

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«БАЛТИЙСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ
ИММАНУИЛА КАНТА»**

На правах рукописи



СТЕШЕНКО Мария Александровна

**КОГНИТИВНЫЕ МОДЕЛИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
АНТРОПОНИМИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ
В БИБЛИИ И В РУССКОЙ ПОЭЗИИ XVIII–XX ВЕКОВ**

10.02.01 – русский язык

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель –
доктор филологических наук,
доцент Н.Г. Бабенко

Калининград

2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. АКТУАЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ТЕОРИИ ИМЕНИ СОБСТВЕННОГО	13
§ 1. Понятие, функции имени собственного и вопрос о наличии у проприативов лексического значения	13
§ 2. Имя собственное в контексте интертекстуальности и прецедентности	24
Выводы	33
Глава 2. ФРЕЙМОВЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ АНТРОПОНИМИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ.....	35
§ 1. Методики применения фрейм-анализа в лингвистических исследованиях	35
§ 2. Лингвокультурологическая характеристика концептуальной области « <i>Ветхий человек и новый человек</i> »	43
§ 3. Процедура когнитивного моделирования при исследовании семантизации библейских антропонимов и квазиантропонимов.....	51
Выводы	60
Глава 3. ИССЛЕДОВАНИЕ БИБЛЕЙСКИХ АНТРОПОНИМОВ С СЕМАНТИКОЙ ФИЗИЧЕСКОГО/ДУХОВНОГО НЕДУГА И СОВЕРШЕНСТВА В РУССКОЙ ПОЭЗИИ С ПРИМЕНЕНИЕМ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ.....	63
§ 1. Обобщение статистических данных об употреблении антропонимов-библейзмов в русской поэзии XVIII–XX веков с помощью технологии «Облако слов» (программа MAXQDA)	63
§ 2. Графовая модель как инструмент визуализации и анализа статистических показателей употребления библейских антропонимов в русской поэзии XVIII–XX веков (программа Gephi).....	72

Выводы	82
Глава 4. ИНТЕГРАЦИЯ ФРЕЙМОВОГО И ЛИНГВОПОЭТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА БИБЛЕИЗМОВ- АНТРОПОЭТОНИМОВ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ XVIII–XX ВЕКОВ	85
§ 1. Фреймо-лингвопоэтический подход к исследованию семантизации библеизма-квазиантропонима <i>блудный сын</i> в языке русской поэзии..	88
1.1. Эксплицитное наследование смыслов библейского фрейма	92
1.2. Имплицитное наследование смыслов библейского фрейма... ..	97
1.3. Трансформация смыслов библейского фрейма	107
§ 2. Фреймо-лингвопоэтический подход к исследованию семантизации библеизма-антропонима <i>Мария Магдалина</i> в языке русской поэзии	111
2.1. Эксплицитное наследование смыслов библейского фрейма	115
2.2. Имплицитное наследование смыслов библейского фрейма	120
2.3. Трансформация смыслов библейского фрейма	145
Выводы	149
Заключение	153
Библиография.....	158
1. Теоретическая литература.....	158
2. Справочная литература.....	174
3. Святоотеческая литература	176
4. Источники	177

ВВЕДЕНИЕ

Настоящее диссертационное исследование посвящено конструированию и интерпретации когнитивных моделей представления антропонимических концептов в Библии и в русской поэзии XVIII–XX веков.

Актуальность работы обусловлена подчеркнутой антропоцентричностью современной лингвистики и устойчивым интересом ученых к проблемам антропонимики, в частности художественной антропонимики. Вопросы репрезентации когнитивных категорий и их анализа в системе филологических наук вводят филолога в пространство смежных областей знаний, в котором сочетаются языковые и внеязыковые факты, что обуславливает ориентированность на междисциплинарность методологического аппарата настоящего исследования.

Изучение библейских антропонимов как особого рода концептов, являющихся специфическим кодом к пониманию культуры, в совокупности с исследованием поэтики антропонима как прецедентного знака, функционирующего в стихотворении, позволяет репрезентировать связь между общественным и индивидуальным сознанием. Присутствие в сознании цивилизованного человека и, как следствие, в художественных произведениях концептов библейского истока определяет прецедентный потенциал Библии.

Развивая ассоциативно-семантическую связь внутри контекста, библейский антропозтоним выступает единицей осуществления особых коммуникативных стратегий, проявляющих намерения автора. Наблюдение за этими стратегиями позволяет не только выявить информационно-ассоциативный ореол прецедентного библейского антропонима, но и отследить его динамику, обогащение в процессе последовательного прохождения библеизма-антропозтонима сквозь микро- и макроконтэксты функционирования в мегаконтэкст культуры. Всем сказанным и определяется актуальность настоящего исследования.

Объектом нашего исследования выступает корпус библейских антропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга в Библии и русской поэзии XVIII–XX веков как совокупность концептуальных единиц, реализующих в тексте когнитивный, лингвистический и поэтический потенциал.

Предметом изучения являются когнитивные модели семантизации ономастикона Библии и библеизмы-антропонимы, формирующие семантическое пространство поэтического текста, а также зону его интерпретации во фреймовом и лингвопоэтическом аспектах.

Гипотеза настоящего исследования состоит в том, что смысловое содержание библеизма-антропонима может быть представлено в виде устойчивой когнитивной модели: в слотах библейского протофрейма «Духовное преобразование человека» и вторичного протофрейма «Духовная гибель человека», а также в конкретной сценарно-фреймовой манифестации одноименного сюжета, транслируемого прецедентным антропонимом. Предполагается, что динамика фрейма, обусловленная особенностями контекстуальной актуализации его ключевых семантических элементов в поэтическом тексте, определяется своеобразием творческих практик и глубиной рефлексии всех участников литературной коммуникации.

Цель диссертационного исследования – конструирование когнитивных моделей представления концептов-антропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга в Библии и в русской поэзии XVIII–XX веков; определение степени актуализации библейских фреймов в сознании носителя христианской культуры посредством описания лингвопоэтики семантизации библеизмов-антропонимов.

На достижение поставленной цели направлено решение следующих **задач**:

- рассмотреть понятие «имя собственное» и описать его в аспекте спецификации значения, в том числе в контексте интертекстуальности и прецедентности;
- представить структуру библейского ономастикона;
- описать фреймовый подход как процедуру когнитивного моделирования при исследовании семантизации библейских антропонимов и квазиантропонимов исследуемой тематической группы;
- визуализировать и обобщить посредством применения инструментов цифровых технологий статистические данные об употреблении антропонимов-библеизмов в русской поэзии XVIII–XX веков;
- применить интегрированный фреймо-лингвистический подход к исследованию семантизации квазиантропонима *блудный сын* и антропонима *Мария Магдалина* в языке русской поэзии XVIII–XX веков.

Материалом исследования послужили тексты, объединенные библейскими антропонимами с семантикой физического/духовного недуга и совершенства, представленные в поэтическом подкорпусе Национального корпуса русского языка и словаря личных имен «Собственное имя в русской поэзии XX века» [Григорьев, Колодяжная, Шестакова 2005]. В результате анализа материала был выделен 231 поэтический контекст, количество антропонимов/квазиантропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга, встречающихся в них, – 19 единиц; количество употреблений – 241.

В процессе культурологической характеристики библейской концептосферы материалом исследования являлся не только текст Библии, но и библейский текст в широком понимании – библейский дискурс как тематически и семантически связанные с Библией разновременные рефлексивные тексты, толкующие смыслы Вечной книги.

Теоретической основой нашей работы стали труды ученых, касающиеся:

– **теории имени собственного:** О.С. Ахманова [Ахманова 1966], Л.М. Щетинин [Щетинин 1966], А.В. Суперанская [Суперанская 1969], В.А. Никонов [Никонов 1974], Н.В. Подольская [Подольская 1978], В.Д. Бондалетов [Бондалетов 1983], М.В. Горбаневский [Горбаневский 1983], И.В. Бугаева [Бугаева 2012], Г. Серенсен [Serensen 1963], М. Бреаль [Breal 1991] и др.;

– **теории прецедентного имени, лексикографии, лингвокультурологии и поэтики онимов:** Ю.Н. Караулов [Караулов 1987], О.И. Фонякова [Фонякова 1990], Ю.С. Степанов [Степанов 1997], Д.Б. Гудков [Гудков 1999], В.Н. Калинин [Калинкин 1999], Г.Г. Слышкин [Слышкин 2000], М.Э. Рут [Рут 2001], В.В. Красных [Красных 2002], Е.С. Отин [Отин 2003], А.А. Фомин [Фомин 2004, 2009], Е.А. Нахимова [Нахимова 2007], В.И. Карасик [Карасик 2010], Л.Л. Шестакова [Шестакова 2011] и др.;

– **теории поэтического текста и дискурса:** В.В. Виноградов [Виноградов 1963], Ю.Н. Тынянов [Тынянов 1965], Ю.М. Лотман [Лотман 1972], М.М. Бахтин [Бахтин 1975], В.П. Григорьев [Григорьев 1979], Г.О. Винокур [Винокур 1981], И.Р. Гальперин [Гальперин 1981], Ю.И. Левин [Левин 1998], Р.О. Якобсон [Якобсон 1987], Ю.В. Казарин [Казарин 2004];

– **когнитивной лингвистики:** Н.Д. Арутюнова [Арутюнова 1979], И.А. Стернин [Стернин 1985], Н.Н. Болдырев [Болдырев 2001, 2004], М.В. Никитин [Никитин 2004], Г.И. Берестнев [Берестнев 2007]; Е.С. Кубрякова [Кубрякова 2009] и др.;

– **теории фреймов:** М. Минский [Minsky 1975], Ч. Филлмор [Fillmore 1977, 1982], Ж.В. Никонова [Никонова 2008];

– **лингвопоэтики:** Н.Г. Бабенко [Бабенко 1997, 2007, 2016], Н.А. Фатеева [Фатеева 2006, 2009, 2012], Д.Н. Ахапкин [2002], Г.И. Климовская [Климовская 2019].

В работе использованы **методы и приемы** когнитивного моделирования и описания, лингвопоэтического, лингвокультурологического, интертекстуального, концептуального анализа, контент-анализа, кластерного анализа,

методы визуализации информации на основе графовых моделей и построения «облака слов».

Фреймовый подход как способ когнитивного моделирования и описания позволяет определить и охарактеризовать механизмы формирования значения у прецедентной ономастической единицы, сообщающей концептуальные смыслы библейского текста.

Лингвопоэтический анализ вербального наполнения слотов библейских фреймов в русской поэзии демонстрирует, как языковые знаки репрезентируют концептуальное содержание поэтического произведения.

Научная новизна диссертации заключается в том, что в ней впервые:

- разработана и описана процедура когнитивного моделирования при исследовании семантизации библейских антропонимов и квазиантропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга;

- предложена структура концептуального пространства библейского дискурса, включающая в себя концептосферу Библии, персоносферу Библии, внутри которой оформляется концептуальная область «*Ветхий человек и новый человек*», и ее единицы концепты-антропонимы;

- введена система библейских протофреймов «Духовное преображение человека» (базового) и «Духовная гибель человека» (вторичного), а также их конкретных воплощений – фреймов-сценариев с именем библейского героя – отражающих матрицу значения библеизмов-антропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга;

- продемонстрирована технология комплексного применения отдельных инструментов цифровых технологий («облако слов» и графовых моделей) как инструмент обобщения, визуализации и анализа статистических показателей употребления библейских антропонимов в русской поэзии XVIII–XX веков;

- применен фреймо-лингвопоэтический подход к исследованию семантизации библеизмов-антропонимов в русской поэзии XVIII–XX веков.

Теоретическая значимость настоящего исследования состоит в том, что разработанный в диссертации порядок когнитивного моделирования при представлении концептов-антропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга в Библии и поэтическом тексте вносит определенный вклад в дальнейшее междисциплинарное изучение вопросов когнитивной лингвистики и культурологии. Предложенная в работе терминология служит развитию и уточнению понятийного аппарата современного языкознания. Исследование открывает перспективы для дальнейшего изучения вопросов, касающихся языкового представления социокультурных концептов на основе когнитивных матриц.

Практическая значимость диссертационной работы определяется возможностью использования полученных результатов в практике преподавания когнитивной лингвистики, лингвокультурологии и лингвопоэтики. Данные проведенного исследования дополняют содержание названных дисциплин в теоретическом и эмпирическом аспектах.

Достоверность и обоснованность результатов исследования обеспечиваются опорой на многоаспектную научную литературу вопроса, репрезентативностью привлеченного к рассмотрению фактического материала, применением современных технологий его статистической обработки.

Положения, выносимые на защиту:

1. Концептуальное пространство библейского дискурса последовательно включает концептосферу Библии и множество толкований ее составляющих, персоносферу библейского текста, концептуальную область «*Ветхий человек и новый человек*», в которой при верховенстве концептуального триединства «тело/душа/дух», концептов высшей степени значимости «греховность» / «праведность» и посредством активного взаимодействия антиномичных концептов «недуг» / «здравие», «скверна» / «чистота», а также процессуальных концептов «покаяние» / «преображение=очищение» происходит семантизация библеизмов-антропонимов и квазиантропонимов.

2. В сюжетах, репрезентируемых библейскими антропонимами и квазиантропонимами с семантикой физического/духовного недуга, отчетливо выделяются событийные элементы, повторяемость которых позволяет говорить об устойчивости структуры информационных единиц, изначально заданных в базовом протофрейме «Духовное преображение человека» и во вторичном протофрейме «Духовная гибель человека».

3. Особая (кульминационная) значимость отличает противопоставление слотов базового и вторичного протофреймов «*Покаяние (обращение ко Христу)*» // «*Отсутствие покаяния (отступление от веры/безверие)*». Разрушение слота *Покаяние* базового библейского фрейма определяет элиминацию слотов восхождения от ветхого человека к новому и активацию слотов вторичного протофрейма «Духовная гибель человека»: усугубление греха, саморазрушение и стремление к гибели.

4. Фреймо-лингвопоэтический подход к исследованию семантизации библейского антропонима в русской поэзии XVIII–XX веков позволяет смоделировать структуру сюжета, стоящего за ним, увидеть, в каких слотах и отношениях раскрываются идейно значимые смыслы, формирующие значение библеизма-антропонима в Библии и разновременных поэтических текстах.

5. Функционирование квазиантропонима *блудный сын* и антропонима *Мария Магдалина* в разновременных текстах русской поэзии характеризуется наследованием (эксплицитным или имплицитным) концептуальных базовых библейских смыслов или их трансформацией. При эксплицитном наследовании реализация базового фрейма-сценария проявляется на вербальном уровне с полным набором всех идейно значимых слотов. Имплицитное наследование происходит при поэтической интерпретации, содержательно полемизирующей с библейским сюжетом, но сохраняющей сущностную связь с базовым протофреймом «Духовное преображение человека».

6. При трансформации смыслов библейская символика оказывается вытесняемой и библеизмы *блудный сын* и *Мария Магдалина* транслируют

только обобщенно-образное, коннотативное значение, обусловленное деактуализацией прототипических слотов. Трансформация глубинных смыслов библейского фрейма в поэтических текстах проявляется в забвении библейской символики первоисточника.

