

---

## САКРАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ СЛОВА

Т.Е. Владимирова

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
Российский университет дружбы народов*

Настоящая статья посвящена раскрытию сакральной семантики в словах-концептах, уходящих корнями в далекое индоевропейское прошлое. С этой целью в работе рассматриваются ключевые сакральные концепты от начальной индоевропейской формы вплоть до их появления в славяно-русском языке. При этом автор ставил перед собой задачу выявить архаичные представления, которые легли в основу начальных протообразов сознания, а в дальнейшем обусловили становление самобытной русской языковой личности и ее бытия.

**Ключевые слова:** сакральное, обыденное, мифоконцепт, культурная память, семантика, этимология.

### Введение

...Над всеми понятиями, не всегда явно, доминирует **понятие сущности**.

*Ю.С. Степанов*

О тайне, которая заключена в языке, написано немало. Ведь слова, пришедшие к нам из глубины веков, таят в себе тот сакральный смысл, в котором оживает экзистенциальный опыт наших далеких предков. Но, пользуясь языком, отдаем ли мы себе отчет в том сущностном потенциале слов, который лег в фундамент нашего самосознания и бытия?

Вместе с тем именно слово по-прежнему хранит завещанные нам представления о подлинном существовании и связанные с ними экзистенциальные переживания, которые веками привносились в слово и, шире, в концептуальную картину мира и бытия. Поэтому слово и, шире, язык не только удваивают окружающий человека мир, но приобретают смысложизненное измерение, а речь – статус «экзистенциально-онтологического фундамента языка» (М. Хайдеггер). Более того, народ-творец, создавший язык, заложил в него столь мощный энергийный импульс, что на этой основе возникла всемирно почитаемая культура. Однако современные носители языка едва ли могут объяснить причины этого внимания.

Ситуацию осложняет и тот факт, что онтология как философское учение о бытии и его сущностных основаниях редко обращается к феномену сакральности в словах, принадлежащих древнейшим пластам языка. А лингвистика в своих историко-этимологических исследованиях не акцентирует внимания на сакральном языковом бытии, в котором протекало становление

языковой личности. В этой связи примечательно следующее признание структуралиста Луи Ельмслева: «...Временное ограничение кругозора было ценой, заплаченной за отторжение у языка его тайны» [1. С. 381].

Настоящая статья представляет собой попытку раскрытия сакральной семантики в слове, а на этой основе – реконструкции, хотя бы в первом приближении, сущностных опор славяно-русского мировосприятия и способа бытия.

При этом сознание понимается, во-первых, как целостное единство его духовной (сакральной), бытийной (экзистенциальной) и рефлексивной сторон [2. С. 113]. Во-вторых, – как «совокупность образов сознания, формируемых и овнешняемых при помощи языковых средств» [3. С. 26]. И, наконец, в-третьих, – как взаимодействие исторически возникавших и сосуществующих типов сознания, из которых в рамках статьи рассматриваются называющее (язык), религиозно-мифологическое и художественно героическое сознание (Г.Г. Шпет)<sup>1</sup>.

Данная работа выполнена в русле холистической методологической традиции, которая восходит к аристотелевской концепции процесса и раскрывает сущностный план бытия и речевого поведения. Здесь мы имеем в виду соотносительность бытия / речи как потенции (*dynamis*) и самой жизнедеятельности, включая деятельность речевую (*energeia*), с представлением о совершенном жизненном пути и с искомым речевым совершенством (*entelecheia*) [5. С. 232-233]. Поэтому слово приходит к нам из прошлого, принадлежит настоящему, но обращено в будущее и тем самым приближает его.

Таким образом, статья имеет и лингводидактическую направленность. Ведь культурные ценности не наследуются: смысложизненные представления и «проект саморазвития» (С.Л. Рубинштейн) черпаются подрастающим поколением из того концептуального образа мира, который складывается в их сознании в процессе воспитания и обучения. В этом отношении слово предстает как наиболее доступное средство, позволяющее проследить эволюцию сознания его носителей. И здесь перед нами встает вопрос: ***на каком этапе развития в сознании возникает представление о сакральном и слово становится фактом культуры?***

---

<sup>1</sup> Здесь и далее используются архивные материалы Г.Г. Шпета, опубликованные в [4. С. 79].

