, А. Освоение пространства поездом (заметки о железнодорожной прозе Пастернака) <http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/2358/1/14.pdf>  
Фрейденберг, О.М. Поэтика сюжета и жанра / О.М. Фрейденберг. – М., 1997. – С. 122, 128.  
Чапаев. Народное творчество // Правда. 1937. 23 февр. – С. 4.  
Чапаевцы о Чапаеве. – Саратов, 1965. – С. 81-82, 93.  
Шкловский, В. За 60 лет: работы о кино / В. Шкловский. – М., 1985. – С. 179, 173, 166.

© И.А. Петрова, 2009

*И.А. Подюков*

## НОМИНАЦИИ ДОРОГ В РУССКИХ ГОВОРАХ ПРИКАМЬЯ

Языковая маркировка перемещения и вообще транспортной деятельности человека в народных говорах чрезвычайно детализирована, что связано с высокой хозяйственной значимостью данной стороны жизни в народной культуре. В этой части словаря могут быть выделены номинации самих странствующих, обозначения сборов в дорогу, глаголы движения (по направлению, по способу, по интенсивности, скорости), названия сезонных транспортных средств и их частей, способы запрягания лошадей, названия упряжи и ее частей, как обыденной, так и праздничной, видов повозок и их частей. Особая сфера – номинации дорог, специфическая часть словаря языка, относящаяся к географической терминологии. В докладе будут рассмотрены наименования видов дорог как ориентационно значимых объектов, которые крайне специфичны и для каждого народа в целом, и для его части, населяющей конкретный регион, поскольку в них отразились не только особенности ландшафта, но и история, образ жизни и хозяйствования.

Дорога есть так или иначе устроенное пространство для продвижения, линии на земле, где очевидно присутствие человека, маркированное следом, колеями, затесьями, заламами веток и пр. (ср. арх. *протес* тропы в лесу – путь, маркированный затесьями на стволах деревьев). Если рассматривать прагматически значимые свойства дороги, легко увидеть, что диалектная номинация дорог различает большое количество их видов. Это прежде всего сезонные дороги: *санник*, *санница*, *ледница*, *ледянка* 'дорога, по которой ездят только зимой' (названия *ледянка*, *лед-дорога* используют-

ся еще и в значении 'ледяная дорога для вывозки леса зимой' – караг., ср. также *ледянка* 'ледяная дорога, заливаемая водой в морозы' – свердл.); перм. *зимник*, *свердл*, *зимняк*, перм. *полозница* 'укатанный санный путь' (ср. в этом же значении арх. *морозница*). Названий летних дорог меньше – *тележница*, *летник* (солик.), *летняк*, *колясница* о летней тележной дороге (свердл.). В других говорах фиксируется название дороги в начале зимы – *первозимье* (влад.), *череп* весенняя обледенелая дорога (свердл.).

Дороги охарактеризованы по размеру, обустроенности (*тракт*, *шоссэ шоссе*, *большак*, *столбач* – уральск. большая проезжая дорога с километровыми столбами). Они могут быть названы по ориентированности и месту нахождения – *матица* дорога для вывозки леса (перм.), образовано по типу других названий – *полозница*, *санница*, *тележница*. В русском языке слово *матица* имеет массу значений. *Матица* – это пчелиная матка или пчела-трутовка, которая временно заменяет внезапно погибшую матку; центральная балка в деревянном доме, поддерживающая потолок; в поморском наречии это часть невода; в уральских говорах это самка медведя, лося, даже главная рассольная труба на солеварнях; это также киль большой лодки, судна, служащий его основанием (пермск., арх.). Поскольку в этих значениях очевидна идея матицы как главного, середины, центра, основания, выбор этой номинации для дороги в лес связан, очевидно, с органичной включенностью жителей Прикамья в лесную среду, обозначает их зависимость от нее и одновременно своеобразное её «одо-



машинивание». Любопытно название крутой дороги в гору взвоз – так называют и особую постройку, по которой воз сена завозили прямо на сарай. Некоторое «неразличение» пространства своего и внешнего очевидно и в названии *улица, улочка* огороженная с двух сторон дорога между полей (обычно для прогона скота – юсьв., караг.)

В группу номинаций по ориентированности и месту нахождения отнесем также названия типа межник дорога через поле (новг.), мост дорога по болоту (новг.), через реку – *брод, перевоз*, дороги через болота и сырые места – *стлань, лежневка* (уральск. *лажанка, лежнёва*), дорога, выложенная бревнами через топи (перм., арх., волог.), *выстил* (свердл.), *жерденник* дорога через болота (арх.). Любопытны номинации этого вида путей сообщения типа *дорожина* лесная дорога (пск.), северодв. *дорожище* о заброшенной дороге в лесу. Усилительное значение для названия плохой лесной дороги, введенное увеличительным суффиксом, может быть объяснено как ироническое переосмысление чрезмерности – здесь номинация превращается в характеристику, причем не самой дороги, а расходовемых на передвижение по ней сил, напряжения, времени.

Свои номинации получают в говорах объездные и прямые дороги *прямушка* 'прямой путь', *околица, огиб* 'окольная дорога', (ср. в других говорах – арх. *мимоезд* 'дорога, проходящая мимо', горьк. *кругаль, круговеня, обселок* 'дорога вокруг селения', калчнин. *объездка* 'объездная дорога', южнорус. *миновец* 'обходная дорога', ворон. *перехват* 'прямой, более близкий путь', уральск. *облет, объездок*). Особую номинацию получают сходящиеся дороги – челяб. *крестыши* 'перекрещивающиеся дороги'.

Дороги нередко характеризуются по качеству – как карта 'гладкая, ровная дорога'. В основе сравнения положено, конечно, название игровой карты – они отличаются особым качеством покрытия, обрабатываются специальным образом (в том числе при помощи сжатого воздуха), чтобы обеспечить их долговечность, износоустойчивость, прочность и хорошее скольжение. Обычно они называются атласными (от *атлас* 'плотная шелковая ткань с гладкой блестящей лицевой стороной'). Название *тор, тор-дорога* (ср. торный хорошо проторенный, свердл. *торочек*) основывается на переосмыслении звукоизобразительного корня с «ударным» значением – ср. в говорах *торить, турить* 'выталкивать' (слово этимологически родственно глаголу *тереть*). В других говорах для оценки хорошей дороги используется слово *наездок* (сиб.).оборот *дорога как мысли* 'хорошо укатанная дорога' (калуж.) явно связано с психологическим восприятием дороги – взда, не отвле-

кающая от мыслей; дорога, имеющая не собственно физические, а, так сказать, идеальные качества. Плохая дорога характеризуется как *бездорожица, бездорожина, бездорожь* (Сол.), ср. также сиб. неходь 'неудобная для ходьбы дорога'.

Особенно разнообразны в говорах названия троп. Само слово *тропа* имеет, очевидно, связь со звукоизобразительной средой языка, о чем свидетельствуют диалектные *натругать* 'побить' (Томск.), *натропаться* 'нагиться пьяным' (СРНГ; подобные «расширения» семантики ударности типичны для лексики со значением «пить» – ср. в просторечии: *врезать, стукнуть, втереть* и пр.). Названия троп подмечают их особенности – *бороздина* широкая, расчищенная тропа (Ус.), *путик* тропа охотника, *затоп, переузок, ступняк* (свердл.) узкая тропка в снегу, *вешка* обозначенная вешками дорожка по снегу (яросл.), названия промысловых троп *лаз* (волог.), *ляча, яча* (ячка), *юча* (свердл.). Любопытно обозначение утопанной тропы, дороги по влажной почве *ширп* (Чайк. – «Летом в Малый Букор по ширпу ходили, выберут где посуше, и тропа будет» – Б. Букор). Это слово в значении 'разведочная раскопка' фиксируется в произведениях Д.Н. Мамина-Сибиряка – ср. в романе «Золото»: «Куда ты ускоришься-то? – спрашивал Родион Потапых, которому не хотелось отпускать старуху. – Ночевала бы, баушка, а то еще заедешь куда-нибудь в ширп». Вероятно, изначально так была обозначена тропа на месте бывших шахтных раскопок, горных отвалов.

В целом ясно происхождение названия тропы в *ворга* (реже *орга*) тропинка в лесу (черд. – ср. арх. *ворга* болотистая, кустарная лощина, в других говорах часто название тропы в болоте, сыром месте, дороги вдоль русла рек). Как предполагает А. К. Матвеев, слово происходит из прибалтийско-финских языков – ср. фин. *orhi*, коми *ворга* желоб, русло, корыто. Любопытно предпринятое рядом исследователей наделение этого слова особым мировоззренческим содержанием, сближение его со словом *воротиться* и даже с *Волга*. Учёный-гидролог В. В. Рогоцкий, по признанию А. Меняйлова, выдвигает версию о том, что это слово – из священного словаря волхвов (*Ворга* – ведущая в вечность-небо река) и обозначает путь гармонии (не приводя конкретных фактов реального применения, исследователь указывает, что словом *ворга* называют и особое задумчивое состояние человека у воды) [<http://lib.rus.ec/b/110620/read>].

Гиперонимом группы названий дорог является слово *путь*. В русских говорах слово часто сближается со словом *дорога* – *санна путь, зимня путь* (ср. впрочем воронж. *путь* – только большая, широкая дорога). Однако именно со словом *путь* в говорах связана масса метафорических и фразеологич-

ческих контекстов – в *путь пошло* пригодилось, в *путь пойти* встать самостоятельным, *нет пути* нет жизни, *нет пути в ком-л.* нет толку, *по пути* по порядку. Слово *путный* – хороший, годящийся в дело и *беспутый* восходят к начальному *путный* хорошо знающий дорогу (арх.). Способность ориентироваться в пространстве здесь осмысливается как знак высоких интеллектуальных и моральных качеств. Ср. также сиб. *распуть* – распутство, разврат – в нем, на наш взгляд, благодаря усилительной приставке *рас-* обозначено движение по широкой дороге, символически представляющее не *тесный, узкий, трудный* путь праведной жизни, а *широкий* путь греховной жизни. Эта оппозиция, по наблюдениям О.А. Черепановой, устойчиво проходит через всю русскую книжность, вплоть до поэзии XIX века. Путь осмыслен как символическая, духовная категория и обозначает движение к истине, духовное искание (отсюда возникновение сочетаний типа *пути Господни, пути провидения, пути праведников, грешников* и т.д.). Нахождение в пути – это символическое представление постижения сути жизни, так архаическое сознание представляло момент “предбытия”, “делания” жизни; одновременно это наивысшее ощущение жизни в момент опасности для нее. Любопытны в этом плане символические смыслы слов *идти, ехать*. Глагол *идти*, например, в художественном языке имеет не физические, а внутренние характеристики (блжовское *идти*, в частности, символически соотносено с понятиями переживать, выдерживать напряжение и воздействие на себя, сохранять сущностные для героя идеальные качества) [Якубовская 1979]. Как заметила О.А. Черепанова, в текстах XI–XVII вв. в своих прямых значениях лексема *путь* нейтральна в жанрово-стилистическом отношении, а слово *дорога* отчетливо тяготеет к деловым и обиходно-деловым текстам [Черепанова 2000]. В переносных и символических значениях *путь* – сугубо книжная лексема. Народное словоупотребление подтверждает справедливость суждения О.А. Черепановой о том, что символика пути связана с христианско-религиозным взглядом на мир, а символика дороги – с языческим мировоззрением и мироощущением.

Бином *путь-дорога* концептуален для русской культуры. В нем объединены не просто обозначение полосы для езды / ходьбы, путь сообщения по суше (*дорога*) и обозначение способа или средства, образа достижения чего-либо, направление продвижения (*путь*). Сочетание-бином *путь-дорога* совмещает оба этих смысла, фиксирует их неразрывную связь. Человеку важно, когда ему укажут *путь* – общее направление, цель движения, и по какой *дороге* гуда ехать (ср. объединение лексем в классическом лермонтовском «*Выхожу один я на дорогу, предо мной кремнистый путь блестит...*»). Примечательно, что в русских

песнях этот бином появляется чаще в контекстах, где важно указать на некие смысловые категории (ср. в песне «*Эх, путь-дорожка фронтовая, не страшна нам бомбежка любая*»: «*Старость меня дома не застанет, я в дороге, я в пути*» – в обоих текстах значима тема смерти).

Некоторая противопоставленность пути – дороге не лишает слова *дорога* особых мифологических коннотаций (ср. зауральск. *дорога* место собрания молодежи для увеселений, волог. *дорога* – судьба, уральск. *дорога* правило, обычай). В пермских говорах выражение *стоять на дорожке* имеет значение ‘дождаться смерти’, слово *подорожная* обозначает кусок холста или лист бумаги со словами молитвы, который кладется на лоб покойному (или вкладывается ему в руки). Мифологические свойства дороги мотивируют активное использование мотива *дороги* в заговорах; дорога в фольклоре как метафора и символ смерти представлена в загадках (*дорога, да никто по ней не хаживал, никого за собой не воживал*); в приметах (*если больной бредит дорогой, то скоро умрет*). Идея дороги как пространства вне культуры и жизни представлена в номинациях типа *лешевя дорога, чертова тропка* – завершая тропу (выражение также используется и как обозначения всякой дороги, тропы в лесу, попав на *лешеву дорогу*, заблудившись, человек не просто теряет ориентацию в пространстве, а попадает в зависимость от нечистой силы).

В духовной традиции народа идея пути появляется очень часто. Как начало пути к Воскресению осмыслена Масленица, и как сам этот духовный путь – Великий Пост. Возможно, поэтому в народных ритуалах Масленицы мотив пути (катаний, визитов) сохранил столь большое значение. То же мы можем сказать о мотиве пути в свадебной традиции (ср., в частности, распространенное испытание молодых трудной дорогой – загораживание, в том числе и заволакивание колодником дороги свадьбе). Примеров культа дороги в народной традиции много. Это обычай кормить и привечать *странных* (дорожных) людей, приметы на пересекание дороги, запреты на строительство дома на месте дороги. Считается, что на дороге нельзя спать, сидеть, громко петь или кричать, справлять естественные надобности и пр. С культурной семантикой дороги связан и обрядовый мотив «первого встречного» (напр., если не ведутся дети, в крестного брали первого встретившегося).

Таким образом, номинации *дорог* в русских говорах могут быть рассмотрены как источник самой разнообразной культурной информации. С одной стороны, они полно иллюстрируют степень обжитости пространства – в традиционной культуре даже внешне не освоенные, «естественные»

территории (болота, леса, заводы) являются на самом деле не чужими, а пронизанными следами человеческой активности. С другой стороны, многие номинации легко становятся условно-символическими. Они концептуальны, соотносятся не только с установкой на обозначение части инфраструктуры – устроенной, предназначенной для езды или прохода полосы на суше. Дорога предстает как мощный этнический символ; дорожные испытания предстают как средство конструирования нового

статуса человека и избавления от старого, они способны открыть истинное, не прикрытое социальными условностями лицо человека (ср. в песне Ю. Визбора «Ночная дорога» – «Нет прекрасней и мудрее средства от тревог, чем ночная песня шин. Длинной-длинной серой ниткой стоганных дорог шлопзем ранения души»). Путешествия становятся для многих людей средством не только познания, но и создания себя, проявления и формирования значимых качеств собственной личности.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Черепанова, О.А. Путь и дорога в русской ментальности и в древних текстах / О.А. Черепанова // Мастер и народная художественная традиция русского Севера. – Петрозаводск, 2000.  
Якубовская, М. Д. Об одном глаголе в поэзии А. Блока / М. Якубовская // Лингвистика и поэтика. – М.: Наука, 1979. – С. 274-282.  
<http://lib.rus.ec/b/110620/read>.

© И.А. Подюков, 2009

*С.М. Поздеева*

## **ЛИНГВОСЕМИОТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРИРОВАННОСТЬ ДИАЛЕКТНОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ЛЕКСИКИ, МОТИВИРОВАННОЙ ГЛАГОЛАМИ ДВИЖЕНИЯ\***

Данная статья выполнена в русле этнолингвистических исследований, построенных на понимании Н.И. Толстого и его последователей диалектного языка как сложной функционирующей системы, органично включенной в пространство традиционной народной культуры. Работа направлена на прояснение взаимосвязей между элементами диалектного словаря и традиционной культуры и далее – на представление отдельных участков диалектной лексической системы в лингвосомиотической структурированности.

Культурные коннотации в структуре семантики диалектных лексических единиц становятся результатом «культурной референции», в основе которой лежит соотношение лексем с «языком» культуры. Под ними понимаются несущественные, но устойчивые признаки выражаемого лексемой понятия, которые отражают совокупность закрепленных в культуре данного языкового сообще-

ства ассоциаций. Обычно культурные коннотации, по наблюдениям Т.И. Вендиной, находятся в имплицитном состоянии, их сферой проявления в лексической системе языка становятся, как правило, вторичные, переносные значения слов или значения производных слов. Совокупность близких по смыслу ассоциаций, выраженных в лексических единицах, позволяет говорить о действии, проявлении в языке культурных моделей. Так, существование в народном сознании культурной ассоциации стояния с процессом существования обусловило в пермских говорах мотивацию целой группы экзистенциальных глаголов глаголами стояния: *стоять* – 'жить где-либо временно', *устоять* – 'прочно обосноваться где-либо', *устояться* – 'сохранить способность жить', *суститься* – 'жить' (от *стоять*). Организация слов на основе общности культурных ассоциаций, позволяет представить лексику, обслуживающую одну по-

\* Статья выполнена при поддержке гранта Президента Российской Федерации по поддержке молодых ученых и ведущих научных школ ("Культурно-языковое своеобразие русских Южного Прикамья", МК-4201.2007.6).

нятийную область, в лингвокультурологической, лингвосемиотической структурированности.

По определению О.И. Блиновой, *мотивировочный признак* – это выраженный в слове непосредственно или опосредованно номинационный признак обозначаемого; *мотивированность* – это структурно-семантическое свойство слова, позволяющее осознать взаимообусловленность его значения и звучания на основе соотносительности с языковой (т.е. на основе мотивационной связи с другими словами языка – их мотиваторами) и неязыковой действительностью (представляется, что, в том числе, и культурной). Выявление семантически близких (инвариантных) для лексем одного семантического поля культурно-коннотативных мотивировочных и/или классификационных признаков позволяет представить их в структурированности культурно-мотивированных групп, а выявление аналогичных признаков для лексем двух различных семантических полей – в структурированности ассоциативно-символических блоков. *Ассоциативно-символический блок* – это своеобразная лингвокультурологическая система, состоящая из слов различных семантических полей, связанных между собой культурно-семантической общностью мотивировочных и/или классификационных признаков, отражающих общее представление о различных фактах действительности в одном и том же образе, выработанное в данном культурно-языковом сообществе.

Структурирование ассоциативно-символических блоков осуществляется в три этапа. Первый этап связан с построением *ассоциативно-семантического ряда глаголов жизни* и аналогичного ему *ассоциативно-семантического ряда глаголов смерти* (далее – ряд смерти). Критериями для включения слов в данные ряды явились следующие признаки: 1) принадлежность к лексико-грамматическому классу глаголов; 2) семантическая или ассоциативная связь значений глаголов с обобщенным (инвариантным) значением 'жить' или 'умереть'; 3) мотивированность их глаголами движения (напр., *прийти* – 'родиться' от *прийти* – 'появиться где-либо с помощью хождения', *идти*). Второй этап связан с определением мотивировочных и/или классификационных признаков и разбиением рядов на более мелкие цепочки, которые содержат указания на определенный тип движения (горизонтальное, вертикальное, вращательное) или на статическое состояние. Третий этап связан с объединением ассоциативно-семантических рядов глаголов жизни и смерти в ассоциативно-символические блоки движения. Устройство этих блоков таково, что отражает семантичес-

кую и/или структурно-семантическую общность и разность мотивировочных и/или классификационных признаков глаголов двух сигнификативно противопоставленных рядов. Анализ структуры ассоциативно-символических блоков позволяет реконструировать народное понимание экзистенции, выявить общие и отличные для семантики жизни и смерти культурные модели мотивации, обусловленные множественностью культурных ассоциаций концепта движения, заданные таксонометрией символического кода движения в традиционной культуре.

Как показали наблюдения, ассоциативно-символический блок «горизонтальное движение» распадается на две символически противопоставленные подгруппы: «однонаправленное» и «разнонаправленное» движение. В первой из них преобладают слова с положительной экзистенциальной семантикой (многочисленны значения, связанные с рождением, выходом замуж, физическим и социальным ростом человека), во второй – большую часть составляют лексемы с пейоративной семантикой тяжелого, бродячего, аморального образа жизни. Несмотря на явную противопоставленность, каждая из подгрупп демонстрирует разнообразие и множественность культурных ассоциаций данных видов движения (ср. мысли Н.И. Толстого о несводимости культуры к строгой бинарности). Так, опосредованные ритуальной практикой, маркированием пограничных сакральных областей признаки перехода и ухода мотивируют пересечение значений, связанных с рубежными периодами в земной экзистенции человека и смертью: *перейти* – 'изменить род деятельности', 'стать учащимся следующего года обучения', 'закончиться (о событии)', *переметнуться* – 'быстро сменить место жительства', 'умереть', *изойти* – 'стать иным, измениться в физическом развитии, внешности', 'умереть'. Подобный факт пересечения рассматривается как реализация древнего представления экзистенции в виде перемещения человека по бесконечно длинному пути, в котором смерть – это не окончание жизни, а перемещение человека в другую плоскость мироздания. Достаточно устойчивы отрицательные коннотации у движений, предполагающих исчезновение объекта, вероятно, этим обусловлено представление в мотивировочных и/или классификационных признаках ухода семантики смерти, старости и болезни (*известись* – 'пропасть, исчезнуть', 'заболеть', 'умереть').

В отличие от лексики смерти указания на жизнь демонстрируют большее разнообразие мотивировочных и классификационных признаков. Помимо культурных коннотаций переходности и ис-

чезновения посредством хождения, соответствующий блок представлен лексическими реализациями следующих ассоциаций: «выход как рождение, вступление в брак» (*выходить* – ‘появиться на свет’); «достижение чего-либо как рождение, новый этап в физическом, социальном развитии» (*доходить* – ‘достигнуть какого-либо уровня, состояния’); «вождение как рождение, выздоровление, плодovitость, ведение хозяйства, выращивание детей» (*вод* – ‘плодovitость, урожайность’); «движение с ношей как рождение, болезненное состояние, тяжелая жизнь» (*переносить* – ‘претерпевать что-либо тяжелое (болезнь, горе)’); «движение с силой как тяжелая жизнь» (*пробиваться* – ‘жить кое-как’). Важными для структурирования семантики жизни оказываются и мотивировочные и/или классификационные признаки быстрого или медленного, нормального или ненормального передвижения, движения с помощью транспортных средств, соединения.

Весьма разнообразны мотивировки пересечений и расхождений мотивировочных и/или классификационных признаков у лексем с семантикой жизни и смерти в подгруппе «разнонаправленное движение». Наложение зафиксировано на базе двух признаков: трясения и шевеления. Производящая символика трясения, например, как литоты жизненной активности стала символической основой для развития значения ‘родить’ у *растряситься*. Ассоциация данного действия о лишении прочного положения в жизни породила иные смыслы: *растрясать* – ‘разрушить, убить’. Ряд обозначений жизни представлен также мотивировочными признаками болтания, качания, мотания, которые в одних случаях служили прообразом бесцельной, аморальной или неустойчивой жизни (*болтаться* – ‘жить бесцельно, одиноко’, ‘жить кое-как’, ‘жить без устойчивого положения в жизни’, *балындать* – ‘жить вне семьи’), в других – выступали знаком деятельной активности человека (*изболтаться* – ‘устать, утомиться’, *баландаться* – ‘много работать’). Весьма многочисленными оказались признаки, указывающие на свободное, быстрое, не прямое, хаотическое перемещение движение в пространстве. Они устойчиво маркируют тяжелую жизнь, жизнь без определенного места жительства (*кочевать* – ‘жить, переезжая’, ‘жить кое-как’) либо две близких области: проявление зрелой активности человека и ведение распутного, бесполезного образа жизни (*бегать* – ‘находить в бодром состоянии’, ‘стремиться завести интимные отношения’, ‘распутничать’).

Лексические единицы ассоциативно-символического блока «вертикальное движение» стали реализацией осмысления вертикального движения, в частности движения вниз и движения вверх, как связующего звена между различны-

ми уровнями мироздания. Неслучайно наибольшее количество фактов пересечения происходит именно в данном блоке движения. Обозначение движения вниз (*падения, бросания и отрывания*) развивают семантику отрицательно оцениваемых в народе форм экзистенции: смерти, старости, болезни, исчезновения чего-либо положительного в целом: *пасть* – ‘внезапно охватить болезнью’, ‘погибнуть’, *бросить* – ‘внезапно вызвать болезненное ощущение’, ‘перестать заботиться о семье’, *оборваться* – ‘оказаться в бедственном положении’, ‘умереть’. Устойчивость ассоциации движения вниз с движением по направлению к смерти реализуется в указаниях на различные варианты движения вниз, аналогично указывающих на приближение к смерти. «Смерть как падение в результате переворачивания» фиксируется в лексемах *опрокидываться* – ‘умирать’, *прикувырнуться* – ‘умереть’; «смерть как погружение в воду» представлена в номинациях типа *окурнуться* – ‘умереть’.

Помимо отрицательной символики движения вниз, говоры сохраняют иные ассоциации. Приближение к земле – маркеру не только потустороннего мира, но и сферы обитания живых существ – связывалось с приобретением прочного положения в жизни, поселением человека на новом месте, отсюда *застать* – ‘остаться где-либо жить’, *приземлиться* – ‘поселиться’, *зарониться* – ‘стать, сделаться’ (*Девкой-то я больно рано заронилась. Добр.*), в связи с чем актуализируется и ассоциация появления в результате падения как рождения, происхождения, человека (*выпасть, пасть* – ‘родиться’, ‘быть родом откуда-либо’).

В противовес глаголам движения вниз глаголы движения вверх становятся отличительной чертой ряда жизни и развивают исключительно положительные значения. Подобная позитивность обусловлен действием семиотической оппозиции «вниз – вверх» и существованием ассоциации движения вверх с движением к идеальным, божественным сущностям. Особенно многочисленны глаголы с мотивировочным признаком роста, изначально связанным с увеличением в размерах живых организмов. Значения биологического роста послужили мотивирующей базой для развития значений, связанных с взрослением, социальным и духовным развитием человека: *зреть* – ‘стать старше’, *отростить* – ‘воспитать’. На производящей символике движения вверх развивается значение ‘вылечить’ у *вытянуть*, ‘рано, быстро выйти замуж’ у *выскакать, выскочить* (ср. выскакивания, подсакивания в ритуальном обряде как знак согласия невесты на брак).

Культурной базой ассоциативно-символического блока «вращательное движение» явилась на-

родное представление жизни как движения по кругу в сторону смерти, а смерти как непременно-го возвращения к исходной точке отправления – жизни. Осмысление верчения как движения, лежащего в основе единства земного и потустороннего мироздания, определило симбиоз семантики жизни и смерти в глаголах верчения: *перевернуть-ся* – ‘выйти из затруднительного положения’ и ‘умереть’, *завернуться* – ‘преобразиться, превратиться в кого-либо’ и ‘умереть’ (ср. *кувыркнуться* – ‘умереть’, *переворотить* – ‘преобразовать’).

Устойчивое маркирование верчением пограничных областей, способность становиться одновременно маркером жизни и смерти послужили мотивационной основой для различных направлений деривации. Осмысление вращения как движения, направленного на сохранение, воспроизведение, определило развитие положительной экзистенциальной семантики. Верчение как непосредственная часть ритуальных практик, активное использование витя для означивания значимых этапов в человеческой экзистенции (рождения, брака) способствовало формированию культурных предикатов, непосредственно указывающих на ритуальные действия, определяемые как переход человека из одного состояния в другое. Таковы, напр., *повивать* – ‘перевязывать пуповину’, *плести косу невесте*, *повиваться* – ‘помогать роженице’, ср. также отглагольное прилагательное *подаятой* – ‘хорошо сложенный, статный’, отсылающее к ритуальной практике «доделывания, переделывания» человека.

Типичность, привычность верчения, кручения для жизни становится еще более очевидной из глагольной цепочки, маркирующей деятельностную сторону человеческой экзистенции: *вить* – ‘прясть’, *вертеть* – ‘активно заниматься чем-либо’, *наокружаться* – ‘утомиться от работы’ и т.д.

Более отдаленные культурные ассоциации вращения демонстрируют глаголы, обозначающие более абстрактное понятие – экзистирование в целом: *витать* – ‘находиться где-либо’, ‘быть в наличии’, *развертываться* – ‘обживать на новом месте’, ‘проявлять себя’, *завихаривать* – ‘вести бурную жизнь’.

Наличие у верчения устойчивых коннотаций пограничности определило и развитие отрицательных экзистенциальных значений, указывающих на связь разрушения, болезни и смерти, как в *разворотить* – ‘о проявлениях сильной, распирающей изнутри боли’, ‘разломать, нарушить целостность’, *вывертеть* – ‘разрушить болезнью’. Нахождение вращения в противопоставленности прямому движению, ассоциирующемуся с правильным течением жизни, мотивирует группу глаголов со значениями праздного, непра-

ведного образа жизни: *крутить*, *вертеть* – ‘жить праздно’, *завертеться* – ‘проявлять супружескую неверность’, *отвертываться* – ‘уклоняться от обязанностей’, *влиять* – ‘лукавить’. Помимо численного преобладания глаголов с рассмотренной семантикой, зафиксированы характерные исключительно для ряда жизни культурные мотиваторы *крутить*, *кружить*, *обносить*, *обкалывать*, *обходить*, представляющие в совокупности аналогичный спектр положительных и отрицательных экзистенциальных значений.

Экзистенциальные значения глаголов ассоциативно-символического блока «статическое состояние» структурируются культурными ассоциациями мотивировочных и/или классификационных признаков стояния, лежания и сидения. В результате амбивалентности коннотаций признак стояния становится структурирующей базой двух сигнификативно противопоставленных рядов. Семантика нежизненности мотивируется ассоциацией прекращения движения с прекращением жизненной активности, что очевидно в глаголах *останавливаться* – ‘прекращать двигаться, функционировать (о частях тела)’, *остолбенеть* – ‘умереть’. Развитие позитивных оценок экзистенции становится следствием ассоциации стояния со способностью остаться в живых (*устоять* – ‘выжить’), в связи с чем возникают значения, связанные с местопребыванием, пребыванием человека в том или ином психофизиологическом состоянии, социальном статусе: *стоять* – ‘иметь временное местопребывание’, ‘существовать’, ‘приживаться (о животных)’, ‘быть в какой-либо должности’. Аналогия стояния, максимальной отметки движения вверх как процесса активного существования раскрывается и в глаголах присоединения, прикрепления к чему-либо: *держаться* – ‘жить, работать, поддерживая друг друга’, *приссть* – ‘обосноваться где-либо’.

