

# Войцех Хлебда

---

## Десакрализация и ресакрализация библейской фразеологии в русской печати последнего десятилетия

---

Studia Rossica Posnaniensia 29, 123-130

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ И РЕСАКРАЛИЗАЦИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ В РУССКОЙ ПЕЧАТИ ПОСЛЕДНЕГО ДЕСЯТИЛЕТИЯ

### DESACRALISATION AND RESACRALISATION OF BIBLICAL PHRASEOLOGY IN THE RUSSIAN PRESS OF THE LAST DECADE

ВОЙЦЕХ ХЛЕБДА

**ABSTRACT.** After analyzing approximately one thousand uses of phraseologisms – verbs which are of the biblical origin in the Russian press of the last decade, the author presents four theses: sacrum sphere comprises all levels of the language and language activities in the contemporary Russian discourse; the Bible has become the solid reference point and one of the most important categories of understanding and depicting one's own reality to contemporary Russians; the strong differentiation of the Russian society and its spirituality causes co-existing in Russian discourse "the high" and "the low" references to religious pictures and motives; biblical phraseology is special to do research on semiotic language of the new Russia, and also to recognize her experiences and expectations.

Wojciech Chlebda, Uniwersytet Opolski, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej, ul. Oleska 48, 45-052 Opole, Polska – Poland.

Обращение к сегодняшней российской печати показало, что фразеологический угол зрения слишком узок для того, чтобы охватить весь спектр проявлений сакрального начала в языке русского дискурса конца XX в. Собранная мной картотека показывает: спектр языковых форм выражения сакральности начинается уже на уровне графики (т. е. правописания строчных и прописных букв), охватывает слова, устойчивые словосочетания, воспроизводимые фразы и завершается плюсом языкового творчества (т. е. на уровне живого синтаксиса и больших метафор – образных категорий, организующих языковую ткань высказывания). Итак, первое заключение: в современном российском дискурсе влияниям сферы сакрум поддаются – кроме фонологического – все уровни системы языка.

Мы говорим о явлениях того периода, когда, как писали „Московские новости”, изделие, в прошлом стыдливо называющееся *кекс весенний*, возродилось под старым названием *пасхальный кулич* (МН 13/99, 16), когда *политбюро стали писать со строчной, а Бог – с прописной* (МН 15/99, 17). Действительно, бог стал Богом с большой буквы, причем не только там, где он – Логос, Креатор, Создатель, Всевышний, но и там, где от Вседержителя и Все-

вершителя наших судеб остался лишь едва ощутимый след, а его имя почти полностью лексикализовалось. Я имею в виду междометные фраземы и различные устойчивые словосочетания, эквивалентные слову, типа: *ей Богу, Бог знает, Бог/Боже упаси, слава Богу, Бог с кем, дай Бог, видит Бог, не Бог весть какой, Бог в помощь, данный Богом, забытый Богом* и т. п. (также с прилагательным *Божий: каждый Божий день, на свет Божий* – и с вариантом *Господь: Господи спаси, прости Господи, Господь не даст* и т. п.). Таких фразем с вариантами я насчитал ок. 30, их частотность высокая, и в 96-97% употреблений слова *Бог, Божий, Господь* пишутся с прописной буквы. Через некоторое время такое написание станет, пожалуй, нормой, пока, однако, все еще каждый конкретный момент перехода с обязывающего десятилетиями строчного *б* и *г* на их прописные варианты можно считать индивидуальными микроактами осознания сакрального начала.

Прописные буквы как сигналы сакральности стали обязательными в названиях церковных учреждений, праздников и обрядов, ср.: *„Они (березки и луговые травы) символизируют вечную молодость Христовой Церкви, основанной почти 2000 лет назад в День Сошествия Святого Духа на апостолов, который мы называем Днем Святой Троицы”* (МН 20/99, 15). Эта „прописная сфера” захватывает все большее количество явлений, и нередко случаи, когда прописная буква выполняет функцию не только сакральную, но и, так сказать, „преклонительную”, ср.: *„Да, конечно, все это не имеет прямого отношения к Благой вести о Светлом Христовом Воскресении, к Великой пасхальной тайне – тайне победы Жизни над Смертью”* (МН 13/99, 16).