## 1. У истоков сакрального: этимологическая составляющая

В индоевропейских языках мы обнаруживаем образцовую модель отношений соответствия, которые позволяют выделить семью языков и реконструировать ее предыдущие состояния вплоть до первоначального единства.

Э. Бенвенист

Сакральные представления обладают удивительной общностью не только у носителей родственных, но и типологически далеких языков и культур. Это объясняется тем, что на архаичной ступени эволюции человека мировосприятие базируется на едином антропном принципе. Изучение орудий труда, жилищ, различного рода артефактов, наскальных рисунков и петроглифов на территории Евразии, а также дошедшие до нашего времени тексты, сведения о жизненном укладе, обрядах и обычаях также подтверждают этот вывод.

Анализируя сакральные представления, К.Г. Юнг рассматривал их как проявление коллективно-психологического субстрата, свойственного человеческой природе. При таком подходе архаичное мировосприятие и рождающиеся при этом образы сознания – шаг к их «овнешнению» в речи, которая развивалась в процессе коллективной жизнедеятельности племени. Особый исследовательский интерес представляют древнейшие термины родства, возникновение которых изначально опосредовано различием сакрального и обыденного. Кроме того, обращение к их семантике позволяет раскрыть не только этнопсихолингвистическое и историко-культурное, но также экзистенциально-онтологическое своеобразие различных ветвей носителей индоевропейского языка.

Славяно-русская лексема *отец* восходит к обыденному (профанному, мирскому) индоевропейскому термину *\*átta* ‘принадлежащий к родовому классу мужчин-отцов’. В эпоху смешанных брачных отношений все старшие мужчины большой экзогамной семьи именовались отцами и членами фратрии, которая носила имя Первопредка. Так, у всех индоевропейцев сложился культ Первопредка (*\*Hord<sup>h</sup>u-*), который объединял потомков на основе не кровного, а сакрального родства.

Но в индоевропейском языке, различавшем сферу обыденного и сакрального, был еще один термин *\*pater*, использовавшийся в качестве обращения к языческому богу-отцу. Архаичное мышление, основанное на жестком различении священного и мирского, исключало употребление сакрального *\*pater* применительно к членам рода, а позднее и к природному отцу. Аналогичным образом номинация *\*átta* была не допустима при ритуальном обращении к почитаемым божествам.

Тем не менее во всех западноевропейских языках для названия природного отца стали использовать сакральный термин *\*pater*. Что же касается

славянских языков, то они сохранили привычный обыденный термин, восходящий к *\*ǣtta*, а в качестве сакральной номинации утвердилась словообразовательная модель с корнем *бог-* (Стрибог, Дажьбог, Велибог и др.). Комментируя эту ситуацию, Э. Бенвенист писал: «Если в одной части индоевропейского ареала возобладал термин *atta*, то причина этого, вероятно, кроется в ряде глубоких изменений в религиозных представлениях и в социальной структуре общества. И действительно, там, где употребляется исключительно слово *atta*, не осталось и следа от древних мифологических представлений, в которых господствовал бог-“отец”» [6. С. 148].

Подобно терминологической паре *\*pāter* – *\*ǣtta* в индоевропейском языке существовала понятийная пара *\*māter* – *\*anna*, где первый член принадлежал сакральной сфере, а второй – использовался по отношению к физическим лицам. Но, в отличие от концептуализации отца на базе обыденного термина в славянских языках и сакрального – в западноевропейских, именованная матери во всех индоевропейских языках образованы от сакрального *\*māter*.

В поисках тенденций, которые привели к различной языковой концептуализации отцовства в славянских и западноевропейских языках, обратимся к данным этимологии.