7. В рамках поэтической коммуникации происходит идентификация социальных и духовных координат автора текста и реципиента на уровне сопоставления и/или уподобления собственной индивидуальности и прецедентного образа. Схождение таких идентифицирующих пересечений находится в каждой временной точке поэтического процесса XVIII–XX веков и базируется на вечных смыслах сакрального текста.

Апробация работы. Основные положения диссертации и результаты исследования обсуждались на заседаниях научного семинара Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, были изложены в виде докладов на следующих конференциях: научной конференции памяти профессора Г.П. Жидкова «Актуальные проблемы современной гуманитаристики» (01 ноября 2013 г., г. Калининград); Международной научно-практической конференции «Владимир Креститель и судьбы русского мира: история, словесность, культура. К 1000-летию памяти святого равноапостольного князя Владимира» (05–06 октября 2015 г., г. Калининград); Международной научно-практической конференции (08 октября 2016 г., г. Челябинск); научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Дни науки – 2020» в БФУ им. И. Канта (23 мая 2020 г., г. Калининград). Основные результаты исследования изложены в 9 статьях, 5 из которых опубликованы в изданиях, входящих в список рецензируемых журналов ВАК Министерства науки и высшего образования РФ.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографии.

Перспективы исследования состоят в дальнейшем расширении зоны применения процедуры когнитивного моделирования, в том числе при изучении механизмов семантизации прецедентных антропонимов различных тематических групп, значимых в пространстве мировой культуры.

ГЛАВА 1. АКТУАЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ТЕОРИИ ИМЕНИ СОБСТВЕННОГО

§ 1. Понятие, функции имени собственного и вопрос о наличии у проприативов лексического значения

Наравне с широким рядом синонимичных терминов, которыми пользуются ученые для обозначения феномена *имени собственного* (оним, онома, имя собственное (ИС), собственное имя (СИ), проприатив (от лат. «*proprium*»)) [Подольская 1978: 95; Васильева 2009: 16, 17]), существуют десятки научных определений, трактующих понятие онима, а также по-разному определяющих специфику значения и функций данной языковой единицы: в различной степени полных, дополняющих или опровергающих друг друга. В настоящем исследовании под именами собственными понимаются *слова, называющие объекты с целью выделения их из класса подобных*. Разновидностью имен собственных являются антропонимы – *имена людей* [Ахманова 1966; Розенталь, Теленкова 1985].

В процессе оформления и становления ономастики значительный вклад в развитие теории и практики исследования имени собственного внесли отечественные и зарубежные ученые разных времен и эпох: Л.В. Щерба, Дж. Ст. Милль, М. Бреаль, А. Гардинер, А. Бах, Г. Суит, Г. Сёренсен, В.В. Виноградов, О. Есперсен, А.А. Реформатский, А. Гардинер, Е. Курилович, О.С. Ахманова, Н.Д. Арутюнова, А.К. Матвеев, В.М. Мокиенко, Д.И. Ермолович, К.Д. Левковская, И.А. Королева и др. Интересы ученых касались различных аспектов теории имени собственного: лексикографического (Е.С. Отин, Л.Л. Шестакова), логического, поэтического (С.И. Зинин), психологического, семиотического, социологического, терминологического (И.А. Воробьева, Н.В. Подольская, Ю.А. Карпенко), художественно-стилистического (В.И. Супрун, А.Ф. Федоров) и др. Детальный анализ истории изучения специфики онима

представлен в публикациях В.И. Болотова, В.Д. Бондалетова, А.В. Суперанской, Л.М. Щетинина, С.И. Зинина, Д.Б. Гудкова, М.Э. Рут и целого ряда других специалистов.

Симптоматично, что на сегодняшний день единодушия в вопросах изучения ономастических единиц среди ученых нет. Так, М.Э. Рут отмечает, что «...выделение ономастики как самостоятельной науки, имеющей свой собственный предмет, имело огромное значение для развития интереса к именам собственным как особым лингвокультурным феноменам и принесло свои плоды, однако сейчас нельзя не признать, что цельной науки все же не получается, и трудно назвать хоть одну сколько-нибудь значимую работу <...>, в которой бы ономастика результативно рассматривалась в целом» [Рут 2001]. Неоднозначность научных взглядов и оценок обусловлена тем, что «имена собственные в лексической системе современного русского языка образуют уникальную подсистему с особыми системообразующими механизмами, а также закономерностями развития и функционирования» [Супрун 2000: 3].

Обширность ономастического пространства языка провоцирует неизбежность его сегментирования. А.В. Суперанская отмечает, что детальное изучение онимов невозможно без классификации данных единиц, поскольку любое исследование заставляет автора обращаться к отдельным секторам ономастического поля для более четкого разграничения явлений [Суперанская 1973]. Известны классификации В. Шмидта, Н.В. Подольской, А.В. Суперанской, О.И. Фоняковой и др., и каждая из типологий имен собственных включает категорию антропонимов.

Интересы нашего исследования фокусируются на антропонимах, составляющих центральную часть антропонимического поля библейского текста. При этом выбор номинаций определяется наличием в библейском описании устойчивых характеристик внешнего вида персонажа, выражающих в одном случае физическое совершенство, в другом – увечье или недуг. В преде-

лах выделенного нами сегмента библейского ономастикона (рис. 1) оформляется центр ономастического пространства, который наряду с собственно антропонимами (*Давид, Даниил, Иов* и др.) представляют также составные оттопонимические антропонимы, например, *Понтий Пилат, Мария Магдалина, Иуда Искарот*.

Двухкомпонентная структура таких номинаций характеризуется тем, что один элемент в ней – имя собственное, второй – отадъективное существительное, называющее место происхождения персонажа: Понтий ← Понтийский ← Понт (др.-греч. Πόντος; лат. Pontos); Магдалина ← Магдалинская ← Магдала (ивр. Migdal и арамейск. Magdala)¹. Второй компонент антропонима *Иуда Искарот* образован по модели слияния предлога из со значением «происхождение субъекта» и ойконима (астионима) *Кариот (Кариоф)*².

Примечательно, что в художественных текстах библейские антропонимы, как правило, редуцируются по принципу усечения топонимического компонента значения (*Пилат, Иуда*), в то время как оним *Мария Магдалина* выступает в лирике исключительно однокомпонентной оттопонимической номинацией *Магдалина*. Кроме того, антропоним может образовываться посредством приращения к имени персонажа девербатива, выражающего род занятий субъекта: *Иоанн Креститель*.

В приложении к предмету настоящего исследования – компонентам библейского ономастического пространства – представляется целесообраз-

¹ Существуют альтернативные версии происхождения онима, которые мы также имеем в виду, однако придерживаемся традиционно принятой [см. подробнее: Нюстрем 2001].

² Или калька от *иш-кериййот* (ивр.) – человек, муж -с окраины города, -слободы, -кериоф, -кериофа, -кириаф (см.: Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878). Существуют альтернативные версии происхождения онима, которые мы также имеем в виду, однако придерживаемся традиционно принятой.

ным придерживаться расширительного понимания антропонимии: причислять к традиционно понимаемому ономастикону номинации, которые выступают в функции именования, идентифицирующего библейского героя, однако формально антропонимами не являются и на этом основании могут быть названы квазиантропонимами.

Квазиантропонимы подлежат нашему рассмотрению наряду с собственно антропонимами на том основании, что в полной мере их замещают, выводя сущностные характеристики персонажа на первый план. К квазиантропонимам могут быть отнесены

- оттопонимические составные онимы со статусно маркированным компонентом и релятивным прилагательным: *царица Савская*³;

- составные описательные онимы, образованные по принципу субъектно-объектной зависимости (*дочь Иаира, слуга сотника, теща Петра* и др.);

- субстантивированные прилагательные и причастия, именующие персонажа/-ей исключительно по недугу/-ам (*слепой, прокаженный* и др.), а также составляющие идиоматические выражения с количественной семантикой по модели «числительное + субстантив» (*десять прокажённых*);

- генитивные конструкции, отвечающие предложно-топонимической модели «субстантив + предлог + х», в которых управляющее слово (субстантив) называет болезнь или изъян человека, а в позиции х, как правило, находится астионим (*глухонемой из Галилеи, слепой из Вифсаиды* и т. п.).

Именные основы, причины, спровоцировавшие номинацию, могут быть одновременно индивидуальны и универсальны для социума или этноса. Наиболее часто критериями именования выступают: 1) личное имя, 2) указание на родственные отношения (обычно к главе семьи: *дочь Иаира*), 3) инди-

³ Царица аравийского царства Саба (Шеба).

видуальное прозвище или фамилия (*царица Савская*), 4) место происхождения (*Иуда Искарот*), 5) профессия и занятие (*слуга сотника*) [Суперанская 1973: 176], а также (в случае библейского текста) – увечье или недуг (*немой бесноватый*), которые в определенной степени могут быть соотносимы с индивидуальными прозвищами.

Особую позицию среди квазиантропонимов занимает номинация *блудный сын*, которая не вписывается ни в одну из выделенных выше групп и эксплицирует родовые права персонажа + наличие у него духовного недуга. Этот квазиантропоним обращает на себя внимание многоплановостью семантики в контексте христианской культуры и высокой степенью воспроизводимости сюжета соответствующей притчи в литературе и искусстве.

Все квазиантропонимы принадлежат периферии ономастического пространства Библии.

На рисунке 1 представлена структура антропонимического пространства библейского текста рассматриваемой категории сюжетов:

Единицы ономастического поля				Специфика номинации
ономастическое пространство библейского текста	центр	Антропонимы	<i>Голиаф, Давид, Даниил, Иеремия, Иов, Иона, Иосиф, Саул, Лазарь, Сула-мифь, Саломея, Самсон</i>	простой антропоним – личное имя
			<i>Иуда Искарот, Мария Магдалина, Понтий Пилат</i>	составной антропоним – личное имя + оттопонимическое имя
			<i>Иоанн Креститель</i>	составной антропоним – личное имя + имя по роду деятельности

	перифе- рия	Квазиантропонимы	<i>Савская Царица</i>	составной квазиантропоним – оттопонимическое прилагательное + именование по статусу
			<i>дочь Иаира, сын Капернаумского царедворца, теща Петра, слуга сотника, дочь Хананеянки, сын вдовы Наинской</i>	составной квазиантропоним – именование по принципу субъектно-объектной зависимости
			<i>прокаженный, бесноватый, немой, слепой</i>	простой квазиантропоним – субстантивированные прилагательные и причастия, именующие по болезни
			<i>десять прокаженных, двое слепых</i>	составной квазиантропоним – предметно-количественное сочетание: числительное + субстантив
			<i>Гадаринские бесноватые</i>	составной квазиантропоним – оттопонимическое прилагательное/ + субстантив, именующий по болезни
			<i>глухонемой из Галилеи, слепой из Вифсаиды</i>	составной квазиантропоним – субстантив, именующий по болезни + предлог + топоним

Рис. 1. Структура антропонимического пространства библейского текста

Центральной проблемой ономастики, обусловленной проницаемостью границы между проприативами и апеллятивами, является структурно-языковая специфика собственного имени, его отличие от имени нарицательного: «Собственные имена – это единицы языка-речи (слова и субстантивированные словосочетания), служащие для подчеркнуто конкретного называния отдельных предметов действительности и вследствие такой специализации выработавшие некоторые особенности в значении, грамматическом оформлении и в функционировании» [Бондалетов 1983: 27].

Основным свойством имени собственного по сравнению с апеллятивом А.В. Суперанская называет отсутствие связи с сигнификатом и, напротив, тесную связь с самим объектом. «Если конкретность именуемого объекта становится очевидной, наблюдается тенденция перехода собственного имени в нарицательное. И наоборот, если нарицательным именем объект становится определенным и конкретным, возрастает вероятность перехода его в собственное» [Суперанская 1973: 113–114]. Языковед выделяет отличительные признаки собственного имени: «1) оно дается индивидуальному объекту, а не классу объектов, имеющих черту, характерную для всех индивидов, входящих в этот класс; 2) именуемый с помощью имени собственного объект всегда четко определен, отграничен, очерчен; 3) имя не связано непосредственно с понятием и не имеет на уровне языка четкой и однозначной коннотации» [Там же: 324].

В фундаментальном исследовании «Общая теория имени собственного», сопоставляя с грамматической точки зрения два разряда имен, А.В. Суперанская заключает: «В отличие от имен нарицательных, даваемых классам объектов (реальных или воображаемых, многочисленных, состоящих из одного лишь предмета и даже вовсе беспредметных), собственные имена даются индивидуальным объектам, имеющим, кроме того, общие (нарицательные) имена (имена классов), и служат для выделения объектов из этих клас-

сов» [Там же: 98]. Н.В. Подольская дает схожее определение, кроме дифференцирующей функции онима выделяя индивидуализирующую: «слово, словосочетание или предложение, которое служит для выделения именуемого им объекта из ряда подобных, индивидуализируя и идентифицируя данный объект» [Подольская 1978: 95; ЛЭС 1990: 473]. Л.А. Климкова понимает под онимом «слово (эквивалент слова), который называет объект (реалию), выделяя его из ряда ему подобных, индивидуализируя и идентифицируя его и тем самым отграничивая его от других объектов того же ряда» [Климкова 2007: 59].

Номинативная функция онима, как базовая, признается всеми ономастами, однако некоторые из них категорически отвергают способность имени собственного выражать понятийное значение: «Имя собственное – слово или словосочетание, специфическим назначением которого является обозначение индивидуальных предметов безотносительно к их признакам, т.е. без установления соответствия между свойствами обозначаемого предмета и тем значением (или значениями), которое имеет (или имело) данное слово или словосочетание» [Ахманова 1966: 175].

Неоднозначность взглядов в отношении статуса имени собственного обусловлена разностью научных подходов к его изучению. Обращение к исследовательскому материалу современной лингвистической науки позволяет выделить два основных взгляда ученых на феномен имени собственного в отношении структуры его значения, а также самого факта существования у онима лексического значения. Ряд филологов рассматривают оним как пустой знак, другие мыслят оним как знак со значением иного рода, чем у апеллятива.

Е.А. Нахимова в отношении основных направлений исследовательской мысли по вопросу значения имени собственного приходит к следующим обобщениям [Нахимова 2010: 171]:

1. Полное отрицание значения (Дж. Ст. Милль: «т.к. имена собственные не коннотируют, не связаны с выражением постоянных понятий-сигнификатов»; В. Брёндаль, А. Гардинер, Л. Стеббинг, Б. Рассел: «пустые», «ущербные», «полые», «асемантичные» слова, знаки, метки, слова-этикетки, в отечественной науке схожей позиции придерживались А.А. Реформатский, Н.И. Толстой, Н.Д. Арутюнова, А.А. Уфимцева, К.Д. Левковская, В.М. Мокиенко. О.С. Ахманова: имя собственное – «слово или словосочетание, специфическим назначением которого является обозначение индивидуальных предметов безотносительно к их признакам, т.е. без установления соответствия между свойствами обозначаемого предмета и тем значением (или значениями), которое имеет (или имело) данное слово или словосочетание» [Ахманова 1966: 175].