Признак лежания в основном коннотативирован отрицательно. Представленная в образах лежания экзистенция отмечена признаками недвижности, приближенности к смерти, в связи с чем симбиоз значений ‘бездельничать’, ‘болеть’, ‘быть мертвым’ в глаголе *лежать*. Восприятие лежания как максимально устойчивого положения в горизонтальной плоскости мироздания (ср. прочный, неизменяемый статус мертвого человека) определило представление достижения устойчивого, благополучного положения в жизни в образах принятия лежащего положения: *приляжиться* – ‘усердно трудиться, стараться’. Признак сидения символически маркирует исключительно формы земной экзистенции. Совмещая в себе признаки стояния и лежания, он развивает как нейтральные, положительные коннотации (*сидеть* – ‘трудиться над чем-

либо сидя<sup>1</sup>, 'занимать какую-либо должность'), так и отрицательные значения, указывающие на неполноценность существования: *посесть* – 'утратить способность трудиться', *присесть* – 'постареть'.

Характерная черта всех ассоциативно-символических блоков – асимметризм: количественное преобладание ряда жизни над рядом смерти; наибольшее разнообразие в ряду жизни мотивировочных и/или классификационных признаков; участие в мотивации большего спектра культурных ассоциаций (положительных и отрицательных), что объясняется не только большим разнообразием форм проявления экзистенции, но и ценностными, культурными, мировоззренческими установками, выработанными

у носителей традиционной культуры.

Таким образом, представление экзистенциальной глагольной лексики в структурированности ассоциативно-символических блоков движения служит своеобразной лингвосемиотической моделью народного понимания экзистенции, свидетельством взаимосвязанности понятий «жить» и «умереть». Существование в народной культуре, помимо кода движения, иных таксономических субстратов ее текстов (растительного, зоологического, предметного, количественного, персонажного, цветового и т.д.) позволяет предположить существование лингвосемиотической системности экзистенциальной лексики и в других символических подсистемах языка народной культуры.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Толстой, Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. – М., 1995.
- Вендина, Т.И. Динамика лексико-словообразовательных процессов в русских народных говорах / Т.И. Вендина // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). 1993. СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 1994.
- Вендина, Т.И. Этнолингвистика, аксиология и словообразование / Т.И. Вендина // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. Т. 1. – М.: Индрик, 1998.
- Блинова, О.И. Мотивология и ее аспекты / О.И. Блинова. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2007.

© С.М. Полежаева, 2009

*Е.В. Протасова*

## ГУМАНИТАРНЫЙ КОМПОНЕНТ В ЭКОЛОГИЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

(на примере изучения темы «Кама – пермская красавица»)\*

Пермский край – регион с довольно сложной экологической ситуацией, что обусловлено интенсивным развитием энергетики, промышленности, транспорта. Край является одним из центров российской индустрии с широкой специализацией и большим количеством крупных предприятий. Богатейшему природному потенциалу региона сопутствуют экологические проблемы. По данным специалистов Пермского краевого научно-исследовательского института детской экопатологии, в зонах риска воздействия хими-

ческих факторов окружающей среды проживает более 1 млн. человек, в том числе около 290 тыс. детей, которые в первую очередь подвержены опасности развития экологически зависимых изменений состояния здоровья. Тревогу вызывает тот факт, что на сегодняшний день в медико-экологической реабилитации нуждается 25 тыс. детей [Состояние и охрана окружающей среды 2007: 178-180].

Среди процессов деградации среды края распространенными являются промышленно-город-

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Министерства промышленности, инноваций и науки Пермского края в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Традиционная народная культура Урала: исторический опыт и современные проблемы экологического образования учителя», проект № 08-06-82641а/У.

ское загрязнение атмосферы, комплексное нарушение земель в результате добычи полезных ископаемых, эстетическая деградация природных ландшафтов. Истощающиеся природные ресурсы, свалки мусора, загрязненные реки рожают в человеке отчуждение от природы, безразличие к окружающей среде, экологически опасные стереотипы поведения. Острота многих проблем усугубляется низкой экологической культурой населения, отсутствием преемственности в традициях, антропоцентрическими представлениями о взаимоотношениях человека с природой. Все это вызывает необходимость серьезной постановки экологического образования с учетом региональных проблем, комплексного подхода к формированию экоцентрического экологического сознания как системы гармоничного развития человека и природы.

В современных исследованиях все более прочно утверждается позиция, что человек принадлежит природе, есть ее часть не только в том смысле, что представляет собой прямой продукт органической эволюции, но и в том, что постоянно и во все возрастающей степени нуждается в ней как в необходимой предпосылке своего существования. Ключевой характеристикой при рассмотрении системы «общество-природа» выступает культура, вне которой нет и отношения человека к природе. Именно культура представляет собой ту сферу человеческого бытия, приобщение к которой может создать перелом в преобразовании взаимоотношений между природой и обществом.

Анализ современной практики экологического образования показал недостаточную обращенность педагогов к потенциалу гуманитарных знаний. В экологическом познании основной упор делается на биологию, географию, химию, которые в силу высокой интеллектуальной планки не котируются в числе любимых предметов у многих школьников. Появление оригинальных курсов «Человек и природа в народной культуре», «Природа и литература», «Природа и искусство», «Человек и природа в фольклоре», «Экологическое краеведение» свидетельствует о том, что гуманитарные подходы в экологическом воспитании начинают обозначаться. Но пока такого опыта явно недостаточно. Поиск путей расширения системы экологического воспитания является одной из актуальных проблем современного образования, что в свою очередь, требует осознания региональных экологических традиций, их активного изучения и использования.

С учетом комплексного подхода к формированию экологического сознания будущих педагогов нами был разработан интегрированный курс «Природа и человек в культуре края», целью ко-

торого стало совершенствование экологической культуры студентов, овладение ими системой знаний о духовно-экологическом потенциале традиционных средств воспитания, приобщение к «миру культуры» Пермского Прикамья.

Анализ этнографических и фольклорных источников приводит к выводу о том, что сложившиеся представления народов о взаимоотношениях природы и человека достаточно полно отражены в этнической культуре Пермского края. Для рассмотрения взаимосвязей природы и культуры ценны аспекты, сопряженные с традицией, фольклором, искусством. В краеведческих публикациях и исследованиях по гуманитарным наукам представлены материалы, где на конкретных примерах показаны взаимосвязи общества и природы, традиции паритетного и уважительного отношения жителей Прикамья ко всему живому.

На формирование представлений людей об окружающем мире во многом повлиял бассейновый характер региона, территория которого почти соответствует речной системе Камы. Река придает краю географическое своеобразие, территориальную целостность, эстетическую выразительность. Именно Кама играла определяющую роль в развитии региона, являлась кормилицей, работницей, дорогой. К сожалению, знания многих студентов о Каме-реке ограничиваются высказываниями, о том что это «главная река области», «ее притоки используются в туристических целях», «на Каме возник Соликамск, где развивалось солеварение».

Опыт показывает, что педагогически результативным является проведение интегрированных занятий, на которых студенты могут реализовать себя в общении и социальном творчестве. При изучении темы «Кама – Пермская красавица» возможна интеграция географических, историко-педагогических, экокультурных знаний с учетом одной из задач курса, связанной с обогащением эмоционально-ценностного опыта отношения к природе и культуре.

На занятиях используются этнографические материалы, художественные произведения, примеры доброго участия, внимания и интереса к природе выдающихся писателей, ученых, исследователей. Особое место отводится фольклору: календарным и семейным обрядам с их обращенностью к природе; легендам и преданиям, в которых ореолом таинственности окружены природные объекты; сказкам, направленным на пробуждения у слушателей любви к животным и растениям; табу, связанным с природо-пользовательной сферой. Нельзя не согласиться с Н.В. Морохиным, который в исследовании «Фольклор в традиционной региональной экологической культуре Нижегородского Повол-



жья» отмечает: «Как важнейший элемент духовной культуры этносов, фольклор является сосредоточием обширных народных знаний об окружающем мире, дает образцы экологического мышления, выражает чувства, ценностные отношения к среде, предлагает эталоны поведения в различных ситуациях взаимоотношений с природой» [Морохин 1997: 179].

Цикл занятий начинается с рассмотрения природы родного края как главного фактора народного воспитания, ее способности влиять на человека, облагораживать чувства. Студентам предлагается провести анализ отрывков из путевых дневников воспитанников театральной студии «Перемена» г. Соликамска, которые участвовали в проведении областной экологической акции по защите Камы. Дети путешествовали по реке на теплоходе «Василий Каменский»; смогли насладиться уральской природой и через свои выступления почувствовать духовную близость и понимание тех, кто живёт в российской глубинке, не утратив красоты души.

Света В.: «Поднявшись на самый высокий холм, мы увидели настоящую сказку, даже дух захватило. Мы как будто бы вернулись в прошлое к нашим дедам и прадедам. Здесь я впервые увидела ветряную мельницу, амбар, коми-пермяцкую деревню, лабазы для хранения охотничьих запасов. А какая вокруг стояла неземная тишина и красота! Воистину природа – художник...»

Василина К.: «Чем дальше в глубинку, тем добродетельнее встречи, мудрее и спокойнее беседы, память о которых у нас останется надолго. После выступлений нас с трудом отпускали. Ещё и ещё раз просили спеть, несли нам молоко, сметану, творог, варенье, ягоды, морковь, приговаривая: «Чем богаты, тем и рады». Сами пели нам частушки, старинные песни и почему-то плакали».

Юлия К.: «Наше путешествие началось в Лёвцино. Крутые берега держали на своих каменных спинах густые леса. Деревья близко стояли друг к другу. Они были стройные и величественные в своих обновлённых нарядах... Вдали виднелись деревушки, дачи, посёлки, которые издали казались игрушечными, как декорации в театре. Особенно хорошо было вечером. Над рекой стоял туман и веяло свежестью. На каждом новом месте, где мы останавливались, была своя особенная и природа, и погода. А когда леса нахмурились, стали тёмными и угрюмыми, пошёл моросящий дождик, мы поняли, что наше путешествие подошло к концу».

Творческие наблюдения, исследование природных явлений, полученные впечатления подтверждают способность детей к эмоционально-чувственному восприятию природных и соци-

альных явлений, их осмыслению. Студентам предлагается провести ретроспективный анализ личных впечатлений детства, рассказать о мире семейных увлечений, связанных с уральской природой, подготовить индивидуальные работы с использованием фото- и видеоматериалов, изобразительного и музыкального творчества.

Одним из видов работы на занятиях является анализ фольклорных источников, который позволяет отметить, что в культуре природы народов Прикамья вода почиталась как вечно живой родник. К ней обращались при играх-гаданиях, наговорной водой лечились от болезней и кропили скот; символическое значение придавали ее чистоте и связи с идеей времени. Уважительное отношение к воде вырабатывали моления о дожде и взятие воды из источников; полезным для здоровья считалось обливание водой, что придавало человеку силы. Целебными свойствами издавна наделяли родники, колодцы, ключи, способные хранить природную силу и отдавать ее людям. Коми-пермяки были убеждены, «что над родниками покровительствует не какая-то хозяйка воды, а сам Ен, и его святость распространяется на всю околицу источника» [Климов 2005: 169]. Студенты приводили примеры наиболее известных святых источников (Пронякляч в Кудымкарском районе, Никольский родник на окраине п. Нырб в Чердынском районе, Таркамьис в Кочевском районе), источников обрядового очищения в других уголках края.

Стихийная зеркальность воды требовала к себе особого отношения, выразившегося, например, в празднике Ивана Купалы, который заметно выделяется среди летних праздников народного календаря Прикамья. На Ивана Купалу проводили многочисленные обряды с росой, парились в бане веником, сплетенным на Купальницу, гадали, собирали лекарственные травы, обливались у колодца водой. И.А. Подюков отмечает, что вода «обретала в этот день исключительные способности врачевать, снимать порчу, предсказывать будущее. К этому дню не просто приурочено начало купания: «Иван-Купатель будет, и купаться начинают» (Жуланово Сол.), в народе до сих пор верят, что купание на Купалу может стать лучшим средством от сглаза» [Подюков 2001: 60].

Опыт показывает, что одной из ярких форм творческого освоения темы является театрализация праздника Ивана Купалы на реке Каме. Восстановление утраченных традиций отечественных праздников может стать коллективной и важной задачей экологического воспитания. Проведение праздника на природе, с обязательным включением народных игр, составляющих сквозное действие, дает возможность студентам свободно импровизировать, закрепить эмоциональные впе-

чатления от творчества и взаимодействия, способствует развитию эмпатийного и эмоционально-чувственного опыта. Сущность и конкретное назначение таких форм заключается в активном освоении духовно-экологического материала.

Многие праздники народного календаря, связанные с водой, известны всем; но есть и отличающиеся национальным своеобразием. А.В. Черных в исследовании «Народы Пермского края. История и этнография» отмечает, что «большим праздником у татар и башкир Прикамья считались дни ледохода. Смотреть, как идет лед, на реку шли наряженные, брали с собой гармониста, играли и пели на мосту, на берегу ставили и кипятили самовар и пили чай. Молодые пары катались на льдинах. Весенний лед – комеш воз (серебряный лед), по представлениям татар и башкир, обладал целительными свойствами, из него готовили чай, верили, что, если искупаться во время ледохода, можно избавиться от болезней. Когда провозжали лед, старались пожелать, чтобы со льдом ушли все болезни» [Черных 2007: 258]. Студентам предлагается самостоятельно подобрать материал, отражающий особенности экологической культуры у народов Пермского края.

Педагогическая рефлексия после изучения темы позволила сделать вывод о том, что самыми запоминающимися были занятия, на которых студенты рассказывали легенды и предания Седого Урала, обращались к материалам дореволюционных изданий, посвященных Каме, в том числе к работе Д.К. Зеленина «Кама и Вятка: путеводитель и этнографическое описание Прикамского края» и очерку «Камская речная область» из работы «Живописная Россия...» под редакцией вице-председателя Императорского русского географического общества П.П. Семенова; сравни-

вали состояние рек Пермского края в прошлом и настоящем на примерах их описаний в краеведческой литературе и современных публикациях. Экологически значимыми практическими мероприятиями стала серия коллективных творческих дел по реализации проекта «Помоги реке».

Результативному изучению темы «Кама – Пермская красавица» способствует учёт педагогических и методических условий: содержательная и эмоциональная наполненность занятий, формирующих нравственное отношение к изучаемому материалу и процессу познания; активный и деятельностный характер взаимного общения педагога и студентов; разнообразие форм взаимодействия внутри занятий, обеспечивающих интерес к индивидуально-творческой, групповой, коллективной деятельности; применение диалогических способов обучения (эвристическая беседа, игровая ситуация, художественное исполнительство, практикум, самостоятельный поиск, учебная дискуссия, экскурсии, творческие встречи); введение в работу со студентами конкретных дел практической направленности.

В заключение отметим, что изучение темы «Кама – Пермская красавица» возможно как в курсе «Человек и природа в культуре края», так и на занятиях по этнопедагогике, истории образования, теории обучения, что является одним из направлений использования материалов традиционной народной культуры Урала в экологическом образовании; позволяет углубить эколого-гуманитарный блок профессиональной подготовки студентов, интегрировать материалы разных областей научного знания и усилия вузовских педагогов с целью формирования экологической культуры личности.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Климов, В.В. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков / В.В. Климов, Г.Н. Чагин. – Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 2005. – 256 с.
- Морохин, Н.В. Фольклор в традиционной региональной экологической культуре Нижегородского Поволжья / Н.В. Морохин. – Киев: Эколого-культурный центр, 1997. – 224 с.
- Подюков, И.А. Круговорот жизни. Народный календарь Прикамья / Перм. обл. ин-т повыш. квалиф. раб. обр. – Пермь: изд-во ПРИПИТ, 2001. – 100 с.
- Состояние и охрана окружающей среды Пермской области в 2006 году. – Пермь, 2007. – 232 с.
- Черных, А.В. Народы Пермского края. История и этнография / А.В. Черных. – Пермь: Пушкин, 2007. – 296 с.

## КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВЫЕ СТЕРЕОТИПЫ ПОВЕДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ДОРОГЕ

Этикет, связанный с дорогой, является богатой почвой для лингвокультурологического исследования. Дорога всегда считалась испытанием (отсюда выражение *пережить дорогу*, обязательные этикетные вопросы встречающих типа *как доехали?*). По словам Т. Щепанской, переход человека в «дорожную систему мировосприятия» связан с «конструированием символического и нормативного комплекса, который будет затем определять поведение человека в дороге» [Щепанская 2003].

Особое отношение к дороге характерно для многих традиционных обрядов – свадебного, рекрутского, похоронного, масленичного, при этом ритуальные действия различных обрядов во многом перекликаются. В этой сфере есть своя лексика и фразеология, связанная с идеей дороги, ухода. И для похоронного, и для рекрутского обряда обязательным этапом является *сбор котомочки*: «*Душу провожают – в котомочку только едобное кладут*»; «*С собой в дорогу собирали котомочку: еду, курево положат, котомочку мать собирала*» (ср. об этом в рекрутской частушке: *Самогоночка душиста в медну трубочку бежит. Собрата моя котомочка, на лавочке лежит*). Примечательно в этой связи, что в Прикамье фиксируется глагол *котомиться* – собираться в дорогу.

Призывнику перед уходом полагалось посидеть на лавке; те, кто провожает покойника, также должны посидеть на лавке, на которой стоял гроб (чтобы не бояться); и в похоронном, и в рекрутском обрядах обязательно ритуальное смотрение в печку (призывник – чтоб вернуться, близкие умершего – чтобы не тосковать). Новобранца благословляли иконкой (её могли положить в котомочку, вшить вместе с крестиком в воротник), в правую руку умершего при отпевании вкладывали *подорожную молитву*. Кроме того, в традиционной культуре принято *стихарить* – исполнять духовные стихи («*Стихарят, когда душу-ту провожают*»), в рекрутском обряде также существуют специальные *провоженные песни* («*Провоженные песни пели некрутам*»). И те, и другие нередко содержат *перебирание* (перечисление) – родни, реалий дома, окружающей среды.

Для дорожных целей в народной среде в прошлом создавались специальные предметы, напр., *дорожный короб*, или *дорожная корзина* – корзина из бересты или виц, которую брали в дорогу для продуктов; существовала и специальная одежда для дороги, например, *саван* накидка, защищавшая

путника от пыли и снега (ср. волог. *саванина* зимняя длинная мужская рубашка с глухим воротом), специальная *дорожная шаль* (ср. в приметах на сон: *покупать большую шаль – к дальней дороге*), *запругальники* – рукавицы, обшитые холстом (соединялись шнуром или поясом для удобства пользования ими в дороге). Испечённые в дорогу *каравайчик*, *печенье*, *пирог* в говорах объединены общим названием *дорожник* (*подорожник*); современное обозначение *тормозок* еда, взятая в дорогу, также показательно – пища отстраненно оценивается в нем как *остановка в дороге*, *торможение*, а не сама по себе. Вообще предписание тому, кто отправляется в путь, *давать с собой еду* отмечает большой ряд пословиц и поговорок («*Хлеб в пути не тягость*», «*Едешь на день, а хлеба бери на неделю*»).

Безусловно, многие реалии прошлого трансформируются и обретают актуальные на сегодня формы, некоторые из них уже не находят эквивалента в современной культурологической и языковой ситуации. Это касается и стереотипов, которые выражаются в различных предписаниях и запретах, в особом рода пожеланиях, которые чаще всего направлены на благополучный результат в пути. Успех путешествия программируется на начальном этапе, т.е. во время сборов и проводов в дорогу. Покидая пространство дома, путник меняет свой статус, именно с этим связано изменение отношения к нему окружающих и возникновение особого ритуального поведения.

Нельзя *окудыкивать* путника – спрашивать, *куда идёшь?* (альтернативный безопасный вопрос – *далеко ли собрался?*). Считается, что такой вопрос может принести беду: цель дороги, конкретное направление должны оставаться в тайне, они известны только самому путнику. *Паремия возвращаться – плохая примета* отмечает тот факт, что человек, покинувший (по ритуалу) родное пространство, до определенного времени как бы отделен от него, поэтому, если возникает необходимость вернуться, то нужно также совершить особые ритуальные действия – «*Нельзя возвращаться. Если вернулся, посмотри в зеркало*» (некоторые вместо зеркала используют лужу около дома). При этом необходимо «*скорчить рожу*», поздороваться с самим собой, поменять какой-либо аксессуар (галстук, платок и т.д.), по-другому причесать волосы. Ср. инверсирование этого ритуала в обязательном вторичном возвращении в дом уходящего призывника: «*Парня выве-*

дут подруки, потом вернут, заставят в печку поглядеть. Налиют рюмку, он выпьет, и рюмку об стену вдребезги» (Юрлинский р-н).

Ряд предписаний и запретов связан с внешним видом того, кто собирается в дорогу. Перед дорогой нельзя мыть голову, подстригать ногти, тем самым как бы смывая, снимая с себя защитную ауру дома. Нельзя в дорогу зашивать одежду, пришивать пуговицы (но необходимо отправляться в путь только в чистой обуви – чтобы путь был лёгким и «чистым»). Проводив в дальнюю дорогу, оставшиеся не убирают в доме, не моют и не подметают полы, в некоторых случаях не убирают со стола, не моют посуду. Запреты такого рода объединены осознанием опасности изменения привычного пространства дома, освоенного отъезжающим в дорогу человеком (ср. также в обряде проводов в армию: одну из бутылок с застолья нужно хранить до возвращения рекрута). Считается, что не к добру в дороге наступать на чужой коробок спичек (а вот украсть зажигалку или коробок спичек перед дальней дорогой – к удаче).

Уходя из дома, нужно подержаться за матицу или за край стола, как бы получая благословение (отголосок славянского поверья: и матица, и стол – культовые части дома). Словесная этикетная формула сопровождается часто определённым действием, она становится как бы стимулом к действию. Например, таковы выражения *посидеть на дорожку*, *сидеть на чемоданах* (при этом полагаются приподнять ноги от пола тому, кто уезжает, явно имитируя уже свое отсутствие в доме). Идиома *сидеть на чемоданах* используется, как известно, и не в обрядовом смысле – ею обозначается вообще готовность к скорому отъезду. Предписание помолчать перед дальней дорогой учитывает символику молчания как общения с иносбытием; молчание в этом случае является необходимым моментом для того, чтобы перейти в состояние путника (согласно русской пословице, *домашняя дума в дороге не годится*).

Соблюдение бытовых предписаний и запретов характерно для многих профессиональных групп, чья деятельность непосредственно связана с дорогой. В связи с этим стоит отметить существование обязательного требования у лётчиков брать с собой в полёт хотя бы одну уже *летавшую* вещь, на удачу нужно выкуривать не больше полсигареты или надкусить кусочек хлеба, с тем, чтобы по возвращении докурить или доесть. В молодёжной среде известно правило – покидая дом, не уходи с пустыми руками.

Запреты и предписания могут осознаваться человеком, но могут оставаться в тени. Наиболее чётко стереотипы поведения в дороге выразились в

пожеланиях, которые произносятся часто неосознанно, но вера в их магическую силу при этом не становится меньше. Детское *топай, топай* *кверху* *попой* и молодёжное *чтобы ноги не загнулись* воспроизводят саму идею правильности либо неправильности поведения, действий в дороге (ср. в шоферской речи пожелание неудачи – *гвоздь тебе в шину*, осмысляемое как позитивное; суеверное осмысление запинания как дурного предзнаменования). Как видим, есть выражения, которые осознаются носителем языка как положительные, но формально являются ироническими и вне контекста (определённой ситуации) не могут обеспечивать благоприятный результат – ср. также *попутного ветра* и *Камаз навстречу* или использование вместо известного *не поминайте лихом* явно шуточного *поминай как звали* («Нуя пошла, поминай как звали»), либо достаточно устоявшегося, но часто имеющего различные варианты выражения *ну счастья тебе да чё да*. Такая формулировка, вроде бы незаконченная, оставляющая пространство для развернутого пожелания, объясняется нежеланием провожать кого-либо, неприятным ощущением перед расставанием и заменяет известное *долгие проводы – лишние слёзы*. Любопытно в этой связи также амбивалентно осмысляемое бросание вслед уходящему полена (Прикамье: в ряде мест действие осмысляется как выпроваживание, но иногда – и как способ оберега уходящего, благопожелание, ср. значимость полена в других обереговых ситуациях, например в свадебной и похоронной традиции).

Пожелание *закатись дорога*, вероятно, связано с одним из значений слова *закатиться* – отправиться куда-нибудь для развлечения, оно воспринимается в качестве доброго, благоприятного напутствия. Другое пожелание, выражение *колесом дорога* является амбивалентным. С одной стороны, можно предположить, что оно скорее связано семантически с глаголом *колесить* – ездить, двигаться не прямым путем, отклоняясь в стороны; т.е. *дорога колесом* – это дорога с какими-либо препятствиями, неожиданностями, неприятностями. С другой стороны, оно может употребляться и в качестве доброго пожелания (где актуализируется символика колеса, круга как носителя идеи гармоничности; ср. также об удаче *колесо фортуны*). Амбивалентно и известное пожелание *скатертью дорога* (ср. дополнительное развертывание негативного смысла в варианте *скатертью дорожка, камешки под ножки*). Пожелание *гладкой дорожки* в основном в народной речи имеет позитивный смысл. Нередко *глядят дорожку* спиртным, т.е. делают её безопасной, благополучной, выпивая в этих случаях *за ровный асфальт*, *за первое колесо* (у туристов-водников – *за первую гон-*

долу катамарана). Так как современная дорога осознается, прежде всего, не как пешая ходьба, а как передвижение на транспорте, то в пожеланиях фиксируются реалии современной дороги: *чистой дороги, ни ямы ни канавы, ни поста ни палки, ни гвоздя ни жезла*.

С давних времен существует обычай помолиться перед дорогой, перекрестить уходящего, в наши дни он еще сохраняется в коротких напутствиях типа *иди с Богом (боушком), Ангел-хранитель будь со мной, Ангел, лети о мной, Ангел мой, будь со мной. Ты впереди, я за тобой*. Ангел упоминается и в пожелании встречному в пути – *Ангел встречу!* Такой же смысл носит выражение *мир дорогой!* – пожелание мира-спокойствия и встреч с мирянами, людь-

ми, относящимися друг к другу по-братски. Неслучайна ответная форма этого приветствия *беседуй* (яросл.); одновременно это сигнал готовности к доброжелательному общению с путником.

Как показывает языковой материал и культурная традиция, идя дороги наполняется глубоким смыслом и в современности. «Правила поведения» перед дорогой и в дороге во многом опираются на представления, сложившиеся в традиционной культуре. Запреты и предписания, сохранившиеся в разных формах с давних времен и возникшие по разным причинам в наши дни, реализуются в поведении человека с разной частотой, воспринимаются нередко как суеверия.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Новгородский областной словарь. – Новгород, 1992.  
Словарь пермских говоров. Т. 1, 2. – Пермь: «Книжный мир», 2002.  
Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. – Пермь: Изд-во ПОНИЦАА, 2006.  
Щепанская, Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв / Б. Щепанская. – М.: Индик, 2003.  
Ярославский областной словарь. – Ярославль, 1981.

© Е.Н. Скляова, 2009

*Ч. А. Светлакова*

## СИМВОЛИЧЕСКИЕ ПЛАНЫ ЛЕКСЕМ «ОГОРОД» И «ОГРАДА» В РУССКОЙ ЧАСТУШКЕ ПРИКАМЬЯ

В славянской культуре огораживанию придавалось особое, магическое значение, что нашло свое непосредственное отражение и в языке. Апотропейная символика глагола «огораживать» подтверждается группой слов, служащих для номинации действий, выполняющих в традиционной культуре роль оберега. Глагол *городить* в значении «ограждать, осенять крестом» используется в пермских говорах: *«Колдун если умер, то ключами городят рот у этого покойника, чтобы порча не перешла»*; *«Окна оградить и все. И тоже маком посыпают под окном, чтобы в окно никто не заглядывал. Дьявол-то, видно, боится мак-то»*. В заговорах просьба о защите – это зачастую просьба о сотворении мистической ограды между человеком и вредоносным объектом: *«Ограда его, Господи, силою честного креста»*.

Многие хозяйственные работы сопровождалась исполнением особых охранительных заговоров с огородной семантикой. Так, чтобы оградить от

непрощеных гостей свою территорию, произносили заговор *«Господи, помоги. Будь оградой для моего сада, для моей земли. Оберег – ограда, мне помоги. Ни черт, ни чертовка, ни злая колдовка ту оградуне перейдет, не попортит мой огород»*.

Мотив огораживания и ограды появляется в свадебных, похоронных, религиозных обрядах, т. е. в наиболее значимых событиях в жизни человека. Именно выход невесты за ограду показывал ее разрыв с родительским кровом. Ограда являлась частью границы – нечистым местом, через нее наводили порчу. Чтобы причинить вред охотнику, выходили к ограде и, глядя на нижнюю жердь, приговаривали: *«Ходи, охотник, как поп с кадилом»*. На границе огорода человек вступал в прямой контакт с потусторонними силами (ср. святочные гадания по изгороди и тыну). В фольклорных текстах нередко противопоставляются наличие и отсутствие ограды. Так, в свадебной величальной песне вдове поется о поле

негороженом: *«Чье-то поле, чье-то поле / Негороженое / Чей-то дом, чей-то дом / Непокрытый стоит»*. Отсутствие огорода, своего пространства указывает на отсутствие полноценного дома и счастья в семье, также это отсутствие защиты. В тексте свадебной песни, где невеста предстает как павая на негороженом лугу, говорится о том, что павлин-жених *«повыщипывает ей все перышки, выпустит всю кровушку»*.

Особое значение символика ограды имеет в частушке. В ней обыгрывается возможность наделить понятие «огород» и «ограда» способностью «генерирования» новых символических планов (под символическим планом мы понимаем комплекс значений, появившихся благодаря способности говорящих к актуализации ассоциативного потенциала понятия).

В домоцентрическом укладе жизни место обитания человека, его жилище не просто воплощаются в картине мира, но служат ее организующим центром, определяют познание других сфер действительности. Поэтому падение ограды или огорода символизирует разрушение гармонии, устоявшегося порядка, становится бесцельным выходом, потерей энергии: *«Пали, пали огороды, упадут и колки. Ни за что проходят наши молодые годки»*.

Нарушение целостности ограды или ее отсутствие приносило немалый вред хозяйству, оборачивалось потерей в бытовом, эмоциональном и духовном плане. Разрушенная ограда становится символом хрупкости невозвратного блага. Потеря ограды, оберега становилась потерей защиты для дома: *«Огороды валятся, мил породой хвалятся. Огороды не вались, мил породой не хвались»*. В тексте частушки падение огорода выявляет несоответствие правде, оберегает девушку от неверного выбора. Падение – древний мифологический мотив, символизирующий прекращение развития, потерю части свойств, качеств вещи. Впрочем, любое падение влечет за собой нежелательные последствия (*«Кабы, кабы не упасть с огорода в воду. Кабы, кабы не попасть в чертову породу»*) или само является таковым: *«Раскудрявая березонька, вались на огород. Думала, любовь навеки, а она наоборот»*.