Номинация *\*pāter* восходит к индоевропейскому корню *\*pā-* ‘кормить’ > ‘оплодотворять’ (оплодотворять землю-мать семенем-дождем), а *\*māter* – к *\*mad-* ‘влага’ и *\*mā-* ‘спелый’ (плод матери) [7. С. 188]. Следовательно, возникшие чувственно-телесные первообразы сознания, а затем сакральные протопонятия и слова (*\*pā-*, *\*mad-/mā-*) изначально вбирали в себя представление о небе как оплодотворяющей сущности и о земле как о сущности рождающей. Оформившиеся в сознании синкретичные архетипические представления («первичные схемы образов» – К.Г. Юнг) обожествляли небо и землю, но наделяли их соответственно мужской и женской природой. Характеризуя эту ступень эволюционирующего сознания, Г.Г. Шпет писал: «Первый момент преодоления человеком его естественно-животного состояния есть язык и восприятие мира через посредство языкового (прежде всего, называющего) сознания» [8. С. 79].

Сакральные слова-концепты *\*pāter* и *\*māter* представляют собой более сложные словообразовательные модели (*\*pā-* + *ter*, *\*mad-/mā-* + *ter*) и сформировались позднее, на религиозно-мифологическом этапе эволюции сознания, когда «всякая вещь в мире вводится в социо-культурный обиход через его посредство» (Г.Г. Шпет) [Там же]. Так, обожествляя природно-космический мир, первобытный человек усматривал в нем, с одной стороны, проявление мужского и женского начал и тем самым преодолевал хаос, который подстерегал его на земле, но мог обрушиться и с неба. А с другой, утверждал сакральный ориентир супружеских отношений, призванных соответствовать гармонии этого мира.

Возвращаясь к западноевропейским терминам родства, образованным от сакрального термина *\*pāter*, отметим, что он вобрал в себя архетип Неба,

или Божественного света (*\*deiuo*), присущего «Отцу-небу», а единый для всех носителей индоевропейской традиции сакральный термин *\*māter* – архетип Великой Матери (Матери-земли). Что же касается обыденных славяно-русских номинаций *отец / тата / тятя*, восходящих к *\*átta*, то в них получил выражение архетип Первопредка. К этому следует добавить, что обыденная номинация *батя* ‘старший брат, старший мужчина’, возможно, образованная от *\*pāter*, связана с архетипом Старшего. Таким образом, для данного периода индоевропейской истории характерно сакральное мировосприятие, в котором представление о брачном союзе Отца-неба и Матери-земли выступало в качестве его совершенного прообраза (энтелехии).

Чтобы выявить тенденции, которые обусловили самобытность праславянской языковой концептуализации родства, обратимся к истории становления обособившихся индоевропейских племен.

## 2. Концептуализация родства: культурно-исторический и этнопсихолингвистический аспекты

...Культурно-исторический контекст становится дополнительным источником, а в ряде случаев и решающим критерием реконструкции исходного значения слова и направления его семантической эволюции.

*Н.И. Толстой*

На ранней стадии первобытного развития, уходящей корнями в неолит, ведущая роль в жизнедеятельности племени принадлежала женщине, поскольку ее занятия собирательством и примитивным земледелием обеспечивали его выживание, в отличие от непредсказуемых результатов охоты. На этом фундаменте возникло поклонение Великой Богине и повсеместно сформировались мистериальные земледельческие культы, где женщина традиционно выполняла жреческие функции [9. С. 204, 337].

Переход праславян к более сложным и трудоемким формам земледелия и скотоводства, производство орудий труда и оружия, а также освоение новых земель и необходимость их защиты обусловили доминирующее положение мужчины, а за женщиной закрепились функции воспитания детей и ведения домашнего хозяйства. Как глава семьи отец выступал посредником между людьми и высшими силами в обрядах, жертвоприношениях, праздниках, а также в распределении материальных и духовных благ между членами семьи. Так, на основе соучастного семейного бытия с закрепленными функциями отца и матери постепенно формировался общинный уклад родоплеменных общностей.