2. Признание наличия значения у имени собственного, но только в речи (при соотнесенности с референтом: в тексте, контексте, дискурсе, социолекте, социуме): О. Есперсен, М. Бреаль, Г. Суит, Г. Сёренсен, А.В. Суперанская, В.И. Болотов, С.И. Зинин, М.Э. Рут: «Антропоним сам по себе не имеет реального значения, тогда как личное имя существует в социолекте, и чем уже социум, тем ярче особенности функционирования имени. <...> Семантика антропонима определяется общенародными культурными коннотатами. Семантика личного имени определяется закрепленностью его за конкретным человеком» [Рут 2001: 59].

3. Признание существования у имени собственного языкового значения, но с обязательным подчеркиванием совершенно особого характера этого значения, с его противопоставлением значениям всех иных разрядов слов: Л.В. Щерба, В.А. Никонов, Е. Курилович, Л.М. Щетинин, Е.Ф. Данилина, М.А. Захарова, Т.Н. Кондратьева, Ф. Травничек, Ю.А. Карпенко, Л.П. Ступин и др.

В рамках актуального для лингвистики функционального подхода наряду с общепризнанными: номинативным, идентифицирующим, дифференцирующим аспектами онима, ученые называют информационный, коммуникативный, социальный, экспрессивный, поэтический, эстетический, стилистический, аккумулятивный, указательный и др. [Бондалетов 1983: 21–22].

Так, В.А. Никонов указал на социальный, исторически обусловленный компонент в контексте функционирования онима: «Личные имена социальные всегда, поскольку существуют в обществе и для общества. Имя, по мнению исследователя, «не только разделяет, но и вводит в ряд. Имя связывает носителя с другими носителями того же имени и с той же группой общества, в которой оно принято» [Никонов 1974: 6, 14]. «Имя собственное – это универсальная функционально-семантическая категория имен существительных, особый тип словесных знаков, предназначенный для выделения и идентификации единичных объектов (одушевленных и неодушевленных), выражающих единичные понятия и общие представления об этих объектах в языке, речи и культуре народа» [Фонякова, 1990, 21].

Л.М. Щетинин разграничивает единичное номинативное значение и общее значение. Единичное номинативное значение складывается в результате обобщения конкретных чувственных представлений о данном лице и отвлечения от всех его случайных несущественных признаков. Общее же значение каждого фамильного имени является языковым средством реализации общего понятия «человек», которое может уточняться до понятия «мужчина» или «женщина» и/или «человек определенной национальности» [Щетинин 1968: 6].

И.А. Воробьева считает, что имя собственное обладает смысловой структурой, которая состоит из трех компонентов значения: денотативного, сигнификативного и структурного, что сближает их с именем нарицательным [Воробьева 1971: 41], причем специфика смыслового содержания имени соб-

ственного обнаруживается в каждом из компонентов их значения. Сигнификативное значение имени собственного – это отражение нашего знания о существовании предмета и его отличия от других.

Е. Курилович настаивал, что имена собственные и нарицательные различаются прежде всего по функциям в языке и речи. Для имен собственных польский ученый особо выделяет аккумулятивную (энциклопедическую), функцию имени собственного, а также отмечает специфику реализации его других функций – стилистической, эмоционально-оценочной, региональной и культурно-исторической, к которым в речи или тексте добавляется общая текстообразующая и эстетическая функции [Курилович 1962: 17].

По мнению Е.Ф. Данилиной, продолжающей заданную Куриловичем линию рассуждения, особенность личных имен состоит в том, что они в большей мере, чем имена нарицательные обнаруживают диалектику языкового (общего) и речевого (частного) значений [Данилина 1972: 62]. В языке имя отражает общее понятие, а в речи – конкретное, единичное, частное. Ю.А. Карпенко в ходе своего исследования высказывает мысль о том, что языковое значение имени собственного гораздо беднее его речевой семантики [Карпенко 1981: 81]. Закрепленность имени собственного за одним объектом – это есть главная отличительная особенность имени собственного, которая, по мнению ученого, параллельно реализуется в трех важнейших функциях – номинативной, идентификационной и дифференциальной [Карпенко 1981: 83, 89].

Обобщая представленные точки зрения, заключим, что отношения между денотативным и сигнификативным элементами значения имен собственных и нарицательных неодинаковы. Абсолютное большинство лингвистов сходится во мнении, что денотативное значение имени собственного преобладает над сигнификативным, в то время как апеллятивы более связаны с понятием, нежели с денотатом (А.В. Суперанская, В.А. Станслер и др.).

Необходимо отметить, что связь онимов с понятиями, которые они именуют, опосредована предметом.

§ 2. Имя собственное в контексте интертекстуальности и прецедентности

Современная наука располагает большим количеством исследований, в которых рассматривается способность онимов выступать в качестве особых текстуальных знаков, представляющих собой союз проприального имени и апеллятива (А.В. Суперанская)⁴, подчеркивается семантико-функциональная двойственность такого рода онимов, которая заключается в частичной трансформации семантики имени собственного, приобретающей компоненты значения апеллятива [Блох, Семенова 2001: 52]. При этом коннотативный⁵ потенциал «особого» типа онимов в несколько раз превышает аналогичный показатель у регулярного онима, поскольку структура значения содержит зону семантических ассоциаций [Апресян 1995: 67], отражающих признаки объекта, которые, не являясь необходимыми для употребления слова, устойчиво связываются с обозначаемым объектом в сознании носителей языка.

⁴ А также в другой терминологии: «вторичная антропонимическая номинация» (Д.И. Ермолович); «предицирующее/атрибутивное употребление онима» (И.Э. Ратникова); «коннотативный оним», «коннотоним» (Е.С. Отин); «переносные употребления имен собственных», «прецедентные имена» (Е.А. Нахимова, А.Д. Шмелев, В.В. Красных, Д.Б. Гудков и др.).

⁵ В терминах Д.Н. Шмелева: «эмоциональные наслоения», «экспрессивная окраска», «экспрессивно-стилистическая окраска - <...> информация, которая включает в себе какое-то указание на отношение говорящего к обозначаемым данными словами явлениям, сигнализирует о том, в каких условиях происходит речевое общение, характеризующее говорящего с разных сторон» [Шмелев 1973: 249]. В.И. Стернина: «коннотативный семантический компонент <...> выражает отношение говорящего к предмету в форме эмоции и оценки» [Стернин 1985: 45]. О.С. Ахмановой: «прагматическое содержание», т.е. «дополнительные субъективные знания относительно того, что названо словом. Прагматическое содержание включает в себя два элемента: оценочные значения и культурные ассоциации» [Ахманова 1966].

Так, например, функционируя в различного рода дискурсах, библейский антропоним *Иуда* воплощает устойчиво закрепленную в культуре христианского общества пейоративную коннотацию («предательство»), выражающую оценочное и эмоциональное **отношение говорящего к объекту** [Стернин 1985; Телия 1986]. Этот факт находит отражение в поэтическом материале: «*А теперь несбыточного чуда // Так напрасно ждут ученики. // Самый умный сгорбленный **Иуда** // Предал, и скорее, чем враги. <...>*» (И.Г. Эренбург, 1910); «*<...> Хоть листьями оденьте! // Хоть веточкой укройте! // Хоть щепочку на люльку! // Хоть досточку на койку! // Кто молится младенцу? // Кто мать величает? // Мир моего младенца // **Предательством** встречает. // Любой ему **Иуда** // И крест ему сосновый // На каждом перекрестке // Заране уготован <...>*» (М.И. Цветаева, 1941)⁶.

Другой пример: имя библейского праведника *Иова*, не отвернувшегося от Господа, несмотря на тяжелейшие испытания, выпавшие на его долю, транслирует семантику глубоко верного и уповающего на Бога человека: «*Скребет себя на пепле **Иов**, // И дым глаза больные выел, // А что здесь было – нет его, // И никого, и ничего. // Зола густая тихо стынет <...>*» (И.Г. Эренбург, 1943); «*Но лишь кто долгий жизни срок // Глубоко жил и вечно ново, // Поймет – не безутешный рок, // Но утешение **Иова**: // Как дар, что Бог назад берет, // Упрямым сердцем не утрачен; // Как новой из благих щедрот // Возврат таинственный означен*» (В.И. Иванов, 1912).

Таким образом, появление в тексте точечной цитаты в виде имени известного в рамках определенного социального, культурного сообщества лица выступает средством реализации интертекстуальности, представляющей собой свойство всякого текста вступать во взаимодействие с другими текстами через цитаты, реминисценции и аллюзии, которые сообщают произведению

⁶ Здесь и далее: источником текстов является Национальный корпус русского языка (НКРЯ) и словарь личных имен «Собственное имя в русской поэзии XX века» [Григорьев, Колодяжная, Шестакова 2005].

внутреннюю диалогичность и семантическую многомерность, открывают в нём «вертикальный контекст»⁷ – совокупность культурно-исторических ассоциаций читателя и историко-филологической информации, изначально заложенной в литературном произведении [Лагута 1999: 71].

Интертекстуальность в настоящей работе понимается согласно классической концепции Ю. Кристевой, взглядам Р. Барта, Н. Пьеге-Гро, отечественных лингвистов Ю.С. Степанова, Н.А. Фатеевой, И.В. Смирнова, И.В. Арнольд, О.С. Ахмановой и др. Сквозь литературный текст проходят две оси: горизонтальная, соединяющая автора с читателем, и вертикальная, соединяющая данный текст с другими текстами. Объединяет эти оси общность мифологических кодов: каждый текст и каждое его прочтение зависят от «множества синхронно существующих текстов, трансформацией которых данный текст и является» [Радь 2010: 3–4]. В работах русских герменевтов эта идея развита в более широкую теорию «вертикального контекста» – особого рода историко-филологической информации, объективно заложенной в литературном произведении. В него включаются не только литературные аллюзии (из Библии, классической мифологии, художественной литературы и т.д.), но и «контекст эпохи» (сведения об укладе жизни общества со свойственной ему системой взглядов, представлений и оценок, выражающейся через отношения к топонимам, антропонимам и т.д.).

Для современной российской лингвистики характерным оказывается смещение фокуса профессиональных интересов в зону вопросов рожденной на основе концепции интертекстуальности теории прецедентности, предложенной Ю.Н. Карауловым, которые связаны с осмыслением таких понятий, как «прецедентный текст», «прецедентная ситуация», «прецедентное выска-

⁷ Термин введен О.С. Ахмановой и И.В. Гюббенет.

зывание» и «прецедентное имя» (А.Е. Супрун, В.Г. Костомаров, Н.Д. Бурви-кова, А.Е. Земская, В.В. Красных, Д.Б. Гудков, И.Б. Захаренко, Д.Б. Багаева, О.В. Лисоченко, Е.А. Нахимова, И.В. Привалова, О.П. Семенец и др.).

Прецедентность, по определению Г.Г. Слышкина и М.А. Ефремовой – это наличие в текстах элементов других текстов [Слышкин, Ефремова 2008]. Базовыми характеристиками прецедентного текста являются: а) ценность и значимость текста для личности в познавательном и эмоциональном отношении; б) сверхличностный характер такого текста, т.е. его хрестоматийность; в) многократное и периодическое обращение языковой личности к этому тексту, т.е. реинтерпретируемость текста. Ключевыми элементами теории прецедентности в контексте нашего исследования выступают: а) прецедентное имя – подразумевающее связь антропонима с достаточно известными текстами, сюжетами или ситуациями (имена библейских персонажей с библейским текстом и сюжетами и т.п.); б) прецедентная ситуация – известная, «эталонная» ситуация с очевидным и определенным набором коннотаций (например, предательство Христа Иудой или вкушение прародителями запретного плода с древа познания Добра и Зла и т.п.).

Одним из способов введения указания на прецедентный текст выступает, как уже отмечалось, «точечное» цитирование: использование в тексте прецедентного имени – источника развертывания прототекста в рамках текста нового. Прецедентное имя, выступающее средством реализации интертекстуальности (или «вертикального контекста»), понимается как «индивидуальное имя, связанное с широко известным текстом, как правило, относящимся к прецедентным, или с прецедентной ситуацией; это своего рода сложный знак, при употреблении которого в коммуникации осуществляется апелляция не к собственно денотату (референту), а к набору дифференциальных признаков данного прецедентного имени; может состоять из одного или более элементов, обозначая при этом одно понятие» [Красных 2002: 48]. Прецедентное имя – это имя-символ, указывающий на совокупность определенных

характеристик его носителя, причем эти характеристики вариативны и относительны, поскольку зависят от субъекта, интерпретирующего знак. Функциональное поведение символа, его смысл, на наш взгляд, точно передают слова А. Сурожского: «Символ всегда указывает вне себя. <...> если мы человеку показываем отображение неба в воде, его первое движение будет не в том, чтобы взглянуть в это озеро, а в том, чтобы, отвернувшись от него, посмотреть ввысь. Это принцип символа: показывается что-то земное для того, чтобы указать на что-то небесное; показывается нечто, что можно уловить чувствами, для того, чтобы указать на то, что можно познать только в самых глубинах человека и самым глубоким восприятием» [Сурожский 2009]. Таким образом, появление в художественном тексте широко известного библейского антропонима формирует метафизический пласт, включающий безусловное напоминание о вечных ценностях, морально-нравственных универсалиях.

Учитывая специфику поэтического текста, где семантическая плотность слова особенно велика, можно уверенно говорить о том, что любой антропоним, включенный в текст, неизбежно становится аллюзивным. Аллюзия, как уже упоминалось, – один из способов реализации интертекстуальности, элемент текста, содержащий в себе информацию о претексте или событии. По замечанию Н.Е. Камовниковой, аллюзия выступает связующим звеном «между прецедентным и принимающим текстами» и вызывает у читателей ассоциации, эстетически, содержательно и эмоционально обогащающие понимание принимающего текста [Камовникова 2000: 6].

Попад в поэтический текст, антропонимы неизбежно провоцируют пересечение контекстов, конструируя плотные по содержанию семантические связи, и становятся антропоэтонимами, т.е. «художественными онимами» [Косиченко 2017]. Антропоэтоним в стихотворении создает колоссальное ассоциативное пространство, наполнение которого определяется совокупно-

стью предшествующих контекстов. Безусловно, степень ассоциативности будет зависеть от индивидуального развития реципиента, уровня образованности, творческой одаренности и т.п., однако именно контекстуальное окружение антропозтонима является той скрепой, которая провоцирует сходное понимание имени собственного разными читателями, приводит его восприятие к относительно общей смысловой доминанте.

Суммируя сказанное, отметим, что любая аллюзия предполагает выход за рамки текстового хронотопа и потому её реализация возможна лишь на пересечении двух или нескольких хронотопов (см. подробнее: [Камовникова, 2000]). Антропозтонимы являются эффективным средством «создания пространственно-временной структуры текста», поскольку они способны «концептуализировать пространственно-временные отношения и актуализировать данные отношения в создаваемом произведении художественной литературы» [Косиченко 2017: 43]. Е.Ф. Косиченко утверждает, что хронотопичность художественных онимов «является их важным свойством» [Там же: 31], однако «данные знаки скорее позволяют устанавливать временную принадлежность описываемых событий, нежели определять географию действия» [Там же: 43]. Кроме того, «художественные онимы способны составить основу не только аллюзии и антономазии, но и любого другого стилистического приема» [Там же: 36].