Создание границы, горожение огорода – это трудоемкая работа, завершающий этап обретения дома, своего пространства, определение его окончательных границ. В частушечном тексте горожение огорода символизирует преодоление трудностей: *«Огороды городила, колья суживала. Я не этаких любила, не потуживала»*. Одновременно горожение огорода воспринимается как повторение однотипных действий, возведение бесполезных построек, бессмысленные затраты времени и труда (ср. в связи с этим известную иди-

ому *огород городить* в значении 'повторять несколько раз, говорить ерунду'). Возникшая ассоциативная связь вызывает представление о ситуации нерезультативного действия, то же и в частушке: *«Огороды городила, часто пары ставила. Я с миленьком не гуляла, меня мать заставила»*.

Интересны выявленные оппозиции мотивов и в другом символическом плане. Плохая постройка говорила о крайней бедности либо о запустении. В тексте частушки сломанная ограда символизирует недоступность счастья. Сломанные жердочки как бы выпускали жизненную энергию, напротив, хорошая крепкая ограда становилась залогом успеха: *«Огороды-то часты, осиновы жердочки. Погляди, подруженька, идут наши дружочки. Идут наши дружочки, подают свисточки»*.

Место «за» и «у» ограды, у ворот в народной традиции имеет глубокий символический смысл, задаваемый противопоставлениями «свое – чужое». Это место становилось местом тайных встреч парня и девушки: *«Меня мама послала в огород за редькою, а я встала у ворот, поболтала с Федькою»*. Нахождение на границе – это одновременно и сомнения, и желание перейти из одного локуса в другой, знак смены состояния.

В символическом плане ограждения выступают как прятанья, за оградой находятся тщательно скрываемые ценности, блага (ярче всего это проявляется в текстах свадебных песен). В тексте любовной частушки это может быть условное огораживание, сокрытие от чужих глаз – землянички, рябинки, красной смородины, березоньки: *«Красную смородинку придется огораживать, за красивым мальчиком придется поухаживать»*. За этим условным действием кроется символическое привлечение любимого человека в свою сферу, на свою территорию.

Близкое смысловое поле – огород как запретная территория, ср.: *«Кто свиное рыло сунет в наш советский огород, отобьем охоту сразу, пусть он рыло не сунет»*; *«В сельсовете ворота специально узеньки, для того чтоб не пролез кулак толстопузенький»*. Символический план, в котором ограда предстает разделителем, зоной между мирами, представляется достаточно явным в частушке. Огород, ограда нередко выступают не только препятствиями между любящими людьми, но и границей между жизнью и смертью: *«Пойду в германскую ограду, разломаю новый гроб. Рано, рано развеселенький в сыру землю лег»*. Наглядно этот смысл проявлен и в тексте *«Лягу грудью на ограду, позову свою отраду. Серый камень отвали, встать на ноженьки вели»*.

Для этнолингвистической интерпретации смысловых полей отмеченных символов большую роль играет характеристика данного поля по его взаи-

модействию со смежными полями. Смысловое поле *огород, ограда* связано с такими символами, как ворота, дом, дорога. Символическое поле, как известно, не имеет жестких границ, и смысл может дополняться или совершенно видоизменяться под воздействием других символических единиц. В текстах происходит непрерывное изменение исходных смыслов – в том числе и под влиянием изменяющейся действительности.

К нашему времени все чаще рассмотренные символы в частушке сохраняются механистически, не всегда возможно объяснить появление ограды или огорода в некоторых текстах. Тексты типа «*Пели, пели, улетели с огорода скворчки, у ребят такая мода – с рук снимают кольца*» показывают, что в них постепенно происходит потеря скрытого смысла, мотивы «огород, ограда» остаются в них лишь в качестве условного зачина.

© Н.А. Светлакова, 2006

*Ч. Ф. Сибнева*

## **ПАМЯТНИК УРАЛЬСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ XVII В. «СТАТИР»: ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ**

Уникальный рукописный сборник проповедей «Статир», написанный анонимным автором в 80-х годах XVII в. в Соликамске и Орле-городке, входит в золотой фонд древнерусской письменности и заслуживает пристального внимания.

Впервые сборник был введен в научный оборот в первой половине XIX в. известным русским филологом А. Х. Востоковым при описании рукописей Румянцевского музея [Востоков 1842: 629-633]. А. Х. Востоков дал краткую характеристику рукописи, опубликовал отрывки из предисловия к рукописи, хотя допустил ряд неточностей при ее датировке. Описание Востокова привлекло внимание широкого круга исследователей.

На первых порах к «Статиру» было приковано внимание преимущественно церковных авторов, изучающих развитие древнерусского проповеднического искусства. Биография безымянного проповедника стала предметом исследования профессора Киевской Духовной Академии И. И. Малышевского. В 1861 году он опубликовал отрывки из поучительных слов и реконструировал, по возможности, жизненный путь писателя [Малышевский 1861: 453-454].

В 1879 году преподаватель Киевской духовной семинарии, протоиерей М. А. Поторжинский, издал «Историческую хрестоматию, для изучения истории русской церковной проповеди», в которой отдельную главу посвятил рассказу об орловском проповеднике XVII века. Отметив в «Статире» «отсутствие правильности в построении проповеди», исследователь вместе с тем указал и на преимущество риторики памятника, отличающегося «простотой и удобопонятностью» от современных ему ораторских произведений Симеона

Полоцкого. Исследователь нашел в книге звучание «живого слова», «теплоту чувства, молитвенное умиление, одушевление, доходящее иногда до вдохновения» [Поторжинский 1879: 289-303].

В 1883 г. магистр Санкт-Петербургской духовной академии И. Яхонтов опубликовал несколько довольно больших отрывков из поучительных слов сборника, однако, по оценкам уже современных исследователей, сделал это «весьма неудовлетворительно»: желая вызвать интерес к уральскому писателю у широкого круга читателей, И. Яхонтов сокращал тексты, отбрасывал многочисленные цитаты, которые, по его мнению, затрудняли восприятие произведения» [Соболева 2005: 24].

Позднее блестящий язык и ораторское искусство автора сборника привлекли внимание исследователей-филологов. «Статир» был упомянут А. Н. Робинсоном [Робинсон 1974: 346], Б. А. Успенским [Успенский 1994: 65] в связи с характеристикой языка писателей XVII в., А. С. Елеонской – при рассмотрении развития красноречия в русской литературе [Елеонская 1990].

Новый этап в изучении памятника начинается после уточненного и подробного описания рукописи П. Т. Алексеевым [Алексеев 1965: 92-101], которое сопровождалось раскрытием тем некоторых поучений и перечислением использованных в памятнике источников. Историк отметил удивительную начитанность и эрудицию анонимного автора, использовавшего для «облегчения восприятия преподносимых религиозно-нравственных истин» материалы «астрологического, естественноисторического, географического, исторического и анекдотического характера».

В дальнейшем усилия исследователей были

направлены на поиск автора анонимной рукописи. Попытка установить имя автора была сделана в монографии А. А. Введенского [Введенский 1962: 240-241]. Со ссылкой на сведения, которые были любезно сообщены автору П. Т. Алексеевым из его неопубликованной работы, автором рукописи был назван Потап Прокофьев (Прокопьев), из рода строгановских служащих Игольнишниковых. В изложении А. А. Введенского начальный период жизни Потапа Прокофьева представляется так: в конце 1660-х гг. он бежал из пермских вотчин Строгановых, возглавил в Нижегородском крае восставших крестьян и шел на соединение с отрядами Степана Разина. После разгрома восстания Потап Прокофьев вернулся в пермские вотчины, надеясь поднять людей Строгановых; лишь потерпев неудачу в этой затее, он стал послушником Пысдорского монастыря. По данным А. А. Введенского, он скрывался от преследований под разными кличками и именами – Илько-атаман, Попов, Долгополов и др. Служа священником в Соликамске, он привлёк внимание Строгановых и получил приглашение в Орел, где находился до конца своей жизни [Буланина 1998: 268-272].

Сложно сказать, насколько близка к истине реконструкция жизненного пути автора «Статира», представленная А. А. Введенским, тем более что историк не привел никаких документальных доказательств, подтверждающих высказанные им предположения. Большинство современных исследователей (А. С. Демин, Д. М. Буланин, Л. С. Соболева) продолжают считать автора анонимным.

Более подробно все аргументы «за» и «против» выдвинутого А. А. Введенским предположения были приведены Л. А. Соболевой в монографическом исследовании «Рукописная литература Урала: наследование традиций и обретение самобытности» [Соболева 2005: 17-55]. Это одно из последних и наиболее полных исследований сборника. В главе, посвященной «Статиру», дан обзор и исчерпывающая характеристика всех имеющихся на сегодняшний день исследований «Статира», очерчен круг проблем, решаемых в связи с изучением памятника, разработан системный подход к тексту, а также рассмотрены особенности культурных гнезд Соликамска и Орлагородка, где был написан «Статир».

Таким образом, с момента открытия и введения в научный оборот рукописного сборника «Статир» прошло уже более ста шестидесяти лет, но интерес исследователей и читателей к произведению по-прежнему не ослабевает. Вместе с тем уровень изученности сборника до настоящего времени во многих аспектах остается недостаточным.

По-прежнему дискуссионным остается вопрос

**об авторе.** В обстоятельном исследовании нуждается биография автора «Статира». Приступая к ее изучению, важно осознавать грань между творческой биографией писателя, т.е. той биографией, тем мифом, который создает о себе писатель в тексте, и фактами его личностной биографии. Это две разные ипостаси и их нельзя отождествлять, а противном случае это может привести исследователя к неминуемым заблуждениям. Наиболее ярким примером подобного рода заблуждения может служить предисловие к сборнику, в котором автор, уверяя читателя в собственной необразованности, пишет: «окроме Буквы, Часаслова и Псалтыри, ничто же учих, и то не совершенно: грамматикки же ниже слышах, како ея навикают..., риторика же ни мало покусихся; а философию ниж очима видах; мудрых же мужей ниже где на пути в лице усретох». Большинство исследователей поняли это заявление автора «Статира» буквально. На самом деле, декларативные заявления автора о своем невежестве и неучености – это общее место, «этикетная формула» (по терминологии Д. С. Лихачева) – хорошо известная особенность нормативной поэтики древнерусской литературы, которая, по наблюдениям Д. С. Лихачева, складывалась из представлений о том, как должен был совершаться тот или иной ход событий; из представлений о том, как должно было вести себя действующее лицо сообразно своему положению; из представлений о том, какими словами должен описывать писатель совершающееся» [Лихачев 1979: 90]. В этом смысле справедливо замечание Д. М. Буланина, который приводит в своей статье целый ряд высказываний писателей Древней Руси о своем невежестве и утверждает, что выстраивать биографии авторов, судить об уровне их образования или происхождении, основываясь на них, некорректно. Прямолинейное толкование подобного рода приводит к необоснованным выводам, неверной характеристике писательского мастерства» [Буланин 1980: 139].

Практически неисследованной остается поэтика сборника: его сюжетно-тематическое, идейное своеобразие, образная система, язык, его жанровые особенности (в соотношении с проблемой риторического искусства Древней Руси и представлениями о красноречии украинской проповеднической школы XVII в.). Отдельного внимания заслуживают источники, которыми пользовался анонимный автор при написании рукописи. Отчасти этот вопрос уже поднимался исследователями: так, например, П. Т. Алексеев обращал внимание на многообразие цитируемых неизвестным проповедником источников и в ряде случаев указал даже их количественную представленность в сборнике. В



число наиболее цитируемых автором «Статира» входили произведения Иоанна Златоуста (270 выдержек), талантливая книга поучений «Евангелие учительное» украинского проповедника Кирилла Транквилиона-Ставровецкого (235). Значительное место в «Статире» занимали выписки из сочинений Симеона Полоцкого (42). Автор обращался и к творениям известных отцов церкви: Иоанна Дамаскина, Григория Богослова, Афанасия Великого, Иоанна Лествичника и т. д. При этом анонимный автор не просто заимствовал чужой текст, а давал

собственное осмысление его, проявляя свою творческую самостоятельность.

Изучение всех вышеназванных проблем в полной мере возможно лишь тогда, когда будет осуществлено полное научное издание «Статира». Еще в середине XIX в. князь В. Ф. Одоевский предлагал издать «Статир» как одно из сокровищ русской культуры, однако на сегодняшний день из всей рукописи остаются опубликованными только предисловие и отдельные проповеди – в переводе на русский язык и с купюрами.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев, П.Т. «Статир» (описание анонимной рукописи XVII века) / П.Т. Алексеев // Археографический ежегодник за 1964 год. – М., 1965.
- Буланин, Д.М. Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей / Д.М. Буланин // Русская литература. 1980. – № 3.
- Буланина, Т.В. Потап Прокофьев Игольничников / Т.В. Буланина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). СПб., 1998.
- Введенский, А.А. Дом Строгановых в XVI–XVII вв / А.А. Введенский. – М., 1952.
- Востоков, А.Х. Описание российских славянских рукописей Румянцевского музея / А.Х. Востоков. СПб., 1842.
- Елеонская, А.С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века / А.С. Елеонская – М., 1990.
- Лихачев, Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – М., 1979.
- Малышевский, И.И. Русский приходской священник – проповедник XVII века / И.И. Малышевский // Труды Киевской духовной академии. – 1861. – № 4.
- Поторжинский М.А. Историческая хрестоматия, для изучения истории русской церковной проповеди / М.А. Поторжинский. – Киев, 1879.
- Робинсон, А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века / А.Н. Робинсон. – М., 1974.
- Соболева, Л.С. Рукописная литература Урала: наследование традиций и обретение самобытности. Очерк второй. Рукописная традиция строгановского региона / Л.С. Соболева. – Екатеринбург, 2005.
- Успенский, Б.А. Избранные Труды. Т. 2. / Б.А. Успенский. – М., 1994.

© Н.Ф. Сибиряк, 2009

*М.А. Сироткина*

## ПУТИ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕГИОНАЛЬНОЙ ЭТНОНИМИИ

Этнонимы (названия народов) традиционно являются объектом исследования в ономастике. Вместе с тем современные тенденции в развитии лингвистической науки требуют объяснять язык при помощи таких понятий, как языковая личность, культурные концепты, дискурс.

Одна из ипостасей образа человека в языковой картине мира – человек этнический. Основным способом актуализации данной ипостаси являются этнонимы. Наличие этнонима как у всего исторически возникшего сообщества людей, так и у какой-то его части (субэтноса) служит проявлением самоидентификации людей и принадлежности их к конкретной общности.

Особенно интересным представляется рассмотрение функционирования этнонимов в рамках определенного региона. Это, на наш взгляд, помогает, с одной стороны, расширить лингвистические знания о региональных этнонимических системах, с другой – выстроить некую структуру когнитивной категории этничности: выявить, какие единицы ее образуют, как они меняются с течением времени, а также то, каким образом они представлены в различных типах дискурса.

Этничность является предметом нескольких направлений современного языкознания. Так, лингвокультурология, используя понятия «народный менталитет», «этническая картина

мира», «этнореалия» и т.д., по наблюдениям Т.А. Голиковой, все же не исследует этнический фактор ни в языке, ни в менталитете, ни в культуре [Голикова 2002: 160], хотя культура – это явление национальное, этноцентрическое и прототипическое [Ольшанский 2000: 27].

Этнолингвистика как «раздел языкознания или – шире – направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Толстой 1995: 27], выявляет народные стереотипы, формирующие этническую картину мира, реконструирует языковую картину мира этноса.

Этнопсихоллингвистика как область психоллингвистики изучает национально-культурную вариантность в речевых операциях, в языковом сознании, в организации процессов речевого общения [Леонтьев 1997: 192]. В рамках Московской психоллингвистической школы этнопсихоллингвистические исследования начались в 1970-х гг. Они были сосредоточены в нескольких коллективных монографиях и сборниках: «Этнопсихоллингвистика» (1988), «Текст как явление культуры» (1989) и т.д. Некоторые лингвисты при этом сознательно не используют термин «этнос». Так, Д.Б. Гудков обосновывает употребление им термина «лингвокультурное сообщество» следующим образом: «Мы используем термин *лингвокультурное сообщество*, а не *этнос*, так как акцентируем свое внимание не столько на биологической, генетической, географической стороне такой общности, что связано с понятием этноса при любом его понимании, а на языковом и культурном единстве его членов» [Гудков 2003: 41].

В.В. Красных также отмечает: «... я стараюсь не использовать термин «этнос», так как сегодня, хотя сам термин используется достаточно широко, все еще не существует ни единого определения данного понятия, ни общепризнанного понимания природы этноса, его характера и строения. Именно поэтому данному весьма «привлекательному» термину я предпочитаю значительно более громоздкое и менее удобное, но зато и менее «маркированное» сочетание «национально-лингвокультурное сообщество» [Красных 2003: 92].

Вместе с тем, на наш взгляд, не только термин «этнос», но и сопряженные с ним понятия, например «этническая идентичность», нуждаются в рассмотрении с лингвистической точки зрения, поскольку этничность не только проявляется в коммуникативном поведении представителей данной культуры, но и «моделируется в формах и категориях национального языка, наиболее беспристрастного и уникального источника информации о национальном самосознании» [Борискина 2003: 5].

Назовем некоторые актуальные проблемы региональной этнонимии.

1. Проблема границ этнонимии и отдельных этнонимов. Понятие «этнос» достаточно широкое. Кроме названий племен и народов, в него могут включать названия этноконфессиональных групп, родов, субэтнических групп. Так, в словаре «Какого мы роду-племени?» Р.А. Агеевой наряду с собственно этнонимами даются и такие именованья, как *казаки* (субэтническая группа русских) и т.д. Таким образом, существует узкое и широкое значение термина «этноним». При широком понимании в этнонимии входят даже коллективные прозвища, которые в этом случае называют микроэтнонимами.

На наш взгляд, основой определения границ этнонимии должны являться границы понятия «этнос», определенные этнографами. Так, «этнографическая наука выработала свой аппарат понятий и определений, с помощью которого раскрывается феномен этничности» [Черных 2003: 7]. Основным и определяющим является понятие этнос – «исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая биосоциальная общность людей, обладающая общими чертами и особенностями культуры, психологии, языка, а также сознанием своей общности и самоназванием» [Садохин 2003: 84]. Понятие этнической общности трактуется несколько шире, нежели этнос. Существуют этнические общности разных уровней и порядков. К одному уровню, например, относятся русские казаки или поморы в составе русского этноса, к другому – *русские*, к третьему – *восточные славяне*, к четвертому – *славяне вообще*. Для обозначения внутренних подразделений этноса, части этнической общности, этнографы пользуются определением **этнографическая группа** или **этническая группа**. Этнографические группы складываются на основной этнической территории и не изолированы от этнического ядра. Этнические группы – те части этноса, которые расселялись и функционировали вне основной этнической территории, в большем или меньшем отдалении от нее, в иной лингвокультурной среде [Кузев 1992: 17].

Таким образом, мы придерживаемся такого определения границ этнонимии, при котором в поле исследования попадают этнические общности разных уровней. Однако ученый, описывающий эти разные типы общностей, должен обязательно помнить, об этносе какого уровня идет речь.

Исследуя этнонимии многонационального региона, нельзя обойти вниманием и такое явление, как **микроэтнонимы** (ср.: воршуды). Например, «проблема удмуртских микроэтнонимов по-своему является уникальной, т.к. среди финно-угорских народов только у удмуртов со-

хранились реликты родовых делений, восходящих к эпохе матриархата» [Атаманов 2001: 5].

2. Проблема развития этнонимикона. Она касается не только этнонимикона определенного языка, но и региональных этнонимиконов.

Категория этничности является исторической категорией, т.е. этнонимикон подвержен изменениям, развитию с течением времени.

Так, со временем могут расширяться границы этнонимикона. На примере этнонимов Пермского края можно проследить, что в него, помимо имен народов, исторически освоивших данную территорию, в данный момент входят такие этнонимы, как *цыгане, армяне, таджики* и многие другие.

Развивается этнонимикон и структурно: меняется формантное оформление языковых единиц, чаще всего под влиянием законов речевой экономии и аналогии, сокращается количество единиц в синонимических рядах. Так, из синонимического ряда *башкирец - башкирятин - башкирянин - башкирятенин*, отмеченного в текстах пермских деловых документов XVI - начала XVIII вв., в научных описаниях XIX в., функционирует обычно форма *башкирец*.

Как известно, в начале XX в. многие экзоэтнонимы (*вогулы, остяки, вотяки*) были официально заменены автоэтнонимами (*манси, ханты, удмурты*). В этом случае интересны моменты знания/незнания референции старых/новых этнических имен представителями различных возрастных групп. Так, современные студенты не могут ответить на вопрос, как сейчас называют *остяков* или *вогулов*. И наоборот, представители старшего поколения носителей пермских говоров отвечают на этот вопрос (записи диалектной речи сделаны в 70-е гг. XX в.): «Не знаю, не видел ханты, манси, Вогулы вот были».

3. Проблема функционирования этнонимов в разных сферах речевой коммуникации. Этнонимы – это и научные термины, и единицы разговорно-бытового общения, и средство художественных описаний. В различных сферах речевой коммуникации они выполняют определенные роли, отличаются особенностями функционирования.

Так, идентифицирующая функция является доминирующей в научных описаниях, характеризующая – в разговорно-бытовой речи и художественных произведениях.

Только описав функционирование этнических имен в разных типах дискурса, мы сможем представить более полную картину регионального этнонимикона в целом.

4. Проблема взаимодействия этнонимии с

другими лексическими системами. Поскольку этнонимия имеет двойственный характер, логично рассматривать взаимодействие ее 1) с системой нарицательной лексики определенной территории; 2) с системами имен собственных (прежде всего топонимов и антропонимов).

Взаимодействие этнонимической и топонимической систем проявляется в наличии этнотопонимов, например ойконимов, имеющих в основе этноним. Но связь ойконима с этнонимом может быть как прямой, так и опосредованной (через антропоним).

Г.Н. Чагин, исследовавший топонимию Чердынского уезда по письменным памятникам XVI – XVII вв., выделяет группу онимов, связанных с родовыми и племенными именами, и отмечает, что «топонимические пласты, восходящие к наименованию племен и народов, живших на территории Чердынского уезда, восходят к очень древним временам» [Чагин 2003: 22].

Такие же сложные связи отмечаются во взаимодействии этнонимии и антропонимии.

А.С. Кривошекова-Гантман пишет: «Корни фамилий могут сигнализировать о национальности своего первоносителя: Вотяков, Вотинов (вотьяк, ныне удмурт), Перминов, Пермитин, Пермьяков (пермяк – русское название коми), Русаков, Русинов, Русских (русский, а также диалектные русин, русак, русан) и др. В основе названных фамилий – прозвища по этническому происхождению. Так, в г. Чердыни при Яхонтове жили Нежданко Семенов сын Зырян, Офонька Васильев сын Корела, Родька Иванов сын Черемисинов, Иванко Югрин» [Кривошекова-Гантман 1972: 251]. Отметим здесь, что слова *пермитин* и *пермичи* в пермских деловых памятниках не являются этнонимами, используются в значении «жители Перми Великой любой национальности» [Полякова 1976: 10].

Вместе с тем человек мог получить прозвище, давшее впоследствии фамилию, не по этнониму, а по нарицательному слову живой диалектной речи, например, *зырянном* в Прикамье могли назвать человека, который таращит глаза (от глагола *зырять* «смотреть»).

Таким образом, актуальных проблем в региональной этнонимии достаточно, и решение их требует от лингвистов многого: привлечения для анализа местного языкового материала, использования новых научных методов, тщательного описания истории развития и современного состояния региональных этнонимиконов, а также лексикографической обработки материала и создания словарей.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Атаманов, М.Г. По следам удмуртских воршудов / М.Г. Атаманов. – Ижевск: Удмуртия, 2001. – 216 с.

- Борискина, О.О. Теория языковой категоризации: национальное языковое сознание сквозь призму криптокласса / О.О. Борискина, А.А. Кретов. – Воронеж, 2003. – 211 с.
- Голикова, Т.А. К обоснованию моделирования этнического «я» русских и алтайцев, проживающих на территории Горного Алтая / Т.А. Голикова // Эстетические и лингвистические аспекты анализа текста и речи. – Соликамск, 2002. Т. 3. – С. 160-167.
- Гудков, Д.Б. Теория и практика межкультурной коммуникации. – М.: Гнозис, 2003. – 288 с.
- Красных, В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? / В.В. Красных. – М., 2003. – 375 с.
- Кривошекова-Гантман, А.С. Фамилии как источник истории языка и его носителя / А.С. Кривошекова-Гантман // Актуальные проблемы лексикологии и лексикографии. – Пермь, 1972. – С. 248-253.
- Кузеев, Р.Г. Этнографические и этнические группы (к проблеме гетерогенности этноса) / Р.Г. Кузеев, В.Я. Бабенко // Этнос и его подразделения. – М.: Наука, 1992. – Ч. 1. – С. 18-24.
- Леонтьев, А.А. Основы психолингвистики / А.А. Леонтьев. – М., 1997.
- Ольшанский, И.Г. Лингвокультурология в конце XX века. Итоги, тенденции, перспективы / И.Г. Ольшанский // Лингвистические исследования в конце XX века. – М., 2000. – С. 27-28.
- Полякова, Е.Н. Этнонимы Прикамья в русском языке XVII века / Е.Н. Полякова // Ономастика Поволжья. – Саранск, 1976. – С. 9-12.
- Садохин, А.П., Гушевицкая Т.Г. Этнология: Учебник для студентов высших учебных заведений / А.П. Садохин, Т.Г. Гушевицкая. – М.: Академия, 2003. – 320 с.
- Толстой, Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. – М., 1995.
- Чагин, Г.Н. Пермь Великая в топонимических доказательствах / Г.Н. Чагин. – Пермь, 2003. – 100с.
- Черных, А.В. Основные этапы этнической истории Прикамья в XVI – XX вв. / А.В. Черных // Этнический мир Прикамья. – Пермь, 2003. – С. 7-31.

© Т.А. Сироткина, 2009

*Е.И. Соколова*

## **К ВОПРОСУ ОБ ИМЕНОВАНИИ ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛЕЙ В «ХОЖЕНИИ» ИГУМЕНА ДАНИИЛА**

«Хожения» (описание путешествий, путевые заметки) пользовались в Древней Руси большой популярностью. Как особый жанр хождения складываются, видимо, к XII в., хотя путевые заметки велись и в X-XI вв. В Киевской Руси главным являлось паломничество по «святым местам». Наряду с религиозными путешествия преследовали и другие цели, дипломатические, торговые и др. Указанный жанр служил осознанию Русью себя как части вселенной. Хождения сыграли большую роль в распространении географических, историко-этнографических, политических и других знаний» [Кусков 1994: 176-177].

«Хождение» игумена Даниила, состоящее из отдельных новелл-очерков, является древнейшим русским описанием паломничества в Святую землю. Игумен Даниил посетил Палестину в 1104-1107 гг. Им подробно описан собственный маршрут, природа Палестины, христианские святыни. «В монастыре Св. Саввы Даниил записал для поминовения имени многих русских князей.

По мнению В.Л. Янина, в перечне этих княжеских имен отразилась система старшинства, разработанная как средство против усобиц по инициативе Владимира Мономаха на княжеских съездах в конце XI – начале XII в.» [Кусков 1994: 29].

«Хождение» сохранилось в нескольких редакциях и более чем в ста пятидесяти списках. «Древнейшие из списков восходят не к XII в., а только ко второй половине XV в.» [Дмитриев, Лихачев 1980: 629]. Переписывался памятник вплоть до XIX в.

Относительно автора текста Н.М. Карамзин отмечал, что «сей путешественник мог быть Юрьевским епископом Даниилом», умершим 9 сентября 1122 г. Карамзин имеет в виду южнорусский город Юрьев. Иордан Даниил сравнивает с рекой Сновью, в которой ученые видят реку, берущую начало в окрестностях г. Стародуба и впадающую в р. Десну. В таком случае Даниил в самом деле был жителем южной России, черниговских земель» [Дмитриев, Лихачев 1980: 629]. Относительно происхождения Даниила и упоми-

нения, в частности, реки Сновъ Р. Пиккио отмечает: «...существует несколько русских рек с таким названием: одна под Черниговом, другие одноименные реки отмечены в воронежских краях. Содержащиеся в конце рассказа намеки на южнорусские княжества, по-видимому, можно истолковать как подтверждение южного происхождения Даниила» [Пиккио 2002: 70].

От прочих современных «Хожению» описаний оно отличается точностью и подробностью, являясь ценным источником исторических и археологических сведений о Палестине и Иерусалиме начала XII в.

Антропонимическое пространство памятника представлено более чем 130 единицами, существенное место среди которых отводится именам церковнослужителей (в тексте статьи рассматриваются однословные именованные).

В исследуемом источнике фиксируется имя Феодосия Великого (ум. 529 г.), главы монашеского общежития в Палестине: «И ту ныне лежить святой Феодосие...» [ХИД 1980: 56]. Феодосий (греч. Теодосиос: теос бог + досис данный).

Под именем Сава (др.-церк. форма, возможно, греч. сабой – название фригийского народа или усечение имени Савватий; до XVII в. писалось с одним в) понимается Сава Освященный (434–531 гг.) – это палестинский монах, основатель монастыря близ Иерусалима (484 г.), названного его именем. «Житие Саввы», написанное Кириллом Скифопольским (VI в.), было переведено на славянский язык в XI в.: «И есть же первая келия святого Савы...» [ХИД 1980: 58].

В тексте «Хожения» личным именем Афродитиань (вариант от Афродисий; греч. афродисиос любовный – эпитет Зевса, отца Афродиты, богини любви и женской красоты; Афродисия – праздника в честь Афродиты) назван Афродисий Палестинский (VI в.), монах, ученик основателя лавры святого Саввы: «Афродитиань святой ту лежит, и инии мнози святии ту лежат» [ХИД 1980: 58].

Личным именем Даниль (древнецерковная форма; др.-евр. дани-эль Бог мой судья) именуется себя сам автор «Хожения»: «Се азъ недостойный игумень Данил Руския земли» [ХИД 1980: 24].

В тексте фиксируется личное имя Еуфимий (в древнецерковной форме; греч. эуфимос благодушный, желательный): «...и ту лежит святой Еуфимие, и инии мнози святии отци ту лежат, телесы яко живи» [ХИД 1980: 60]. В указанном фрагменте речь идет о византийском святом Евфимии Новом, время жизни которого неизвестно, а память празднуется 4 января.

Автор «Хожения» называет имена целого ряда церковников, могилы которых были им посещены: Епифаний (в церковной форме; греч. эпифанес

приходящий на помощь, славный, выдающийся – эпитет царей Сирии и Зевса), Филагриосъ (в тексте сохранилась форма в соответствии с греческим источником, церковная форма имени Филагрий; греч. филагрос любящий деревню, сельскую жизнь), Трифоллий (адаптированная на русской почве форма имени от церковной Трифиллий; греч. Трифиллос / Трифиллиос – эпитет Зевса по месту культа Трифилия в Пелопоннесе); Зинопъ (в церковной форме; греч. Зенон / Зиноп Зевсов, божественный – имя неск. др.-греч. философов): «...и ту лежит святой Епифание, и апостол Варнава, и святой Зиноп, и святой Трифоллие епископ, и святой Филагриос епископ, его же крестиль апостоль Павелъ» [ХИД 1980: 30]. Епифаний – это архиепископ Кипрский, проповедник и писатель (ум. 403 г.); Трифиллий – епископ г. Левкосия на о. Кипр в IV в., который в числе первых совершил вместе с матерью паломничество в Святую землю; Филагрий – епископ Кипра, ученик апостола Павла; Зиноп – пресвитер, замученный в начале IV в. Однако имеется версия, что под Зиномом здесь следует понимать мученика Зинова, ученика Иасона и Сосипатра, являющегося одним из 70 апостолов.