С появлением отгонного скотоводства началось активное расселение праславянских племен и к середине II тысячелетия до н. э. они занимали значительную территорию, оказавшись в кольце других племен некогда

единого индоевропейского ареала. На юге Балкан и в Пелопоннесе расселились протогреки, на северо-западе Балкан – иллирийцы, на Апеннинах – латины, к западу от Альп и Рейна – кельты, в Скандинавии – протогерманцы, на восточном побережье Балтийского моря – балты, а на юго-востоке – дакофракийцы и иранцы. Длительные контакты с этими племенами объясняют присутствие в славянской мифопоэтической картине мира божеств, общих с древними персами (Хорс, Семаргл) и балтами (Перун, Велес). Возможно, существует некоторая связь между такими кельтскими и славянскими божеествами, как Дагда и Дажьбог, Маха и Макошь. Что же касается Великой Богини, то с переходом к патриархальному укладу бытия ее почитание постепенно распалось на несколько культов, в которых особое место заняла Мать-земля.

В результате переселения территория восточнославянских племен охватывала к XI веку земли от Вислы до Камы и Печоры, от Черного моря до Ледовитого океана. Активное продвижение восточных славян в Восточную Европу позволило говорить о «мягкой колонизации» (В.Н. Топоров), возможной при условии определенной близости миропонимания с коренными племенами. В этой культурно-языковой ситуации восточные славяне чувствовали себя всё более сильными и, в известной мере, самодостаточными. Вне регулярных контактов с материнской (индоевропейской) культурой праславянский язык, не скованный нормами языка-источника, приобрел самобытные черты.

Обращает на себя внимание также следующий факт. Долговременное влияние Римской империи привело к заимствованию календарных терминов, некоторых ритуалов, мер веса, а также предметов материальной культуры, но не повлекло за собой каких-либо заметных преобразований в способе существования. В суровых природно-климатических условиях с трудоемким подсечным земледелием славяно-русские племена продолжали следовать традиционным общинным и семейно-родовым устоям с присущей им ценностной ориентацией на совместность.

Крещение Руси принесет новое осмысление бытия и утвердит духовную смысложизненную доминанту. Отныне для исповедников веры «терпение и самоограничение являются не только способом завоевания свободы духа, но имеют и более глобальное значение – принципа существования, поддержания гармонии и равновесия в мире» [10. С. 265].

В неславянских племенах развитие патриархата сопровождала, как представляется, иная языковая ситуация. Растянувшийся на тысячелетие (XV век до н. э. – VI век до н. э.) процесс преобразования диалектов единого индоевропейского языка в самостоятельные языки протекал на фоне доминирующей роли отца в общественной и внутрисемейной жизни. Как следствие, сакральное наименование *\*pater* стало использоваться по отношению к отцу в знак признания его особого статуса, а затем и для обозначения кровного отцовства. Существенную роль в абсолютизации личностной значимости главы семейства сыграл развернувшийся в Древней Греции процесс

демократизации полисов, практически нивелировавший сословные преграды и подвергавший критике традиционные сакральные ценности. При этом всё большую значимость приобретала установка на личностное первенство, самоконтроль, самооценку и активные действия с учетом изменившихся обстоятельств.

Так, в Римской империи отец семейства (*pater familias*) получил практически неограниченную власть над детьми, несколько меньшую власть над женой и абсолютную – над рабами. Более того, ему принадлежало право собственности, включая всё, что было приобретено детьми или рабами. Как следствие, дети владели лишь тем, что нажили сами. Только с середины II века н. э. ввели некоторые ограничения власти в отношении рабов и общественное мнение стало осуждать продажу отцом детей, а также их убийство [11. С. 414–415]. В итоге постепенная десакрализация терминов *\*pater* и *\*māter* привела к угасанию сакральности в семье, а значит, и в самом бытии. А с утратой сакрального начала мир становится обыденным и нецелостным, поскольку из него уходит тот традиционный ценностный ориентир (аттрактор), который задавал экзистенциально-онтологическую напряженность бытия.