Согласно типологии В.В Красных [Красных 1998: 96], опирающейся на зону освоения определенных прецедентных единиц, библейские антропонимы относятся к универсально-прецедентным феноменам, а по типологии Ю.Е. Прохорова — к «социумно-прецедентным», т.е. хорошо известным внутри определенного социума, входящим в коллективное когнитивное пространство (например, Евангелие в христианском обществе) [Прохоров 2004: 148–149].

Г.В. Денисова вводит понятие «интертекстуальной энциклопедии», вмещающей те знания, из которых складывается картина мира человека. Такая «энциклопедия» трехчастна: она имеет универсальную (мировое текстуальное наследие), национальную (тексты национальной культуры) и индивидуальную (индивидуально-значимые тексты) составляющие [Денисова 2003: 148–150]. Библия, несомненно, представляет собой мировое текстуальное наследие и потому является универсальной составляющей интертекстуальной энциклопедии.

Таким образом, прецедентный феномен – это единица языка и речи, которая неизбежно формирует концепт, выступая «культурной скрепой», транслирующей культурную информацию (Л.И. Гришаева), своеобразным «культурным знаком» (Ю.Б. Пикулева), несущим, помимо номинативной (характерной для регулярного онима), состоящей в «назывании и вычленении фрагментов действительности и формировании понятий о них» [Телия 1998: 336], персуазивную (функцию убеждения), людическую (игровую) и парольную (обособления) функции [Слышкин 2000: 91–115].

Наряду с другими прецедентными знаками употребление в речи библейского антропонима часто связано с реализацией им номинативной функции, когда слово служит инструментом экономии речевых средств при передаче значительного объема информации. Например, обращение говорящего к имени *Каин* может обозначить целый комплекс характеристик человека, о котором идет речь: завистник, предатель, злодей и т.п.; включение в речь библеизма *Пилат*, транслирующего общеизвестный сюжет, связанный с «умыванием рук», может служить обобщением определенной жизненной ситуации, в которой оказался человек, а также выражением личного отношения к конкретному событию. Отметим также, что употребление прецедентного знака в номинативной функции может стать средством эвфемизации или акцентирования смысла, оживления фразы: «<...> *Да мудростью и славой будет он //*

*Стократ мудрей, славней, – чем **Соломон!** // Ему расцвет души моей отдам.
// Пред ним возжгу мой чистый фимиам <...>»* (М. Лохвицкая, 1902–1904).

Учитывая «врожденную» авторитетность как базовую характеристику прецедентного текста, к которому отсылает тот или иной прецедентный знак, апелляция, например, к тексту Евангелия может явиться способом утверждения справедливости позиции говорящего. В этом случае мы говорим о персуазивном потенциале прецедентного феномена, который дает возможность при обращении к концепту, им выраженному, убедить собеседника в собственной точке зрения (ср.: *«Нечего больше тебе притворяться, // За непонятное прятать свой лик. // Узнавшие тайну уже не боятся, — // Пусть ты хитер, и умен, и велик. // И не обманеши слезинкой ребенка, // Не восстановишь на Бога меня. // Падает с глаз наваждения пленка, // Все я увидела в четкости дня. // Один на один я с тобой, с сатаной, // По Божью веленью, как отрок **Давид**. // Снимаю доспехи и грудь я открою. // Взметнула пращю, и камень летит. // В лоб. И ты рухнул. Довольно, проклятый, // Глумился над воинством ты, **Голиаф**. // Божью силу, не царские латы // Узнал ты, навеки на землю упав. // Сильный Израилев, вижу врага я, // И Твоей воли спокойно ищу. // Вот выхожу без доспехов, нагая, // Сжавши меж пальцев тугую пращу»* (Е.Ю. Кузьмина-Караваева, 1928–1937).

Выступая в людической функции, прецедентный антропоним, как и любой другой прецедентный знак, становится объектом языковой игры, поскольку по природе своей обладает набором застывших смыслов и стереотипов. Механизм реализации языковой игры основан на намеренном искажении привычного, традиционного восприятия плана содержания прецедентного феномена. На этом уровне формируются явные и скрытые реминисценции, аллюзии, квазицитаты, организующие многоплановость сообщения, а также нередко выступающие способом установления контакта с собеседником, способным к дешифровке таких знаков и, следовательно, относящимся к отдель-

ной категории культурно образованных людей (ср.: «<...> *Глядя, Ермилов думал: лучше, // лучше бы мне ослепнуть, оглохнуть. // Но не ослеп тогда Ермилов, // и не оглох тогда Ермилов. // Богу, кулачища вскинув, // он угрожал, украинский Иов. // В первую послевоенную зиму // он показывал мне корзину, // где продолжали эскизы блекнуть, // и позволял руками потрогать, // и бормотал: лучше бы мне ослепнуть — // или шептал: мне бы лучше оглохнуть <...>*» (Б.А. Слущкий, 1947); «*А в мыслях путаться приятно и умно. // Мне в них, как пальцам в волосах, томно, // как в чаще гибельной Авессалома. // Но, может быть, я даже чем-то жальче, // как будто я какой-то мальчик-спальчик // и выдумал меня волшебник иль Перро, // а в голове мякина и солома...*» (С.В. Петров, 1965). Таким образом, можно говорить о том, что личностная функция употребления, к примеру, библейского антропонима часто перемежается с его паролем употреблением, средством социальной, групповой и т.п. идентификации, основанным на общности восприятия коммуникантами концепта, воплощенного в имени, и текстовых ассоциаций.

В связи со сказанным выше заключим, что значение прецедентного феномена складывается из общеязыкового значения данной единицы, контекстуального смысла, содержащегося в претексте (например, в библейском тексте), и приобретенных в процессе речи свежих смыслах (например, в поэтической речи). Логично, бесспорным оказывается заключение Ю.Н. Караулова о том, что прецедентность является свойством интенсивной коммуникации [Караулов 1987: 218]. В контексте нашего исследования, где объектом рассмотрения выступает ритмически организованный продукт речи, поэтический текст, важно акцентировать внимание на том, что речь, как средство коммуникации, является механизмом передачи определенной информации. Успешность коммуникации во многом зависит от степени информированности коммуникантов, степени их включенности в общее семантическое пространство.

Выводы

1. Вопрос о специфике значения имени собственного носит дискуссионный характер. По мнению большинства ономастов, денотативное значение имени собственного преобладает над сигнификативным, в то время как имена нарицательные более связаны с понятием, нежели с денотатом. Однако определенные типы онимов представляют собой союз проприального имени и апеллятива и реализуют функцию прономинативного употребления или вторичного именования, т.е. антономасии. При этом коннотативный потенциал таких онимов в несколько раз превышает аналогичный показатель у регулярного онима, поскольку структура значения содержит зону семантических ассоциаций, которые устойчиво связываются с обозначаемым объектом, напоминающим обладателя прецедентного имени, в сознании носителей языка. Основными функциями онима выступают номинативная, идентифицирующая и дифференцирующая, в то время как широко известные в социокультурном пространстве онимы, в частности библейские антропонимы, способны развивать в структуре значения информационный, коммуникативный, социальный, экспрессивный, поэтический, стилистический и др. потенциал.

2. В пространстве библейского ономастикона выделяется центр ономастического пространства и периферия. Центр наряду с собственно антропонимами (*Давид, Иов*) представляют составные оттопонимические антропонимы (*Мария Магдалина, Иуда Искарот*).

3. Периферию формируют подобные антропонимам идентифицирующие человека языковые единицы, выступающие в номинативной функции – квазиантропонимы, особое положение среди которых занимает квазиантропоним *блудный сын*, поскольку, с одной стороны, содержит указание на родовые права, а с другой – на духовный недуг номината. В настоящем исследовании

довании принято расширительное понимание антропонимии: квазиантропонимы наравне с антропонимами считаются принадлежащими библейскому ономастикону.

4. Одним из способов введения указания на прецедентный текст выступают «точечные» цитаты, то есть прецедентные имена – источники развертывания претекста в рамках текста нового. Прецедентное имя – это имя-символ, указывающий на совокупность определенных характеристик его носителя, причем эти характеристики вариативны и относительны, поскольку зависят от субъекта, интерпретирующего знак. Кроме регулярной и безусловной для онима номинативной функции, прецедентный антропоним приобретает персуазивную, людическую и парольную функции, что обуславливает его особую маркированность в коммуникативном пространстве. Именно прецедентность, по заключению Ю.Н. Караулова, является одним из ведущих свойств интенсивной коммуникации.

5. Прецедентный антропоним, функционирующий в поэтическом тексте, становится аллюзивным и приобретает статус антропоэтонима. Являясь структурообразующим элементом текста, формирующим образ времени и пространства, он продуцирует в стихотворении новые семантические связи и создает специфическое ассоциативное поле, характер которого определяется совокупностью предшествующих контекстов: интертекстуальными и интермедийными взаимодействиями.

ГЛАВА 2. ФРЕЙМОВЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ АНТРОПОНИМИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ

§ 1. Методики применения фрейм-анализа в лингвистических исследованиях

Наблюдения лингвистов за прецедентными феноменами как явлением, значимым в культурном и когнитивном отношениях, сообщают тот факт, что прецедентный антропоним необходимо рассматривать знаком одновременно языкового и когнитивного планов, кодом, являющимся хранилищем культурной информации, способным формировать концепт. Так, лингвокультурологический подход ориентирован на изучение культурной значимости сообщаемой прецедентным феноменом информации, когнитивный – фокусирует внимание на его свойстве транслировать новую информацию [Караулов 1987; Слышкин 1999; Красных 2002]. Важно обратиться к одному из ключевых в когнитивной лингвистике понятию «фрейм».

Базовая структура фрейма, представленная М. Минским [Minsky 1975] как иерархическая сеть, состоящая из узлов (слотов) и связей между ними, показала лингвистам способ изучить особенности хранения и организации информации в сознании человека и его языке. Слоты – это «ячейки», хранящие единицы информации. Каждый слот в составе фрейма выражает определенную сторону его конкретизации [Чудинов 2001], иными словами, «кванты смысла» фрейма группируются в слоты. Среди слотов могут встречаться незаполненные значением или незаданные узлы, их в теории фреймов принято называть терминалами. Как правило, они располагаются в нижней части фреймовой сетки и обладают потенциалом наполнения посредством различных факторов, точнее, при развертывании определенной ситуации [Минский 1979: 7]. Эти структуры являются способом «представления стереотипной ситуации» [Минский 1988: 289] и создают возможность её осмысления.

В лингвистику понятие «фрейм» было введено в 70-х годах XX века Ч. Филлмором, определившим его как когнитивную структуру, знание которой «предполагается для концептов, закодированных в словах» [Fillmore 1977, 1982].

Несмотря на популярность и привлекательность фреймового подхода для когнитивной лингвистики, в современной науке объем понятия «фрейм» пока четко не обозначен, не сложилось также методологии его изучения, потому мы сталкиваемся с множественностью взглядов при попытке толкования термина. Большинство исследователей определяют «фрейм» как структуру знаний, набор единиц информации, отражающий весь историко-культурный опыт человечества, хранящийся в его памяти.

В связи с тем, что осмысление человеком реальности, его культурно обусловленное представление о мире, как известно, отражено в концептах, возникает вопрос о соотношении понятий «концепт» и «фрейм».

Н.Н. Болдырев трактует фрейм как «объемный, многокомпонентный концепт, представляющий собой «пакет» информации, знания о стереотипной ситуации» [Болдырев 2001: 36], как модель «культурно-обусловленного, канонизированного знания» [Там же: 26]. М.В. Никитин также подразумевает под фреймом сложный концепт, в котором «задан ход от концепта-элемента к концепту-структуре более высокого порядка» [Никитин 2004; Соколова 2007]. Е.В. Лукашевич считает понятия «концепт» и «фрейм» гипонимами по отношению к гиперониму «концептуальная структура», подчеркивая, что концепт представляет собой полевую модель с ядром и периферией, тогда как фрейм – это тоже иерархическая структура, обладающая верхними и нижними, глубинными уровнями [Лукашевич 2002]. Фрейм служит для «обозначения структурированных концептов; он входит в состав концепта, который, в свою очередь, используется для представления любых единиц знания, в том числе неструктурированных» [Болдырев 2004: 29].

Концепты – это сущности ментального порядка, имеющие номинацию в языке и отражающие культурно-национальное представление человека об окружающем мире. Концепты, с одной стороны, представляют собой некий концентрированный сплав культуры и опыта народа: «как бы сгустки культурной среды в сознании человека», с другой, являются средством вхождения человека в культуру, а также влияния на нее [Степанов 1997: 42]. Активизация концептов в сознании человека осуществляется посредством ассоциаций, инструментами выражения которых являются единицы языка. Так, прецедентный феномен выступает элементом когнитивного пространства, текстовой концептосферы, существующей в сознании каждого носителя языка [Слышкин 2004: 95–99].

Развивая мысль Д.С. Лихачева о концептосфере русского языка как совокупности концептов нации [Лихачев 1993: 5], Г.Г. Хазагеров разрабатывает понятие «персоносфера», представляющее сферу персоналий – прецедентных образов и персонажей различного рода (от литературных до религиозных и т.п.). Ученый постулирует возможность говорить как о национальной персоносфере, так и о персоносфере отдельного человека. Степень освоения человеком персоносферы определяет уровень культуры, который, в свою очередь, есть отражение степени личностной осознанности. Иными словами, «персоносфера» – это хранилище примеров жизни, образцов поведения, поступков известных личностей (реальных или вымышленных), значимых для нации или отдельного человека. Обращение к «персоносфере» предполагает особый тип отношений: диалогизацию и/или метафоризацию – в целях идентификации, осмысления человеком себя и происходящих вокруг него событий в рамках того или иного культурологического дискурса [Хазагеров 2002].

Так, **диалогизация** основана на возможности эмпатии к персонажу, отождествлении, сопоставлении себя с ним, подражания ему и т.п. **Метафоричность**, в первую очередь, базируется на явлении антономасии, диктующем некоторую упрощенность и обобщенность в восприятии того или иного

образа через выделение ряда особенностей предмета или его отношений, способствующем успешности коммуникации в повседневном языковом общении. Г.Г. Хазагеров постулирует, что национальная персонификация имеет свою «априорно заданную, центрально-периферийную структуру» и что следствием любых культурных потрясений, смен эпох, национальных открытий, переосмыслений всегда является приобщение к новой персонификации.

Реципиент по-разному соотносит себя с персонажами персонификации. В рамках осмысления особенностей такой коммуникации Г.Г. Хазагеров предлагает воспользоваться метафорой параллелей («я», как «он»: сопоставление) и меридиан («я» и «он»: взаимодействие).