Только личным календарным именем назван монах из монастыря Святого Саввы: «... на той же купели и Мария Египтяныни преиде по водам къ отцю Зосиме, и приять тело Христова» [ХИД 1980: 52]. Зосима (церковная форма; греч. Зосимос; зон-ними подпоясываться, снаряжаться, собираться; подпоясываться в древности считалось очень важным и сопровождалось различными обрядами).

Имя святого мученика Исидора (в церковной форме; греч. Исидорос / Исис Исиды, егип. богиня + дорон дар, подарок – имя историка I в. н.э.), пострадавшего в 252 г. при римском императоре Декии, также упоминается Даниилом: «...до Ахия острова версть 100; и ту лежить святой мученикъ Исидоръ» [ХИД 1980: 28].

В тексте «Хожения» отражено имя византийского святого Мартизиана (V в.), подвизавшегося в палестине около г. Кесарии: «Ту же есть близъ гора... и в той горе жиль отецъ Маркианъ» [ХИД 1980: 88]. Имя адаптировано на русской почве – Маркианъ (от церк. Маркианъ; лат. Маркианус Марциев).

Календарное имя Несторий (в мирской форме; ст. календ.; лат. Нестореус Несторов, принадлежащий Нестору) отмечено автором во фрагменте: «...и ту есть в ветсеи церкви икона святая Богородица, ею же святии препреша Несторидя еретика» [ХИД 1980: 28]. Речь идет о патриархе Константинополя в 428–431 гг., который утверждал раздельное существование в Иисусе Христе божественной и человеческой природы.

Упоминает автор «Хожения» имя Харитона Ис-

поведника (ум. ок. 350 г.), основателя трех общежительных пещерных монастырей в Палестине: «...посреде же града того есть 2 церкви, в велицей есть церкви гробъ святого Харитона» [ХИД 1980: 74]. Харитонъ (в церковной форме; греч. Харитон: харис, харитос красота, слава, благосклонность – эпитет Зевса), первосвященника по имени Каиафа (имя в притяжательной форме): «И ту есть быть домъ Каиафинъ» [ХИД 1980: 62].

В «Хожении» игумена Даниила отражена известная традиция именования, относящаяся к периоду XI – XIII вв. Памятник написан книжным стилем и отражает языковые закономерности, свойственные церковной литературе, поэтому и отбор

антропонимов автором – это, во многом, тенденция следования жанровому канону. Личные собственные имена церковнослужителей употребляются в основном в церковной форме. Встречаются отдельные случаи мирских форм имен, отмечены факты фонетико-морфологической адаптации календарного имени в процессе приспособления к русской языковой среде.

Текст «Хожения» игумена Даниила является ценным источником для изучения вопросов русской исторической антропонимии, особенно в сравнении с данными других памятников эпохи Киевской Руси.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Литература и культура Древней Руси: Словарь-справочник / Под ред. В. В. Кускова. – М., 1994.  
Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы XII в. Сб. текстов / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М., 1980.  
Пиккио, Р. Древнерусская литература / Р. Пиккио. – М., 2002.  
Суперанская, А.В. Словарь русских личных имен / А.В. Суперанская. – М., 2004.  
Хожение игумена Даниила: Древнерусский текст // Памятники литературы древней Руси: XII в. – М., 1980. – С. 25-116. – ХИД.

© Е. Н. Соколова, 2009

*М.А. Соломонов*

## МОТИВ ПУТИ В РУССКИХ ДУХОВНЫХ СТИХАХ

Мотив пути для такого жанра духовной литературы, как духовные стихи, можно считать одним из стержневых. Во многом содержанием духовных стихов является осмысление, переживание, утверждение и поиск пути – часто «пути Господнего». В духовных стихах «путь» – это основная идея, мысль, вокруг которой могут быть построены все прочие тексты. Важно также и то различие в понимании пути, которое наблюдается в разных духовных стихах: оно позволяет увидеть, каким образом меняются представления о взаимоотношениях Бога и человека в сознании носителей религиозной традиции.

В части текстов духовной лирики изображается особое состояние мира, когда неправильного пути не существует, потому что Бог – это и начало, и конец всего. По большому счету здесь жизнь человека представляется как путь от Бога к Богу. Для таких текстов, которые в большинстве случаев являются христианскими аллегориями, характерно изображение не грешника, в «блудного сына» или «заблудшей

овцы». Заблудшие без божьего наставления бессмысленно плутают, и их жизнь превращается в скитание по пустыне:

*Чьи слова теперь в пустыне  
Возмущают весь мой дух,  
И зовет меня ко стаду,  
Тот пресладкий мой пастух.*

По-иному путь показан в тех текстах духовных стихов, для которых более характерен образ неприкаянного грешника. Его жизнь опустошена отсутствием «пути истинного». Для грешника возможно движение не только от Бога к Богу, как в предыдущем случае, но также от Бога в ад и наоборот:

*Выйду я на ровную дорожку, предо мной тернистый путь лежит.*

*А вдали к небесному чертогу огонек жилищный горит.*

<...>

*А вдали уж волны у прибоя, кто-то страшно стонет и ревет.*

*Это он, не знающий закона, в грешный мир назад меня зовет.*

Из данного примера видно, что мир духовного стиха усложнился и расширился. И вместе с тем такой вид текстов более «человечен», чуть более отдален от абстрактной идеи стихов первого типа. Кроме того, они часто представляют собой повествование от первого лица и имеют форму жизнеописания или покаяния.

Стоит сказать о том, что в духовных стихах возможна формальная смена ролей, когда человек оказывается не скитальцем на пути, а точкой устремления Бога или его посланников.

*Визжу-визжу, не простые  
Ко мне страннички пришли...  
У их кудри золотые,  
Вся и Троица в лице...*

Момент посещения Богом человека очень важен. Это знаковое действие, которое максимально приближает земную жизнь человека к жизни небесной. Бог в таких ситуациях может скрывать свою божественность и представлять в том или ином виде. Тексты подобного рода очерчивают определенный круг лиц, которые по определению могут считаться близкими Богу: это юродивые, сироты, калеки, больные, и что важнее всего в данном контексте, среди таких людей находятся «профессиональные» странники. Все они олицетворяют наиболее желаемый путь к Богу.

*Я днем и в сумраке ночи  
Три раза к тебе приходил.  
Три раза ты меня отсылала  
Приюта у ближних искать.  
- О, Боже, в слезах я вскричала  
Тебя не могла я узнать!*

Странники, скитальцы во имя веры актуализируют саму идею пути. В образе скитальца нередко предстают сами субъекты повествования или же герои библейских историй. Их жизнь наполнена преодолением пустынь действительных и аллегорических. Единственный спутник на их пути – это Бог. В таком ключе «скиталец» – это не просто персонаж, это статус, маркировка.

*И страшась пустыни, и боясь пути  
И не зная, где ей спутника найти,  
Головой поникла с тайною мольбой.  
Вдруг как будто с ветрам сладостью живой  
Голос не воздушный, но и не земной  
Призвучал в пустыне, говоря с душой.*

Среди духовных стихов нечасто можно встретить тексты, в которых путь становится буквальным физическим перемещением. Тем не менее, любой стих духовной лирики можно считать частью большой, единой истории духовного пути человека. На этом пути чаще прочих персонажей божественного окружения встречаются ангелы. Образы странника и ангела во многом схожи в контексте рассматриваемого мотива. Встре-

ча человека и ангела никогда не бывает случайна, она всегда влияет на духовный и жизненный пути верующего. Например, в текстах духовных стихов широко распространен сюжет провожания души ангелами в ад или в рай.

*Повели душу да как за первую гору,  
За первой-то горой, да там огни горят.  
Там огни горят, да разгораются.*

Еще один тип духовных стихов, объединяющий в себе тексты с отличным от прочих пониманием пути, связан с кульминационными моментами жизни (испытания во имя веры) тех или иных почитаемых христианских деятелей. Для русских старообрядцев это, прежде всего, протопоп Авакум и боярыня Морозова. Неслучайно в текстах об их жизни путь – фактический (ссылка) и духовный – представлен как символ борьбы, испытания и страдания. Для Авакума – это дорога под конвоем в далекой холодной Дарнии. Для боярыни – путь в тюрьму.

*В Даурии дикой пустынной  
Отряд воеводы идет.  
В отряде том поступью чинной  
Великий страдалец бредет.*

Не случаен и тот факт, что образы боярыни и протопопы в духовных стихах сравнимы с образом другого, «классического» христианского деятеля, – с Апостолом Петром.

*Вдали, едва переступая,  
В оковах шел Апостол Петр,  
Главу седую поднимая,  
Вокруг он с кротостью взирал.*

Тексты об этих персонажах объединяет одно понимание пути. Путь страдания и испытаний здесь – это путь к истине. Однако в первых двух случаях истина имеет очевидный социальный оттенок.

Вероятно, на различие в понимании основополагающих идей христианства повлиял тот источник, на базе которого создавался отдельный текст. Для духовных стихов одного типа – условно «христианских аллегорий», где Бог предстает в виде пастыря, а человек в образе агнца, – путь понимается как возвращение к Богу-началу. Такие тексты во многом похожи на библейские истории.

В текстах другого типа понимание пути дробится и усложняется. Но в то же время этот путь становится все ближе к земному человеческому существованию и все дальше от Бога. Основой таких духовных стихов могут служить библейские тексты более позднего периода.

И, наконец, последний условный тип духовных стихов тот, в которых понимание пути все чаще имеет социальный контекст. Такие тексты фактически «встраивают» в вечную духовную парадигму актуальные события религиозной жизни. К подобному разряду текстов относятся

стихи, посвященные описанию скитаний протопола Аввакума или боярыни Морозовой.

На данных примерах видно, что развитие в понимании «пути» – это помимо всего прочего еще и развитие самой веры, религии, ее представля-

ющей, и их ценностей. Ведь идея пути в духовных стихах – это действительно мотив, единый стержень вокруг которого создаются тексты, осмысляющие взаимоотношение человека и Бога.

© М.А. Соломонов, 2009

*В.В. Мелияков*

## «КАМСКИЙ ПУТЬ» ВИКТОРА СТРАЖЕВА В ЛИТЕРАТУРУ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА»

Виктор Иванович Стражев родился 27 октября 1879 г. в селе Усолье Соликамского уезда, Пермской губернии. В метрической книге Преображенской церкви с. Усолье указана другая дата – 28 октября. «Родители его: дедюхинский мещанин Иван Иванович Стражев и законная жена его Клавдия Ивановна... Восприемники: дедюхинский мещанин Степан Иванович Стражев и соликамского купца Василия Николаева Ильина жена Афанасия Иванова. Таинство крещения совершал: протоирей Сергей Спасский с диаконом Ионом Кожевниковым и псаломщиком Ионой Южаконским» (ЦИАМ, ф. 418, оп. 312, ед. хр. 902, л. 5).

Интерес к своей родословной вдохновлял Виктора Стражева на написание стихов, а богатое воображение уводило порой очень далеко:

*«Был мой предокразбойник на Каме,  
На суровой, могучей реке...»*  
(из черновиков 1918 г.)

Документы и родовое предание помогали представить более реальный образ предка:

*«Он – соленос из солеварни.  
Угрюм и сух, коряв, как пень.  
Из верхокамских деревень  
Такие есть лесные парни.»*

*Когда-то так же ношу ту же –  
Туже грузные мешки,  
Вот здесь, у матери – реки  
Носил, кренясь, мой прадед дюжий.  
Вот темный корень, ствол – упорный,  
Смышленный, крепкий дед-делец.  
Вершинка слабая – отец...»*  
(1914 г. «Соленос»)

Дед – Иван Максимович Стражев (умер 29.04.1883, с. Усолье) – вольноотпущенный дворовый Строгановой, «служил у неё и пользовался её доверием». Имел огромное семейство – 19 детей (по приблизительным данным). Самым

младшим был отец Виктора Стражева. «Каждое лето Иван Максимович сплавливал баржи с солью в Нижний Новгород на ярмарку. В качестве главного караванного на главной барже, со своей супругой Анастасией Андреевной и с детьми он следует с караваном вниз по Каме, потом поднимается вверх по Волге бурлацкой тягой... Медленно тянулся караван, и семья лето проводила на барже, разнообразя время поездками на берег. Анастасия Андреевна заметит, бывало, красивое место, лесок, и хочется ей на бережок. Подается «косная» с 12-ю гребцами, берется с собой самовар и всякое приложение к нему. Все семейство садится в лодку и – на берег. Нагулявшись влать, напившись чайку – снова на «косную» и – догонять, ушедший вперед караван. На ярмарке продавалась соль и баржи, т.к. доставлять обратно их было бы невыгодным, а осенью семья возвращалась домой» (РГАЛИ, ф. 1647, оп. 1, ед. хр. 468, лл. 61, 62).

Отец – Иван Иванович Стражев (2.02 или 5.02.1855, с. Усолье – 3.08.1896, Нижний Новгород) За короткую жизнь ему пришлось много поехать по России. В июне 1876 г. он был переведен в 6-й класс Александровского реального училища в г. Орле, но в сентябре выбыл по домашним обстоятельствам. Выдержав удовлетворительно испытание (сокращенное) в Кромском уездном училище, получил звание учителя городского приходского училища (свидетельство – Кромь от 10 октября 1876 г.). С 20 октября 1876 г. по 12 сентября 1882 г. состоит на должности учителя в 1-м двухклассном училище в с. Усолье. 22 января 1879 г. венчался в Преображенской церкви с. Усолье с Клавдией Ивановной Лукиной (умерла в июне 1936) – дочерью дьякона Быковского завода, Осинского уезда. Иван Иванович вел дневник, в котором 27 октября 1879 г. сделал запись: «Сегодня у нас родился сын Виктор. Я счастлив. Я счастлив тому,



что у меня есть сын, которому передам я все лучшее, что во мне». И.И. Стражев писал стихи, но очень слабые, подражая Некрасову. Кроме того, он начинал даже писать роман. 14 июля 1882 г. Иван Иванович с семьей покидает родительский дом в Усолье. «Тяжелая разлука с отцом. Старик заплакал, я – зарыдал... 23 июля примчались в Москву» (Из дневника). В свидетельстве от 29 августа 1882 г. говорится о том, что И.И. Стражев подвергся полному испытанию на звание учителя уездного училища в Испытательном комитете Московского учебного округа и, выдержав это испытание удовлетворительно, удостоен права на преподавание математики в уездном училище. (там же, л.64).

Детство Виктора Стражева «протекало в семье, скудно обеспеченной материальными средствами», но это не мешало родителям бывать на родине в пермском крае с детьми. Самостоятельно Виктор отправился к бабушкам в Пермь (Мотовиловку) и Усолье в 1894 г. Остановливался у дяди в Нижнем Новгороде, а оттуда поплыл в Пермь на пароходе Курбатова «Фортуна». «Мне на пароходе скидка – 4 рубля во 2 классе», – пишет он домой в Сергиев Посад. Отец отвечает сыну: «Где ты теперь – 14 июля – я не знаю. Думаю, что в Усолье, а может быть и у бабушки... В Усолье, вероятно, ты проведешь время с удовольствием. Одно Гурдино что стоит! Чудесный бор, Кама, луга и воспоминания, если ты только помнишь, как мы там жили. Интересно будет читать твое письмо из Усолья. Только, сынок, ты мало и кратко пишешь. Это очень прискорбно. Что причиной такому явлению: лень или невосприимчивость, ненаблюдательность к явлениям жизни. Посмотрю, что ты напишешь в тетради...» (там же, лл.72об,73). Как бы в ответ на это письмо отца – стихи:

*Не помню родины...*

*Мои кочевья*

*Забвеньем поросли...*

*Уделом было мне*

*Скутое солнце*

*Севера...*

*Но помнит, как*

*Мило шла и пела вольная река,*

*Седая глушь, колдуя, отступала...*

*Помнит бабушкины и нянькины сказки:*

*В отцовском доме детский день смеется*

*И грез моих качает колыбель...*

*Старуший шепот. Вечер. Длинный зимний.*

*Разбойники и змии страхом полнят грудь.*

*Андреевна! Ты знаешь... расскажи мне*

*Не страшное... такое... что-нибудь!*

*О милый мир всещедрой древней сказки!*  
*Страх отлетел и в скудном полусне*  
*Алёнушки заплаканные глазки*  
*Живую грусть лучат на сердце мне.*

*А сон ночной... Волцубою он клубится,*  
*Уносит за море, за тридцать земель...*  
*Летит дракон. Спят глаза Жар-Птица...*  
*Нет! Это утро... Льется в ставни... в щель.*  
(1927г) (Там же, л.65,65об.)

В 1896 г. умирает отец, мать остается с шестью детьми, Виктор – старший. Он уезжает в Москву продолжать обучение после окончания Сергиево-Посадской прогимназии. Поступает в 7 класс 6-ой классической гимназии, где учится бесплатно и сам себя содержит, давая уроки гимназистам младших классов. Мать, сняв квартиру в Сергиевом Посаде, устроила пансион для учащихся: сдавала комнаты, кормила завтраком, обедом и ужином.

В гимназии в 1897-1898 гг., вместе со своим товарищем – будущим писателем Георгием Чулковым, Виктор выпускает рукописный журнал «Колокольчик». Свои стихи, статьи и рассказы подписывает «Северянин». Этот же псевдоним он будет использовать и в 1908 г. в журнале «Лебедь». В «Колокольчике» Стражев поместил свой рассказ «На пароходе».

В 1898–1902 гг. Стражев учится в Московском университете на историко-филологическом факультете, который заканчивает с дипломом первой степени. Сохранилось объявление Стражева в газете за 1898г.: «Студент дает уроки математики, древних и новых языков. Согласен иметь урок за стол и квартиру...». В письме к матери от 29 ноября 1898г. он жалуется, что ему ездить в Университет из-за города далеко, конку приходится ждать минут по сорок и «платить ежедневно за проезд в университет туда и обратно 20 копеек, что очень не по карману... Ко всему этому еще присоединяется то, что мальчишки мои крайне неспособные, страшно ленятся, и мне приходится заниматься по три и даже больше часа каждый день...» (Там же, л.79).

«Ты трудишься, как вол, и подаешь Кирпичникову хорошие работы (он восторгался твоим слогом...», – сообщал товарищ А.Я. Корнеев (Там же, л.82об.).

Профессор А.И. Кирпичников, читавший курс лекций о А.С. Пушкине, предлагал Стражеву остаться при Университете и готовиться к профессуре.

В автобиографии 1946 г. В.И. Стражев пишет: «Три пути определили мою жизнь в десятилетие 1902 – 1912: педагогический, научный и литературно-журнальный» (РГАЛИ, ф.1647, оп.1, ед.хр.9, л.2). Здесь В.И.Стражев скромно умалчивает о четвертом пути – артистическом. Еще

в студенческие годы с 1899 г. он вступает в Московский кружок любителей сценического искусства. В 1904 г. в Москве в «Охотничьем клубе» на Воздвиженке в «Чайке» Чехова Виктор Стражев играет Треплева. Он получает приглашение в Художественный театр и театр Корша» (РГАЛИ, ф.1647, оп.1, ед.хр. 468, лл.99, 99об).

Главным путем в 1904–1910 гг. для Виктора Стражева становится путь литературный. В 1904 г. выходит первая книга стихов и рассказов «Opuscula» («Маленькие произведения»). Уже эту книжку рецензенты называли «симпатичным светлым пятнышком», отмечая «удивительную литературность и вкус» автора. Свою книжку Стражев подарил Бальмонту, которого очень ценил: «Я всегда поражаюсь внутреннему блеску этого человека, умевшего увлечь тем, чем он сам горел в эту минуту» (РГАЛИ, ф.1647, оп.1, ед.хр.86. Воспоминания В.И. Стражева, 1945 г.).

За первой книгой стихов в 1907 и 1908 гг. последовали вторая и третья, а в 1910 г. четвертая: «Том первый. Стихи 1904–1909 гг.». На творчество Виктора Стражева обращает внимание Александр Блок: «Хорошо озаглавил свою вторую книжку Виктор Стражев: «О печали светлой». Это – из пушкинского стиха... Душа новой книги – лирическая душа... Лучшие строки Стражева о природе: «Светит ясною росинкой глубь зацветшего куста»; или «и затопила десь лесная меня густою тишиной»; или «Заночевали легким станом летуны-тучки в вышине»... Очень ценен и свеж отдел «Шестопсалмие». И вся книжка свежа и проста, как ее белая одежда, в ней – «думно и светло». Хуже удаются Стражеву город и ужас, словом – «печаль несветлая» (РГАЛИ, ф.1647, оп.1, ед.хр. 468, л.89).

В 1911 г. выходит книга «Том второй. Рассказы». Виктор Стражев был большой мастер небольших рассказов, в них много личного: мысли, чувства, встречи. Приведем фрагменты из рассказа «Ая».

«По вечерам читаю «Войну и мир», протяжно пью чай собственной сервировки... Как чудесно ехать в далекий-далекий путь, о чем-то томясь, кого-то любя, в вечном гоне за неизведанным еще... Впрочем надо перебить эти мысли: ими до боли нагнетается печаль. Я зажигаю лампу, расставляю шахматы и принимаюсь переигрывать, по газетной вырезке, турнирную партию двух «маэстро»...

...Ах, разве умеет кто-нибудь еще так вли-

ваться губами, так оплетать телом, кроме Аи? Она предательски тушит лампу, шахматы рассыпаются на пол...

– Что? Поют красные маки?...

И мне кажется, что этот взбалмошный, непоседливый, дикий ребенок мне бесконечно дорог. Я отдал ему и принял от него много любви, много нежности. Тихо, влюбленно я целую его колени.

Ая философствует на тему о любви и жизни. Это – её «конек»...

– Вот ты зовешь меня Ая. Ты один. А другие звали и зовут меня иначе. У меня много имен. Мать и сестры звали меня Аня, отец – Аннушка. Муж зовет меня Асей. Савенко звал Ганкой... А одно имя у меня было совсем смешное: когда была революция, меня звали – товарищ Аннибал. Это я сама придумала.

– Разве ты была революционеркой?

– Ну, конечно, я строила баррикады, говорила на митингах. У меня был собственный браунинг. Мне это очень нравилось тогда.

Для меня это новость...

Может ли она скучать!... Она участвует в трех благотворительных обществах, играет, конечно, в местном любительском кружке... она устраивает литературно-музыкальные вечера. И это, пока, её забавляет...».

Прототипом рассказа «Ая» была гражданская в 1907–1910 гг. жена Стражева, она упоминается в мемуарах Андрея Белого и Бориса Зайцева.

«Камский путь» Виктора Стражева начался с рождения и определился под влиянием родителей и родственников, которые родились на Каме, а уехав в другие края, возвращались вновь и вновь.

«Камский путь» Виктора Стражева – это период формирования характера и большого творческого потенциала.

Встреча с Камой для Виктора Стражева – всегда событие огромного масштаба. Вот отрывок из его письма от 12 июня 1912 г.: «Ехал по Волге – вспоминал... нашу прошлогоднюю Волгу. Хорошая была, матушка! Кама меня изумила: оказывается, я уже забыл, какая она, река родная. Самое-то дорогое лицо и не удержалось в памяти! Тем значительнее было опять увидеть и все сразу вспомнить. Верь не верь, а на Каме самого себя почувствовал я как-то особо и знаменательно – себя и корешки свои, родину далекую и близкую вечно» (РГАЛИ, ф.1709, оп.1, ед.хр.177, л.4об. Письмо В.И. Стражева П.С. Сухотину).

## **О ДВУЯЗЫЧИИ И ФОРМИРОВАНИИ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ В ТАТАРСТАНЕ**

В последние годы в республике делается многое по претворению в жизнь Государственной программы сохранения и развития языков народов Татарстана, становится фактом возможность выбора языка обучения. В республике формируется поликультурное общество. Вопросы языковой политики регулярно освещаются в электронных и печатных средствах массовой информации.

Языковая политика в Республике Татарстан ориентирована на обеспечение равноправного двуязычия (татарско-русского и русско-татарского) – на паритет, правовое равенство функционирования в различных социальных сферах.

Работа по развитию двуязычия (и многоязычия) сложна и противоречива.

В Татарстане все население в идеале должно владеть двумя государственными языками – русским и татарским – и использовать их в различных сферах жизнедеятельности. В районах компактного проживания других этносов (например, чувашей, марийцев, мордвы, удмуртов) необходимо на коммуникативном уровне знать и использовать для общения язык данного этноса. Население должно также активно использовать иностранные языки в качестве средства межкультурного и профессионального общения. Можно сказать, что национально-культурная специфика Татарстана связана с функциональным полилингвизмом.

Развитие личности двуязычной (и многоязычной), развитие и взаимодействие языков народов Татарстана обеспечивается системой образования, дошкольными образовательными учреждениями и школой. В республике успешно работают школы с русским языком обучения, школы с татарским языком обучения, чувашские школы, удмуртские школы, марийские школы, мордовские школы. В воскресных школах изучают языки многих народов: украинский, азербайджанский, армянский, грузинский, башкирский и некоторые другие.

Основную роль в утверждении двуязычия (татарско-русского и русско-татарского) играет школа, которая фактически становится организатором общения детей на двух (и более) языках. Именно в школе с первых уроков, с первых совместных дел дети накапливают опыт общения в двуязычном коллективе, у них возникает естественное стремление к общению, к познанию языка и своей культуры, а также неродного языка и иной культуры.

Татарский язык введен в число школьных

предметов преподавания; татарский и русский языки, как государственные, изучаются в образовательной системе в равных объемах. Сейчас 98,5 % всех учащихся республики изучают в школах татарский язык. Такое достижение является важным шагом на пути реализации юридического равноправия языков и становления татарского языка фактически государственным. Однако еще не созданы все условия для получения детьми школьного образования на родном татарском языке. Необходимы новые школьные здания, кадры преподавателей, учебники, современная концепция преподавания родного языка. Сегодня в республике нет высших учебных заведений с татарским языком обучения.

Отсутствию реального двуязычия способствует также уменьшение числа активных носителей татарского языка: в общении среди татар – детей и молодых людей, живущих в городе, преобладает русский язык.

Высокий уровень языковой толерантности, существующий в Татарстане, подтверждается результатами социолингвистических исследований: около 70% русских в городе и 92 % в сельской местности выразили желание, чтобы их дети знали татарский язык; 81,7 % татар и 83,7 % русских считают естественным правом народов, проживающих в республике, изучать родной язык и учиться в своих национальных школах, соответственно: русские – 76,8 %, татары – 77,7 %. Можно признать, что существует зависимость между толерантностью и использованием родного языка. Для татар толерантность приводит к постепенному отказу от родного языка, использованию в качестве коммуникативного средства русского языка, функционирующего во всех сферах общественной жизни.

Несмотря на выражаемое в опросах желание русских владеть татарским языком, на введение в школах уроков татарского языка, еще не столь велико количество русских жителей республики, говорящих на татарском языке. Русскоязычные выпускники школ, изучавшие татарский язык как предмет, владеют им лишь на уровне понимания и частичного переводного общения. Это объясняется тем, что программы обучения русских учащихся татарскому языку отличаются рядом недостатков, к примеру, сильным уклоном в сторону изучения грамматики татарского языка при недостаточном внимании к формированию

речевых навыков, а также несовершенством методики преподавания татарского языка в русских классах и группах.

В Татарстане распространен активно и массово один тип двуязычия – татарско-русское двуязычие. Однако в большинстве случаев нельзя говорить об идеальном двуязычии, поскольку влияние родного языка отражается в речевых ошибках, которые носят неслучайный характер и вытекают из особенностей родной речи говорящего. При становлении двуязычной личности необходимо вести учет особенностей родного языка, что поможет избежать явлений интерференции и транспозиции. Татарско-русское и русско-татарское двуязычие – это взаимовлияние двух языков, относящихся к различным языковым семьям (восточнославянская группа и тюркская семья). На грамматическом уровне смешение черт двух языков в речи является следствием того, что они относятся к

разным типологическим группам: русский – флективный язык, а татарский – агглютинативный язык. Это определяет трудности в овладении учащимися Татарстана, как русскими татарского языка, так и татарами русского.

Важная задача, которая стоит сейчас перед образовательными учреждениями республики, – перейти к перспективным педагогическим технологиям обучения, разработать экспериментальные интегрированные программы по одновременному (синхронизированному) изучению двух (или трех) языков. В школах и вузах должны быть созданы условия для того, чтобы широко использовать методики интенсивного изучения нескольких языков сразу, обеспечить современное информационно-компьютерное (контрольно-обучающее, аудиовизуальное, мультимедийное, интерактивное) сопровождение формирования активного татарско-русского и русско-татарского двуязычия.

© Р.Х. Таригулова, 2009

*М.В. Толстикова*

## КОРНЕВЫЕ МОРФЕМЫ С СЕМАНТИКОЙ ДВИЖЕНИЯ В ПЕРМСКИХ ГОВОРАХ

Жизнь представляет собой своего рода путь, который начинается с рождением ребенка и заканчивается уходом человека в мир иной. Между этими двумя событиями каждый из нас успевает пройти множество дорог, которые в нашем сознании прежде всего ассоциируются с движением. В русском языке сему движения содержат такие корневые морфемы, как -ход-/-хож-, -вод-/-вож-/-вед-, -воз-, -езд-/-езж-, -бег-, -двиг-. Не являются исключением в этом смысле и пермские диалекты, что подтверждается материалами "Словаря пермских говоров" и "Словаря русских говоров Коми-Пермяцкого округа". Наименование движения прежде всего реализуется при помощи глаголов и отглагольных образований (в том числе и отглагольных существительных). С другой стороны, само слово движение представляет собой абстрактное имя существительное, поэтому субстантивы с отвлеченной семантикой, в составе которых содержатся названные выше корни, как представляется, способны детализировать наши представления о лексикализации идеи движения.

Из "Словаря пермских говоров" и "Словаря русских говоров Коми-Пермяцкого округа" мы

отобрали 26 лексем такого типа. Большинство из них являются моносемантами (таких слов в нашем материале 22), например: **схо'дбище** – собрание молодежи в праздник для развлечения; **расхо'жи, разье'зжа** – окончание свадьбы; **проводи'ны, провожа'ны** – прощание с отъезжающим, уходящим, проводы; **Введе'ньевка** – зимний праздник Введения во храм Богородицы (4 декабря); **возня'** – заезд; **перее'здка** – перемещение, езда; **обегу'нчики** – игра в парях; **по'двиг** – сдвиг в каком-то деле и др. Лишь некоторые из них (всего 4) имеют два и более значений. К полисемантам относятся следующие слова:

**Воз** 1. Завоз, привоз. 2. Спец. Плот, связка бревен;

**Езда'** 1. Пребывание в езде, поездке, мера расстояния. 2. Путь, по которому происходит передвижение; дорога;

**Поведе'нье** 1. Уклад, обычай. 2. Соответствие нравственным нормам;

**Походе'нцы** 1. Игра на молодежных вечерах. 2. Участники игры "Походенцами ходить".

Кроме того, среди интересующих нас единиц присутствуют омонимы и слова, имеющие омонимичные пары среди других групп существительных (мы обнаружили 2 пары омонимичных

слов): во-первых, это слова **воз1** в значениях *завоз, привоз и глот, связка брёвен* и **воз2** в значении *созвездие Возничий*, а также **расход1** как *развод супругов* и **расход2** как *продажа*.