Подобные взаимоотношения были не типичны для русской «семейно-родовой общины» (Г.В. Вернадский). Как писал А.И. Солженицын, «в отличие от многих этносов, живших замкнутой кровнородственной общиной, – у наших славянских предков (кроме полян) община была территориальной. (Славянские племена и назывались по местам обитания, а не по имени предка, как, например, у германцев.) В ней всякий посторонний, кто поселялся, и даже бывший раб, не считался чужим, мог включиться в общину и жениться тут. Не было закрытости рода-племени, лишь единство “родной земли”. Отсюда – вся открытость русского характера, легкая ассимиляция других народов» [12. С. 160-161].

Обращает на себя внимание и уклад больших семейных кланов с чертами матриархального прошлого, который сохранялся у южных славян еще в 30-е годы прошлого века. Если в такой семейный клан (задругу) входил муж дочери, к нему обращались, используя притяжательное прилагательное, образованное от имени его жены. Более того, он и его дети получали фамилию жены [13. С. 153]. Таким образом, большая семья, основанная на примате отцовства, сохраняла отдельные черты матриархального прошлого, а следовательно, и связь с сакральной взаимодополнительностью мужского и женского начал, освященную традицией и укорененную в сознании.

Анализируя причины отличия славянской и западноевропейской концептуализации отцовства, А.В. Исаченко писал: «Лингвистический анализ основных терминов кровного родства в индоевропейских языках показал, что индоевропейская терминология родства возникла в глубокой древности в условиях материнского рода и что она построена на принципе гиноцентрическом. Этот принцип отражает такое положение вещей, при котором ориентировочной точкой родственных отношений является женщина» (цит.

[14. С. 9]. Поэтому переход к приоритету отца как главы семейства не отменял укорененное в сознании почитание матери. Если отец своим трудом обеспечивал существование семьи, то мать рожала, кормила, растила многочисленных детей и одновременно вела домашнее хозяйство. В результате семья развивалась как целостный, слаженный организм, ориентированный на сакральное отношение к семейным ценностям.

Если отмеченные различия в западноевропейском и славяно-русском отношении к унаследованной сакральной традиции верны, то они должны проследиваться в ритуально-обрядовой деятельности, в мифопоэтической картине мира и в самом процессе мифотворчества восприимчивиков индоевропейской традиции. Это делает актуальной постановку следующего вопроса:

***В чем выражается своеобразие античных и славяно-русских мифологем «Отца-неба» и «Матери-земли», восходящих к индоевропейскому субстрату?***

### **3. Концептуализация родства: ритуальный и мифопоэтический аспекты**

Слово есть миф, зерно мифотворчества, развертывающееся во взрослый мифический организм по мере взглядывания в это зерно.

*П.А. Флоренский*

Чтобы выделить самобытные черты русской устно-поэтической интерпретации Отца-неба и Матери-земли, обратимся к греческой мифологии, сосредоточив внимание на «боге светлого неба» Зевсе, который почитался как «отец всех богов» и символ неиссякаемой «родительской силы». Населив мир разумными и богоподобными смертными, Зевс победил доолимпийских несовершенных богов, а также их потомство и тем самым гармонизировал бытие. Таким образом, Зевс выступает как культурный герой, что позволяет рассматривать мифы этого цикла как соответствующие следующей, *художественно-героической* ступени эволюционирующего сознания. Представляя этот тип сознания, Г.Г. Шпет писал, что в его функции входит приобщение «природной вещи социо-культурному бытию через ее отрешение от действительности и через преобразование ее по сравнению с ее действительным бытием и значением» [15].

В качестве иллюстрации кратко перескажем миф о сыне Зевса и Персефоны Загрее, которому отец хотел передать власть над миром. Узнав об этом, супруга Зевса Гера<sup>2</sup>, приказала титанам умертвить мальчика и они, растерзав ребенка, съели его. Разгневанный Зевс опалил пожаром мать тита-

<sup>2</sup> Имя *Гера* (*Нра* > от праиндоевропейского корня *\*ier* 'яркий, страстный, гневный') восстанавливает ее изначальное отождествление с властной и независимой Великой Матерью, поклонение которой также относится к хтонической эпохе.