Проиллюстрируем, как такие «*параллели*» (А) и «*меридианы*» (Б) воплощаются поэтическом тексте:

(А): «<...> *Я весело пою, как юноша Давид, // Но знаю я, что все пути ведут в Аид. // Не минется никак: дорогой дикою // Пойду туда за ней, за Эвридикою*» (А.Д. Скалдин, 1912); «<...> *Широки и спокойны струи, // Как судоходный Дунай! // Про те, про те поцелуй // Лучшие не вспоминай. // Я солнце предпочитаю // Зайчику мерклых зеркал, // Как Саул, я нашел и знаю // Царство, что не искал! // Спокойно ль? Ну да, спокойно. // Тепло ли? Ну да, тепло. // Мудрое сердце достойно, // Верное сердце светло. <...>*» (М.А. Кузмин, 1917); «<...> *Живым я замкнут в темный гроб, // Как в чрево китово Иона // Иль как за дар хмельной Марона // Отдавший глаз во лбу Циклоп. // Лежи, сплетая в арабески // Волокна тьмы, отзвучья слов, // Пока не выйдет в новом блеске // Июльский Лев на жаркий лов*» (В.И. Иванов, 1944); «*Над трупобами Витима, // Над косматой землей, // Облаков злоеющих мимо // Я лечу к себе домой. // И во чреве самолета, // Как Иона у кита, // Я прошу у шеф-пилота: // Ради Господа Христа, // Донеси меня до юга, // Невредимым донеси, // Пусть меня забудет вьюга // Хоть на месяц на Руси. <...>*» (В.Т. Шаламов, 1937–1956).

(Б): «<...> Для чего так сине пламя, // Раскаленность так бела, // И, гудя, с колоколами // Слили звон колокола? // Тот, грехи подъявший мира, // Осушавший реки слез, // **Так ли дочь Иаира // Поднял некогда Христос?** // Не мигнул фитиль горящий, // Не зазыбил ветер ткань... // Подошел Спаситель к спящей // И сказал ей тихо: “Встань”». (И.Ф. Анненский, 1909); «Как дерево с подмытого обрыва, // Разбрызгивая землю над собой, // Обрушивается корнями вверх, // И быстрина перебирает ветви, // Так мой двойник по быстрине иной // Из будущего в прошлое уходит. // Вослед себе я с высоты смотрю // И за сердце хватаюсь. Кто мне дал // Трепещущие ветви, мощный ствол // И слабые, беспомощные корни? // Тлетворна смерть, но жизнь еще тлетворней, // И необуздан жизни произвол. // **Уходишь, Лазарь? Что же, уходи!** // Еще горит полнеба за спиною. // **Нет больше связи меж тобой и мною.** // Спи, жизнелюбец! Руки на груди // Сложи и спи!» (А.А. Тарковский, 1960–1969); «Во сне я дорогу увидел куда-то, // Где дети толпою столикой толпятся, // Где звери бредут — никого не боятся, // И в облике диком увидел я **брата**. // Он был без обличья и даже без речи, // Но видели каждый — и звери, и дети — // Ту рану, которой он был изувечен, // Чтобы не жилось ему больше на свете. // Но кто же нанес ему страшную рану? // Он сам себе рану нанес на погосте, // Подобно разгневанному тирану... // А звали погибшего брата — **Иосиф**. // **Иосиф Прекрасный**, твое обаянье // Всего мне заметнее в зарослях лета, // Где лунные девы стоят на поляне // Столбами прозрачного лунного света...» (В. Блаженный, 1982).

Обращение поэтов разных эпох к библейским сюжетам, художественное осмысление ими героев Священного Писания создает предпосылки к анализу и интерпретации особенностей семантических составляющих прецедентных антропонимов, выявлению их коннотаций, конституирующих культурный фонд русского человека. На наш взгляд, аналитическая работа в рамках понятия «персоносфера» позволяет определить социальные и духовные

координаты автора текста и реципиента, оценить степень и значение стереотипизации представлений, связанных с функционированием прецедентного антропонима, а также выявить ядерные и периферийные коннотативные оттенки апелляции к персоналии в русле особенностей национального восприятия. Таким образом, библейский антропоним, являясь номинантом концепта и хранилищем концепта библейского истока в художественном тексте, как правило, инициирует «когнитивную ретроспекцию» [Орлова 2010], когда определенный, общий или частный, сюжет из жизни человека коррелирует с библейским сюжетом, значимым в масштабах мировой цивилизации. Подчеркнем, что именно **концепты-антропонимы**, выступающие в поэтическом тексте различными гранями своей смысловой специфики: культурной, социокультурной, художественной и др., составляют единицы персоносферы.

На наш взгляд, фреймовая структура служит оптимальным инструментом представления и анализа концептуальной информации, транслируемой библеизмами-антропонимами и квазиантропонимами. Обобщая суждения лингвистов о сущности **фреймовой модели**, выделим общие и принципиальные положения теории фрейма:

1. Фрейм – это структура, позволяющая представить стереотипную ситуацию, предстающую «не как шаблонная ситуация (или не только как такая), а, прежде всего, как фиксированный набор предопределяющих ее смысловых компонентов (узлов (слотов) фрейма)» [Никонова 2008: 87]. Фрейм является «схемной когнитивной репрезентацией референтной ситуации (сценария) или понятия (скрипта)» [Там же], т.е. идентифицирующей совокупностью их стандартных характеристик, которая семантически раскрывается внутри слотов. При этом специфика когнитивной структуры, лежащей в основе фрейма, всегда индивидуализирована, поскольку определяется всевозможными особенностями носителя языка (возрастными, гендерными, психологическими и т.п.): «Концептуальный объем ментальной единицы на основе одного и того же смыслового каркаса может быть заполнен носителем языка

индивидуально в зависимости от причин разнообразного характера: когнитивных способностей, ситуационной соотнесенности, его национальной, социальной принадлежности, темперамента, менталитета и т.п. Здесь фрейм соотносится с другими когнитивными единицами – образами, представлениями...» [Никонова 2008: 88]. Набор стереотипных семантических компонентов, определяющих структуру фрейма, «фиксирует прагматически значимые для носителей языка (следовательно – типичные) отрезки опыта (т. е. осознанные, а значит, – схематизированные ситуации/понятия)», таким образом, фрейм активизируется «посредством конкретной вербальной структуры разными и многими носителями конкретного языка в рамках определенной общности в целях коммуникации» [Там же: 89].

2. Понятие фрейма лежит в области когнитивистики, при этом имеет тесную связь с единицами языка, поскольку посредством языковых структур становится возможным представить образ знания человека: «... любая когнитивная единица или структура, являясь результатом мыслительной деятельности человека <...>, предстает на доязыковом этапе в виде фрейма как смыслового каркаса, совокупности смысловых сгустков (или компонентов) плана содержания когнитивной единицы или структуры, подлежащей вербализации» [Никонова 2008: 89].

Современная лингвистика рассматривает фрейм как динамическую структуру с «активными зонами» [Ирисханова 2001], в которой даже устойчивые признаки, позволяющие любому человеку моментально узнавать фрейм и, как правило, занимающие верхние его узлы, способны менять свое расположение в изначально мыслимой иерархии: «... речь идет о возможности движения внутри структуры: в верхние уровни фрейма, отведенные традиционно для устойчивых, конвенциональных признаков, могут перемещаться признаки из глубинных уровней, а стабильные признаки, в свою очередь, могут опускаться на нижние уровни» [Соколова 2007]. Так, фрейм может находить реализацию в различных сценариях, становясь структурой для

«процедурного представления знаний о стереотипной ситуации или стереотипном поведении» [Попова, Стернин 2010]. Фреймы-сценарии структурируются доминантными слотами, подвергаясь, таким образом, семантической кодировке. Потенциал декодирования, с одной стороны, обусловлен «социальными факторами, а, с другой, – индивидуальными особенностями восприятия реципиента, а также его пресуппозиционной ситуацией» [Трубаева 2011: 41].

Фреймовый подход (фрейм-анализ) к изучению библейского текста, главного текста европейской цивилизации, сформировавшего ее мировоззренческие основы, позволит на рассматриваемом материале изучить «принципы структурирования и отражения определенной части человеческого опыта, знаний в значениях языковых единиц, способы активации общих знаний, обеспечивающих понимание в процессе языковой коммуникации» [Болдырев 2004: 29].

Фреймовая структура представления библейского сюжета, связанного с определенным библейским антропонимом, уводит нас от необходимости анализировать с точки зрения лингвистики текст Библии, опосредованный переводом, при этом позволяет смоделировать структуру референтной ситуации (фрейма библейского сюжета), увидеть, какие сценарии закреплены за библейским антропонимом в «материнском» тексте, а также понаблюдать на этом фоне за динамикой фрейма, контекстуальной активизацией его отдельных зон. Благодаря «довольно гибкой внутренней организации, фрейм, во-первых, способен формировать контекстные ожидания, а во-вторых, задает рамки допустимых интерпретаций, что дает основания характеризовать его, с одной стороны, как точный, а с другой стороны, как тонкий инструмент анализа» [Иванов, Артемова 2005: 47].

§ 2. Лингвокультурологическая характеристика концептуальной области «*Ветхий человек и новый человек*»

Структура **концептуального пространства библейского дискурса** в рамках настоящего исследования выстраивается по принципу матрешки: **библейский дискурс**, помимо самой Библии, включает множество разновременных и разножанровых толкований Вечной книги, **концептосфера Библии** включает в себя **персоносферу библейского текста**. Та, в свою очередь, имеет своим сегментом многоуровневую **концептуальную область «Ветхий человек и новый человек»**, аккумулирующую через концептуальное триединство «тело/душа/дух» ключевые смыслы троического богословия: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такою ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание» (Григорий Богослов) [Святитель Григорий Богослов URL].

Путь от *ветхого* человека к *новому* человеку – от греховности к праведности – лежит через покаяние; путь от *недужного* человека к *здоровому* человеку (метафорически: от скверны к чистоте, т.е. праведности) – через преображение=очищение. Двунаправленность движения человека от одной концептуально значимой характеристики (наличие недуга или здоровья, скверны или чистоты) к другой, оценочно противоположной, находит воплощение в конкретном библейском сюжете, транслируемом именем библейского персонажа. Принципиально значимая оценочная противопоставленность библейских концептов «греховность» / «праведность» обеспечивается тесной семантической связью с метафорической репрезентацией «парных» концептов «скверна» / «чистота», «недуг» / «здравие».

Смысл исцеления души, избавления её от греха ради обретения жизни вечной является ключевым для библейского текста. Согласно определению,

данному в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, библейский термин «Ветхий человек» означает «внутреннюю греховную сущность человека. Термин этот не раз употребляется ап. Павлом в его Посланиях (напр. Рим. VI, 6; Ефес. IV, 22; Колос. III, 9) именно в смысле той старой греховной натуры, которая должна быть подавлена и заменена совершенно новой, более здоровой сущностью во всяком возрожденном свыше христианине. Этот идеал христианского возрождения, конечно, не всегда осуществляется в действительности, и ветхий человек продолжает оставаться и в возрожденном, обнаруживая свою живучесть в тех побуждениях, которые часто овладевают человеком вопреки его лучшим намерениям <...>» [ЭСБЕ 1892: 144].

Святоотеческая литература определяет *ветхого человека* как человека, отклонившегося от пути Истины, добра: «Человек, каким он стал по падении, есть *ветхий человек*» (Феофан Затворник) [Православная энциклопедия(а) URL]; как человека, запятнавшего собственную природу, изменившего своему богоподобному естеству: «*Ветхий человек* совлек с себя человека совершенного и носит одежду царства тьмы, одежду хулы, неверия, небоязненности, тщеславия, гордыни, сребролюбия, похоти, и другие одеяния царства тьмы, нечистые и скверные рубища» (св. Макарий Египетский). Блаженный Феофилакт Болгарский говорил, что *ветхий человек* не есть человеческое естество само по себе, но порочность души, её искривленность страстями: «*Ветхий наш человек* – не естество, а лукавое расположение духа» [Феофилакт Болгарский 2017: 48].

Употребление словосочетания «ветхий человек» связано с указанием на испорченную грехом человеческую волю. «*Ветхий человек* называется человеком, поскольку греховные навыки настолько срослись с человеческой душой, что стали как бы ее второй природой. *Ветхий человек* именуется ветхим, поскольку его основное свойство – тление, так как себялюбивая жизнь в страстях, – по слову свт. Феофана Затворника, – разлагает, истощает и растлевает

человеческое естество, ведет к неправильному функционированию и расстройству его сил» [Православная энциклопедия(а) URL]. Апостол Павел в послании к колоссянам обращается к христианам со словами, побуждающими совлечь с души греховные дела: «Не говорите лжи друг другу, совлекшись *ветхого человека* с делами его» (Кол. 3: 9). Согласно апостолу Павлу, греховное тело человека не равно телу физическому, но состоит из «греховных членов, под которыми понимаются греховные страстные навыки» [Там же]. Именно от этих навыков должен освободиться человек, желающий облечься в одежды человека нового, что включает «название состояния человеческого естества, обновленного Божественной благодатью» [Православная энциклопедия(б) URL], ведущего благочестивый образ жизни во Христе.

Иными словами, «*ветхий человек* – <...> название совокупности греховных страстных навыков, действующих в человеке после грехопадения. *Ветхим человеком* называется извращенное (нижеестественное, противоестественное) состояние человека, то есть состояние человека, следующего греховным страстям, в противоположность *новому человеку*» [Православная энциклопедия(а) URL].

Жизнь *нового человека* – это «жизнь, которая приводит человека в непосредственное соприкосновение с Богом, это новый союз, новый завет» [Мень 1990], источник духовного преображения человека и *жизни вечной*⁸. Концептуально значимое соединение, соположенность, сонаправленность волею Создателя и Его любимого создания определяет как духовное, так и культурно-эстетическое смысловое пространство текста Библии: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17:21).

Закономерно, что грех, как отступление от духовных истин, нередко становится причиной физического недуга: «Связь болезней с грехами людей

⁸ «И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек...» (Ин 10:28).

(в том числе переходящими от родителей) неоднократно подчеркивается в Священном Писании (Втор. 5:9; Исх. 20:5 и др.). Из болезней наиболее часто упоминаются проказа, лихорадка, глухота, слепота, физические уродства и одержимость бесами (тонкими невидимыми бестелесными духовными сущностями, обуславливающими не только душевные страдания, но и физические недуги)» [Невярович 1998: 12]. Следуя логике вышесказанного, обратим внимание на значимость в контексте всей христианской культуры концепта «тело человека», поскольку тело человека занимает метафизическую позицию «посередине мира» (А. Тарковский), являясь местом скрещения горизонтали и вертикали: схождения мира дольного и горнего. Именно здесь – одновременно точка встречи и разлуки человека с самим собой: собственной глубиной, с «мерой самого себя» (А. Сурожский). Избавление от греха и духовное перерождение человека связано с изменениями, сообщаемыми телу, телом или посредством тела.