Следует обратить внимание на то, что некоторые лексико-семантические варианты многозначных слов (**воз** в значении *глот, связка брёвен*; **езда** в значениях *мера расстояния, путь, по которому происходит передвижение, дорога*; **поведенье** в обоих значениях, а также **походенцы** в значении *участники игры*) и один из омонимов слова **воз** (*созвездие Возничий*) абсолютно утратили семантику движения, несмотря на корни этих слов, в изолированном употреблении которых (если бы такое было возможно) мы бы отчётливо проследили именно это значение. Все остальные же слова и их значения, к какой бы тематической группе они ни принадлежали, сохраняют в своей семантике компонент движения.

Наиболее многочисленную группу (13 единиц) представляют номинации обрядов, их элементов и игр: **Введе'ньевка, Введенё'вка** – зимний праздник Введения во храм Богородицы (4 декабря); **входи'ны** – *новоселье*; **обегу'нчики** – игра в парах; **походе'нцы, походе'ньки** – игра на молодёжных вечерах; **проводи'на, проводи'ны, провожа'ны** – *проводы*; **разье'зжа, расхо'жи, расхо'жие** – *окончание свадьбы*; **схо'дбище** – *собрание молодёжи в праздник для развлечения*.

Вторая по количеству составляющих её единиц группа – это группа существительных с семантикой отвлечённого действия (их в нашем материале 11), к которым мы отнесли следующие: **расхо'д1** – *развод супругов*; **расхо'д2** – *продажа*; **схо'дка** – *встреча*; **во'дня** – *уход за ребёнком*; **воз** – *завоз, привоз*; **возня'** – *заезд*; **дохо'д** – *возможность входа, посещения, допуск*; **езда'** – *пребывание в езде, поездке*; **перее'здка** – *перемещение, езда*; **пово'зка** – *поездка*; **по'двиг** – *сдвиг в каком-то деле*.

Кроме названных выше слов, нам встретилось одно наименование явления природы **солновсхо'д** – *восход солнца* и одно отвлечённое понятие, о котором мы уже упоминали, имеющее два лексических значения: **поведе'нье** – 1) *уклад, обычай*; 2) *соответствие нравственным нормам*.

Количественное преобладание среди рассматриваемых существительных обрядовой лексики и лексики со значением отвлечённого действия не случайно. Достаточно большое число слов второй группы понятно, поскольку тот компонент значения, который заключён в их корнях, естественно, оказывает определённое влияние на семантику слова в целом. Преобладание обрядовой терминологии также вполне объяснимо: любой обряд, сопровождающий тот или иной календарный праздник или определённое собы-

тие в жизни человека, представляет собой прежде всего действие, процесс, акцию, т.е. движение, на что и указывают значения корневых морфем рассматриваемых нами слов.

Сохранению семантики движения в описываемых нами единицах способствует и их словообразование: почти все они (а именно 22 единицы) являются отглагольными существительными. Большинство существительных (14), отобранных нами для данного исследования, образованы суффиксальным способом:

- при помощи суффикса **-н(я)**: **во'дня** – от *водиться*; **возня'** – от *возить*;

- при помощи суффикса **-к(а)**: **перее'здка** – от *переезжать*; **пово'зка** – от *повозить*; **схо'дка** – от *сходиться*;

- при помощи суффикса **-ин(ы)** или **-ин(а)**: **входи'ны** – от *входить*; **проводи'на** и **проводи'ны** – от *проводить*;

- при помощи суффикса **-ан(ы)**: **провожа'ны** – от *провождать*;

- при помощи суффикса **-бищ(е)**: **схо'дбище** – от *сходиться*;

- при помощи суффикса **-енй(е)**: **поведе'нье** ("уклад, обычай") – от *повестись*;

- при помощи суффикса **-унчик(и)**: **обегу'нчики** – от *обегать*;

- при помощи суффиксов **-еньк(и)** или **-енц(ы)**: **походе'ньки** и **походе'нцы** – от *походить*.

Сложным для определения производящей базы оказалось слово **дохо'д** в значении "возможность входа, посещения, допуск", тем не менее его "отглагольность" не вызывает сомнений – сложно лишь подобрать глагол, который по значению соотносился бы с данным существительным.

Семь из рассматриваемых нами слов образованы в результате нулевой суффиксации: **воз** ("завоз, привоз") – от *возить*; **езда'** ("пребывание в езде, поездке") – от *ездить*; **по'двиг** – от *подвигаться* (в значении "идти дальше, вперёд в каком-нибудь отношении" [Ожегов 1994: 460]); **разье'зжа** – от *разъезжаться*; **расхо'д1** ("развод супругов") – от *расходиться* в значении "покидать друг друга, расставаться, рвать отношения" и **расхо'д2** ("продажа") – от *расходиться* в значении "оказываться распроданным, расходоваться" [Ожегов 1994: 566]; **расхо'жи** – от *расходиться* в значении "уйти в разные стороны" [Ожегов 1994: 566].

Большинство из перечисленных суффиксов (**-к(а)**, **-ин(ы)**, **-ин(а)**, **-ан(ы)**, **-енй(е)**, **нулевой суффикс**), используемых для образования рассматриваемых существительных, в грамматике традиционно интерпретируются как суффиксы со значением отвлечённого действия, что подчёркивает наличие семантики движения в этих существительных.

Слова **Введе'ньевка** и **Введенё'вка** образованы при помощи суффиксов **-йевк(а)** и **-ёвк(а)** от существительного Введение, входящего в наименование праздника Введения во храм Богородицы, имеющего соответствующее значение и в свою очередь образованного от глагола ввести.

Несколько особняком стоят слова *солновсход*, *поведе'нье* (в значении "соответствие нравственным нормам") и *расхо'жие*, поскольку они образованы неаффиксальными способами.

**Солновсхо'д** – результат сложения основ слов *солнце* и *всходить* и присоединения нулевого суффикса.

**Поведе'нье** в указанном значении, на наш взгляд, образовалось в результате сужения общенародного значения данного слова. В словаре С.И.Ожегова находим: *поведение* – образ жизни и действий [Ожегов 1994: 454]; в нашем же случае слово *поведе'нье* обозначает не образ жизни вообще, а лишь позитивно воспринимаемый окружающими образ жизни – соответствие существующим в обществе нравственным нормам. В то же время слово *поведение* в общенародном языке также образовано от глагола *вести*, входящего в состав устойчивого сочетания *вести себя*, что означает "быть каким-нибудь поведением, поступать каким-нибудь образом" [Ожегов 1994: 66].

Слово **расхо'жие** – это, возможно, субстантивированное прилагательное: поскольку это слово обозначает окончание свадьбы, её последние дни, можно предположить, что прежде существовало сочетание *расхожие дни*, а в результате регулярного пропуска в речи существительного дни образовалось новое существительное с тем же значением. Хочется подчеркнуть, что исходное прилагательное *расхожие* тоже образовано от глагола *расходиться* в значении "уйти в разные стороны" [Ожегов 1994: 566].

Итак, большинство рассматриваемых нами единиц образованы от глаголов, а те, образование которых непосредственно с глагольной основой не связывается, имеют производящие

основы-посредники, родство которых с глаголами неоспоримо.

Рассмотрев в лексическом, семантическом и словообразовательном аспектах абстрактные существительные, включающие в свой состав корни с семантикой движения, мы можем сделать вывод о том, что все они, хотя и в разной степени, сохраняют семантику движения (за счёт лексического значения в целом, за счёт отдельных лексико-семантических вариантов, за счёт словообразовательного значения входящих в их состав аффиксов и производящей базы). Думается, это не случайно: именно в говорах прежде всего отражается суть народной культуры, а действие, процесс и, следовательно, движение традиционно представляются и воспринимаются как нечто магическое, имеющее особый, сакральный смысл, как действенный ритуал. Не случайно Н.Б. Мечковская подчёркивает связь ритуала, имеющего особое значение в религиях древних народов, со славянскими обычаями, которые непременно сопровождали жизнь наших предков и иногда сопровождают нашу жизнь: "Ритуальные темы главных и древнейших мифов в преобразованном, иногда ослабленном и даже не вполне осознаваемом виде присутствуют во всех ритуалах, связанных с жизненным циклом и хозяйственной деятельностью людей" [Мечковская 1998: 47]. Именно поэтому каждое событие в жизни человека (рождение ребёнка, свадьба, переезд в новый дом, проводы в армию, сбор урожая, похороны и т.п.) должно было сопровождаться целым рядом в определённой последовательности выполняемых действий, которым придавалось особое значение и отголоски которых сохраняются в диалектных словах и их семантике. Можно предположить, что абстрактные существительные с теми же корнями в литературном языке будут обладать несколько иными характеристиками. Сопоставление же их с результатами исследования на диалектном материале также может представлять определённый интерес для лингвистов вообще и для лингвокультурологов в частности.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Мечковская, Н.Б. Язык и религия / Н.Б. Мечковская. – М., 1998.  
Ожегов, С.И. Словарь русского языка / С.И. Ожегов. – Екатеринбург: Урал-Советы, 1994.  
Словарь пермских говоров: в 2 т. – Пермь: Книжный мир, 2000. – 2002.  
Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. – Пермь, 2006.

## ПОКОРЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ МИРАХ Н. ГУМИЛЁВА И В. ХЛЕБНИКОВА

Начало XX века ознаменовалось научно-технической революцией, которая существенно изменила привычные обывательские представления о природе пространства и времени. Теория относительности Эйнштейна позволила увидеть единство пространственно-временного континуума, осознать существующую между пространством и временем взаимосвязь. Развитие железных дорог, рост автомобилестроения и появление авиации способствовали значительному сокращению расстояний между различными географическими объектами, что сделало возможным паломничество к ранее недоступным уголкам земного шара. В художественном сознании Серебряного века путешествия, странствия, скитания занимали весьма значительное место, многие поэты и писатели Серебряного века, среди которых можно назвать А. Блока, А. Ахматову, И. Бунина, М. Горького, совершали длительные путешествия по России, посещали европейские и азиатские страны, что не могло не отразиться в их творчестве.

Отношения с пространством играли чрезвычайно важную роль и для двух таких разных поэтов, как Н. Гумилёв и В. Хлебников. Так, Анна Ахматова замечала по поводу страстной любви Н. Гумилёва к странствиям: «А путешествия были вообще превыше всего и лекарством от всех недугов». А София Старкина назвала одну из глав книги, посвящённой жизненному пути В. Хлебникова, «Голод пространства» и написала: «Тяга к путешествиям у Хлебникова была неистребима, как бы тяжело ему не приходилось» [Старкина 2007: 191]. География путешествий двух замечательных поэтов впечатляет: Гумилёв побывал в Египте, Абиссинии, на Сомалийских островах, не говоря уже о европейских странах (Франции, Италии), Хлебников вдоль и поперек изъездил Поволжье, бывал на Украине, на Кавказе, странствовал по Ирану. Не менее впечатляющей оказывается литературная география, мотивы путешествий пронизывают всё творчество поэтов [о мотиве странствия в творчестве В. Хлебникова подробнее см. Пробштейн 2000].

Например, у Н. Гумилёва названия большей части стихотворений так или иначе соотносятся с путешествиями. Некоторые напрямую («В пути», «Правый путь», «Путешествие в Китай», «Паломник», «Открытие Америки», «Возвращение»,

«Отъезжающему», «Капитаны», «Дорога», «Странник», «Заблудившийся трамвай», «Сентиментальное путешествие», «На путях зелёных и земных» и др.), другие более опосредованно через названия географических объектов («Озеро Чад», «Константинополь», «Родос», «Венеция», «Рим», «Пиза», «Болонья», «Стокгольм», «Швеция», «Эзбеки» и др.) или имена литературных героев-путешественников («Персей», «Ахилл и Одиссей», «Следом за Синдбадом-Мореходом...», «Блудный сын»). Весь поэтический цикл Гумилёва «Шатёр» организован как одно продолжительное путешествие от Красного моря к Нигеру через Судан, Абиссинию, Сахару и экваториальный лес.

В творчестве Хлебникова также нередко встречаются стихотворения, названия которых указывают на пространственные перемещения («Мои походы», «Я и Саири мы вместе гуляли...», «А я пойду к тебе, в Тибет...», «Я вышел юношей один...») и на географию этих перемещений («От Косова я дружины свой бег...», «Крымское», «Судак», «Ночь в Галиции», «Нижний», «От Баку до Бомбея...», «Дуб в Персии», «Пасха в Эзели», «Перед закатом в Кисловодск...», «Ночь в Персии» и др.)

Нетрудно заметить, что тексты Гумилёва и Хлебникова, если можно так выразиться, весьма «географичны», привязка к конкретному пространству имеет для поэтов, судя по всему, большое значение. И это не случайно. С нашей точки зрения, идея покорения пространства оказывается одной из центральных в их художественных мирах, поэты стремятся освоить всё новые и новые «земли», проникнуть как можно дальше в глубины неизведанного силой своей мысли и поэтического вдохновения.

Этим объясняется столь частое появление в лирике Гумилёва отважных и мужественных героев, преодолевающих стихию: капитанов, пиратов, конкистадоров, паломников, знаменитых путешественников. Помимо вымышленных героев литературных произведений таких, как Синдбад-Мореход и Одиссей, в поэзии Гумилёва встречаются и подлинные мореплаватели, в частности Христофор Колумб, путешествию которого он посвящает своё «Открытие Америки».

Знаменательно, что и для Хлебникова фигура Колумба оказывается знаковой, прозвище «Колумб поэтических материков» было получено им

неслучайно. Сам поэт склонен был видеть общность между собой и великим испанским мореплавателем. Так, в «Досках судьбы» он прямо говорит о своём родстве с первооткрывателем Америки: «Художник, начавший лепить Колумба, неожиданно вылепил меня из зелёного куска воска. Это было хорошей приметой, доброй надеждой для плывшего к матерiku времени, в неведомую страну» [цит. по Старкина 2007: 250]. Христофора Колумба, Америго Веспуччи и Эрнана Кортеса, трёх великих путешественников, приглашает с собой поэт, чтобы воздать за преступления войны в стихотворении «Девы и юноши, вспомните...»: «*Был бы лишь верен, вернее пищаги с кремнями, мой ум бы. // За мною, Америго, Кортес, Колумбы! // Шапки шевелятся, вижу я мат его!*» [Хлебников 2001: 209].

Если Гумилев чаще всего обращается к героям экзотическим, которых он поэтизирует, то Хлебникову ближе реальные исторические персонажи, такие, как, например, Ермак. Судя по количеству упоминаний, история покорения Сибири Ермаком сильно волновала Хлебникова, и именно Ермака он считал одним из главных символов победы человека над пространством: «*С толпою прадедов за нами // Ермак и Ослабя, // Вейся, вейся, русское знамя, // Веди через сушу и через хляби!*» [Хлебников 2001: 144], «*Но имя веры, полное Сибирей, // Узнает снова Ермака – // Страна, где замер нежный вырей, // И сдастся древний замок А*» [Хлебников 2001: 264], «*Казалось, в поисках пространства Лобачевского, // Здесь Ермаки ведут полки зелёные // На завоевание Сибирей голубых*» [Хлебников 2001: 365]. Немаловажно, по всей видимости, и то, что Ермак был персонажем отечественной истории, которую Хлебников изучал особенно внимательно.

И Гумилев, и Хлебников склонны ассоциировать себя со своими героями-покорителями пространства. В ролевой лирике Гумилёва повествование о подвигах и завоеваниях часто ведётся от первого лица («*Нас было пять, мы были капитаны...*» [Гумилёв 1989: 84], «*Мы идём сквозь туманные годы...*» [Гумилёв 1989: 152], «*Все мы знавали злое горе, // Бросили все заветный рай, // Все мы, товарищи, верим в море, // Можем отплыть в далёкий Китай*» [Гумилёв 1989: 152]). Хлебников в стихотворении с говорящим названием «*Мои походы*» проводит параллель между собой и Ермаком: «*Коней табун, людьми одетый, // Бежит назад, увидев море, // И моря страх, ему нет сметы, // Неодолимей детской кори, // Но имя, полное Сибирей, Узнает снова Ермака – // Страна, где замер нежный вырей, // И сдастся древний замок А. // Плеск небытия за гранью Веры // Отбросил зеркалом меня*» [Хлебников 2001: 364].

Гумилёва влечёт южное направление и Восток: его герои покоряют Китай, находят Америку, отвоевывают Родос, стремятся в Индию, – Хлебникова по преимуществу интересует русский северо-восток. Чаще всего он в своих стихах упоминает о покорении Сибири, а Сибирь в его поэтическом мире всегда ассоциируется с холодом и снегом. Гумилев изображает покоренное его героями пространство как сверхэкзотическое, пышное, неправдоподобное, что делает эти пространства близкими к так называемому «тридцатому царству» [об этом см. Тузова 2004: 116], а Хлебников любой пышности избегает, его Сибирь не живописна, она изображается несколькими штрихами.

Кроме того, герои Гумилёва совершают свой подвиг преодоления для себя, влечёт ли их Муза дальних странствий, или манит веянье роз с Родоса. В покорении пространства героями Гумилёва подчёркнуто индивидуальное, личностное начало. Герои Гумилёва испытывают себя, утверждают своё право на подвиг, право сильного духовно и физически. В покорении пространства Ермаком у Хлебникова мы видим иную картину: Ермак прокладывает путь в Сибирь для других, он является вождём, который указывает своим последователям путь в новую землю, не случайно Ермак в стихах Хлебникова не одинок, его сопровождают целые полки («*Здесь Ермаки ведут полки зелёные*»). Таким образом, Гумилёв в своих героях ценит личное мужество и силу, а Хлебников – общечеловеческую значимость их свершений.

Сам характер преодоления пространства у двух поэтов серьёзно различается. Принято считать, что именно Хлебников в значительной мере ориентировался на мифологию и фольклор, однако при изображении преодоления пространства на мифологию, по нашему мнению, больше ориентируется Гумилёв.

Уже упоминалось выше, что завоеванное героями Гумилёва пространство по своим характеристикам сближается с так называемой «чуждой страной» из волшебных сказок. Важно подчеркнуть, что для Гумилёва мотив пути в «волшебную страну» оказывается сюжетобразующим. Мотив пути в «тридцатое царство» и, что наиболее важно, его достижения в результате ряда испытаний центральный в абсолютном большинстве «волшебных сказок». По определению В.Н. Топорова, «постоянное свойство пути – его трудность» [Топоров 2000: 352]. Действительно, герои Гумилёва, которые стремятся проникнуть в «волшебную страну» вынуждены прилагать максимальные физические и духовные усилия: путь Ахмет-Оглы в Мекку назван «куро-



вым», герои-покорители Родоса признаются: «Наше время – тяжёлое время» [Гумилёв 1989: 152]. Зачастую желанная цель может быть достигнута только в результате борьбы: «Вынем же меч-кладенец, чтоб обрести, наконец, нецветущий сад» [Гумилёв 1989: 99], «мы идём сквозь туманные годы... у веков, у пространств, у природы отвоевывать древний Родос» [Гумилёв 1989: 152].

А иногда препятствием на пути к достижению «волшебной страны» оказывается даже смерть: «И ждал конкистадор, чтоб в смерти открылось ему Эльдorado», «...только в Китае мы якорь бросим, хоть на пути и встретим смерть!». Любопытно, что смерть оказывается хоть и тяжёлым, но не непреодолимым испытанием. Это уже прямо можно соотнести с тем пониманием пути, которое приписывалось ему в волшебной сказке. Путь воспринимался как преодоление человеком (героем сказки) хаотического, неорганизованного, враждебного пространства. А победа героя, одержанная в результате ряда испытаний, в том числе и смерти, знаменует приобщение этого пространства к пространству гармоничному, «космизированному». Это преодоление – основная функция героя именно в волшебной сказке, поскольку сказка, в отличие от мифа, ставила в центр человека, который мог действовать по своей воле и самостоятельно влиять на события.

Такая роль человека ярко проявляется в стихотворении «Конкистадор». Пространству, где «не будет ни моря, ни неба», то есть пустому – а пустота – одна из характеристик хаотического – здесь противопоставлено организованное – Эльдorado («мы видели город...»). То же наблюдается в стихотворении «Открытие Америки», где вещному, предметному пространству Америки после открытия её Колумбом, противопоставлено это же пространство до открытия: «мир, неведомый пророкам», мир, которому нет названия, то есть бесформенный, хаотический мир, поскольку отсутствие названий означает отсутствие оформленности. Пространство космоса – пространство культуры, пространство, уже освоенное человеком. Подобное «освоение» в произведениях Гумилёва идет обычно по нескольким направлениям:

- освоение как буквальное завоевание, покорение новой земли, путешествие, паломничество с целью обретения новых ценностей или возврата утраченных, причём ценности эти могут быть как материальными, так и духовными, поскольку «страна мечты» идеальна во всех отношениях (стихотворения «Капитаны», «Путешествие в Китай», «Открытие Америки», «Родос», «Паломник»);
- освоение как творческое переосмысление поэтом действительности, поэтизация реальнос-

ти, привнесение сказочного элемента в обыденную жизнь («Озеро Чад», «Ослепительное», «Стокгольм», «Эзбекие», «Открытие Америки», цикл «Шатёр», «Сентиментальное путешествие»).

Хлебников осваивает пространство лингвистически. Например, при помощи каламбура, как в стихотворении «На острове Эзеле...»: «На острове Эзеле // Мы вместе грезили. // Я был на Камчатке, // Ты теребила перчатки. // С вершины Алтая // Я сказал: «дорогая». // В предгорьях Амура // Крылья Амура» [Хлебников 2001: 137]. В этом шуточном тексте названия географических объектов соотносятся с созвучными действиями героев. Возникают два параллельных сюжета: сюжет путешествия (Эзеле – Камчатка – Алтай – Амур) и развивающийся любовный сюжет (мы грезили – ты теребила перчатки – я сказал: «дорогая» – крылья Амура). Интересна логика, в соответствии с которой поэт выбирает названия географических объектов, которые он в стихотворении «посетил». Эзеле – это название острова Сааремаа, расположенного в Балтийском море, Камчатка – полуостров, который находится в Тихом океане, в самой восточной части России, Алтай и Амур размещены на юго-западе и юго-востоке Сибири соответственно. Таким образом, поэт в четырёх строчках стихотворения преодолевает громадное расстояние: от Балтийского моря к Тихому океану, затем к западу Сибири, а потом снова к востоку. Такова горизонталь хлебниковского путешествия, но нетрудно заметить, что оно развёртывается и по вертикали. Во второй части текста поэт перемещается не только слева направо, но и сверху вниз: «С вершины Алтая // Я сказал: «дорогая». // В предгорьях Амура // Крылья Амура» [Хлебников 2001: 137]. За счёт иронии и использования созвучий Хлебникову в этом стихотворении удаётся освоить весьма обширные пространства.

В текстах Хлебникова освоение пространства происходит и за счёт принципиального смешения различных географических названий, в текстах Хлебникова мирно соседствуют Сена, Камчатка, Казбех, Урал, Польша, Амур, Алтай. Само это смешение (или сплегение) нередко становится сюжетом произведения, что мы наблюдаем, например, в случае со стихотворением «О, если б Азия сушила волосами...», где поэт-пастух плетёт косу «из Рейна и Ганга и Хознхо» [Хлебников 2001: 232]. А в стихотворении «Я переплыл залив Судака...» поэт собственноручно соединяет пространства, смешивая воды Каспийского и Карского морей: «Я на Урале перенёс воду из Каспия в моря Карские» [Хлебников 2001: 125]. Любопытно, что и в этом тексте герой-покоритель пространства имеет характер-

ный для пастуха атрибут – свирель: «Я имел свирель из двух тростин и рожка отпиленного» [Хлебников 2001: 125], что позволяет говорить об особой функции этой фигуры в поэзии Хлебникова, функции «собираателя пространства».

Таким образом, оба поэта оказываются покорителями пространства не только в жизни, но и в своих художественных мирах. Но если Гу-

милеву ближе тяжёлый, полный испытаний, путь героя-борца, то Хлебникова привлекает освоение пространства посредством языковой игры и лингвистического эксперимента. Оба поэта, таким образом, утверждают мощь и созидательную способность человека. Гумилев верой в силу его духа. Хлебников убежденностью в могуществе его разума.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Гумилёв, Н.С. Стихи; Письма о русской поэзии / Н.С. Гумилёв. – М., 1989.
- Пробштейн, Я.Э. Мотив странствия в поэзии О.Э. Мандельштама, В.В. Хлебникова и И.А. Бродского: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2000. – 24 с.
- Старкина, С.В. Велимир Хлебников / С.В. Старкина. – М., 2007.
- Топоров, В.Н. Путь / В.Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. Т.2: К-Я. – М., 2000. – С. 352-353.
- Тузова, Е. Сказочное начало в лирике Н. Гумилёва / Е. Тузова // Проблемы филологии и преподавания филологических дисциплин. Материалы отчетных конференций преподавателей, аспирантов, молодых учёных и студентов (апрель 2003 г.). – Пермь, 2004. – С.115-119.

© Е.А. Тузова, 2009

*Е.Т. Усовик*

## КОНЦЕПТ «ДОРОГА/ПУТЬ» В РУССКОМ ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ

Современный этап развития лингвистики характеризуется установлением связи между изучением языка и культуры. Язык рассматривается уже не просто как орудие коммуникации, а как вербальная сокровищница нации, в которой хранятся все воззрения (мифологические, религиозные и др.) народа о мире, в котором он живет.

На вопросы изучения языка в тесной связи с культурой народа лингвистика обратила особое внимание в конце XX века. В этот период начинается формироваться самостоятельное направление лингвистики – лингвокультурология, которая обращается к смежным дисциплинам, в том или ином аспекте изучающим взаимосвязи языка и культуры, в частности, к когнитивной лингвистике.

Несмотря на разные подходы к изучению механизма взаимосвязи языка и культуры, предметом исследования являются те единицы языка, которые «обладают культурно значимым наполнением, являющиеся тем «каналом», по которому мы можем войти в культурно-исторический пласт ментально-лингвального комплекса» [Красных 2001: 270], т. е. те единицы языка, которые «зафиксированы в мифах, легендах, ритуалах, обрядах, фольклорных и религиозных

дискурсах, поэтических и прозаических текстах, фразеологизмах и метафорах, символах и паремиях» [Маслова 2001: 208].

В терминологическом аппарате названных отраслей языкознания центральным является понятие концепта. В лингвистике существует большое количество его определений. Но применительно к аспекту лингвокультурологических исследований наиболее удачной нам представляется дефиниция, предложенная С.Г. Воркачевым, т.к. она учитывает и культурно-этнический компонент: «Концепт – это единица коллективного знания/сознания (отправляющая к высшим духовным ценностям), имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой» [Воркачев 2001: 70].

В каждой культуре модель мира составляется из целого ряда универсальных концептов и констант культуры, таких как пространство, время, измерение, причина, сущность стихий, нравственные понятия и др. Однако у каждого народа в сетке этих координат присутствуют свои особые соотношения, создающие основу национального мировидения.

Концепт «Дорога/путь» – это универсалия мировой культуры. В мифопоэтическом пред-

ставлении пространства центр и путь оказываются его основными составляющими. В славянской и особенно в русской языковой модели мира концепт «Дорога/путь» занимает важное место. Он присутствует на различных уровнях культуры: в фольклоре, в церковной книжности, в художественных произведениях, в живописи и т.д.

Для русского человека передвижения всегда имели большое значение. Испокон веков на Руси существовали странники, купцы, ямщики, уходившие в дальние извозы. Именно поэтому основным значением слова «дорога» является «полоса земли, предназначенная для передвижения» [Словарь древнего языка 1996: 302; Словарь русского языка XI-XVII вв. 1977, 4: 323; Даль 1981: 473; Ожегов 2006: 976].

На базе основного значения развились лексико-семантические варианты: понимание дороги как путешествия [Ожегов 2006: 976, *прохода для растительных соков* [Словарь русского языка XI-XVII вв. 1977, 4: 323], *уды для ловли щук* [Даль 1981, 1: 473].

Во времена монголо-татарского ига на базе основного появились такие метафорические значения, как обозначение должности (*татарский чиновник* [Словарь русского языка XI-XVII вв. 1977, 4: 323], обозначение ткани [Даль 1981: 473; Словарь русского языка XI-XVII вв. 1977, 4: 323]. Понимание дороги как должности частично сохранилось и в XIX в., и в XX в. Так, в словаре В.И. Даля одним из значений слова «дорога» является «род жизни, дела и поступки человека», а в словаре Ожегова – «образ действий, направление деятельности». Данное значение зафиксировано и во фразеологизмах, например: *быть на хорошей дороге*, т.е. повышаться по службе, стремиться к почестям. У слова «дорога» лексико-семантический вариант «ткань» сохранялся лишь до XIX в. Так, В.И. Даль говорит о дороге как о «полосатой ткани, иногда с золотыми и серебряными травами». Это же значение зафиксировано и во фразеологизмах: *скатертью дорога; дорога, что скатерть, садись да катись* и т.д.

Особый интерес представляет метафорическое понимание дороги как судьбы, истины. Подобное представление связано с тем, что основной чертой менталитета русского человека является религиозность.

Религиозный характер русской национальной личности тесно связан со стремлением к постижению «высших форм опыта» (религиозный опыт, нравственный опыт, восприятие чужой духовной жизни, познание добра, красоты, истины), которыми весьма одарен русский народ. Таким образом, для русского человека судьба – это поиск истины, о чем свидетельствует русская фразеология: *идти прямой дорогой, свер-*

*нуть с пути истинного, свернуть на кривую дорожку*. Вследствие религиозного характера русской национальной личности не случайна связь концепта «Дорога/путь» с религиозными символами, например: *не помалившись Богу, не ездят в дорогу; Никола в путь; Христос по дорожке*.

Понимание дороги (пути) как судьбы тесным образом связано с этической оценкой поведения русского человека, что отражено паремиями: *так путаешь, что и дороги домой не найдешь (врать); казаки в загорогах, что пни при дорогах (целяются); денежка дорожку прокладывает*.

Интересно отметить, что в концепте «Дорога/путь» ярко обнаруживает себя оппозиция Жизнь – Смерть, что тоже связано с пониманием дороги как судьбы. Представление о дороге как о жизни сделало возможным такие сочетания, как *жизненный путь, пройти жизнь рука об руку, входить в жизнь* и т.д. Судьба могла сводить и разводить людей, ставить их друг против друга: *встретиться на узкой дорожке, убрать с дороги, стать поперек дороги* и т.д.

Особый интерес представляет понимание дороги (пути) как смерти. Проявляется это, прежде всего, в обрядах и ритуалах, зафиксировано в лексике обрядовых текстов, однако в словарях это видение не представлено. Смерть мыслится как переселение в иной мир, достичь которого можно лишь преодолев определенный путь. Потому-то и говорится «отойти к праотцам», «закончить свой земной путь», а молитва, читаемая над умирающим, зовется «отходною» или «подорожною». Понимание дороги как смерти отражено также в народных поверьях, например: *если больной бредит дорогой, то умрет*, в присказках и прибаутках: *жизнь – сказка, смерть – развязка, гроб – коляска, покойна – не тряска, садись, да катись*, в поговорках: *смерть дорожку сушит* и т.д.