На противоположном полюсе, как было сказано, – большие сакральные метафоры. Общий принцип метафоры, напомним, – говорить о вещи А в категориях вещи Б. В российском дискурсе начала 90-х гг. в качестве „вещи Б” сакральные (чаще всего библейские, ветхо- и новозаветные) образы и мотивы использовались особенно часто и регулярно. Так же часто и регулярно на место „вещи А” ставилась Россия и ее советская ипостась, ср.: *„[...] мне нужно было бы сказать папе (римскому), что из тела несчастной нашей России никак не желают выйти бесы, хотя свиньи у нас пока еще есть...”* (Ог 27/91, 32), *„Придет время – и прояснятся умы и смягчатся сердца. [...] И распятая на рабском кресте Россия непременно воскреснет”* (Ог 47–49/92, 9), *„[...] русская история, вся являющаяся, в сущности, грандиозным кровавым жертвоприношением во имя того, чтобы весь остальной мир жил не так, как мы, – разве это не Новый завет человечеству?”* (Ог 12/93, 28). Эти примеры – продолжение долгой литературной и философской традиции видеть Россию именно в библейских категориях, традиции, оборвавшейся в 20-е гг., возродившейся в половине 80-х и остающейся живой по сей день, ср.: *„Почти мгновенный переход из египетского плена советской власти в мир ничем не ограниченной свободы [...] породил ощущение соблазнительной вседозволенности”* (МН 18/99, 18), *„Результатом (действий Примакова) будет, конечно, новое распятие России на коммунистическом кресте. А поскольку все*

политические силы в Москве [...] поддерживают этого кошмарного Примакова, [...] Америке остается одно: умыть, как Понтию Пилату, руки” (МН 37/98, 3). Но в отличие от конца 80-х и начала 90-х гг. круг явлений, занимающих сегодня место „вещи А” при сакральном Б, стал более широким – настолько широким, что подчас сама эта сакральность становится сомнительной. Анализируя результаты опроса на тему „Перестанете ли Вы пользоваться Интернетом вследствие нынешнего кризиса?”, „Московские новости” пишут, напр.: „Хватит ли этих усилий, чтобы остановить злоеущую тенденцию исхода россиян из Интернета? Блажен, кто верует, и да укрепят его веру результаты опроса Индекса-МН” (МН 38/98, 6), „Огонек” же в тексте о работе московского экзотариума и вовсе строит высказывание на лексико-синтаксическом каркасе Книги Бытия: „Первый сотворенный мир был совсем маленький – всего сто двадцать литров. Но уже там было все как надо – был свет и была тьма, была твердь и была хлябь с положенной концентрацией морских солей, и были кораллы из пенопласта и были звери морские... И увидел Он, что это хорошо, и сел пить чай с сушками. [...] И положил Он довольствие по бюджету. И создал Он фильтры и набор щеток и объявил день первый днем чистки” (МН 1–2/99, 33–35).

Если Россия, распятая на кресте, и Бог, пьющий чай с сушками, уживаются в рамках одного и того же дискурса, то, что же этот дискурс образует, каков его социальный контекст? В чисто техническом смысле для иностранного наблюдателя сегодняшней российский дискурс – набор доступных ему газет и журналов, в моем случае ограниченный „Огоньком”, „Московскими новостями” и „Коммерсантом-Властью”, точнее – напечатанными в них статьями, фельетонами, репортажами, интервью, письмами читателей и – новинка – интернетовскими сайтами. Как ни оценивать этот материал (на фоне всей разношерстной российской печати последних лет), именно он стал для меня источником не только обильной языковой картотеки, но и сведений о ее социальном контексте. Одним из отличительных признаков последнего приходится считать „многоверье”: спектр человеческих установок по отношению к религии, к вере, к духовности широк и никоим образом не исчерпывается дихотомией „верующий – неверующий”. Нельзя забывать, что мы говорим о России, где маятник отходов и приходов к религии качался в XX в. неестественно широко. Симптоматичны слова известного актера Кирилла Лаврова: „[...] я достаточно хорошо знаю своих предков, не только бабушек и дедушек, но и дальше, – все они были нормальными православными людьми. Поколение моих родителей, жившее в эпоху жестокого атеизма, стало, конечно, уже другим, но где-то внутренне, мне кажется, на генетическом уровне, религиозность жила и в них. Самого себя я, к сожалению, не могу назвать по-настоящему религиозным человеком, но то, что душа требует какого-то светлого, высшего, духовного жития, – это ощущаю очень остро. А вот моя дочь, учившаяся в советской школе и росшая вовсе не в религиозной семье, – глубоко верующий человек” (МН 42/98, 15). На вопрос: „Вы