Момент исцеления тела есть момент очищения, перерождения, воскресения души, претворение человека *ветхого* в человека *нового*. «Новый человек назван новым, ибо противопоставлен всему тленному греховному в силу действующей в нем **благодати, обновляющей, исцеляющей, восстанавливающей** падшее человеческое естество, пораженное страстями. Новый человек назван человеком, ибо благодатное **действие** усваивается человеческому естеству, становится нераздельно с ним, превращается в неотъемлемую часть человеческой личности. Становление нового человека неосуществимо одними человеческими **усилиями**. Оно исполняется с **помощью Божественной благодати**. <...> Пример жизни нового человека – Сам Иисус Христос как “Родоначальник **восстановленных** и норма **восстановления**” (свт. Феофан Затворник). Становление нового человека предполагает и **подвижнические усилия** со стороны самого христианина. От него требуется **твердое желание** оставления грехов, **совлечение** ветхого человека, покаяние, которое есть “**решительное изменение** на лучшее, **перелом воли**, отвращение от

греха и обращение к Богу” (свт. Феофан Затворник). Становление нового человека происходит синергийно в свободном сотрудничестве с Божественной благодатью. Именно поэтому апостол Павел призывает “отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, ...и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины” (Еф. 4, 22–24)» [Православная энциклопедия(б) URL]. Таким образом, концепт «новый человек» выражен особыми смысловыми комплексами, объединенными семантикой «сознательное стремление к цели и способность ее осуществления» (*сила; действие; подвижническое усилие; желание; обновляющая, исцеляющая Божественная благодать; восстановление; решительное изменение; перелом воли* и др.). Кроме того, отметим, что к смысловым комплексам «грязь / чистота» (вступающим в отношения противопоставленности) и «воля / сила» (тождественных, семантически параллельных друг другу) примыкают производные от них смысловые комплексы «исцеление / очищение» (вступающие в библейском дискурсе в отношения абсолютного параллельного тождества). «Факт взаимосвязи греховности человеческой с поразившим [человека] вследствие этого заболеванием неоднократно подчеркивается Спасителем: “Прощаются тебе грехи твои” (Лк. 5:20), – обращается Он к исцеленному расслабленному, внесенному сквозь кровлю дома. Истинное исцеление, таким образом, немыслимо без глубинного преображения всей человеческой сущности, а не заключается лишь в освобождении от физических страданий. <...> Физические исцеления сопровождались и духовным выздоровлением, возрождением истинной веры в человеке, желанием следовать за Христом» [Невярович 1998: 17].

Ещё раз подчеркнем, что в концептуальной области библейского текста принципиально важен факт, что все чудеса исцеления совершены по молитве к Богу или Божественной властью Христа при непоколебимой вере и несгибаемой, доброй, свободной воле человека быть исцеленным, то есть причащенным Богу и возвращенным к облику, изначально дарованному человеку

Творцом. Это концептуальное соединение: соположенность, сонаправленность волею Создателя и Его любимого создания, а также буквально телесное перевоплощение человека – определяет смысловое пространство как культурно-эстетического, так и духовного характера текста Библии.

Пришествие Христа в мир, Его человеческое рождение («вочеловечивыйся»), земная жизнь, Крещение, Преображение, Предательство Иудой (поцелуй), Крестные страдания, Воскресение – все эти явления объединены концептуальной семантикой телесности. Кроме того, ни одно чудо исцеления не было сотворено без участия тела, без воздействия на тело. Избавление от греха и перерождение человека связано с телесными изменениями, являющимися базовыми знаками, выразителями концептуальных смыслов языка и культуры. Библейский текст дает в этом отношении обширный материал для наблюдений.

Например, эпизод воскрешения из мертвых Елисеем сына Сонамитянки сопровождает детальное описание действий ветхозаветного пророка, связанных с телесными манипуляциями, телесным контактом, который наравне с молитвой выступает инструментом и проводником Божественной воли, Господнего чуда: «И вошел и запер дверь за собою, и помолился Господу. И **поднялся**, и **лег над ребенком**, и **приложил свои уста к его устам**, и **свои глаза к его глазам**, и **свои ладони к его ладоням**, и **простерся на нем**, и **согрелось тело** ребенка. И **встал**, и **прошел** по горнице взад и вперед; потом опять **поднялся** и **простерся на нем**» (IV Цар. 4:32–35). И далее – мысль, что здоровое тело как наиважнейший и первостепенный знак жизни подтверждается детальным описанием возвращения ребенка к жизни: «И **чихнул** ребенок раз семь, и **открыл** ребенок **глаза** свои» (IV Цар. 4:35). Семикратное погружение в воды реки Иордан, по слову того же пророка («омойся, и будешь чист»), исцелило военачальника царя Сирийского Неемана от проказы: «И пошел он, и **окунулся** в Иордане семь раз, по слову человека Божия, и **обновилось тело** его, как тело малого ребенка, и **очистился**» (IV Цар. 5:13–14). Несомненно,

омовение в реке справедливо считать аллюзией на Таинство Крещения, очищающее человека от греха.

Прикосновение как жест, сообщающий связь, формирующий определенное отношение между субъектами взаимодействия, как источник целебной силы выступает также в сюжете, связанном с чудом воскрешения из мертвых «одного человека»: «И умер Елисей, и похоронили его. И полчища Моавитян пришли в землю в следующем году. И было, что, когда погребали одного человека, то, увидев это полчище, погребавшие бросили того человека в гроб Елисеев; и он при падении своем **коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои**» (IV Цар. 13:20–21).

Телесный недуг в библейском дискурсе, как уже было сказано, зачастую объективирует недуг духовный, а исцеление по молитве Бог дарует за раскаяние и добрые дела. Так, Иудейский царь Азария был наказан Богом за то, что не препятствовал языческим обрядам на своей земле: «И поразил Господь царя, и был он прокаженным до дня смерти своей, и жил в отдельном доме» (IV Цар. 15:5). В другом сюжете Господь исцеляет смертельно больного царя Езекию по глубокому молитвенному прошению: «Я услышал молитву твою, увидел *слезы* твои. Вот, Я исцелю тебя; в третий день пойдёшь в дом Господень; и прибавлю ко дням твоим пятнадцать лет...» (IV Цар. 20:5). Интересно, что исцеление творится не невидимым чудом Божьим, «само по себе», но через пророка Исаию. Обращает на себя внимание детализация процесса исцеления, его инструментарий: «И сказал Исаия: возьмите *пласт смокв*. И взяли, и *приложили к нарыву*; и он выздоровел» (IV Цар. 20:7).

Нередко испытания, страдания, которым подвергается тело библейского героя, становятся причиной духовного восхождения, воскрешения человека: «Так, не из праха выходит горе, и не из земли вырастает беда; но человек рождается на страдание, как искры, чтобы устремляться вверх» (Иов 5:6–7). Тело ветхозаветного праведника Иова многострадального сатана по-

разил проказой с тем, чтобы испытать его любовь к Господу: «И отошел сатана от лица Господня и поразил Иова *проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его*. И взял он себе черепицу, чтобы *скоблить себя* ею, и сел в пепел» (Иов 2:7–8). Притча о блудном сыне вводит сюжет покаяния («Ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (Лк. 15:24).) через пережитый героем опыт порабощения собственными страстями и, как следствие, потери души: «И он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему. Придя же в себя, сказал: сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода; встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою» (Лк. 15:16–18). Чистосердечное раскаяние и истинная вера облачают человека в новую: одухотворенную плоть.

Новозаветный текст насчитывает около 30 сюжетов об исцелении тела, исцелении одержимых злыми духами и о воскресении из мертвых. Отметим, что исцеления страждущих так же, как и в сюжетах ветхозаветных, «совершались после произносимых слов, через наложение рук или прикосновения, иногда к больному месту прикладывалось брение из земли, смешанной со слюной, или через одну слюну. В ряде случаев приемы целительства комбинируются: “Плюнув ему на глаза, возложив на него руки...” (Мк. 8:23)» [Невярович 1998: 19], потому вопрос концептуального смысла человеческой телесности в дискурсе всего библейского текста: оппозиция здорового тела и поврежденной плоти во взаимосвязи с духовной стороной индивидуального бытия человека — представляется нам важным в отношении исследования глубинных религиозных и культурных текстовых смыслов.

§ 3. Процедура когнитивного моделирования при исследовании семантизации библейских антропонимов и квазиантропонимов

На основании анализа сюжетов, репрезентируемых библейскими антропонимами и квазиантропонимами с семантикой физического/духовного недуга, отчетливо выделяются событийные элементы, повторяемость которых позволяет представить их в виде когнитивной модели. Устойчивую структуру информационных единиц, объединенных семантикой «Духовное преобразование человека», мы называем базовым протофреймом (рис. 2). В нем отражен сценарий духовного преобразования *ветхого* человека в *нового*, приобщившегося к Христовой вере.

Базовый протофрейм «Духовное преобразование человека»	
1.	Грех
2.	Недуг духа/тела как следствие греха
3.	Покаяние (обращение ко Христу)
4.	Исцеление (по воле Спасителя)
5.	Жизнь <i>нового</i> человека (жизнь во Христе, <i>жизнь вечная</i>)

Рис. 2. Базовый протофрейм библейских сюжетов, эксплицируемых Библиизмами-антропонимами с семантикой физического/духовного недуга

На основании системы слотов производным от базового протофрейма выступает вторичный протофрейм «Духовная гибель человека» (рис. 3). Слоты, изначально заданные в базовом протофрейме «Духовное преобразование человека», на уровне значений 3, 4 и 5 узлов вторичного протофрейма «Духовная гибель человека» составляют оппозицию, детерминированную

концептуальной областью «*Ветхий человек и новый человек*», которую задает библейский текст.

Вторичный протофрейм «Духовная гибель человека»	
1.	Грех
2.	Недуг духа/тела как следствие греха
3.	Отсутствие покаяния (отступление от веры, безверие, укоренение во грехе)
4.	Усугубление недуга
5.	Смерть (гибель от внешней силы или самоубийство)

Рис. 3. Вторичный протофрейм библейских сюжетов, эксплицируемых библеизмами-антропонимами с семантикой физического/духовного недуга

Сопоставление схем базового и вторичного протофреймов выявляет особую (кульминационную) значимость противопоставления третьих слотов анализируемых протофреймов (3. *Покаяние (обращение ко Христу)* // 3. *Отсутствие покаяния (отступление от веры, безверие, укоренение во грехе)*. Отметим, что «обветшание» человека осуществляется через усугубление недуга по причине не только отсутствия покаяния, но глубже – по причине гордыни, разрыва связи с Господом.

«В сценарном фрейме <...> изначально заложена некая «вариация», или «ошибка», основанная на соположении двух (или нескольких <...>) сценариев, в результате чего текущее событие не прекращается как «ошибочное», а продолжается в новом «искаженном» виде» [Иванова, Артемова, 2005: 49]. Так, если базовый протофрейм отражает сценарий спасения человека через его обращение к вере, то вторичный протофрейм (см. рис. 3), каркас ко-

торого изоморфен строению базового, а слоты 3, 4 и 5 контрастны, антонимичны соответствующим слотам базового протофрейма, представляет сценарий неизбежного «обветшания», т. е. духовной гибели человека.

Базовый протофрейм может быть расписан более детально, поскольку библейские сюжеты рассматриваемой нами тематики конструируются по-разному в отношении нюансов и смысловых акцентов, определяемых особенностями личности каждого героя. Так, в структуре базового фрейма-сценария ряда сюжетов, транслируемых библеизмами-антропонимами и квазиантропонимами *Иов, Сарра, Лазарь, дочь Иаира*, первый слот «Грех» характеризуется формальной невыраженностью, и господствующее положение занимает второй слот «Недуг». Кроме того, невыраженность слота «Грех» неизбежно вызывает внешнее ослабление слота «Покаяние», однако его глубокая импликация остается бесспорной в доминирующем компоненте значения «Обращение ко Христу». Особо отметим, что внутри данной микрогруппы сюжетов акцентированным становится слот «Исцеление», ключевым компонентом семантики которого является семема «Спасение» (рис. 4).

Базовый протофрейм «Духовное преображение человека»	
1.	Грех
2.	Недуг тела
3.	Покаяние (обращение ко Христу)
4.	Исцеление (по воле Спасителя)
5.	Жизнь нового человека (жизнь во Христе, жизнь вечная)

Рис. 4. Вариант (разновидность) базового протофрейма библейских сюжетов, эксплицируемых библеизмами-антропонимами с семантикой

Таким образом, при детальном рассмотрении базового протофрейма выявляется такое его свойство, как ситуативная валентность, характеризующая своего рода акцентуацией отдельных слотов, в данном случае слота «Исцеление». Это служит предпосылкой для формирования нового фрейма на основе акцентуированного слота в рамках конкретного фрейма-сценария (рис. 5).

Фрейм «Исцеление»			
Инструменты исцеления		Знаки исцеления	
Исцеление словом	Исцеление действием	Внешняя перемена ⁹	Внутренняя перемена ¹⁰

⁹ **Знаки библейского текста, выражающие внешнюю перемену героя:**

- стал видеть все ясно; открылись глаза;
- немой стал говорить;
- (видя) немых говорящими, увечных здоровыми, хромым ходящими и слепых видящими;
- отверзся у него слух и разрешились узы его языка, и стал говорить чисто;
- он пошел и умылся, и пришел зрячим.
- народ дивился, видя немых говорящими, увечных здоровыми, хромым ходящими и слепых видящими; и прославлял Бога Израилева.
- и чихнул ребенок раз семь, и открыл ребенок глаза свои.
- Он сказал: юноша! тебе говорю, встань! Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить;
- и она открыла глаза свои и, увидев Петра, села. Он, подав ей руку, поднял ее, и, призвав святых и вдовиц, поставил ее перед ними живою.

¹⁰ **Знаки библейского текста, выражающие внутреннюю (духовную) перемену героя:**

- прозрел, пошел за Ним по дороге;
- тотчас прозрели глаза их, пошли за Ним;
- и встала и служила им;
- горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им;
- и вскочив, стал, и начал ходить, и вошел с ними в храм, ходя и скача, и хваля Бога.
- И пошла она в путь свой, и ела, и лице ее не было уже печально, как прежде.
- сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся;
- Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. <...> верующий в Меня, если и умрет, оживет.
- и вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет.

*Рис. 5. Детализация части базового протофрейма
«Духовное преображение человека»*

Структуру фрейма «Исцеление» составляют два слота («Инструменты исцеления» и «Знаки исцеления»), которые, в свою очередь, формируют еще два субфрейма (дочерних фрейма) с отдельной системой слотов: «Исцеление словом», «Исцеление действием», «Внешняя переменная», «Внутренняя переменная» (рис. 5).

Наблюдения над текстом приводят нас к выводу, что любому исцелению предшествует горячая просьба, обращенная к Господу, или слезное молитвенное прошение человека («все вдовицы *со слезами предстали*»; «И отворотился [Езекия] лицом своим к стене и *молился* Господу»; «И *заплакал* Езекия *сильно*. Я услышал молитву твою, увидел *слезы* твои»). Таким образом, знаком прошения выступают концепты «плач» и «слезы», формирующие в пространстве библейского текста традиционно интерпретируемый религиозно-культурным сознанием символ покаяния, очищения.

Ответом Бога на просьбу, внушенную глубокой верой, является активное встречное действие, а центральную идею взаимодействия человека и Бога выражает таинство Причастия. Симптоматично, что знаки текста, имеющие семему «касание»¹¹, составляют самую обширную по количеству составляющих ее смысловых единиц группу, в которой наиболее употребляемыми становятся следующие: «взять за руку», «коснуться», «вложить», «приложить».

¹¹ **Исцеление посредством действия (касание):**

- И, вскрикнув и сильно сотрясши его, [дух нечистый] вышел; и он сделался, как мертвый. Иисус, *взяв его за руку, поднял его*; и он встал.