Понимание дороги (пути) как смерти связано не только с похоронными, но и со свадебными обрядами, во время которых происходили символические смерть и рождение жениха и невесты в новом социальном статусе.

Дорога в свадебных плачах-причитаниях, как и в похоронных, представлялась трудно проходимой:

*Я нейдю, нейдю, не думаю идти:  
В темном лесу караулу нет,  
Улица грязна – переходу нет,  
Река быстра – перевозу нет.*

[Соколова, Рожнова 2003: 646].

Подобно похоронным, в свадебных обрядах и обычаях ткань, нить символизировали дорогу (путь), например: перед тем как идти к венцу, невеста, желающая, чтобы сестры ее поскорее вышли замуж, должна потянуть за скатерть, по-

кывающую стол. Интересна и такая примета: кто из молодой четы – жених или невеста – вступит во время венчания прежде на разостланное полотно, тот и будет властвовать в доме. Здесь словно бы решается вопрос, кто из новобрачных за кем будет следовать по жизненному пути.

В настоящее время некоторые значения лексем «дорога», «путь» утратились и не приводятся современными словарями. Прежде всего, это касается лексико-семантических вариантов «*кань*», «*чин*».

Лексико-семантический вариант «*судьба*» представлен лишь в ассоциативном словаре русского языка под редакцией Ю. Н. Караулова. Частотность представленной ассоциации «дорога – судьба» очень низка и имеет индекс 3 (для слова «Рим», видимо, связанного с фразеологизмом *все дороги ведут в Рим*) и индекс 1 (для слов «одиночество», «истина», «судьба») [Караулов 2002: 176].

Любопытно отметить, что словарь Ю. С. Степанова «Константы русской культуры» не включает статьи «Дорога», «Путь» в свой словник. Косвенная связь с концептом «Дорога/путь» намечается лишь в статье «Странники и изгнанники», в которой, видимо, вследствие религиозного характера русской национальной личности, делается акцент на духовном странничестве, духовной жизни русского человека: «Тревожные души пускаются в странничество либо по миру, в поисках мира другого, либо внутри себя, в поисках Бога» [Степанов 1997: 824]. Отсюда и такие устойчивые словосочетания и выражения, как: *крестный путь; пути Господни неисповедимы* и т.д.

В связи с тем, что частотность ассоциации «дорога – судьба» очень низка, интересно обратиться к конкордансам писателей. Как показывает их анализ, в русской литературе, по сравнению

с данными ассоциативного словаря, частотность употребления лексем «дорога», «путь» в значении «судьба» гораздо выше.

Так, в публицистике Ф. М. Достоевского на 364 употребления данных лексем приходится индекс 98 значения «судьба», «истина», а в лирике Ф. И. Тютчева на 31 употребление приходится индекс 8 [электронные адреса конкордансов см. в библиографии].

Любопытно отметить, что концепт «Дорога/путь», по наблюдениям Н. А. Кожевниковой, является доминантой всего творчества А. Блока. Многие стихотворения его построены с учетом развертывания мотива движения во времени и пространстве, сопряженного с духовными поисками, идеей обретения себя («*Кто взманил меня на путь знакомый*»; «*Каменным путем влекомый нищий*» и т.д.). Интересно то, что лексико-семантический вариант «судьба» встречается в стихотворениях, посвященных теме Родины, России: «*Русь моя, жизнь моя*»; «*Россия*» и т.д.

Таким образом, употребление лексем «дорога», «путь» в значении «судьба», «истина» представлено прежде всего в речевой сфере (фольклор, публицистика, художественные тексты), в то время как система языка не фиксирует подобных лексико-семантических вариантов, что и отражает лексикографическая практика. Но это совершенно не значит, что подобного концепта не существует в русской языковой модели мира. Большой частью он лежит не в области понятийной, связанной с рациональной сферой сознания, а имеет корни в национальном архетипе – коллективном бессознательном нации, в котором и закреплено мифопоэтическое представление, осмысление мира.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. в 4-х тт. / В.И. Даль – М.: Русский язык. 1981. – Т. 1. – С. 473.
- Воркачев, С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании / С.Г. Воркачев // ФН, 2001, – №1. – С. 64-73.
- Караулов, Ю.Н. Ассоциативный словарь русского языка. в 2-х тт. / Ю.Н. Караулов. – М.: Астрель, 2002.
- Красных, В.В. Основы психолингвистики и теории коммуникации / В.В. Красных. – М.: Гнозис, 2002.
- Маслова, В.А. Лингвокультурология / В.А. Маслова. – М.: Академия, 2001.
- Ожегов, С.И. Словарь русского языка / С.И. Ожегов. – М.: Оникс. Мир и образование, 2006.
- Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.): в 10т. / Гл. ред. Р.И. Аванесов. – М.: Русский язык, 1988 – 2000.
- Словарь русского языка (XI – XVII вв.) / АН СССР. Ин-т рус. яз. Вып. 4. – М.: Наука, 1977.
- Соколова, Ю.М., Рожнова, М.И. Фольклор Тверской губернии 1912-1929 гг / Ю.М. Соколова, М.И. Рожнова. – СПб.: Наука, 2003.
- Степанов, Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования / Ю.С. Степанов. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
- [www.dostoevskij.karelia.ru](http://www.dostoevskij.karelia.ru)
- [www.ruthenia.ru/tiutcheviana/stihi/freg/freg.html](http://www.ruthenia.ru/tiutcheviana/stihi/freg/freg.html)

## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Старообрядчество – одна из традиций, где исключительное место занимает религиозно-философское начало. Осмысление наиболее значимых категорий (таких, как жизнь, смерть, грех, долг, праведность) наглядно проявляется в текстах самой различной стилистической природы (духовный стих, легенда, притча; очень часто вопросы смысла жизни, истинности веры поднимаются и в устных рассказах на религиозные темы). При этом интерпретация многих мировоззренческих понятий в культуре старообрядчества очень часто пронизана дидактическим началом. Религиозная дидактика при этом строится на использовании особых изобразительных средств, аллегорического языка.

Особая поэтика старообрядчества наглядно проявляется, например, в текстах, призванных воспитать праведного, истово верующего человека. Тексты самых разных жанров при этом строятся на противопоставлении образов рая и ада. Врата райские открыты для всех праведных, всех угодных Богу, грешные же души будут находиться в «лапах Дьявольских». Грех есть отступление от христианской нормы в образе мыслей и образе жизни: «Двадцати лет девица была. И вот она совертилась с истинного пути. Ну не такой образ жизни стала вести. И она решила в храм зайти тоже, Богу помолиться. И никак она не может в храм зайти. Её как-то сила волною отбивает от туда и всё, отталкивает оттуда. Три раза она пыталась. И всё-таки за людей хватается, всё равно никак не может зайти». Рассказ в образной форме говорит о том, что сила греха настолько велика, что человек согрешивший не смеет приближаться к святыням, пока не искупит свои грехи, не очистится. Синонимом к слову *согрешить* здесь является слово *совертаться* (в других текстах также *соблазниться*, *прельститься*).

О душе грешной сожалеют Божьи ангелы, ср. во фрагменте стиха: «Отчего ты, душа, к нам в рай жить не пришла? – Оттого не пришла, не достойна была» (синонимом к слову *грешный* здесь выступает слово *недостойный*).

Картины ада, куда попадают грешные души, воссозданы также в самых разнообразных по жанру текстах. Распространенный сюжет – о том, как Сатана приказывает бесам: «Беси, бросьте их на дно ада, Вот вам, скупягам, моя награда». Понятие «дно ада» представляет ад как глубокую пропасть, бездну, где грешные будут пребывать «бесконечные веки»: «Тьма крошечная такова: тридцатилетний человек может камень поднять и туда бросить, и не дойдёт камень до дна, растает».

Образ рая для праведников, куда возносятся души *достойных*, все глубоко верующие, традиционно представляется в виде сада: «Там никогда никакого горя нет, светлость и радость неизреченная. Там в саду две реки текут: медовая да молочная, не смешиваются они. Они питают собой деревья райские, на которых птички да чего хорошо поют». Изображение рая как сада неземной красоты является настолько устоявшимся, что это отражается практически во всех жанрах старообрядческих текстов о райской жизни, ср. в духовном стихе:

*Все сачочки твои зеленёшеньки,  
На них веточки все белёшеньки,  
На них-то яблочки сахаристые,  
У твоих-то садов ручейки текут,  
У твоих-то ручейков три ангела идут.*

Духовный стих «Два ангела» содержит фольклорный образ *светлого* рая, с кипарисовым деревом и златоустыми птичками:

*Два-те ангела шли, да два господниё, за собою  
вели да душу грешную.*

*Мимо раку-ту шли, да мимо светлого, тут стоит  
дерево да кипарисовойё.*

*На ем птички сидят, да птички райские, злато-  
носые да златоустыеё,*

*Златопёрые да златокрылыеё.*

*Оне песни поют да херувимскиеё, херувимскиеё  
да серафимскиеё.*

*А под этом древом да столы крашенныеё, на их  
скатерти да шелковыеё.*

*Да на них-то ества да всё медяныеё, да на них-  
то пиття да всё сахарныеё.*

*Грешная душенька обрадовалася – вот теперь-  
то попить да будет есть чего.*

*– Ты не радуйся, да душа грешная, на белом-то  
свету все съела-выпила.*

*Не оставила да хлеба крошечки, не оставила да  
пиття капельку.*

*Ты де нищих-то да ты не кармливала, ты де  
алчных-то да и не паивала.*

*А нагих-то да не одёвывала, ты босого-то да не  
обувывала.*

*Ты больного-то да не дозаривала, ты де мертво-  
го да не обмывывала.*

*До могилушки да не проваживала, ты во Божий-  
от крам да не захаживала.*

*Свечку господнюю да не затепливала, со слеза-  
ми-те да Богу не молилася.*

(Зап. от Андреевой А.А., 1931 г.р., Пикуле-  
вой А.М., 1937 г.р., Стамиковой А.П., 1928 г.р.,  
с. Пож Юрлинского района).

Стих назидательно перечисляет основные прегрешения человека, его помыслы, желания, намерения и действия, за которые тот не будет допущен до лучшей жизни. Примечателен здесь проходящий по текстам самой различной жанровой природы мотив – мотив плача-слез, с которыми необходимо молиться Богу, чтобы достичь рая и спасения души. Глагол *плакать* устойчиво используется в качестве синонима к слову *молиться*. Слезы – известное представление мифологемы живительной воды, в связи с чем и плач воспринимается как сакральный акт (в том числе и в традиционной обрядности). Слезы, как и вода вообще, есть «знак не только горя и смерти, но и души вообще» [Жаворонок 1993: 64], а плач – это своеобразный акт речи, направленный к Богу, он всегда связан с глубокими душевными переживаниями (неслучайно выражение *изливать душу* – плакать). В старообрядческих текстах плачут очень много, горько, жалобно, слёзно, день и ночь – и люди, и божественные силы: Богородица, святые; плачут грешные души, вдовы, плачут солнце, луна и звёзды.

Глагол *плакать* (*рыдать*) открывает речь, начинается молитву в следующем тексте: «А одна вдова разрыдалася, услышал сам Господь вдовиный голос». В устном тексте, посвящённом божественной силе Николая Чудотворца, говорится о том, что муж с женой по неосторожности потеряли своего ребёнка. «Как он там плакал, как причитывал, такие слова, такие слова! И представьте себе, и плач этот дошёл до Господа Бога. А Никола-то ведь угодник Божий. Это ведь всё промысел божий». Молитвы отца были услышаны. Ребёнок был спасён: утром его нашли в церкви. «Вот видите, какие чудеса Господь делает, это ведь уму не постижимо. И потом, когда отец с матерью пришли, да ребёнок-то ихний в аккурат. И какой они молебен собрали опять, как они Бога славили за это. Вот как надо жить-то! Без Бога ничё ты не сможешь сделать». Именно молитвой-плачем родители просили вернуть им сына и молитвой же благодарили за спасение ребёнка.

Особую назидательную силу имеют в культуре старообрядчества многочисленные рассказы о воплощении зла – Дьяволе, Сатане, Антихристе (*Сатанине*, *Антие*). Понятие Антихриста необходимо для истинного понимания природы Христа, именно Антихрист демонстрирует скончания мира, проявляет то, что должен сделать Христос, когда придет его время (кто не верит в Антихриста, тот не верит в Христа). Антихрист присутствует всегда, но особенно активизируется к моменту Богоявления. «Самый главный Спаситель мира, он сейчас отсутствует –

для отдыха. Сказал: «Посмотрю, что из вас там будет». Это в Псалтыре написано: «Я в последнее время посмотрю на вас». Кто идет по Божьему пути, он так и так Божий и останется. А кто антихристский да не кается – дак к Сатане. Сатана спорил с Богом: «Все мои будут под остатки времен». Антихрист орет Христу: «Старых на пенсию подкуплю – прибавлять будем им пенсию. А молодые ко мне сами придут». Вот такая сейчас идет судьба трудная для спасения людей». (Зап. от А. И. Юксеевой, 1941 г.р., д. Бирма, Кишертский р-н).

Нередки в старообрядческих текстах сюжеты, в которых описываются грешники, пришедшие к Сатане отвечать за свои деяния при жизни. Примечательно проследить отношение Сатаны к грешным людям. Он расспрашивает у каждого грешного, отчего тот попал в ад, пытается увидеть весомую причину. Спрашивает, например, у богача о его состоянии: «Много ли ты на вольном свете денег накопил?» Он не верит монахам, что их соблазняли бесы, и именно поэтому они в аду, пытается понять, почему грешил пьяница:

Кто тебя к пьянству приучил?

– Дьявол научил.

Дьявол в тот час подскочил, пьяницу уличил.

– Врёшь, любезный друг,

В Аде у нас был бал, ты к нам сам попал.

Интересно пронаблюдать обращение Сатаны к грешникам («Эй, вы, мои благодетели», «Ой, ты, любезный мой друг и приятель», «Ах, вы честнейшие купцы и бояре-господа», «Ой, ты, мой друг», «Друг мой, добрая душа», «Ах, вы, милые мои девицы и молодницы»). Обращаясь таким образом к грешникам, Дьявол указывает (частым повторением местоимения *мой*) на то, что «грешные человеки» уже принадлежат ему, что они его порождение. Если Бог, Христос – отец всех праведников, то Сатана – отец грешным. Любопытно, что совершенно противоположное отношение Дьявол проявляет к нищим:

«Сего ради Сатана их невлюбил и гордо с ними говорил:

«Куда вы, глупые, зашли или в Царствие Божье пути не нашли?»

Такое отношение объясняется тем, что нищие воспринимаются как «стадо Христово», как избранные, которые последуют за Христом (ср. в связи с этим частое в старообрядчестве определение денег как *прелести*, соблазна). Ср. также в устном рассказе-притче о Лазаре, утверждающем, что неправильное употребление богатства лишает человека Царства Небесного и низводит его в ад на вечные муки: «Вербное воскресение пред Пасхой. Лежал один старичок, лежал в воде и в грязи. Шли два человека, один нищий, а другой шел в церкву молиться. Идут даю

и видят: Лазарь лежит в воде, в грязи. И этот богатый человек, бодрый, он не прикоснулся к нему, не подошел. А нищий его вытащил и на себе в церкву притащил. И вот этому нищему все грехи простились, и он воскрес. И это Лазарево воскресение назвали. И в Лазарево воскресение вот вербу ломают, вербочки к иконам ставят. Он в субботу воскрес. А того, богатого, его Господь проклял, он в ад провалился». (Зап. от Кузнецовой М. Я., 1916 г.р.; д. Меча Кишертский район).

Еще один сквозной образ старообрядческих текстов – образ Страшного суда. Страшный суд – это суд над всем человечеством. Производит его царь небесный, сидящий на престоле, установленном посреди земли. Праведники и грешники стоят по разные стороны огненной реки: «Разделит он колена от колена, язык от языка, веру от веры». Грешники на Страшном суде идут с западной стороны и после суда тоже идут на запад, праведники же находятся на востоке.

Страшный суд – «божий», или «божественный», «праведный», «грозный» и, что очень важно, «немилостивый». Душа трепещет, ужасается ему, устрашается суда. В одном из текстов ученики Иисуса Христа ещё при земной его жизни спрашивают о втором его пришествии, о близости Страшного суда:

«Скажи нам, Учитель, последнее слово, пока ещё с нами живёшь,

Скажи нам, Учитель, когда это будет, когда ты судить нас придёшь?»

Учитель не сообщает им конкретного времени конца света, чтобы человек был постоянно готов к смерти, чтобы замаливал грехи и молился постоянно. Любопытно, что во многих народных текстах о Суде Божьем достаточно жесткие черты получают и святые, и пророки: «Илья пророк и Инок спустятся на землю... воскреснут Богом. Вот они-то тогда-то и принесут много бедствия – Илья-пророк и Инок. Люди-то неверующие чтоб поверовали – дак они будут воду превращать в кровь, тлю пустят, чтобы ничего не росло. Всяку бяку делать будут, творить людям за то, чтобы они веровали» (Меча, Кишертский район).

Как мы видим, многие жанры фольклора в старообрядчестве объединяются мировоззренческими и дидактическими установками. Язык этих текстов зачастую условен, иносказателен, многие тексты строятся на традиционных для христианства оппозициях, содержат сквозные мотивы. В то же время достаточно выраженным в них является фольклорное и народно-разговорное начало.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Жаворонок, С.И. Лирическая формула в традиции и тексте / С.И. Жаворонок // Культурно-исторический диалог. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1993. – С. 64.

© А.А. Фонарева, 2009

*М.А. Харламова*

## ПУТИ ФОРМИРОВАНИЯ ГОВОРОВ СРЕДНЕГО ПРИИРТЫШЬЯ И ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКОВОЙ ИНТЕРФЕРЕНЦИИ

Языковую ситуацию в Среднем Прииртышье можно характеризовать как весьма сложную и своеобразную, с одной стороны, а с другой – как типичную для современных говоров вторичного образования, говоров территорий позднего заселения [Бараникова 1975]. История заселения русскими Среднего Прииртышья схожа с историей освоения других территорий Сибири. Регион испытал несколько волн переселений, итогом которых являлось сосуществование на территории области разных типов говоров. Карта Омской области в этническом и лингвистическом отношении представляет собою, таким об-

разом, очень пёструю картину. Говоры Омского региона свою историю исчисляют разными временными категориями. Начало формирования русских говоров относится к XVII – первой половине XVIII вв. Они сложились на основе «материнских», европейских, говоров северо-востока и северного Приуралья в конце XVII – начале XVIII вв. [Садретдинова 1999; Харламова 1986].

Начиная со 2-й половины XVIII в., после прокладывания Московского тракта, формируются новосельческие русские говоры. Сложение новосельческих говоров идёт в основном за счёт выходцев из средне- и южновеликорусских гу-

берний во 2-й половине XVIII – XIX вв. Вторая переселенческая волна – середины – 2-й половины XIX в. – состояла из новоселов, выходцев из различных губерний России, а также Украины и Белоруссии. В Омском уезде переселенцы были расселены в основном вблизи Омска, Тюкалинска и по Сибирскому тракту. Южные и юго-западные районы области сформировались за счёт массовых переселений XIX – начала XX вв. Времена столыпинских реформ изменили и разнообразили население области. Хотя переселенцы создавали посёлки на новых местах, почти не смешиваясь со старожильским населением [Садретдинова 1999: 74], тем не менее «следы» средне- и южнорусов мы обнаруживаем не только в современных говорах юга, юго-востока области, но даже на территории традиционно старожильских говоров. Названия многих деревень указывают на географию миграционных потоков в Прииртышье: Тамбовка, Рязановка, Орловка, Полтавка, Павлоградка, Таврическое, Новоградка и др. «Российскими», «самоходами» называют себя переселенцы из Смоленска, Курска, Тамбова, Пензы, Воронежа и др., представляющие *новосельские* говоры Омской области. Широко представлены «кацапы» и «хохлы» (так их называют старожилы и переселенцы XIX – XX вв.) – выходцы с Украины, а также потомки белорусов, сформировавшие, как и эстонцы, латыши, литовцы, чехи, поляки и т.п., *смешанные* говоры [Харламова 2007]. Смешанные говоры могут сохранять черты родных языков в разной степени (лексические, грамматические вкрапления, рефлекс произносительных особенностей или особенности интонирования и т.п.). Итак, вследствие длительных контактов разнородного населения и интерференции различных форм речи на территории Среднего Прииртышья сложилась своеобразная языковая ситуация, приведшая к интеграции говоров с разной диалектной основой, с одной стороны, и нивелировке традиционной сибирской речи, с другой стороны.

В силу различных причин на территории Омской области оказались представители западнославянских языков – чехи, поляки. В Сибирь чехи приехали не из Чехии, а уже с Украины [Вибе 1989]: *Аткуда они были? с-украины аткуда-то // худо жыли наверна да говорят где-то ф-сибири харашо жыть / земли многа / ну-и-так астались тут / / здесь-вот дирзани / здесь хохлы были чехи-там / / чехы перзшли дальшз / так абразавалась навапратка //* (Новоградка, Калачинский, Яндер А.И., 1932 г.р., муж., грам., чех, 2004г.); по другим рассказам – из Бессарабии: *Отец з-бисарабии а-мать с-крыма / издалика / эта ф-читвёртом наверна не-е*

*пождити ф-шьстом наверна или сидьмом /ходах / так // давно //* (Репинка, Калачинский, Вондра А.А., 1937 г.р., жен., грам., чеш., 2004г.). Так, на территории Калачинского района в с. Репинка и Новоградка компактно проживают чехи. По рассказам чехов-старожилов и в результате исследований омских краеведов и историков установлено, что чехи прибыли в Западную Сибирь, вероятно, в 1910 – 1914 гг. Основная причина, заставившая их покинуть родину, – отсутствие земли. Фамилии сибирских чехов – Балаш, Бартош, Вондра, Пиркла, Пшибила, Трешкаш, Хондла, Халупник и др. [Щербатова и др. 1999: 52].

Группы поляков и литовцев, также прибывавшие в Сибирь «за землёй», известны в Сибири с XIX века [Жиров 1995: 173]. Кроме того, важное место в формировании польской диаспоры в Сибири и в омском Прииртышье, в частности, по свидетельству историков, имела ссылка участников восстания 1863 г. [Мулина 2005]. На территории Тарского района (исконно место бытования старожильского говора [Садретдинова 1984; Харламова 1986]) с начала XX века известно место компактного проживания выходцев из Польши – посёлок Минск-Дворянск, местное население чаще называет село «Поляки». Но сейчас этот посёлок, к сожалению, не существует. Уже в 1864 году в г. Таре проживало 47 поляков, сосланных после восстания, а в 1867 году – 155, в 1917 году поляки и литовцы составляли 1,22 % населения Тарского уезда [Жиров 1995: 173].

После окончания ссылки многие поляки поступили на государственную службу, другие, «увлечённые соблазнами промышленных и коммерческих предприятий» [Жиров 1995: 174], занялись торговлей и предпринимательством [Жиров 1995: 175], часть поляков вернулась на родину. Поляки жили и живут и в других районах Омской области в окружении старожильского населения (Седельниковский, Муромцевский районы), рядом с переселенцами XIX – XX вв. (Калачинский район). Фамилии польских поселенцев до сих пор встречаются и в области, и в городе Омске: Юшкевич, Скуратович, Тумилович, Лукашевич, Розанский, Комаровский, Грабинский, Шанский, Крачковский, Пановский, Дзянковский, Жакович, Барановский, Дребушевский, Ленковский и др. Однако компактной территории в Омской области, где проживали бы поляки в наши дни, не обнаружено.

Жизнь в иноязычном окружении на протяжении длительного времени не могла не отразиться на языке сибирских поляков, чехов, латышей, эстонцев и т.д. Исследование языковой интерференции восточнославянских и западнославянских диалектов на сибирской территории – задача весьма сложная и важная. В силу экст-



ралингвистических причин сибирские чехи сохраняют и поддерживают свои народные традиции, культуру, язык. Они долгое время не допускали смешанных браков (их соседями были украинцы, латыши, немцы, эстонцы, русские). Постепенно из многонационального окружения они выделили немцев, затем стали встречаться браки с русскими и латышами, а с украинцами браки – редкость до сих пор. Разрушение внутреннего уклада «маленькой Чехии» началось после Великой Отечественной войны, когда большая часть молодых мужчин погибла на фронте и невесты стали выходить замуж, не обращая внимания на национальность женихов. Сейчас в д. Новоградке чехи составляют 80 % населения, из них около 40 % говорят на родном языке, в с. Репенке не более 30 человек владеют чешским языком, в д. Воскресенке проживает всего несколько «смешанных» семей.

В связи с анализом их речи возникают вопросы, касающиеся не только взаимодействия с окружающими восточнославянскими говорами, но относящиеся к проблеме двуязычия, поскольку чехи среднего и старшего поколения владеют как чешским диалектом, так и русским языком, хотя признают, что постепенно теряют языковые традиции: [ужэ и чэхи такији смешаныје / оно из-получаица некоторые слова ужэ не-знаиш по-чэски // ... ужэ и э-чэстыје и э-кровныје] (Бартош, 1927 г.р., жен., неграм., д. Новоградка).

Говор ассимилировавшихся на русской почве чехов (выучивших русский язык в школе) сохраняет некоторые исконные черты в фонетике [Кондрашов 1986]: гортанный [h]: *апарат, ни-мапу, тусец, бежали, в-гаду, ногами*, твёрдый [r]: *попрыл, пэрэм эрли, прыл, в-рыне*; полумягкость некоторых согласных [л, н, п, с, ч, м] перед гласными переднего ряда: *напэгиш, спэку, чэхоф, чэисто, нэкоторыи, кисэл, Миколаш*; отмечается твёрдость [т] перед [э] в слове *галефон*. Регулярно встречаются в речи чешские названия бытовых реалий: *кнэдлички* («-knedlik» блюдо из муки с творогом или картофелем, похожее на галушки), *пантофля 'обувь'* («-pantofle туфли, шлёпанцы»), *бухта* 'сладкая булочка или пирог с начинкой или без' («-buchta 'пирожок со сладкой начинкой'), *кисэл, кисэлка* 'молочный кисель' или кисляк 'кислое молоко, простокваша' («-kyselé mléko 'кислое молоко, простокваша', kysel 'кисель'), *шатэк* 'плато' («-šátek 'платок'); *Мяиколаш* 'Дед Мороз', *окуркы* 'огурцы' («-okurka 'огурец'), *жикать* 'говорить' («-žikat), *брамбура / брамбула* 'картофель' («-brambory), *цыбуля* 'лук' («-cibule 'лук').

В речи старшего поколения, ещё пользующегося в бытовом общении чешским языком, кроме указанных черт, можно отметить отсутствие в

русской речи редукции гласных в безударном положении: *холодок, компот, готовили, протяжно*; рефлекс сочетаний \**tort, \*tell* в виде [pa], [le]: *крава, плава, здравый, брашкы* ('барашки') (ср.: в чешском литературном языке *berblek*); сохранение праславянского сочетания \**kve*: *кветок, квет* 'цветок, цвет'; следы неформальности корреляция по глухости – звонкости отражены в русском слове *кардошки* 'картошка'; отмечены случаи сохранения исконного ударения: *трава, свиня* [трава называца трава апа // крава, свин'а / а-как к-сиде зовут: поцэм - поцэм] (Вондра Э.И., 1925 г.р., жен., неграм., д. Новоградка).

Некоторые информанты признают, что чехи теряют народные традиции, забывают язык: [*раніш мы чэще кан эшна фстрэчалісь и булялі па-својему а щяс ужэ фсё / жалка / старыје-го фсё паумірали ... а-малодэш ні-науч ілі / па-чті фсё пазабылі // да-я фсё хатэл внукаф свајых этэ натаскаты не-палуч ајэца //*] (Яндер А.И., 1932 г.р., муж., грам., д. Новоградка); [*нутэ знаите бол шы руских слов // типерь ужэ фсё канешна фактичэски јеслі ч'іста па-чэски ано ні-с'одица / вот па-крајніј м'ери мы типерь разнавариваим вот-например наварим картошка / вот-шо-мы чэхи шо-рускију а фактич'іски па-чэски брамбула картошка этэ ч'іста чэскије]* (Шиллер Фр.А., 1938 г.р., муж., грам., д. Новоградка); [*здобу гожи фсё пикли фсё время / ну-как-ана па-нашэму бухты назывались]* (Кадермас А.И., 1939 г.р., муж., грам., д. Воскресенка); [*ну-јес'т' блюда кнэдлички этэ па-чэски па-руски этэ налушки]* (Киселева (Кадермас) М.И., 1947 г.р., грам., д. Воскресенка).

Информанты среднего и старшего поколения ещё двуязычны, тогда как их детей и внуков в лучшем случае можно назвать пассивными двуязычниками: чаще всего они не знают и не понимают родного языка: [*сич ас ми ужэ пэрэмэри перэмлі на-рускиј јазык // ну я-то разнавариваю а-дэти маи ніхто]* (Вондра Э.И., 1925 г.р., жен., неграм., д. Новоградка).

При рассмотрении проблем двуязычия практически неизбежно возникает вопрос об интерференции, которая почти неизменно присутствует в речи лиц, владеющих двумя языками. Исследованные нами чехи все говорят по-русски, их речь приближается к общерусскому просторечию, характеризуется аканьем и иканьем: *апурыцы, маладяш, радилась, паняложыш, жалка, цвит'от, дир'евни*. Возможно, под влиянием соседей-украинцев усвоено произношение губно-губного [w] в середине слова: *крава, марковка*, а в начале и в конце слова предлог /в/ представлен как [y], что характеризует речь сибиряков-старожилов: *у-репинки, хлеу*. В области мор-

фологии можно отметить колебания в роде некоторых имён существительных: *кисэль* – ср. р. [эно кисэль нустое], *сарай* – ж. р. [как была сарай] (ср.: сарайка); остатки основ древнего типа склонения на \*ы: *с-морквой*; *за-цэрквой*; остатки двойственного числа: *со-својима друшкама*. Широко употребительны краткие формы прилагательных: *светла*, *разны*, похожие на стяжённые формы, характерные для старожильческих говоров Сибири, но, скорее всего, они восходят к полным чешским формам, которые от кратких отличаются долготой. Различие же по долготе и краткости у сибирских чехов не сохранилось, в чём тоже проявилось влияние соседних говоров. Безусловно, определённое воздействие оказал и другой экстралингвистический фактор – оторванность от чешских материнских говоров.