нов Гею-землю и послал на нее потоп, а титанов сбросил в Тартар и испепелил страшным огнем. Афине удалось спасти сердце мальчика, которое Зевс проглотил и произвел нового Загрея-Диониса от Семелы, фригийско-фракийского божества земли. А из золы испепеленных Зевсом титанов произошли люди, которые унаследовали два начала: титаническое (дикость, грубая сила, необузданность) и божественное.

Таким образом, изначальное несовершенство мира побуждало к его преобразованию, поэтому Хаос и рожденные от первопотенций титаны, сторукие и циклопы были побеждены богами-олимпийцами во главе с Верховным Зевсом. Параллельно повествуя о богах-небожителях, миф ставил сложные вопросы, связанные с бытием человека, его природой и преодолением унаследованных пороков.

В отличие от греческих мифов о персонифицированных богах, славяно-русское устное народное творчество акцентировало внимание на сакральной природно-космической сущности брачного союза Неба и Земли, оставляя в стороне их «чувственно-телесное» начало, которое, если и присутствовало, то вторым или даже третьим планом. В качестве примера сошлемся на славянское предание о дожде, который лился во время женитьбы Неба и Земли и принес ей плодородие, а затем в этом браке родился Месяц. Известен и полесский рассказ, объяснявший, почему этот брак распался: когда люди согрешили, Бог отделил Небо от Земли и закрыл дорогу, по которой раньше они могли подниматься на небеса (здесь и далее мы опираемся на материалы из [16]).

Что же касается мотива сопротивления хаотичному началу, который присутствует в мире, бытии и самом человеке, то он проявляется в древнерусской литературе и фольклоре, где сакральное предстает уже как освещенное православным мировосприятием. Достаточно вспомнить предания о Петре и Глебе, о борьбе Святого Георгия со Змием, «Повесть о Петре и Февронии» о торжестве духовного в человеке или былины о подвигах богатырей.

Действительно, после Крещения Руси Небо, согласно народной космологии, стало восприниматься как творение и обитель Господа Бога, а культ Матери-сырой земли слился с почитанием Богородицы. Так появились различные обряды с призывами к Отцу-небу и Матери-земле, дополненные обращением к Богу, Богородице и христианским святым: *Небо – отец, а земля – мать. Благослови, Господи, эту траву рвать; Мать Божия, подавай дождя на наш ячмень, на барский хмель; Батюшка Илья, благослови семена в землю бросать. Ты напои мать-сыру-землю студеной росой, чтоб принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его мне большим колосом; Кузьма Демьян, Матушка Полевая Заступница, иди к нам, помоги нам работать* и др.

Более того, сакральное начало оставалось доминантой повседневного народного бытия. Приступая к пахоте, крестьянин должен был перекреститься и попросить у земли прощение за боль, которую соха или плуг при-

чиняют ей. К числу древнейших относится обычай разрешения спорных земельных вопросов: в доказательство правоты брали кусок дёрна с землей и шли с ним на голове по меже. Если удавалось таким образом пройти по границе своего поля, то других доказательств не требовалось, так как сама земля подтвердила это право.

Примечательна и народная духовная поэзия, объединявшая образ Богородицы с Матерью-землей: *Как расплачется и растужится / Мать сыра-земля перед Господом: / Тяжело мне, Господи, под людьми стоять, / Тяжелей того – людей держать, / Людей грешных, беззаконных.* Обращает на себя внимание встречающееся сближение Богородицы не только с образом Матери-Земли, но и с муками матери, которые она испытывает при рождении ребенка: *Первая мать – Пресвятая Богородица, / Вторая мать – сыра земля, / Третья мать – кая скорбь приняла* [цит. по: 17. С. 75, 78]. Подобных подтверждений мифопоэтическая традиция сохранила немало.

А в окрестностях Переславля-Залесского еще в начале 20-х годов прошлого века не разрешалось разбивать колотушками на пашне сухие комья земли и тем самым *бить саму Мать Пресвятую Богородицу*. Запрет действовал до 25 марта, поскольку земля в этот период была беременная. Известен и обряд целования земли, который скреплял клятву и служил гарантом исполнения обещанного. Например, если сын прилюдно оскорбил родителей, он должен был поцеловать землю, произнести клятву и трижды перекреститься. К этому обряду прибегали и в случае возникшего подозрения в краже, поджоге и т. п., поскольку он примирял и успокаивал односельчан. Так, сама повседневная жизнь на Руси была опосредована присутствием Матери-Земли, кормилицы, защитницы, помощницы, свидетельницы и судии.