- *взяв слепого за руку, вывел его (вон); плюнув ему на глаза, возложил руки; опять возложил руки на глаза ему; плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому, и сказал ему: пойдя, умойся;*

- *коснулся глаз;*

- *прикоснулся (к глазам их);*

- Иисус, отведя его в сторону от народа, *вложил персты Свои в уши ему и, плюнув, коснулся языка его;*

- *коснулся руки ее, и горячка оставила ее;*

- *поднял ее;*

Внутри формирующих слот «Исцеление словом»¹² смысловых комплексов библейского дискурса обращает на себя внимание высокая частотность знаков с семантикой умения ходить и твердо стоять на ногах: «укрепились колени», «стань на ноги прямо», «ходить», «встань» (многократно), «начала ходить», «коснулся», «ожил», «встал на ноги», «воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон», встань и ходи). Также отметим, что многократное

-
- повергли их к ногам Иисусовым, и Он исцелил их;
 - встань и ходи. И, взяв его за правую руку, поднял; и вдруг укрепились его ступни и колени;
 - имевшие язвы бросались к Нему, чтобы коснуться Его;
 - пойдя, омойся семь раз в Иордане, и обновится тело твое у тебя, и будешь чист;
 - прикоснувшись, исцелил его и отпустил;
 - призрел Господь на Сарру, как сказал; и сделал Господь Сарре, как говорил;
 - И отворотился [Езекия] лицом своим к стене и молился Господу; И заплакал Езекия сильно. Я услышал молитву твою, увидел слезы твои. Вот, Я исцелю тебя <...> возьмите пласт смокв. И взяли, и приложили к нарыву; и он выздоровел.
 - Иисус <...> коснувшись уха его, исцелил;
 - и помолился Господу. И поднялся, и лег над ребенком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем, и согрелось тело ребенка. И встал, и прошел по горнице взад и вперед; потом опять поднялся и простерся на нем. И чихнул ребенок раз семь, и открыл ребенок глаза свои.
 - И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: юноша! тебе говорю, встань! Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить.
 - Он, войдя, взял ее за руку, и девица встала.

¹² **Исцеление словом:**

- пойдя, сын твой здоров. Он поверил слову, которое сказал ему Иисус, и пошел; тебе говорю во имя Господа Иисуса Христа: стань на ноги твои прямо. И он тотчас вскочил и стал ходить.
- говорит тому человеку: протяни руку твою. Он протянул, и стала рука его здорова, как другая;
- взяв девицу за руку, говорит ей: «талифа куми», что значит: девица, тебе говорю, встань. И девица тотчас встала и начала ходить;
- он воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! да возвратится душа отрока сего в него! <...> возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил.
- Итак отняли камень от пещеры, где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. <...> Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет.
- Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь.
- погребавшие бросили того человека в гроб Елисеев; и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои.
- Петр выслал всех вон и, преклонив колени, помолился, и, обратившись к телу, сказал: Тавифа! Встань.

упоминание человеческих рук и других ассоциативных понятий, транслирующих семантику поддержки, помощи, доверия и упования, поддерживает на концептуальном уровне библейскую идею обретения человеком истинного Пути и Жизни в Боге (e.g.: «*взяв за руку*» (многократно); «*поднял его*»; «*встал он*»; «*взяв (слепого) за руку, вывел его*»; «*плюнув (ему) на глаза, возложил руки*» (многократно); «*помазал глаза*»; «*коснулся глаз, прикоснулся (к глазам их), вложил персты Свои в уши ему, коснулся языка (его)*»; «*коснулся руки (ее)*»; «*поднял (ее)*»; «*повергли к ногам (Иисусовым)*»; «*взяв его за правую руку, поднял*»; «*укрепились (его) ступни и колени*»; «*имевшие язвы бросались коснуться (Его)*»; «*омойся, обновится тело*»; «*прикоснувшись, исцелил*»; «*призрел и сделал (Господь Сарре), как говорил*»; «*возьмите пласт смокв. <...> взяли, и приложили к нарыву*»; «*(и он) выздоровел*»; «*(Иисус) <...> коснувшись уха (его), исцелил*»; «*поднялся, и лег над ребенком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем, и согрелось тело ребенка. И встал, и прошел (по горнице взад и вперед; потом опять) поднялся и простерся на нем*»; «*подойдя, прикоснулся <...> Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить*»; «*взял ее за руку, и девица встала*»).

В структуре фрейма «Исцеление» второй слот «Знаки исцеления» также разворачивается в *субфрейм*, рождая дополнительные слоты: «Внешние перемены» и «Внутренние перемены». Отметим, что данная когнитивная модель абсолютно точно повторяет и поддерживает концептуальную идею базового протофрейма библейских сюжетов, эксплицируемых библеизмами-антропонимами с семантикой физического/духовного недуга (рис. 2): идею нового жизненного пути, приобщения ко Христу, жизни вечной¹³.

Новый путь в библейском дискурсе, во-первых, характеризуют смысловые комплексы с семантикой чистоты («ясно», «чисто», «умылся»): «*стал*

¹³ «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2: 19-20).

видеть все ясно»; «стал говорить чисто»; «умылся, и пришел зрячим». Во-вторых, путь вслед за Христом (как пространство человека обновленного) отмечен смысловыми комплексами радости и ликования: «вскочив, стал, и начал ходить, и вошел с ними в храм, ходя и скача, и хваля Бога»; «И пошла она в путь свой, и ела, и лице ее не было уже печально, как прежде».

При рассмотрении временного ракурса хронотопа, присущего ситуациям страдания и избавления персонажа от недуга, невозможно обойти указания на время болезни («как прежде») и ее продолжительность («двенадцать лет»; «восемь уже лет»; «восемнадцать лет»; «четыре дня» и т.п.), подчеркивающие длительность, протяженность страдания в контексте жизни ветхой («прежней»). Подобные приведенным темпоральные маркеры коррелируют с регулярно сопутствующей моменту исцеления временной метой «тотчас» («сразу же», «в тот же миг»): «горячка *тотчас* оставила ее»; «девица *тотчас* встала и начала ходить» и т.п.

Важно, что та же смысловая оппозиция «протяженность страдания» и «стремительность исцеления» проявляется на уровне имперфективного и перфективного речеведения (соответственно): «сын мой *был мертв* (=прежняя жизнь во грехе) и *ожил* (=новая жизнь во Христе), *пропадал* (=прежняя жизнь во грехе) и *нашелся*» (=новая жизнь во Христе). Так, момент исцеления персонажа сопровождают перфективные семантические комплексы с общим компонентом целостного, неделимого, завершённого акта, представляющего моментальное, часто вневременное, начало или завершение действия: «и *вскочив, стал, и начал ходить*», «*открыла глаза свои и, увидев Петра, села. Он, подав ей руку, поднял ее, и, призвав святых и вдовиц, поставил ее перед ними живою*» и т.п.

Сопоставление темпоральных и пространственных характеристик, выражающих знаки недуга и исцеления, проявляет значимую в идейно-культурном отношении оппозицию. Длительный период страдания персонажа (чело-

века ветхого, живущего в недуге греха) противопоставлен моменту его исцеления, в который происходит избавление от «одежд» прежней жизни: «умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: *развяжите его, пусть идет...*». Таким образом, мир обретает *нового человека*, вставшего на путь Благодати («Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2:19–20)).

Обобщая сказанное, отметим, что пространственно-временная оппозиция библейского текста, характеризующая жизнь человека во грехе и жизнь по избавлении от греха, выражена в том числе и на уровне смысловых комплексов с семантикой внешних и внутренних перемен, характерными признаками которых являются чистота и начало нового жизненного пути, освященного Божественной благодатью. Прием контраста служит выделению фигуры *ветхого человека* (измученного недугом, т.е. грехом; пребывающего в темноте, неведении и печали) и *нового человека* (обладающего ясным взором, ликующего, облаченного в чистые одежды).

Таким образом, текстовый материал обуславливает структуру базового протофрейма (рис. 2), а также его разновидностей (рис. 3–5), и дает подтверждение общехристианской идеи, согласно которой страдание человеческого тела есть прямое следствие духовного недуга, являющегося абсолютным синонимом греха, совершенного человеком. Именно болезнь становится поводом к осознанию библейскими персонажами собственной греховности, и это осознание сквозь страдание является «крестным путем» к исцелению, поскольку исцеление тела возможно лишь через качественное преобразование духа человека посредством его причащения Богу: «Я умер <...>, но живет во мне Христос» (Гал. 2:19–20). Номинация физической немощи в подавляющем большинстве контекстов оказывается квазиантропонимом – идентификатором персонажа, буквально его лицом – воплощением сущности (*прокаженный, немой бесноватый, страждущий водяной болезнью* и др.).

Нами были рассмотрены 8 ветхозаветных сюжетов и 26 сюжетов Нового Завета, касающихся телесных страданий героев и избавления от них. В подавляющем большинстве сюжетов болезнь тела выступает объективацией болезни духа или источником «перерождения свыше». Эти сюжеты стали источниками формирования базового протофрейма и его разновидностей (рис. 2–5), которые демонстрируют ключевые для ортодоксальной христианской культуры положения относительно природы человека, греха и благочестия.

Задача человека – очистить себя, воскресить свою подлинную природу, незамутненную грехом, совершить над собой чудо. Однако самонадеянно уповая на собственные силы, чудо совершить невозможно. Соединение личной воли человека с волей Бога, осознанное стремление и воплощение этого стремления стать частью Тела Христова, примкнуть к силе Его Благодати через глубокую покаянную молитву – всё это становится источником и причиной чуда перерождения: «Бог идеже хочет, побеждается естества чин: творит бо елика хочет»¹⁴.

Выводы

1. Прецедентный антропоним, выступая знаком языкового и когнитивного планов, становится именем антропонимического концепта. Фрейм является иерархической структурой репрезентации концепта, прецедентной ситуации, знаком которой служат антропоним или квазиантропоним. Фрейм, будучи сложным (М.В. Никитин), многокомпонентным концептом (Н.Н. Болдырев), репрезентирует движение от концепта-элемента к концепту-структуре. Структурные элементы фрейма (слоты) организуют, хранят и закрепляют наше знание о библейской прецедентной антропонимике.

¹⁴ Великий покаянный канон Андрея Критского.

2. Концептосфера Библии включает в себя персоносферу, единицами которой выступают концепты-антропонимы и квазиантропонимы. В пространстве персоносферы библеизмы-антропонимы семантизируются посредством «парных» концептов высокой степени абстрагирования и принципиальной антиномичности: «грех(овность)» / «праведность», «недуг» / «здравие», «скверна» / «чистота». Вкупе с концептуальным триединством «тело/душа/дух» (Троица), процессуальными концептами «покаяние» и «преображение=очищение» вышеназванные «парные» концепты и библеизмы-антропонимы составляют концептуальную область «*Ветхий человек и новый человек*».

3. Фрейм-анализ служит оптимальным инструментом представления и оценки концептуальной информации, транслируемой библеизмом-антропонимом: позволяет смоделировать структуру референтной ситуации (фрейма библейского сюжета), увидеть, какие сценарии закреплены за библейским антропонимом в «материнском» тексте, а также понаблюдать на этом фоне за динамикой фрейма, контекстуальной активизацией его отдельных зон в лирическом тексте.

4. На основании событийных элементов, выявленных в ходе анализа сюжетов, транслируемых библейскими антропонимами и квазиантропонимами с семантикой физического/духовного недуга, был сделан вывод об устойчивости структуры информационных единиц, изначально заданных в базовом протофрейме «Духовное преобразование человека» (1. *Грех*; 2. *Недуг духа/тела как следствие греха*; 3. *Покаяние (обращение ко Христу)*; 4. *Исцеление (по воле Спасителя)*; 5. *Жизнь нового человека (жизнь во Христе, жизнь вечная)*), и во вторичном, производном от базового протофрейме «Духовная гибель человека» (1. *Грех*; 2. *Недуг духа/тела как следствие греха*; 3. *Отсутствие покаяния (отступление от веры, безверие, укоренение во грехе)*; 4. *Усугубление недуга*; 5. *Смерть (гибель от внешней силы или самоубий-*

ство). Значения 3, 4, 5 слотов базового и вторичного протофреймов составляют оппозицию, детерминированную концептуальной областью «*Ветхий человек и новый человек*», которую задает библейский текст.

Кульминационной значимостью обладают третьи слоты протофреймов «Духовное преображение человека» и «Духовная гибель человека» (3. *Покаяние (обращение ко Христу) // 3. Отсутствие покаяния (отступление от веры, безверие, укоренение во грехе)*). Так, «обветшание» человека осуществляется через усугубление недуга по причине не только отсутствия покаяния, но по причине разрыва связи с Богом.

Базовый фрейм обладает таким свойством, как ситуативная валентность, характеризующаяся подчеркнутым выделением отдельных слотов (например, слота «Исцеление»). Этот факт служит предпосылкой для формирования нового фрейма на основе актуализированного слота в составе определенного фрейма-сценария.

ГЛАВА 3. ИССЛЕДОВАНИЕ БИБЛЕЙСКИХ АНТРОПОНИМОВ С СЕМАНТИКОЙ ФИЗИЧЕСКОГО/ДУХОВНОГО НЕДУГА И СОВЕРШЕНСТВА В РУССКОЙ ПОЭЗИИ С ПРИМЕНЕНИЕМ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

§ 1. Обобщение статистических данных об употреблении антропонимов- библейзмов в русской поэзии XVIII–XX веков с помощью технологии «Облако слов» (программа MAXQDA)

Ресурсы цифровой гуманитаристики открывают дополнительные возможности в области филологических исследований, обеспечивая количественную обработку огромного массива текстов с целью их изучения и анализа в различных аспектах.

По мере развития проектирования больших баз данных и их использования возникает практическая потребность в программном обеспечении, которое на следующих этапах работы с материалом создавало бы ученому возможность обрабатывать весь объем информации, исчисляемый зачастую сотнями и тысячами единиц, или строить исследование на определенной выборке, выделяемой по строго установленным параметрам согласно той или иной задаче исследования.

«MAXQDA»¹⁵ – одна из самых известных и популярных в мире программ, разработанная в целях компьютеризированного исследования больших данных (контент-анализа). При работе с материалом было обнаружено 8 ветхозаветных сюжетов и 26 сюжетов Нового Завета, касающихся телесных страданий героев и избавления от них. Каждый сюжет мы обозначили именем (часто – квазиименем) персонажа, который в нем действует. Все выбранные

¹⁵ Официальный сайт программы MAXQDA (на русском языке). URL: <https://www.maxqda.com/russia> (дата обращения: 09.04.2020).

нами фрагменты составили базу данных «Библейские контексты с семантической физической недуга». Эта база данных на начальном этапе была оформлена в RTF-файле с целью введения материала в программу MAXQDA и осуществления в ней не только статистического, но и содержательного анализа материала (рис. 6).