Ситуация с этническими поляками на территории Омского Прииртышья иная. Динамические процессы в говоре сибирских поляков значительны, поскольку процессы заимствования протекали достаточно давно и весьма интенсивно. Конечно же, это связано и с воздействием экстралингвистических факторов (в результате социально-исторических процессов поляки чаще не по доброй воле оказывались в Сибири, хотя были и добровольные переселенцы [Мулина 2005]). В связи с этим постепенно произошёл переход на другой язык, поляки в отличие от чехов практически не сохранили свои языковые и культурные традиции, они все говорят только по-русски. Изменению подверглись все языковые уровни, так, например, в произношении легко обнаруживается на слух утрата носовых гласных. Желательно, как кажется, сравнение речи современных потомков поляков с речью носителей языка на территории метрополии с целью выявления диалектной основы поляков-сибиряков. Известно, что глубина интерференции может быть разной. Она зависит от субъективных и объективных факторов. Субъективные факторы определяются языковой компетенцией говорящего. К объективным факторам можно отнести степень генетического сходства контактирующих языков, системно-структурные свойства родного и неродного языков, определяющие их специфику. Считается, что чем меньше типологическое расстояние между родным и неродным языком, то есть чем больше степень их сходства и меньше различие, тем больше вероятность появления интерференции.

Как и всякое изменение в языке, интерференция проявляется прежде всего на фонетическом и лексическом уровнях [Харламова 2007]. При определенных социокультурных условиях у двуязычных носителей происходит нечто вроде слияния словарных запасов двух языков в единый лексический фонд. Подобная ситуация во многом характерна для сибирских чехов, тогда как поляки, оказавшись в Сибири, в силу разных причин практически не сохранили своего языка и произошёл переход на новый язык (русский). Так, информантка Петровин (Гавелко) Анна Петровна (1926 г.р., 82 г., окон. пед. училище 1945 г., воспит. детсада, 2008), отец и дед которой приехали в Сибирь «за землёй», в детстве она жившая в Минск-Дворянске (польское поселение, где была начальная школа и учитель польского языка), смогла воспроизвести по-польски лишь два прецедентных текста – молитвы, причём в конце чтения практически перешла на русский язык, в её речи обнаруживаем лишь лексические польские вкрапления (шuffleяды «выдвижные ящики комода» и т.п.), а в фонетике не сохранилось даже произношение европейского [j], которое так «выдаёт» поляка. Её племянница по материнской линии Зинкевич Альвина Феликсовна (1938 г.р., библиотекарь) вовсе не знала языка, в её семье (из ссыльных к. XIX в.) не говорили по-польски, только сейчас она заинтересовалась историей семьи и начала учить язык.

В результате межъязыкового и междиалектного контактирования в речи представителей разных этносов Среднего Прииртышья обнаружены значительные изменения именно на лексическом уровне. Естественно, что лексика, как самая подвижная часть языковой системы, легко воспринимает новое, либо заимствуя лексему полностью, либо изменяя её в соответствии со своими фонетическими, словообразовательными, грамматическими особенностями (ср.: Харламова 2007). Сопоставление результатов взаимодействия чешских и польских говоров с русскими свидетельствует об активности и «живости» процессов интерференции и о разной степени влияния восточнославянских и западнославянских диалектов друг на друга на территории Среднего Прииртышья. Исследование языковых контактов на территории омского Прииртышья представляет, таким образом, интерес как в практическом, так и в теоретическом плане (проблемы языковой интерференции, двуязычия).

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Баранникова, Л.И. Говоры территорий позднего заселения и проблемы их классификации / Л.И. Баранникова // Вопросы языкознания. – М., 1975. – № 2. – С. 22-31.
- Блинова, О.И. О термине «старожильческий говор Сибири» / О.И. Блинова // Вопросы языка и сибирской диалектологии. – Вып. 2. – Томск, 1971. – С. 3-8.

Вибе, П.П. Крестьянская колонизация Тобольской губернии в эпоху капитализма: автореф. дисс... канд. ист. наук. / П.П. Вибе. – Томск, 1989.

Жиров, А.А. Поляки в условиях Тарского Прииртышья в XIX – н. XX вв. // Славянские чтения. Духовная культура и история русского народа: материалы докладов научно-практической конференции. – Вып. IV. – Ч. 2. / А.А. Жиров. – Омск, 1995. – С. 173-175.

Кондрашов, Н.А. Славянские языки / Н.А. Кондрашов. – М., 1986. – С. 148.

Мулина, С.А. Участники польского восстания 1863 года в западносибирской ссылке: Автореф. дисс... канд. филол. наук. / С.А. Мулина. – Омск, 2005. – 22 с.

Садретдинова, Г.А. История заселения русскими Западной Сибири в связи с изучением сибирских старожильческих говоров // Диалектологические и историко-лингвистические проблемы / Г.А. Садретдинова. – Омск, 1999. – С. 70-111.

Садретдинова, Г.А. О типе и диалектной основе тарских говоров // Вопросы структуры и функционирования русского языка / Г.А. Садретдинова. – Томск, 1984. – С. 153-158.

Харламова, М.А. (Курникова М.А.) Изменение фонетической системы сибирского старожильческого говора (на материале Тарского говора Омской области): – Дисс... канд. филол. наук. / М.А. Харламова (Курникова М.А.). – Л., 1986.

Харламова, М.А. Чехи на территории Среднего Прииртышья: результаты межъязыковой интерференции / М.А. Харламова // Вопросы русистики / Под ред. Ежи Калишана. – Познань, 2007. – С. 77-86.

Щербакова, Н.Н. Структурно-семантические особенности заимствованных существительных в чешском говоре Омской области / Н.Н. Щербакова, Е.П. Келлер // Диалектологические и историко-лингвистические проблемы. – Омск, 1999. – С. 52-59.

© М.А. Харламова, 2009

*Е.С. Худякова*

## **САКРАЛЬНОСТЬ КАК ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЦЕРКОВНО-РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ**

(на материале русских и украинских свободных молитв)\*

Говоря о специфике церковно-религиозного дискурса, исследователи не раз отмечали сосуществование двух языковых систем внутри православного дискурса – церковнославянской и русской [Прохватилова 1999: 3; Крылова 2000: 114; Крысин 1996: 136]. Впрочем, подобная ситуация наблюдается в иноконфессиональных дискурсах, если рассматривать мировые религии Писания (христианство в его древнейших ветвях – православии и католицизме; в меньшей степени – протестантизм, иудаизм, ислам; до некоторой степени индуизм и буддизм, где можно говорить о религии не Книги, а Книг). По нашему мнению, особое почитание священного текста и текстов в целом оказывает влияние на функционирование и современных церковно-религиозных жанровых образцов.

Жанры религиозного дискурса сейчас начинают попадать в поле зрения лингвистов, однако далеко не все. Давнюю традицию исследования имеет православная молитва в рамках литургии и святоотеческого богословия. Лингвистическое изучение молитвы, как указала О.А. Прохватилова, касается или содержательных моментов, или историко-лингвистических при исследовании церковнославянского языка, или просодических особенностей [Прохватилова 1999: 6]. Становится ясно, что основным материалом для изучения выступают именно канонические святоотеческие молитвы, написанные в прошлом и приобретшие за годы вознесения их верующими сакральный характер. Молитва импровизационная, или свободная, пока вообще не исследовалась лингвистами, во-первых,

\* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 08-04-0004а и РГНФ 08-04-82407а/У.

то причине маргинального их положения в системе богопочитания (подробнее см. в [Мовлеза 2005: 113]). Во-вторых, по причине невозможности непосредственной фиксации молитв, как как свободная импровизационная молитва, или «молитва своими словами», может быть отнесена к внутренней или полу-внутренней по воплощению: все наши информанты – и воцерковлённые, и невоцерковлённые, – написали, что молитва ими или произносится шёпотом наедине с самим собой, или «произносится» без вывода во внешнюю речь.

Материалом исследования послужили 40 текстов свободных молитв, созданных 20 воцерковлёнными и 20 невоцерковлёнными информантами. Выборка несбалансированна по страте 'возраст', так как среди невоцерковлённых информантов преобладают люди до 40 лет, среди воцерковлённых – люди разного возраста. Предположительно объяснение этому кроется в возрастной психологии, и неверующие в молодости люди в старшем возрасте приходят к религии. Также выборка недостаточно сбалансирована по страте 'пол' (среди наших текстов по 8 – созданных воцерковлёнными и невоцерковлёнными мужчинами, и по 12 – воцерковлёнными и невоцерковлёнными женщинами). Однако в связи с тем, что нас интересует фактор воцерковлённости/невоцерковлённости, мы посчитали возможным ограничиться подобной выборкой.

Заметим, что мы исследуем фактор «воцерковлённость» по следующим причинам: во-первых, характеристика верующий/неверующий выявляет наличие или отсутствие субъективной веры, то есть психологического феномена, не обязательно конфессионально «оформленного», – то есть можно называть себя верующим человеком и не принадлежать ни к одной конфессии («Я верю в мировой Разум» – такой ответ мы считаем признаком субъективной веры, но не воцерковлённости), в то время как воцерковлённость фиксирует принадлежность к социальному институту-русской православной церкви. Во-вторых, воцерковлённость, или сознательное следование церковным догматам, в том числе поведенческим, обозначает уровень речевой компетенции – а именно, знание «законов жанров» церковно-религиозного дискурса.

По определению Н.И. Коноваловой, сакральный текст – это «произносимый по особым правилам или в особых условиях суггестивный текст, символически насыщенный, обладающий относительно устойчивой формально-содержательной структурой, которая отражает особенности мифологического сознания» [Коновалова 2007: 6]. Автор рассматривает феномен сак-

рального текста на материале народных обрядовых текстов (заговоров, примет, загадок) с семантической, синтаксической (способы включения текста в обряд) и прагматической (тактики реализации в тексте определённых коммуникативных целей, например, просьбы, предостережения и др.) точек зрения, и это исследование направлено на выявление связи сакральности и русского национального характера. Нас же интересует не лингвокультурологическая, а социолингвистическая проблема взаимосвязи прагматической характеристики текста – наделения его особыми свойствами – и социально-психологического феномена воцерковлённости. Иными словами, мы пытаемся проследить связь между принадлежностью человека к социальному институту – РПЦ – и функциональной характеристикой создаваемого им текста.

Объединим некоторые паралингвистические характеристики сакрального текста, названные исследователями, и покажем, как эти характеристики проявляются в текстах свободных молитв:

1) Жёсткие правила произнесения текста, а также повторяемость использования текста в сходной ситуации: так, 20 % молитв, созданных воцерковлёнными людьми и 20 % молитв, созданных невоцерковлёнными людьми, имеют жёсткую ситуативную закреплённость и читаются ими в определённое время суток (влияние канонических молитв) или в определённой ситуации. Ср., например, метаязыковые комментарии, данные нашими информантами: «перед сном и после вспоминания всех событий прошедшего дня» (ж., 20 лет, невоцерковлённая), «1. В церкви, стоя перед иконой. 2. В постели перед сном, с закрытыми глазами (обязательно укрыта одеялом)» (ж., 23 года, невоцерковлённая), «перед отправлением автобуса» (ж., 76 лет, воцерковлённая).

Таким образом, к паралингвистическим характеристикам сакрального текста отнесём повторяемость, приуроченность к определённой ситуации, тесную связь с неязыковыми действиями. Ср., например, характеристику ситуации произнесения молитвы, данную нашим информантом: «[кладутся 3 поклона, 3 раза крестится], [читается Отче наш]» (ж., 72 года, воцерковлённая).

2) Суггестивность, или «воспринимаемое без критической оценки активное воздействие текста на воображение, эмоции, чувства слушателя посредством образных, символических, цветных, ритмических, звуковых и т.п. ассоциаций» [Коновалова 2007: 11]. Суггестивность – это перцептивная характеристика, которую удобно изучать на текстах диалогических или квазидиалогических, однако молитва как, беседа с Богом, не предполагает ответа и возможна лишь

по причине маргинального их положения в системе богопочитания (подробнее см. в [Мовлева 2005: 113]). Во-вторых, по причине невозможности непосредственной фиксации молитв, так как свободная импровизационная молитва, или «молитва своими словами», может быть отнесена к внутренней или полу-внутренней по воплощению: все наши информанты – и воцерковлённые, и невоцерковлённые, – написали, что молитва ими или произносится шёпотом наедине с самим собой, или «произносится» без вывода во внешнюю речь.

Материалом исследования послужили 40 текстов свободных молитв, созданных 20 воцерковлёнными и 20 невоцерковлёнными информантами. Выборка несбалансирована по страте 'возраст', так как среди невоцерковлённых информантов преобладают люди до 40 лет, среди воцерковлённых – люди разного возраста. Предположительно объяснение этому кроется в возрастной психологии, и неверующие в молодости люди в старшем возрасте приходят к религии. Также выборка недостаточно сбалансирована по страте 'пол' (среди наших текстов по 8 – созданных воцерковлёнными и невоцерковлёнными мужчинами, и по 12 – воцерковлёнными и невоцерковлёнными женщинами). Однако в связи с тем, что нас интересует фактор воцерковлённости/невоцерковлённости, мы посчитали возможным ограничиться подобной выборкой.

Заметим, что мы исследуем фактор «воцерковлённость» по следующим причинам: во-первых, характеристика верующий/неверующий выявляет наличие или отсутствие субъективной веры, то есть психологического феномена, не обязательно конфессионально «оформленного», – то есть можно называть себя верующим человеком и не принадлежать ни к одной конфессии («Я верю в мировой Разум» – такой ответ мы считаем признаком субъективной веры, но не воцерковлённости), в то время как воцерковлённость фиксирует принадлежность к социальному институту-русской православной церкви. Во-вторых, воцерковлённость, или сознательное следование церковным догматам, в том числе поведенческим, обозначает уровень речевой компетенции – а именно, знание «законов жанров» церковно-религиозного дискурса.

По определению Н.И. Коноваловой, сакральный текст – это «произносимый по особым правилам или в особых условиях суггестивный текст, символически насыщенный, обладающий относительно устойчивой формально-содержательной структурой, которая отражает особенности мифологического сознания» [Коновалова 2007: 6]. Автор рассматривает феномен сак-

рального текста на материале народных обрядовых текстов (заговоров, примет, загадок) с семантической, синтаксической (способы включения текста в обряд) и прагматической (тактики реализации в тексте определённых коммуникативных целей, например, просьбы, предостережения и др.) точек зрения, и это исследование направлено на выявление связи сакральности и русского национального характера. Нас же интересует не лингвокультурологическая, а социолингвистическая проблема взаимосвязи прагматической характеристики текста – наделения его особыми свойствами – и социально-психологического феномена воцерковлённости. Иными словами, мы пытаемся проследить связь между принадлежностью человека к социальному институту – РПЦ – и функциональной характеристикой создаваемого им текста.

Объединим некоторые паралингвистические характеристики сакрального текста, названные исследователями, и покажем, как эти характеристики проявляются в текстах свободных молитв:

1) Жёсткие правила произнесения текста, а также повторяемость использования текста в сходной ситуации: так, 20 % молитв, созданных воцерковлёнными людьми и 20 % молитв, созданных невоцерковлёнными людьми, имеют жёсткую ситуативную закреплённость и читаются ими в определённое время суток (влияние канонических молитв) или в определённой ситуации. Ср., например, метаязыковые комментарии, данные нашими информантами: «перед сном и после вспоминания всех событий прошедшего дня» (ж., 20 лет, невоцерковлённая), «1. В церкви, стоя перед иконой. 2. В постели перед сном, с закрытыми глазами (обязательно укрыта одеялом)» (ж., 23 года, невоцерковлённая), «перед отправлением автобуса» (ж., 76 лет, воцерковлённая).

Таким образом, к паралингвистическим характеристикам сакрального текста отнесём повторяемость, приуроченность к определённой ситуации, тесную связь с неязыковыми действиями. Ср., например, характеристику ситуации произнесения молитвы, данную нашим информантом: «[кладутся 3 поклона, 3 раза крестится], [читается Отче наш]» (ж., 72 года, воцерковлённая).

2) Суггестивность, или «воспринимаемое без критической оценки активное воздействие текста на воображение, эмоции, чувства слушателя посредством образных, символических, цветовых, ритмических, звуковых и т.п. ассоциаций» [Коновалова 2007: 11]. Суггестивность – это перцептивная характеристика, которую удобно изучать на текстах диалогических или квазидиалогических, однако молитва как, беседа с Богом, не предполагает ответа и возможна лишь

завтосуггестия [Мишланов 2003], воздействие на самого говорящего, которое исследовать нам не представляется возможным. Однако потенциальные признаки магического воздействия текста, прежде всего повторяемость, ритмичность элементов, мы можем отметить, – в 5 % текстов молитв наблюдаем ритмическое повторение, например: «Божий помощник, Никола-угодник, во всяком деле помощник, спаси и сохрани нас от всякого зла» (ж., 76 лет, воцерковлённая).

Отметим также параллелизм, или повтор синтаксической структуры, наблюдаемый в 20 % молитв, созданных воцерковлёнными информантами, например: «Боже, дай мені такий життєвий шлях, щоб на все вистачало любові, сили, терпіння, розуміння, щоб серце було сповнено добром, Розум – світлом, бажання – мірою, вчинки – честю, творчість – наснагою, мрії – крилами, буття – гормонією із світлом... Всім моїм близьким і рідним донеси мою любов, мою відвертість, моє тепло... Кожному дає, що треба, бо все є ти... Дякую» (ж., 25 лет, воцерковлённая). Кроме того, в текстах молитв наблюдаются весьма распространённые лексические повторы как у воцерковлённых, так и у невоцерковлённых информантов (в 40 % текстов невоцерковлённых информантов и в 32,5 % текстов воцерковлённых информантов).

Сейчас мы говорили о повторах синтаксических и лексических, которые более часты в молитвах невоцерковлённых информантов. Однако сакральность текста предполагает не только повторяемость каких-либо элементов внутри текста, но и повторяемость определённой структуры внутри жанра молитвы. Согласно В.А. Мишланову, молитвы включают три основных компонента – восхваление, просьбу или покаяние. Если какой-либо композиционный блок представлен наиболее широко, это говорит о жанровой разновидности молитвы, например: покаянная молитва = покаяние (+), восхваление (-), просьба (-) [Мишланов 2003: 295].

Также обязательным признаком жанра молитвы является обращение к Богу, Богородице или святым в канонической форме (архаическая звательная форма традиционна для молитвы). В нашем материале обращение «Господи» встретилось в 50 % текстов невоцерковлённых людей, «Господь» – в 10 % текстов невоцерковлённых людей, «Святой отче» – в 20 % текстов воцерковлённых людей, «Боже» – в 40 % текстов невоцерковлённых информантов и в 30 % текстов воцерковлённых информантов.

Ярким отличием обращений в молитвах людей воцерковлённых являются распространённые парафразы, – в 90 % текстов наблюдаем пара-

фрастичные обращения, состоящие из синонимичных «имён» Бога и Богородицы, например:

а) «Святой отче, Отец наш небесный, укрепил меня духом от суеты мирской» (ж., 30 лет, воцерковлённая);

б) «Господь наш Иисусе Христе, всеблагий и всемилостивый, дай рабе твоей Алевтине сердечного успокоения» (ж., 70 лет, воцерковлённая);

в) «Богородица, дева пречистая, обращаюсь с искренней просьбой» (ж., 35 лет, воцерковлённая);

г) «Матушка, Богородица, святая Заступница, помилуй мя, грешницу» (ж., 59, воцерковлённая);

д) «Мали Бога за мене, свята угодница Божа Наталя, так як я сердечно до тебе звертаюсь, скорої помічниці і малєбниці про душу мою» (ж., 24 года, воцерковлённая).

Отметим, что из всех молитв только эти тексты с расчленёнными обращениями демонстрируют восхваления, пусть и в сакриализованном виде (примеры б, в, д). Вообще же импровизационные молитвы можно отнести лишь к трём разновидностям: 85 % молитв – просительные, 10% – благодарственные, и 5 % – покаянные. Причём покаянные молитвы сочетают тактику покаяния и тактику просьбы. Например:

а) «Мать Божия, Бога нашего, Иисуса, прости меня за грешность, и заступись за меня перед сыном твоим Иисусом. Снова нагрешила я сегодня, а справиться с собой не могу. Прошу тебя, помоги справляться с грехами, мать Божия» (ж., 30 лет, невоцерковлённая).

б) «Господи, прости меня за сквернословие. Укрепи в спокойствии и доброте» (м., 29 лет, невоцерковлённый).

3) К чертам сакрального текста Коновалова относит символическую насыщенность [Коновалова 2007: 12], однако демонстрирует эту черту сакрального текста, приводя примеры описаний гаданий, а не собственно речевых действий. Мы предлагаем называть эту черту насыщенностью религиозными понятиями или актуализацией абстрактных религиозных смыслов у полисемичных лексем, за счёт чего создаётся акцент на обобщённо-нравственных проблемах. По нашему мнению, особую роль в создании религиозно-нравственной «тональности» текста молитвы играют семантические библеизмы (подробнее о термине см. [Худякова 2004: 300]). Наиболее актуальны следующие семантические библеизмы: добро, грех, падение, сила, имя, свет, зло, любовь, милость, промысел. Смотрите, например, текст молитвы: «Господь, добер ден. Ас та благодаря за тва сленце и то ден. Спасибо на тебя, чи моя да са сабждам и да гледам на твою творение. Ас ти сам блаударна, чи сам здрава, чи мойти родители са здрави и ма убичат. Спа-

сиба за твою любовь ду меня. Ас та прося, квоту в наша страна да няма вуйне, зелярясения пужар. Бади милуствив ду нас. Просята, дайми сила да моя да варве напреш, да дустигна синкуту квоту мисля. Прустима за мойти грехи, дету причинявам ти боль. Прустива чи ни всегда спуминавм за тебя. Ас та убичам. Во имя Христа ти са моля. Аминь» (ж., 28 лет, невоцерковлённая).

В использовании семантических библеизмов заметна значительная дифференциация среди молитв, созданных воцерковлёнными и невоцерковлёнными авторами: лишь в половине текстов невоцерковлённых информантов нам встретились семантические библеизмы, создающие религиозную «тональность» текста, тогда как во всех молитвах воцерковлённых информантов они присутствуют. Невоцерковлённые авторы, кроме того, в 20 % случаев используют тактику максимального свёртывания вербального наполнения при опоре на контекст, например:

а) «Боже, помоги в последний раз, я больше так не буду делать» (м., 15 лет, невоцерковлённый);

б) «Господи, прошу тебя, помоги! Если ты есть на свете! Я никогда больше не буду сомневаться, только помоги мне» (м., 15 лет, невоцерковлённый);

в) «Господи! Господи, что же мне делать? Ну помоги, пожалуйста, прошу тебя! Господи, пусть с ним всё будет хорошо, Господи! Я не знаю, что ещё делать, ну пожалуйста!» (ж., 25 лет, невоцерковлённая);

г) «Господи, только бы я не ошибся! [перед началом операции]» (м., 29 лет, невоцерковлённый) [информант – хирург, – Е.Х.].

Таким образом, первое существенное отличие молитв воцерковлённых людей от молитв невоцерковлённых информантов – в активном использовании семантических библеизмов – общеславянских или собственно русских слов и выражений, развивших дополнительные семы, часто богословско-символического характера, под влиянием текстов Священного Писания.

Второе отличие – в опоре на конситуацию молитв невоцерковлённых авторов, имплицитности некоторых частей молитв. Например, в молитве просительной: [кто] перформатив-просьба [что].

Третье отличие – в значительной ориентации на церковно-религиозный стиль воцерковлённых авторов молитв, и на разговорный стиль – невоцерковлённых авторов.

К числу примет религиозного стиля (здесь мы говорим не о религиозном функциональном стиле русского языка, а о стиле текстов, функционирующих в сфере религиозной коммуникации на любом языке, если этот дискурс исторически взаимосвязан с текстами Священного

Писания, например – стиль современных латинских католических актов, о которых пишет В.Ю. Лебедев [Лебедев 1998: 99]) отнесём: избыточную метафоризацию и избыточное использование тропов и фигур, параллелизмы и симметричные конструкции, синонимические ряды [Лебедев 1998: 99], структурные особенности сложных предложений. Для наших текстов среди таких структурных особенностей назовём сравнительный оттенок значения причинных союзов (например: «Мали Бога за мене, свята угодница Божа Наталия, так як я сердечно до тебе звертаюсь, скорої помічниці і малебниці про душу мою» (ж., 24 года, воцерковлённая)) или сочетания параллелизма и постпозиции согласованных и несогласованных определений: «Святыи Отче, Отец наш небесный, укрепи меня духом от суеты мирской, дай мудрости и спокойствия в суете будней, в делах мирских направь меня по пути истинному» (м., 52 года, воцерковлённый).

К чертам церковно-религиозного стиля отнесём также использование архаичных грамматических форм (в 30 % текстов воцерковлённых информантов): «всеблагий», «помилуй мя», «да пребудет на земле и в небеси твоя слава вовеки».

В связи с проблемой использования архаичных форм обратимся также к использованию готовых формул, восходящих к каноническим молитвенным текстам. В 15% текстов воцерковлённых авторов наблюдаем использование устойчивых выражений, восходящих к текстам молитв (чаще всего – к «Отче наш»), например:

а) «Святыи отче! Да пребудет на земле и в небеси твоя слава вовеки. О здравии молю моего сына раба Божия Алексия. Даруй ему крепость и силу. Да будет на то твоя воля. Аминь» (ж., 40 лет, воцерковлённая);

б) «Божий помощник, Никола-угодник, во всяком деле помощник, спаси и сохрани нас от всякого зла» (ж., 76 лет, воцерковлённая).

По нашему мнению, это демонстрирует важный функциональный признак сакрального текста – наделение формы текста содержательными характеристиками. Иными словами, первичный текст канонической молитвы, обладающий особой силой воздействия, «переносит» свою силу в новый, продуцируемый текст. Таким образом, эти «молитвенные штампы» становятся средством трансплантации сакральности.

Подведём некоторые итоги. Функциональные характеристики паралингвистического порядка не демонстрируют различия между текстами молитв воцерковлённых и невоцерковлённых авторов. Различие касается языковых средств – трансплантаторов сакральности, а также тактик создания текста. Сакральность – прагмати-

ческая характеристика текста, которая создаётся комплексом средств – от паралингвистических до структурно-языковых, вместе с тем, наиболее успешно, – с помощью структурных средств (синтаксических, грамматических, лексических, а также композиционных). Как показал наш анализ, более активно этими средствами пользуются воцерковлённые авторы, вероятно, в силу более глубокого знакомства с каноническими жанровыми образцами молитвы.

Как выявило наше исследование, воцерковлённость или невоцерковлённость не оказываются ведущим фактором при проявлении определённых прагматических свойств текста, то есть и невоцерковлённые, но верующие и воспитанные в православной культуре информанты создают молитвы с чертами сакральности. В 70 % всех текстов наблюдаем приметы особого отношения к тексту и, соответственно, использование маркированных – церковно-религиозных – средств.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Захаренкова, О.С. Некоторые особенности современного религиозно-проповеднического стиля (на материале проповедей красноярских священнослужителей и старейшин организации «Свидетели Иеговы») / О.С. Захаренкова // Российский лингвистический ежегодник. Вып.1 / 8. Красноярск, 2004. – С. 140-148.
- Захарян, Т.Б. Сакральный символ в языке религии. АД канд.филол.наук. / Т.Б. Захарян. – Екатеринбург: УрГУ, 2006. – 25 с.
- Иванов, Л.Ю. Молитва / Л.Ю. Иванов // Культура русской речи. Энциклопедический словарь-справочник. Под ред. Л.Ю. Иванова. М.: Флинта, 2007. – С. 332-333.
- Коновалова, Н.И. Сакральный текст как лингвокультурный феномен АД докт. филол. наук. / Н.И. Коновалова. – М.: Моск. гос. областной университет, 2007. – 44 с.
- Крылова, О.А. Существует ли церковно-религиозный функциональный стиль в современном русском литературном языке? / О.А. Крылова // Культурно-речевая ситуация в современной России. / Под ред. Н.А. Купиной. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000. – С. 107-117.
- Крысин, Л.П. Религиозно-проповеднический стиль и его место в функционально-стилистической парадигме современного русского литературного языка / Л.П. Крысин // Поэтика. Стилистика. Язык и культура. Памяти Т.Г. Винокур. – М.: Наука, 1996. – С. 135-138.
- Лебедев, В.Ю. Сакральный текст и проблема перевода / В.Ю. Лебедев // Hermeneutics in Russia. Volume 2. – Тверь, ТверГУ, 1998. – С. 98-101.
- Мишланов, В.А. Молитва как речевой жанр / В.А. Мишланов // Прямая и непрямая коммуникация. Сб. науч. ст. под ред. В.В. Дементьева. – Саратов, Изд-во «Колледж», 2003. – С. 290-302.
- Мовлева, Н.С. Малый православный толковый словарь / Н.С. Мовлева. – М.: Рус. яз. – Медиа, 2005. – 527 с.
- Прохватилова, О.А. Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи / О.А. Прохватилова. – Волгоград, Изд-во Волгогр. ун-та, 1999. – 364 с.
- Худякова, Е.С. Семантические библеизмы в русском языке / Е.С. Худякова // Библия и национальная культура: Межвуз. сб. науч. ст. и сообщ. / Перм. ун-т; Отв.ред. Н.С. Бочкарева. – Пермь, 2004. – С. 299-301.

© Е.С. Худякова, 2009

*Т.В. Чудинова*

## **“ЖИТИЕ СТЕФАНА ПЕРМСКОГО” КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК ХРИСТИАНСКОГО МИССИОНЕРСТВА В ПРИКАМЬЕ**

Миссионерство в Прикамье – это не только сложный процесс христианизации финно-угорских народов, живших на его огромной территории, но и духовный путь, пройденный миссионерами, первым среди которых по праву является Стефан Пермский. Необходимо отметить, что время жизни Стефана было тяжелей-

шим периодом для Руси, которую со всех сторон окружали недруги: в 1380-м году свершилась Куликовская битва, унесшая много русских жизней, на огромных северных территориях всецело хозяйничали новгородцы-ушкунники, совершавшие грабительские набеги на местные племена, не были до конца преодолены



княжеские феодальные междоусобицы, ослаблявшие страну. Но именно это тяжелое время потребовало таких святых и таких подвижников Православия, каковыми оказались Сергей Радонежский, Стефан Пермский и Елифаний Премудрый.

Сведения о жизненном и миссионерском пути Стефана до сих пор таят в себе немало противоречий. Его агиограф Елифаний Премудрый утверждает, что Святой Стефан постригся в чернецы "еще млад буда в уности". По мнению Г.М. Прохорова, "год рождения св. Стефана нужно отнести по крайней мере к 1346г., чтобы лета пострижения сократить до 20-летнего возраста" [Прохоров 1995: 23]. Основным источником сведений о Святом Стефане Пермском продолжает оставаться его "Житие", написанное хорошо знавшим его замечательным писателем Елифанием Премудрым через некоторое время после его смерти. Он был младшим товарищем Стефана в "Братском затворе", монастыре Григория Богослова поблизости от Ростовской епископии. Они подружились, хотя часто спорили о том, что читали и пели: о каком-либо слове, или стихе, или отрывке. Младший друг нередко бывал "досадителем" старшего, что давало ему возможность убедиться в выдержанности товарища, его "долготерпении, многоразумии и благопокорении".