Что же касается собственно славяно-русского мифотворчества, испытывавшего сильное воздействие христианства, то дошедшие до нас фрагменты позволяют выделить некоторые специфические особенности, проявляющиеся при их сравнении с античной мифологией. Так, например, греческие персонифицированные боги, с одной стороны, наделены сверхъестественными возможностями, а с другой, – имеют характер простых смертных. Такая мифопоэтика русской народной традиции, как представляется, была чужда.

В отличие от греческих божеств земли (Геи, Деметры, Семелы и др.), Мать-сыра-земля всегда воспринималась вместе с Небом-отцом как божественная ипостась Космоса. Более того, оба сакральных мифообраза не подвергались ни детализации, ни персонификации, сохраняя статус высших божественных сил природно-космического мира, от которых зависело благополучие земледельческих племен. В этом, как представляется, кроется объяснение неостребованности «русской народной личностью» (Н.С. Трубецкой) мифов о хитросплетениях их взаимоотношений. Иными словами, подобные предания просто не могли возникнуть в силу русского сакрального мировосприятия и отношения к собственному бытию, унаследовавшему долговременную обрядовую традицию. В этой связи отметим разнообразие

дошедших до нас и реконструируемых тотемистических и астральных мифов, а также мифов о культурных героях.

Со временем в сакральную канву мифопоэтической картины мира вплелись новые мотивы, образы, идеалы и установки бытия. В итоге русская культурно-языковая картина мира, становясь многослойной, постепенно утрачивала свои глубинные сакральные смыслы. Как следствие, в устной народной поэзии появлялись с трудом различимые образы Матери-земли и Богородицы, Отца-неба и Господа Бога. Вместе с тем слово существует «в широком экзистенциальном и понятийном контексте бытия человека – в тесной связи с сознанием и мышлением человека, его духовным миром» [18. С. 28]. Поэтому в нем сохраняется способность к восстановлению своих исконных смыслов и утраченной глубины нашей культурной памяти.

Возвращаясь к индоевропейской дихотомии <сакральное – обыденное>, можно утверждать, что в русской культурно-языковой картине мира она была преобразована в триаду <сакральное – сакрализованное – обыденное>, что снимало экзистенциальную напряженность, свойственную любому противопоставлению. В этой связи можно предположить, что в значительной мере благодаря сакральной памяти русское национальное самосознание в тот период избежало десакрализации терминов родства, сохранило семейные устои и общинный уклад, продолжая свое развитие в пределах «вечного града» культуры (подробнее об этом см. в [19]).

### Заключение

Диктуемый языком модус отношения к действительности, а также унаследованные представления о должном и совершенном неизбежно создают априорную экзистенциальную напряженность бытия. Так, в архаичный период, ориентированный на выживание и воспроизводство родоплеменной общности, проявляется «жажда первобытного человека *быть*», обладая «полнотой существования» [20. С. 38]. Это позволяет выделить даже на начальной ступени эволюции сознания два сопричастующих аттрактора: первый выражается в акцентуации коллективного благополучия, а второй – индивидуального. Такова экзистенциально-онтологическая природа семантических преобразований: наполняя знак смыслом и превращая его в слово, концепт и миф, человек соотносит их с искомым воплощением и совершенством (энтелехией).

Античная традиция, в значительной степени повлиявшая на формирование западноевропейских языков, была направлена на воспитание активной, самостоятельной личности, ответственной перед законом. Это предопределило развитие в этом регионе индивидуалистической культуры и, в частности, сопровождалось десакрализацией терминов родства и семьи. Славяно-русская языковая концептуализация была выражением общинных ценностных представлений, на фундаменте которых выросла коллективист-

ская культура с присущим ей сакрализованном отношением к семейному укладу и унаследованному способу бытия.