атеист?” Булат Окуджава ответил: *„Не могу сказать, что атеист. Я не хожу в церковь, и я не верующий человек в обычном понимании. Но я всегда ощущаю присутствие некой силы [...]”* (Ог 19/91, 6). Такая внеконфессиональная тяга к Богу космическому, метафизическому характерна для многих сегодняшних россиян. В то же время, когда читаем, что у бывшей преподавательницы марксизма *„было видение – у ее постели стояла Богоматерь”* (МН 44/98, 15), когда художница утверждает: *„новые научные открытия укрепят веру в Бога, дадут последующие подтверждения Его присутствия в нашей жизни. На мой взгляд, уже есть явные, бесспорные вещи [...], доказывающие существование высшего разума”* – и в качестве этих бесспорных доказательств на полном серьезе называет прилеты инопланетян (МН 35/98, 15), когда новоиспеченная партия „Возрождение” в программном выступлении заявляет, что самый великий пользователь Интернета – это Бог, который *„стирает тот или иной персональный файл, когда убеждается, что данный субъект безнадежно предался жлобству и сатанизму”* (ввиду чего членам партии во избежание геенны огненной предлагается уплачивать по 100 тысяч долларов на запись своей геномной информации – см. МН 16/99, 2–3), то нельзя не прийти к выводу, что все в том же дискурсе Бог превратился в разменную монету, которую носят при себе на все случаи жизни. Заключение второе: многоверье сегодняшнего российского общества, многоликость его духовности – тема в польской русистике почти не исследованная (даже не затронутая), а это ведь фон, вне которого трудно понять природу и чисто языковых явлений, в том числе и библейской фразеологии.

Уже в самом начале нужно оговориться: не всякое употребление библейской по происхождению фраземы – свидетельство сакрализации языка (мышления). Часть библейских фразем десакрализовалась уже так давно, что библейскими мы можем назвать их скорее только генетически, а не реально. Источник их сакрален – Священное писание, однако живого чувства этой сакральности у говорящих нет, ср.: *„Качество вакцин и вакцинирования в нашей стране уже стало притчей во языцех”* (Ог 10/98, 28), *„Тогда он (директор киностудии) сказал: это провал, ну и черт с вами, я умываю руки”* (Ог 10/98, 49), *„Немцов из всеобщего нижегородского любимца превратился в блудного сына, которого горожане не хотят принимать обратно”* (МН 42/98, 9), *„Данный закон направлен на восстановление беспардонной идеологической цензуры. Фиговый листок, запрещающий требовать предварительных согласований от вещателей и редакций [...], не в состоянии скрыть этой голой правды”* (МН 13/99, 17). Сегодня, пожалуй, это уже нейтральные единицы системы языка; их сакральность потенциальна и может быть превращена в сакральность реальную, но, как видно, в приведенных контекстах этого нет. В данном случае мы вправе говорить о десакрализации системной.

Для исследователя намного интереснее фраземы реально библейские, т. е. такие, которые не только восходят своими корнями к сакральному источнику

(Библии), но и фактически эту библейность реализуют. Реализация этого сакрального начала приобретает в русских текстах последнего времени 3 основные формы.