Елифаний отмечает, что взялся за работу над "Словом о житие и учении" Стефана Пермского с большой охотой, что подтверждает очень живая и богатая тональность произведения. Г.М. Прохоров справедливо отметил следующие особенности текста: "Местами в его повествовании сквозит ирония – над собой, над церковными карьеристами, над волхвом Памом. В свою речь и в речь своих персонажей, в том числе язычников, Елифаний обильно вкладывает библейские выражения" [Прохоров 1995: 41]. Исследователями отмечено, что всего в "Житие" насчитывается 340 цитат, из которых 158 – из Псалтыри. Порой в тексте приведены длинные цепочки из одних цитат, которые автор приводит не буквально, а по памяти, не искажая при этом их смысл. Писателю удалось создать первый живописный образ и первый литературный портрет Святителя.

Композиционно "Слово о житие и учении" делится на три части: введение, основное повествование и риторическое завершение. Основное повествование состоит из 17 небольших главок, каждая из которых имеет своё название. Заключительный раздел включает в себя четыре части: "Плач пермских людей", "Плач церкви Пермская, егда объеводе и плакася по епископе си", "Молитва за церковь" и "Плачече с похвалою инока спасающа". Из них "Плач пермских людей" содержит наибольшее количество конкретных ис-

торических сведений и наиболее близок к летописным плачам. В "Плаче церкви" ощутимы фольклорные мотивы типа похоронных плачей вдов и невест. В целом в заключительной части "Слова" исследователи различают три стилистических слоя: фольклорный, летописный и традиционный для житий похвальный. Композиция "Слова" со всеми её особенностями принадлежит автору, аналогов её в средневековой литературе нет.

"Житие" является биографией Стефана Пермского от его рождения до смерти, и в центре внимания автора – миссионерский подвиг Святителя. Таких святых, как Стефан Пермский, на Руси было мало: он ввёл в Христову Церковь соседний дотоле бесписьменный языческий народ. Других чудес он не сотворил, но подвиг его остался в веках. Четырьмя веками ранее бесписьменная и языческая Русь преобразилась, по воле князя Владимира Святославича, в христианский народ, приняв в своё настоящее Вечность. В отличие от равноапостольного князя Владимира, крестителя Руси, проповедник Стефан не мог использовать власть, чтобы побудить язычников креститься, ибо не был князем и не имел власти и не мог откуда-то взять и дать народу готовую письменность, потому что пригодных для зырянского языка знаков вообще не существовало. Только благодаря твёрдости в Православной вере, высокой образованности, воле, терпению и трудолюбию Стефан смог осуществить свой миссионерский подвиг.

Существует мнение, что св. Стефан сам был зырянин по отцу или матери и знал ещё с детства зырянский язык. Елифаний Премудрый утверждает, что он был русским: "Этот преподобный наш Стефан был родом русин, из народа славянского, из северной страны, называемой Двинскою, из города, именуемого Устюг, сын видных родителей, – некоего христоролюбивого мужа по имени Симон и матери, тоже христианки, называемой Мария" [Святитель Стефан Пермский 1995: 57]. Агиограф отмечает исключительные способности юного Стефана: "Ещё маленьким ребёнком он был отдан учиться грамоте, каковую грамоту вскоре всю и выучил, примерно за один год. Он преуспевал и разумом душевным, и телесным ростом, и благодатью" [Святитель Стефан Пермский 1995: 57]. Он быстро понял, что земная жизнь скоротечна – "быстро минует и проходит словно речная стремнина или цветок травы", такие красочные сравнения использовал автор "Жития" и принял твёрдое решение прожить её не напрасно. Приняв монашеский постриг, он в совершенстве изучил греческий язык и Священное Писание, отличаясь при этом необыкновенной набожно-

стью: "Прежде всех входил он в церковь на молитву и после всех выходил... И святые книги писал он искусно, красиво и быстро... И сам выучился пермскому языку, и сочинил новую, пермскую, грамоту, и изобрёл невиданные буквы, необходимые для письма на пермском языке... И крепко овладела им мысль идти в Пермскую землю и учить её... Ибо в Перми люди постоянно приносили жертвы глухим кумирам и молились бесам, будучи привержены волхованию, веруя в бесовство, чары и чудеса" [Святитель Стефан Пермский 1995: 63-65]. Живя в Устюге, а затем в монастыре, юный Стефан в торговые дни видел много зырян в их звериных шкурах, с запряженными в санках оленями, на которых были наложены шкуры для продажи и обмена, прислушивался к их языку, и, возможно, еще тогда он предчувствовал свою будущую миссию.

Изобретения новой письменности – события довольно редкие в мировой истории. Стефан Пермский сотворил для пермяков-коми-зырян соответствующее их фонетике письмо, чтобы проповедовать у них христианство, продолжив идущую от апостолов традицию монахов-миссионеров, чьи усилия зачастую имели большой результат, нежели повеления государственных деятелей.

Следует обратить особое внимание на эпитет "пермский": "И сам выучился пермскому языку". О каком языке и какой территории идет речь в "Житии"? Название языка происходит от имени города Пермь Старая (Пермь Вычегодская, Пермь Малая, в настоящее время Усть-Вымь). Сейчас этот язык называется зырянским, или коми, а название "пермский" служит для обозначения южного наречия языка коми-пермских, или пермяцких говоров района Перми Великой (позже ставшей Чердыню). Елифаний в "Житии" приводит названия мест и народов, живших на огромной территории от Устюга до Чердыни, среди рек, протекающих по этой территории, называет Каму. По некоторым данным, Стефану удалось пройти до Чердыни, поэтому эпитет "пермский" оказался навечно связанным с его именем.

Центральное место в "Житии" уделено описанию действий Стефана по воплощению в жизнь своего подвига. Прежде всего это его неустанные молитвы, тексты которых приводятся в книге, и неиссякаемое трудолюбие. Борьба языческого и христианского начал является основным контрастом и конфликтом в книге. Огромную роль в деле воцерковления язычников призвана была сыграть церковь, их Святитель за свою жизнь построил несколько, обращая особое внимание на красоту храмов и обрядов богослужения: "Потому-то Божий муж постарался создать святую церковь красивой и благолепной" [Святитель Стефан Пермский

1995: 95]. И, действительно, коми-зырян поражала красота православных церковных обрядов, да и сам облик миссионера. Много раз Святитель подвергался смертельной опасности от неверных некрещеных пермян: "И в упор стрелами из луков застрелить его они жаждали, и хотели так предать его, наконец, смерти" [Святитель Стефан Пермский 1995: 97]. Но ни разу св. Стефан не выказал страха и, обращаясь к лесным жителям на их языке, продолжал увещевать их: "Братья! Обратитесь, сыновья человеческие к Господу Богу... Если же не обратитесь, оружие Своё Он на вас обнажит и направит..." [Святитель Стефан Пермский 1995: 99]. И коми-зыряне уходили прочь, не решаясь множеством людей убить величественного и бесстрашного проповедника. Живописными являются страницы "Жития", на которых Стефан сокрушает языческих идолов, опрокидывает алтари богов коми-зырян и сжигает их кумирницы, вновь и вновь подвергаясь при этом смертельной опасности и всякий раз чудом её избегая: "Кумира же прежде обухом в лоб ударял, а потом топором рассекал на малые поленья и, разведя огонь, и то, и другое сжигал огнём – и кучу куниц, и кумира вместе с ними" [Святитель Стефан Пермский 1995: 117].

Очень интересен в "Житии" кульминационный эпизод спора-поединка Стефана с волхвом Памом. Читателям книги необходимо представить себе, что волхв Пам обладал огромной властью среди коми-зырян. Он был целителем лесных людей: лечил их корнями, травами и снадобьями от всяких болезней. Кроме того, он был их военачальником и шаманом, религиозным лидером. И вот с таким-то могущественным человеком решил вступить в спор-поединок Стефан. Он без колебаний был готов вместе с волхвом войти в огонь и нырнуть в прорубь, но лесной чудесник испугался совершить эти действия. Победа в споре с волхвом многократно укрепила авторитет Святителя среди жителей леса. Согласно Вычегодско-Вымской летописи, Пам был князь вымичей и участвовал в вооруженном походе на Стефана, но при этом трижды терял зрение и прозревал по молитве Стефана. Говоря о подвигах Святителя, Елифаний Премудрый цитирует слова апостола Павла, весьма актуальные и поныне: "Что общего у света со тьмой? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность у Церкви с идолами? Или какое согласие у истины с беззаконием?" [Святитель Стефан Пермский 1995: 107]. Результатом деятельности Святителя стало создание Пермской епископии и назначение его первым её епископом. Стефан завершил изобретение пермской грамоты к 1379 – началу 1380 года,

когда ему было около сорока лет. Он был посвящен в епископы в 1383 году, а скончался в Москве, будучи вызванным туда в очередной раз, 26 апреля 1396 года. В "Житие Сергия Радонежского" существует рассказ о том, как на пути в Москву, находясь в нескольких верстах от Троице-Сергиевой Лавры, Стефан сотворил молитву и поклонился в сторону обители, сказав: "Мирь тебе, духовный брате!", а Сергей, встав из-за трапезы, ответил: "Радуйся и ты, пастуше Христова стада, и мир Божий да пребывает с тобою!". По всей видимости, Сергей и Стефан были знакомы, и, хотя подробности их знакомства неизвестны, их духовное общение является глубоко символическим.

В "Плаче пермских людей" говорится: "Горе, горе нам, ибо лишились мы доброго пастуха и правителя... если бы мы золото потеряли или серебро, то нашли бы другое вместо того, а тебя лишившись, другого такого не найдем" [Свя-

тель Стефан Пермский 1995: 213-215]. Будучи выдающимся по своим литературным качествам произведением, "Житие" является также ценнейшим историческим источником: оно содержит материалы этнографического, историко-культурного и исторического характера о тогдашней Перми, о её взаимоотношениях с Москвой, о мировоззрении самого автора и его окружения.

Современное прочтение "Слова о Стефане Пермском" призывает всех нас к осмыслению подвига Свяtitеля, к исправлению самих себя по его образу и подобию, к русской идее спасения и к сильной мужественной миссионерской деятельности среди многочисленных в настоящее время безбожников и язычников, помня слова апостола Павла, что нет ничего общего у света со тьмой, а у истины – с беззаконием. Камский путь миссионера чрезвычайно актуален в наше время.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Прохоров, Г.М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Елифаний Премудрый. – Свяtitель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления / Г.М. Прохоров. – Санкт-Петербург: "Глаголь", 1995.

Свяtitель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления. – Санкт-Петербург: Глаголь, 1995.

© Г.В. Чудинова, 2009

*И. С. Шилова*

## «С НОВОЙ ЖИЗНИ»

(к вопросу о коми-пермяцком литературном языке)

В 1930-е годы государство напрямую вмешивается в культурный процесс, стремясь к стандартизации, унификации и формализации общественной и личной жизни.

Государственные документы 30-х гг., касающиеся культурных вопросов, носили директивный характер. Критические высказывания заменялись мифологическими, что придавало системе большую устойчивость.

Для выполнения поставленных грандиозных задач требовалось создание особой социальной атмосферы, поддерживающей энтузиазм, веру в правильности избранного партией пути.

Постановление ЦК ВКП(б) от 23 апреля 1932 г. «О перестройке литературно-художественных организаций» [Власть и художественная интеллигенция 1999: 172], отменило многочисленные литературно-художественные объединения, на смену пришли единые союзы творческой интеллигенции на платформе советской власти, в первую оче-

редь – Союз советских писателей, Союз советских журналистов и т.д. Союзы объединяли всю интеллигенцию, признававшую социализм. Творческими союзами были признаны «общественные организации, объединяющие профессиональных работников литературы и искусства на основе идейно-творческого метода социалистического реализма в целях создания высокохудожественных произведений» [Федюкин 1984: 185].

Но для создания высокохудожественных произведений в духе соцреализма требовался особый литературный язык. Так, в феврале 1923 г. на I съезде коми-пермяцкой интеллигенции обсуждался вопрос "О развитии литературного языка", объединении коми-пермяцкого и русского языков, отметили необходимость введения в коми-пермяцкую азбуку буквы «Л» (ее не было в иньвенском диалекте).

Уже в 1926 – 27 гг. писатели А.Н. Зубов и М.П. Лихачев начинают использовать в литературной

деятельности язык объединенного диалекта. В 1928 г. в свет выходит коми-пермяцкая азбука М.П. Лихачева, а на ее основе учебники по грамматике, арифметике: "Коми-грамматика", "С новой жизни", книга для чтения – «Ясное утро».

В 1932 г. коми-пермяцкий алфавит был переведен на латинизированный лад [Ф. 200, Оп. 1, Д. 919, Л. 4]. Учебные пособия и методические разработки стали издаваться, благодаря Лихачеву, на латинизированной основе. А в 1938 г. они были поставлены на основу русского языка (эти правила сохраняются и сегодня).

Таким образом, на основе азбуки были составлены первые национальные учебники для обучения грамоте коми-пермяков. К 1932 г., по мнению Бачева, удалось ликвидировать неграмотность в округе. [Бачев 1991: 39].

Однако судьбы писателей складывались не просто. Биографии Андрея Никифоровича Зубова и Михаила Павловича Лихачева типичны для этого периода. Ровесники, уроженцы Кудымкарского района, коми-пермяки, писатели советского периода, просветители, деятели культуры.

М.П. Лихачев с 1926 г. работал в редакции окружной газеты «Пахарь», затем учился в Московском редакционно-издательском институте, совмещая учебу с работой Коми-секции Центрального издательства народов СССР. С 1934 г. член союза писателей СССР. Литературное творчество начал с рассказов и стихов для детей, затем были сборники прозы и стихов, переводы (около 40 книг), роман «Мой сын» 1936 г., посвященный жизни коми-пермяцкой деревни.

А.Н. Зубов стал основоположником коми-пермяцкой литературы и письменности, членом Союза писателей СССР. Его стихи, поэмы, сборники рассказов, первая пьеса на коми-пермяцком

языке «Сквозь ночную мглу» и другие печатались в местной и центральных издательствах с 1925 г. В 1929 г. в Московском центриздате вышла его поэма «Онджа», которую в 1931 г. запретили, автора обвинили в искажении действительности пермской деревни. В дальнейшем за чтение и хранение этой поэмы осуждали и наказывали.

Зубов и Лихачев стали создателями коми-пермяцкой азбуки, на основе которой были написаны учебники по арифметике, литературе, естествознанию и др. Слабо разбираясь в программах и декларациях коммунистов, литературных школах и творческих направлениях, они искали идеал будущего, который раскрывали в красочных образах, пламенных метафорах. Их просветительская работа продолжалась вплоть до ареста.

В 1937 г. коммунисты предъявили им обвинение «за участие в контрреволюционной организации, объединении угро-финских народностей, коми-пермяцких народностей, коми-зырян, корелов и финнов и организация самостоятельной угро-финской федерации. Выход из союза СССР, объединение с Финляндией, установление буржуазно-демократического строя государственного управления» [ГОПАПО Ф. 641 / 1. Оп. 1. Д. 7029. Л. 74]. Обвинение было абсурдным и недоказанным. Однако Зубов признал «полностью предъявленное ему обвинение, а Лихачев не признал ни одного из них». Для властей это не имело значения – оба были приговорены к ВМН [Лепаринская 2002: 84].

По иронии, судьбы в этом же, 1937 г., состоялась окружная языковая конференция, после которой принятый проект алфавита был представлен на рассмотрение и утверждение в областных и центральных организациях [Ф. 200, Оп. 1. Д. 919. Л. 10].

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Бачев, Г.Т. Страницы истории Коми-Пермяцкого автономного округа / Г.Т. Бачев. – Пермь, 1995.  
Власть и художественная интеллигенция. Документы ЦК РКЛ(б) – ВКЛ(б), ВЧК – ОГПУ – НКВД о культурной политике. 1917 – 1953. – М., 1999.  
ГОПАПО Ф. 200. Оп. 1. Д. 919. Л. 10.  
Зубов, А.Н. Избранное / А.Н. Зубов, М.П. Лихачев. – Кудымкар, 1989.  
Лепаринская Т.Н. «Решение национального вопроса» и судьбы коми-пермяцкой интеллигенции / Т.Н. Лепаринская // Тоталитаризм и власть. – Пермь, 2002. – С. 84.  
Ф. 641 / 1. Оп. 1. Д. 7029. Л. 7.  
Федюкин, С.А. Деятельность КПСС по формированию советской интеллигенции / С.А. Федюкин. – М., 1984.

## **РОМАНЫ М. БУЛГАКОВА («МАСТЕР И МАРГАРИТА») И Н. МЕЙЛЕРА («ЕВАНГЕЛИЕ ОТ СЫНА БОЖИЯ»): сравнительный анализ сюжетно-композиционной и лингвопоэтической моделей**

Основой и поводом для сравнительного анализа двух романов ушедшего века – «Мастера и Маргариты» (1940) М. Булгакова и «Евангелие от Сына Божия» (1997) Н. Мейлера – следует назвать взаимодействие сюжетов названных произведений с одним первоисточником. Им оказываются канонические Евангелия, священные для христиан книги Нового Завета, в последние десятилетия часто используемые писателями для создания на основе религиозной традиции собственных литературных мифов. Достаточно назвать роман португальца Ж. Сарамыга «Евангелие от Иисуса», вышедший в 1991 году, или знаменитый роман грека Н. Казандзакиса, написанный в середине XX века. В этих произведениях, как и в рассказе Л. Андреева «Иуда Искариот», созданном почти сто лет назад, история Христа рассказывается без того духовного пафоса, который отличает верующего человека, знающего, что библейские образы защищены от художественных игр святостью связанных с ними событий.

Сначала скажем об отборе мифологического материала в книгах Булгакова и Мейлера. В «Мастере и Маргарите» евангельский сюжет не равен всему произведению, занимая в нем определенное, по объему не самое значимое место. Имеет смысл говорить об использовании художественной модели «текст в тексте»: рассказ о московских событиях булгаковского времени соединен с «внутренним романом» – с повествованием одного из героев (Мастера) о герое, которого невозможно не сравнить с новозаветным Иисусом Христом. В «Роман Мастера» входит не все жизнеописание Иисуса, а лишь один эпизод, который можно назвать кульминацией евангельского сюжета. Булгакову интересно все, что связано со сценой суда у римского прокуратора Понтия Пилата и последовавшими за судом распятием и погребением. Иной подход к отбору сюжетного материала у американского писателя. Н. Мейлер насыщает событиями Нового Завета весь роман. Если Булгаков – в событийном контакте с современностью, то у Мейлера в сюжете произведения XX век не присутствует. От первой до последней страницы читатель знакомится с пересказом канонических Евангелий от лица их главного участника – Иисуса, получающего право на прямую

речь. Весь роман Норманна Мейлера – прямая речь его героя, совпадающего в имени и биографии с образом главной для христиан божественной личности. В «Евангелии от Сына Божия» перед нами проходит вся жизнь Христа. Практически для всех событий, отраженных в Новом Завете, есть место в романе Мейлера.

В «Мастере и Маргарите» организация повествования значительно сложнее. Здесь трудно говорить о каком-то объективном присутствии Иисуса Христа. Нельзя забывать, что так называемые «ершалаимские главы» – это не авторский текст, однозначно свидетельствующий о мировоззрении Михаила Булгакова, а роман, созданный его героем и, прежде всего, говорящий о состоянии души именно этого героя – Мастера. Вряд ли случайно несовпадение в имени (Иешуа – Иисус) и значительное расхождение в оценках, отличающее «Мастера и Маргариту» от Библии. Можно говорить о дискуссионной форме присутствия евангельского сюжета в этом русском романе. Дело не только в том, что Булгаков отказался от описания всей жизни Иисуса, но даже в сценах суда и казни он намеренно отклоняется от библейского повествования. Его Иешуа ничего не знает о своем божественном происхождении. Его поведение серьезно отличается от образа мысли и поведения Христа канонических Евангелий. У него нет двенадцати учеников, а отношение к Левии Матвею очень далеко от модели классических отношений учителя и ученика. Булгаковский Иешуа не стремится к смерти на кресте, не слишком хорошо разбирается в людях. В его образе подчеркивается вполне понятная, чисто человеческая слабость. Трудно представить этого героя воскресшим, да никто в романе о воскресении и не говорит.

Такой двойственности повествования, заданной автором, в романе Мейлера нет. Внешнее стремление к объективности в этом произведении значительно сильнее. Американский писатель совершает ход, который может показаться вполне логичным с точки зрения художественной литературы, но который никто еще не совершал. Н. Мейлер, решая повысить читательское доверие к библейским событиям, убирает фигуру посредника-евангелиста (Матфея, Мар-

ка. Луки, Иоанна), ответственного за повествование в Новом Завете. Замысел автора – наконец-то рассказать «все, как было», устами не очевидцев или не слишком талантливых учеников, а самого Христа, призывающего читателей услышать «правду». Если в «Мастере и Маргарите» образ Иешуа подчеркнуто литературен, ведь он отделен от читателей и сознанием героя, и сознанием автора, то в «Евангелии от Сына Божия» – большое желание ликвидировать дистанцию, заставить поверить, что можно, вопреки всем законам существования литературного произведения, услышать речь настоящего Иисуса Христа. Эта своеобразная мейлеровская наивность оставляет чувство недоумения: американский писатель играет в «правду», зная о том, что художественная реальность почти всегда не совпадает с реальностью исторической, или он на самом деле уверен, что его простой, а иногда и просто примитивный пересказ способен вместить истину так, как не способен вместить истину библейский текст – слишком архаичный для Мейлера?

Кратко сравним речевые пространства двух романов. У Булгакова встречаемся с принципом риторического контраста: если «московские главы» написаны экспрессивным языком, и эмоциональное напряжение повествования требует тех или иных гротескных форм, то главы, посвященные библейским событиям, значительно спокойнее. Видимо, причина в том, что «Роман о Пилате» сообщает о героях, которые способны на то или иное нравственное движение. Это относится даже к Понтию Пилату, не только к Иешуа. Булгаковский Пилат совершил преступление, поддавшись трусости, но вряд ли можно сомневаться в том, что его движение в романе – это путь от бессознательной жестокости, равнодушия и соответствия римским законам к мысли о том, что человек должен смело выбирать рискованный путь, если речь идет о жизни и смерти другого человека. В «Мастере и Маргарите» мы встречаемся с индивидуализированной речью – свои речевые характеристики у Иешуа, Пилата, Левия Матвея, Иуды, у Мастера, написавшего «внутренний роман».

В «Евангелии от Сына Божия» активно задействована обыденная, повседневная речь. Мей-

лер ставит перед собой задачу перевести древнюю историю, трудно представляемую без древневосточного понятийного аппарата, на язык современного человека, который не желает встречаться с архаической лексикой, не хочет иметь дело со сложным богословием, предпочитая во всем видеть соответствие сюжетов принципам его собственного сознания. И Мейлер это соответствие обеспечивает: его Иисус (напомним, что все повествование – прямая речь мейлеровского Иисуса) говорит простыми предложениями, всегда упрощая сложные речевые моменты. Впрочем, упрощение касается и речевых, и собственно сюжетных ходов в тексте: общение с Богом-Отцом, с дьяволом, описание чудес показано реалистически и даже натуралистически, без всякой мистики, которая в романе американского писателя исчезает без следа.

Есть в романах Булгакова и Мейлера и общие моменты. Особо следует отметить близкие позиции образа Иисуса в обоих произведениях. Эта близость – в отсутствии сверхчеловеческого статуса, которым отличается Христос Нового Завета. О том, что Иешуа является Сыном Бога, усенным русской традицией Богочеловеком, в «Мастере и Маргарите» ничего не сказано. Умирает булгаковский герой как простой человек, измученный жестокой казнью. Никаких чудес, сопровождающих смерть евангельского Христа, в романе не происходит. На первый взгляд, у Мейлера другая позиция, ведь его произведение называется «Евангелие от Сына Божия», в самом заголовке воспроизводя одну из главных христианских идей. Но сам ход повествования не подтверждает логики заголовка. Мейлеровский Иисус постоянно сомневается, показывая, что далеко не все тайны прошлого и будущего ему известны. Герой «Евангелия от Сына Божия» является мистической, божественной личностью лишь по «официальному статусу», приписанному ему в тексте. По сути он значительно ближе к обыкновенному человеку, которого отличает желание все объяснить и выразить свое понимание в простых словах, выражающих скорее большие и даже неразрешимые сомнения, чем уверенность в божественном происхождении и мессианской роли в истории.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Алдайк, Д. Чтоб камни сделались хлебами: Норман Мейлер и искушения Христа / Д. Алдайк // Иностранная литература. – 1998. – № 5.  
Гаврюшин Н. Литостротон, или Мастер без Маргариты / Н. Гаврюшин // Вопросы литературы. – 1991. – № 8.  
Кротов, Я. Христос под пером / Я. Кротов // Иностранная литература. – 1998. – № 5.  
Price R. Mailer, Mark, Luke and John // New York Times. 1997. May 4.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

***Белова Лариса Александровна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры общего языкознания Пермского государственного педагогического университета.

***Бериева Светлана Ивановна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры русского и общего языкознания Сыктывкарского государственного университета.

***Бочкарева Нина Станиславна,***

доктор филологических наук, профессор кафедры мировой литературы и культуры Пермского государственного университета.

***Варнакова Ольга Николаевна,***

старший научный сотрудник Березниковского историко-художественного музея им. И.Ф. Коновалова.

***Васильева Елена Александровна,***

студентка 5 курса Соликамского государственного педагогического института.

***Гаранович Марина Владимировна,***

аспирант кафедры общего и славянского языкознания Пермского государственного университета.

***Гашева Наталия Николаевна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры культурологии Пермский государственный институт искусства и культуры.

***Голубев Алексей Владимирович,***

доцент кафедры русского языка и литературы Соликамского государственного педагогического института.

***Долгушев Вадим Григорьевич,***

доктор филологических наук, доцент кафедры русского языка Вятского государственного гуманитарного университета.

***Ерофеева Тамара Ивановна,***

доктор филологических наук, зав. кафедрой общего и славянского языкознания, профессор Пермского государственного университета.

***Заметалина Мария Николаевна,***

профессор, доктор филологических наук, доцент кафедры русского языка как иностранного Волгоградского государственного педагогического университета.

***Ибрагимова Эльмира Рашитовна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и контрастивного языкознания Елабужского государственного педагогического университета.

***Князева Евгения Александровна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного университета.

***Корлякова Алла Фирсовна,***

преподаватель кафедры иностранных языков, соискатель кафедры общего и славянского языкознания Пермского государственного университета.

***Королёва Светлана Юрьевна,***

к.ф.н., старший преподаватель кафедра русской литературы Пермского государственного университета.

***Креницына Ольга Павловна,***

аспирант кафедры новейшей русской литературы Пермского государственного педагогического университета.

**Логунова Наталия Васильевна,**

кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы Соликамского государственного педагогического института.

**Мазитова Лариса Львовна,**

кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой русского языка и литературы Соликамского государственного педагогического института.

**Мартынова Мария Ивановна,**

студентка 5 курса Соликамского государственного педагогического института.

**Мартыанова Вера Николаевна,**

доцент кафедры русского языка Глазовского государственного педагогического института им. В.Г. Короленко.

**Недопёкина Майя Александровна,**

студентка 4 курса Пермского государственного педагогического университета.

**Норина Наталья Викторовна,**

старший преподаватель русского языка и литературы Соликамского государственного педагогического института.

**Окишева Мария Геннадьевна,**

студентка 5 курса Пермского государственного педагогического университета.

**Падерина Наталья Викторовна,**

студентка 5 курса Соликамского государственного педагогического института.

**Пантелеева Лилия Михайловна,**

ассистент кафедры русского языка и литературы Соликамского государственного педагогического института.

**Петрова Наталья Александровна,**

доктор филологических наук, профессор Пермского государственного педагогического университета.

**Подюков Иван Алексеевич,**

доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой общего языкознания Пермского государственного педагогического университета.

**Поздеева Светлана Михайловна,**

кандидат филологических наук, ведущий специалист сектора по развитию туризма администрации г. Кунгура.

**Протасова Елена Владимировна,**

кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и частных методик Соликамского государственного педагогического института.

**Рокамболь Станислава Сергеевна,**

выпускница филологического факультета Пермского государственного университета.

**Свалова Екатерина Николаевна,**

студентка 4 курса Пермского государственного педагогического университета.

**Светлакова Надежда Александровна,**

студентка 4 курса Пермского государственного педагогического университета.

**Сгибнева Наталья Фанзиловна,**

кандидат филологических наук, научный сотрудник Регионального центра по изучению книжных памятников Урала (Свердловская областная научная библиотека им. В. Г. Белинского), г. Екатеринбург.



***Сироткина Татьяна Александровна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка Пермского государственного педагогического университета.

***Соколова Елена Николаевна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры общего языкознания, заместитель заведующего кафедрой общего языкознания Тюменского государственного университета.

***Соломонов Михаил Александрович,***

аспирант Пермского государственного педагогического университета.

***Темяков Виктор Викторович,***

сотрудник ОАО «Научное издательство «Большая Российская Энциклопедия», г. Москва.

***Тиригулова Рашида Хафизовна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры русского и контрастивного языкознания Елабужского государственного педагогического университета.

***Толстикова Марина Валерьевна,***

старший преподаватель русского языка и литературы Соликамского государственного педагогического института.

***Тузова Елена Александровна,***

аспирант кафедры русской литературы Пермского государственного университета.

***Усовик Елена Григорьевна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка Тверского государственного университета.

***Фонарева Анна Александровна,***

студентка филологического факультета Пермского государственного педагогического университета.

***Харламова Марина Александровна,***

кандидат филологических наук, доцент кафедры исторического языкознания Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.

***Худякова Екатерина Сергеевна,***

аспирант кафедры общего и славянского языкознания Пермского государственного университета.

***Чудинова Галина Васильевна,***

кандидат филологических наук, доцент ПКПКРО, г. Пермь.

***Шилова Ирина Сергеевна,***

главный специалист отдела информации, публикации и научного использования документов ГОПАПО, аспирант кафедры новой и новейшей истории России Пермского государственного педагогического университета.

***Шкондилова Марина Васильевна,***

преподаватель Кубанского социально-экономического института.

Сборник статей Всероссийской научно-практической конференции.  
ГОУ ВПО «Соликамский государственный педагогический институт»

## КАМСКИЙ ПУТЬ

Материалы Всероссийской научно-практической конференции  
(«Строгановские чтения» - III, «Лингвистические и эстетические аспекты  
анализа текста и речи» - VII)

19-21 сентября 2008

Составители	Л.Л. Мазитова Н.В. Логунова
Зав. РИО	Л.В. Мальшева
Редактор	Ю.С. Чирков
Корректор	М.В. Толстикова
Макет и компьютерная верстка	Г.В. Костылева
Дизайн и макет обложки	Е.В. Ворониной

Подписано в печать 6.05.2009. Гарнитура Pragmatica STT. Формат 60x90/8.

Бумага для множительной техники. Печать цифровая. Усл. печ. л. 15,34.

Тираж 100 экз.

Заказ № 202

Отпечатано в РИО ГОУ ВПО «СГПИ».

Соликамск, ул. Северная, 44.

Авторы опубликованных материалов несут ответственность за подбор и точность приведенных фактов, цитат, статистических данных, собственных имен, географических названий и прочих сведений, а также за то, что в материалах не содержится данных, не подлежащих открытой публикации.

При перепечатке материалов  
ссылка на данный сборник обязательна