Тем не менее русская мечта о совершенном для всех миростроительстве и стремление избежать при этом давления со стороны коллективистского бытия неизбежно приводила к личной экзистенциальной тревожности. «Образцом гармонии и порядка, как они представлены в русском языке, могла считаться сельская община, которая так и называлась – *мир*. Общинная жизнь строго регламентирована, и любое отклонение от принятого распорядка воспринимается болезненно, как “непорядок”. Покинуть этот регламентированный распорядок и значит “вырваться на волю”», – писал А.Д. Шмелев в своей статье, которая так и называется «В поисках мира и лада» [21. С. 56]. В итоге внутренняя взаимосвязь ценности обустроенного и гармоничного *мира с волей* станет еще одним проявлением антиномичности русского самосознания, что приведет впоследствии к угасанию сакральной памяти слова и утрате огромного пласта русской народной культуры.

Завершая предпринятое рассмотрение сакральной составляющей нашей памяти (на материале терминов родства и сопряженных с ними мифоконцептов), приведем фрагмент из статьи В.Н. Топорова «Имя как фактор культуры», посвященной Слову: «Во всех сферах духовной жизни человека – религиозной, провиденциально-профетической, спекулятивно-философской, художественно-эстетической, социально-общественной – роль имени не только велика, но по-особому отмечена. И то, что поддается учету и пересказу, образует лишь поверхностный слой той тайны, которая связана с именем. Но даже прикосновение к этому слою намекает и на глубину этой тайны, и на ту силу, которая от нее неотделима» [22. С. 380].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. 1. – М.: Издательство иностранной литературы, 1960. – С. 264-389.
2. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. – М.: Языки славянской культуры, 2010.
3. Тарасов Е.Ф. Межкультурное общение – новая онтология анализа языкового сознания // Этнокультурная специфика языкового сознания. – М.: Ин-т языкознания РАН, 1996. – С.7-22.
4. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. – М.: Языки славянской культуры, 2010.
5. Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2008.
6. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1970.
7. Маковский М.М. Малый этимологический словарь современного французского языка. – М.: ЛЕ-НАНД, 2016.
8. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. – М.: Языки славянской культуры, 2010.
9. Словарь античности / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.
10. Касьянова К. О русском национальном характере. – М.: Институт национальной модели экономики, 1994.
11. Солженицын А.И. Россия в обвале. – М.: Русский путь, 1998.
12. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1970.
13. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1970.
14. Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. – М.: КомКнига, 2009.

15. *Зинченко В.П.* Сознание и творческий акт. – М.: Языки славянской культуры, 2010.
16. Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общей ред. *Н. И. Толстого*. – М.: Международные отношения, 1995–2014. – Т. 1–5.
17. *Федотов Г.П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс, Гнозис, 1991.
18. *Постовалова В.И.* Лингвокультурология в свете лингвокультурологической парадигмы (к проблеме оснований и границ современной фразеологии // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 25–33.
19. *Владимирова Т.Е.* Русский код бытия: тенденции становления и развития // Метафизика. – 2011. – № 1. – С. 185–204.
20. *Элиаде М.* Космос и история: избранные работы. – М.: Прогресс, 1987.
21. *Шмелев А.Д.* В поисках мира и лада // Логический анализ языка. Космос и хаос: Концептуальные поля порядка и беспорядка / отв. ред. Н.Д. Арутюнова. – М.: Индрик, 2003. С. 54–72.
22. *Топоров В.Н.* Имя как фактор культуры / Он же. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 380–384.

## SACRAL MEMORY OF THE WORD

**T.Yu. Vladimirova**

This article centers on revealing sacral semantics in concept words going back to a remote Indo-European past. To this end, this work examines key sacral concepts from the initial Indo-European form up to their emergence in the Slavic-Russian language. The author has set before herself the task of unraveling the archaic notions that formed the basis of the initial proto-images of consciousness and subsequently determined the formation of the original Russian language personality and its being.

**Key words:** the sacral, the trivial, myth concept, cultural memory, semantics, etymology.