**Прямая ресакрализация, или собственно сакрализация,** охватывает единицы, выступающие в текстах в своих первичных назывных функциях. К ним относятся не только библеизмы, но и устойчивые молитвенные речения, цитаты, названия церковных праздников и храмов, весь библейский ономастикон, ср.: *„Паломник карабкается на вершину Горы Испытаний, где сатана показал Христу все царства мира [...], карабкается по склону к оливковой роце на Масличной горе, чтобы попросить у церковного сторожа несколько листьев олив, растущих в Гефсиманском саду”* (рождественский репортаж из Вифлеема, МН 51/98, 2), *„Со времен перехода Моисея и израильтян через Красное море в местном филиале Сахары ничего не случается”* (статья о русских туристах в Египте, МН 11/99, 21). Новы в русской печати репортажные предложения типа: *„В Покровском кафедральном соборе престольный праздник – Покров Пресвятой Богородицы. Мерцают лампы в паникадилах...”* (МН 41/98, 12), *„Богослужение заканчивается – и мы поворачивались лицом к Иверской (иконе) с жалобным пением: «Царица моя Преблагая, надежда моя Богородица»”* (МН 1–2/99, 22), ново и обилие календарных заметок с микропересказами Библии, ср.: *„На литургии этого дня (Красной горки, т. е. Фомина воскресенья) читается евангельская история о том, как Фома – один из 12 ближайших учеников Христа – уверовал в Его Воскресенье лишь на восьмой день, после того, как своими руками осязал раны воскресшего Спасителя. «Блаженны не видевшие, но уверовавшие», – сказал Фоме Христос”* (МН 14/99, 16). Первичная сакральность таких единиц дополнительно «гарантируется» духовным саном автора или ссылкой на священный источник, напр.: *„На какой бы основе [...] ни строилась новая Вавилонская башня, ее опять разрушит человеческая греховность, победить которую без Бога мы не в силах”* (патриарх Алексей II, МН 51/98, 15), *„Начало премудрости – страх Божий, – учит Библия. Я понимаю это как страх перед бесконечной силой, превосходящей ум”* (Г. Померанц, МН 49/98, 15), *„[...] многие говорят, а как же быть теперь верующим? А куда же им идти, когда вы (священники) между собой не можете найти единение. Вера, говорит апостол Иаков, без дел мертва. Где наши дела?”* (протоиерей Геннадий, МН 18/99, 18).

Суть второго способа оживления сакрального начала лучше всего выразит термин *совмещенная ресакрализация*. Это такие случаи употребления библейских фразем, когда, как уже было сказано раньше, возврат к библейским образам и мотивам совмещается с русским, реже советским, контекстом. Нередко это совмещение мнимо, т. е. сочетание библейского и русского носит характер лишь поверхностной игры словами, напр.: *„В том, что есть пророки в своем отечестве, смогут убедиться те, кто приедет на Поварскую, 20”* (т. е. на новый спектакль Анатолия Васильева; МН 8/99, 25), *„Третий [сын] (Миро-*

нов) – наркоман из Владивостока, правильно, *из Владивостока может ли быть что путное*” (о фильме Д. Евстигнеева *Мама*, МН 13/99, 22), „*Не Крымом единым*” (подзаголовок статьи о возможностях летнего отдыха в России; Ог 16/99, 58); по сути дела это случаи системной десакрализации. О настоящей совмещенной ресакрализации мы можем говорить тогда, когда оба начала – русский и библейский, или сакральный, – органично сливаются воедино, когда, пользуясь терминами теории метафоры, русскость образует тему, или рамку, библейский образ же, стоящий за использованной фраземой, – фокус, или „контейнер”, метафоры. Россия как тема и Содом как фокус совмещаются в использовании фраземы *единственный праведник* в следующей развернутой метафоре: „*В одной книге [...] сказано: обреченный на погибель город будет стоять, пока в нем жив хотя бы единственный праведник. На нашей свежей памяти один за другим ушли Сахаров, о. Александр Мень, Евгений Леонов, Гердт, Окуджава, Шнитке... Володин – из последних*” (Ог 6/99, 57). Судьба русского художника как тема, страсти Христовы в качестве фокуса создают устойчивую метафору, позволяющую писать о „*Голгофе не только наших многих композиторов, но и МУЗЫКИ нашей*” (Ог 33/90, 16), „*путь Кирилла Кондрашина в искусстве стал в конце концов восхождением на Голгофу*” (МН 43/89, 29), „*Борис Пастернак в связи с публикацией за рубежом «Доктора Живаго» [...] вошел на Голгофу*” (МН 52/89, 15), „*[...] ему (А.В. Эфросу) ничего не оставалось, как идти на Таганку, как на Голгофу*” (МН 6/99, 25). Целый связный пучок библейских фразем – *изгнание из рая, вкусить от древа познания добра и зла, Лотова жена* – использован, напр., Татьяной Толстой в информации о „последней полнокровной книге русской литературы” – романе Фазиля Искандера *Сандро из Чегема* (МН 8/99, 16), о котором Толстая пишет: „*это последняя сказка об империи с человеческим лицом, [...] последняя притча об изгнании из рая; последняя надежда на то, что – руку протяни, обернись – рай достигим [...]. Страшный двадцатый век, уйти бы из тебя вон, не оборачиваясь, но как Лотова жена, не в силах забыть очага и прялки, не стерпев, обернемся. [...] и падают на разостланные бычьи шкуры невозможные, придуманные яблоки – пожалуйста, погодите, не ешьте их, не надкусывайте, еще побудьте в раю [...]*”. А так как данный прием реализуется на всех возможных уровнях, от модификации отдельной фраземы до романа-аллегии (вспомним, напр., *Плаху* Айтматова), то трудно не прийти к выводу, что в современном российском дискурсе продолжает действовать некоторая архиметафора с Россией на месте темы и ведущими образами Ветхого и Нового завета в качестве фокуса – от первородного греха и изгнания из рая по распятие на кресте.

Но в том же дискурсе есть также место для сакрализации со знаком минус – для такого использования библейских мотивов, которое, по сути дела, есть их *явная десакрализация*, сакрум в рамках профанум. Напомним, что этот дискурс стал местом значительного расширения того тематического фона, в который россияне вписывают сакральные образы и мотивы. Фон этот созда-

ют сегодня не только высокие проблемы и „проклятые вопросы” – философские, экзистенциальные, мировоззренческие, но и вопросы злободневные: ежедневный быт, хозяйство, экономика, торговля, преступность, компьютеры, туризм. Не без значения и факт, упоминавшийся ранее: спектр человеческих установок по отношению к религии в общественных масштабах намного шире, чем, например, в конфессионально однородной Польше. Внезапное снятие жесткой и длительной идеологической блокады вызвало у многих чувство раскрепощенности, вседозволенности, наслаждения нарушениями табу. Может быть, поэтому отдельные (но отнюдь не единичные!) случаи использования сегодняшними россиянами сакральных мотивов, наблюдаемые с польской перспективы, стоят на грани богохульства. Я имею в виду, прежде всего, случаи рискованных сравнений и профанное вербальное соседство сакральных мотивов, напр.: *„В глубине души все женщины – как евреи, ожидающие прихода Мессии. Втайне ждут своего принца”* (Ог 4/99, 58), *„[...] я отправилась в ту самую клинику в институте Склифософского. Я была небрежна как никогда. Как дева Мария”* (Ог 16/99, 46), *„[...] страсти роковые, которые могут толкнуть беднягу человека что к Деве Марии, что к самцу орангутанга”* (МН 42/98, 27), *„Если вожак (обезьян) на кого-то гневется и бьет его, все остальные члены стаи не сочувствуют бедняге, а поддерживают вожака – улюлюкают, показывают на страдальца пальцами, плюют в него, бросают куски сухого кала [...]». Вот так Христа распяли, между прочим”* (Ог 37/98, 62), *„Как же это допустила ваша Богородица и этот вот с гвоздями в руках. [...] из какой-то крошечной Палестины размером с Вологду они пришли, чтобы всех зомбировать”* (61-летний сторож; МН 7/99, 18), *„Я думаю, что он (Екклезиаст) на старости лет, после всего пережитого и передуманного, стал большим пох...стом”* (И. Губерман; Ог 1–2/99, 56).

Заключение третье: в современном российском дискурсе обнаруживаются 4 основных вида процессов и явлений, относимых к сфере сакральности: системная десакрализация (ок. 25% примеров), прямая ресакрализация, или собственно сакрализация (ок. 30%), совмещенная ресакрализация (ок. 35%) и собственно десакрализация (ок. 10%). Эти явления отличают не узкую сферу общения, а в принципе весь общественный дискурс на разных его уровнях, образуя сферу чрезвычайно живую, постоянно актуализируемую (в разных направлениях – высоком и низком) и дающую говорящим большие выразительные возможности – смысловые, прагматические и экспрессивные. Но чтобы оценить этот феномен по достоинству, нужен комплексный подход, учитывающий явления не только языкового порядка, но и весь социальный контекст российского дискурса: прошлое и настоящее страны, психологический портрет общества, место Церкви в публичной и частной жизни россиян, культурную традицию России, весь семиотический язык данного периода. Русская фразеология библейского происхождения, система ее употребления в стандартных и нестандартных формах представляет собой, на мой

взгляд, особую призму, в которой весь российский социальный строй, весь семиотический язык старой и новой России, весь опыт, надежды и чаяния россиян преломляются наглядно и правдиво. И если мы хотим вникнуть в жизнь исключительного общества в исключительный период европейской истории, нельзя не охватить сегодняшней русской библейской фразеологии самым пристальным вниманием.