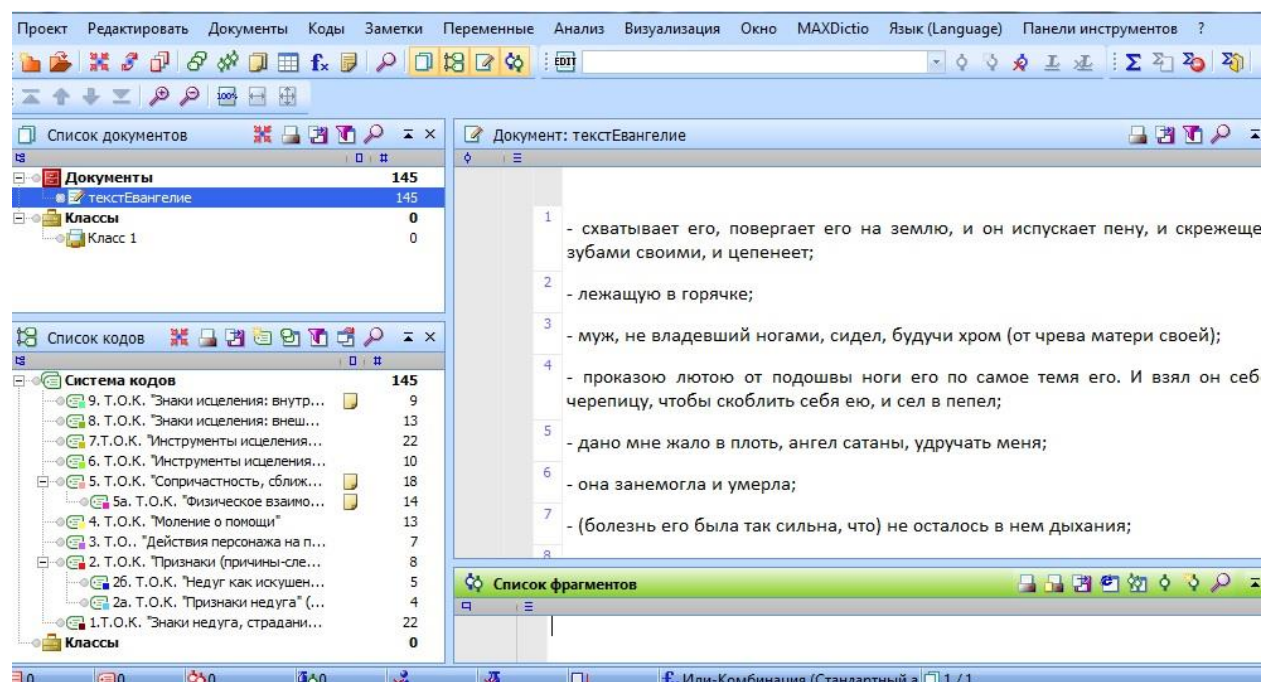


Рис. 6. Рабочее окно программы MAXQDA

На рисунке, приведенном выше, представлено рабочее окно программы: справа мы видим поле, где отображаются загруженные в программу контексты, слева – систему кодов, обозначающих тематику того или иного контекста. Название каждому из 9, как видно на рисунке, групп кодов было присвоено согласно классификации ключевых слов каждого контекста в тематически организованный комплекс (Т.О.К.), к каждому коду можно добавить при необходимости подкод, а также сопроводить уточняющей заметкой (см. желтоватый значок, похожий на лист бумаги, на рис. 6 в левом поле окна программы MAXQDA). После ввода в программу перечня кодов лексические единицы контекстов кодируются вручную (рис. 7).

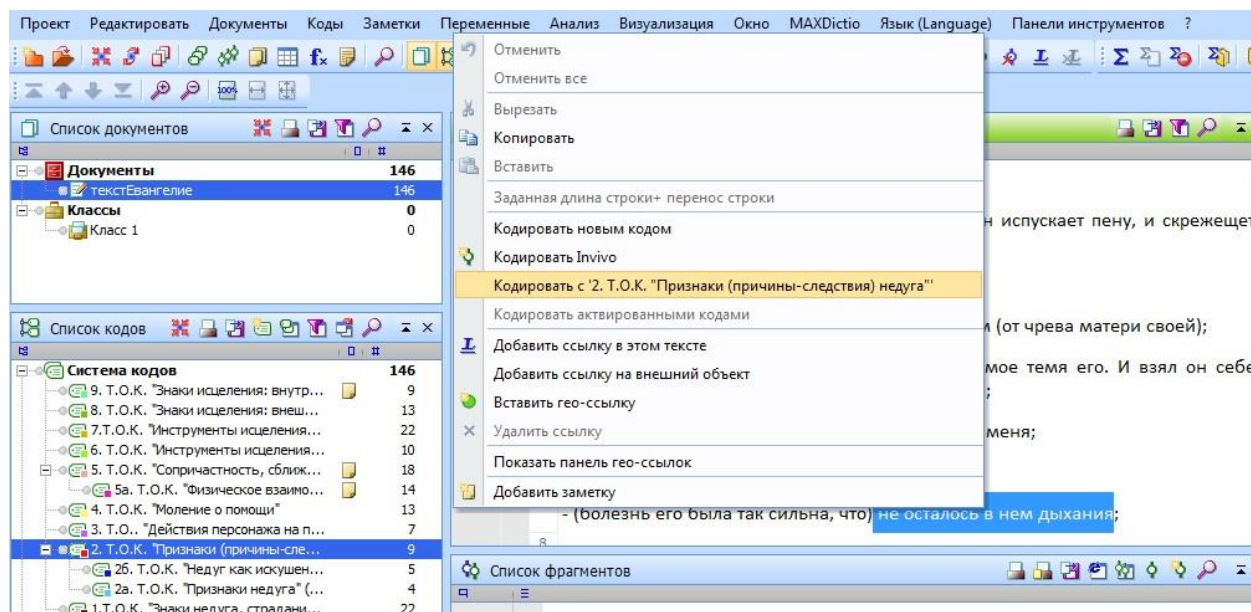


Рис. 7. Кодирование контекстов в программе MAXQDA

Так, мы видим 9 основных групп, отдельные из которых включают подгруппы (подкоды), каждый код имеет индивидуальное цветообозначение. Инструменты визуализации данных MAXQDA, полученных в ходе компьютеризированного контент-анализа, позволяют на основе комплекса концептуальных смыслов рассматриваемой категории сюжетов представить своеобразный «портрет» исследуемого сегмента библейского дискурса (рис. 8).

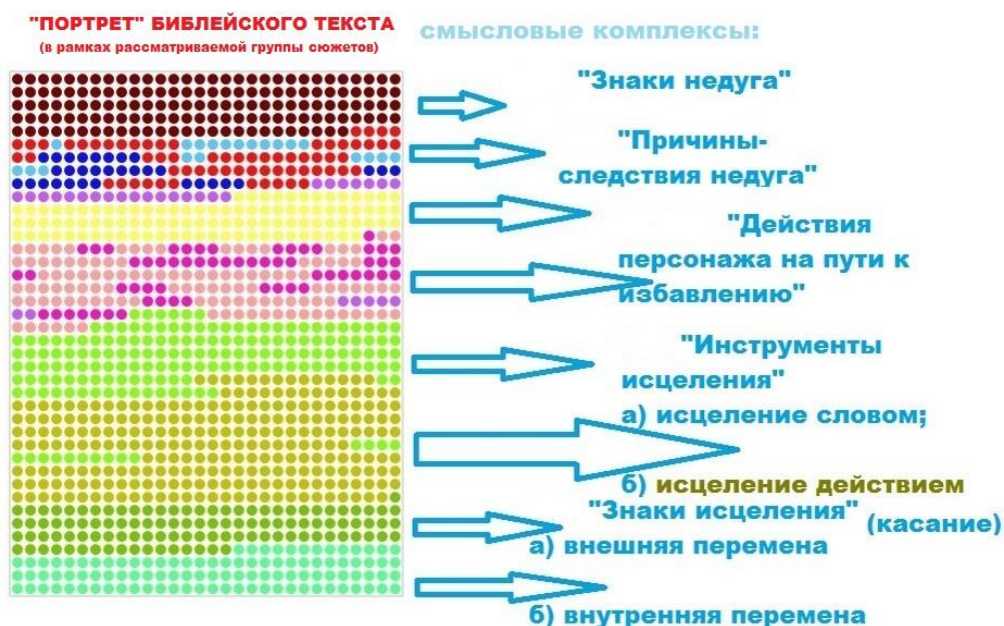


Рис. 8. Визуализация данных, полученных в ходе компьютеризированного контент-анализа библейского текста

Целенаправленно осмысленное и комплексное применение ряда цифровых технологий способно расширить филологический инструментарий, ускорить процесс сбора и обработки данных, лучшим образом структурировать и классифицировать материал для разноаспектного изучения, а также получить строгие и точные данные, в частности, в аспекте статистического и отчасти содержательного анализа показателей употребления библейских антропонимов в русской поэзии XVIII–XX веков.

Компьютеризированная обработка всего массива поэтических текстов с библейскими антропонимами рассматриваемой нами группы позволила получить также данные по частотности употребления антропонимов-библейских русских поэтами в периодизации: XVIII в., XIX в., первая половина XX века, вторая половина XX века, а также XVIII–XX вв. в целом.

Методом сплошной выборки из поэтического подкорпуса Национального корпуса русского языка (НКРЯ) и словаря личных имен «Собственное имя в русской поэзии XX века» [Григорьев, Колодяжная, Шестакова 2005], а также в результате сопоставления полученных данных был выявлен 231 текст русской поэзии с включением библейских антропонимов, транслирующих семантику физического/духовного недуга и совершенства. Результатом ручной и автоматизированной обработки текстов стал количественный рейтинг поэтов, в стихотворениях которых функционируют антропонимы-библейские рассматриваемой нами тематики (количество текстов: 231; количество антропонимов (в том числе квазиантропонимов): 19; количество употреблений: 241).

Данные проведенного контент-анализа демонстрируют, что наибольший показатель частотности употребления библейских антропонимов с указанной семантикой в русской поэзии XVIII–XX вв. закреплён за квазиантропонимом *блудный сын* и антропонимом *Мария Магдалина* (рис. 9):

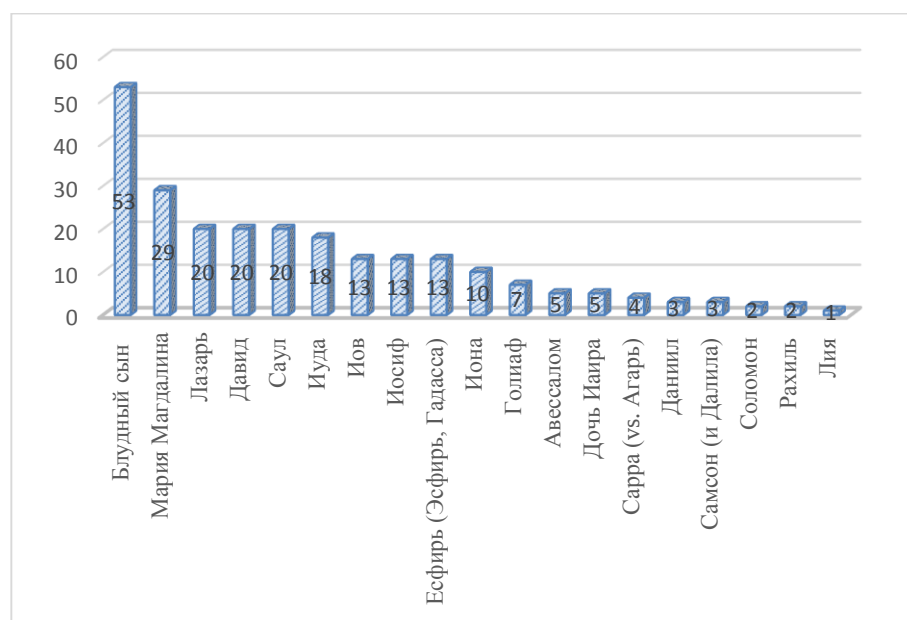


Рис. 9. Частотность употребления библейских антропонимов с семантикой физического/духовного недуга и совершенства в русской поэзии XVIII–XX вв.

С целью более наглядного представления соотношения единиц художественного ономастического поля и показателей степени частотности обращения к ним поэтов целесообразно обратиться к технологии конструирования «Облака слов» в сервисе WordArt¹⁶ и визуализировать статистику функционирования библейских антропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга в русской поэзии.

Кратко отметим, что технология составления «облака слов» заключается в автоматическом генерировании программой произвольного или специ-

¹⁶ <https://wordart.com/>

ально заданного визуального образа, «тело» которого составляют лексические единицы загруженной в программу текстовой информации. При обработке всего массива рассматриваемых нами стихотворений в данном ракурсе мы получаем изображение из 19 антропонимов указанной группы, ранжированных по частотности их употребления в русской поэзии. Размер шрифта определяется программой автоматически в зависимости от того, насколько часто встречается тот или иной библейский антропоним в поэтических текстах.

Ниже представим «облака слов», визуализирующие статистику функционирования библейских антропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга в русской поэзии в соответствии с периодами (рис. 10–14).



Рис. 10. Библейские антропонимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии XVIII века



Рис. 11. Библейские антропонимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии XIX века



Рис. 12. Библейские антропонимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии первой половины XX века



Рис. 13. Библейские антропонимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии второй половины XX века



Рис. 14. Библейские антропонимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии XVIII–XX вв.

Обработанные и структурированные таким образом данные позволяют сделать вывод о том, что особенно богатый материал в отношении обращения русских поэтов к библейским образам характеризует поэзию первой половины XX века. Важнейшие события истории родной страны, претворенные в судьбе человека (первая мировая, гражданская войны, революции, потеря родины и вынужденная эмиграция) осмысляются поэтами через призму вечных образов вечного текста. Образы блудного сына, Марии Магдалины и Лазаря

как знаки определенных прецедентных сюжетов становятся идейно образующими не только для конкретного стихотворения в отдельно взятую эпоху, но и для всего корпуса рассматриваемых поэтических текстов в целом (рис. 14).

Так, образ блудного сына, как правило, трансформируется

- в образ героя, потерявшего Родину и тоскующего по ней, осознающего ужас случившегося со страной и чувствующего личную ответственность за это: *«Услышу ль голос твой? Дождусь ли // Стоцветных искр твоих снегов? // Налью ли звончатые гусли // Волной твоих колоколов? // Рассыпав дней далеких четки, // Свяжу ль их радостью, как встарь, // Твой блудный сын, твой инок кроткий, // Твой запечаленный звонарь? // Клубились ласковые годы, // И каждый день был свят и прост. // А мы в чужие небосводы // Угнали тайну наших звезд. // Шагам Господним, вечным славам // Был солнцем вспаханный простор. // А мы, ведомые лукавым, // Мы уготовили костер, // Бушующий проклятой новью – // Тебе, земля моя! И вот – // На дыбе крупной плачем кровью // За годом год, за годом год...»* (И.А. Савин, 1926);

- героя, пребывающего в экзистенциальном кризисе, кризисе веры, ощущении потерянности, обреченности, необратимости происшедшего: *«Я задумался. Очнулся. // Колокольный звон! // В церковь, к свечкам, к темным ликам // Грустно манит он. // Поздно, поздно. В церкви пусто. // То последний звон. // Сердцу хочется больного, // Сердцу внятен стон. // Слишком поздно. Свечи гаснут. // Кто всегда – один, // Тот забыл, что в церкви – радость, // Он – как блудный сын. // Я хочу назад вернуться, // На колени пасть! // Боже, Боже! Дом Твой кроток, – // Надо мною – власть! // Я в тюрьме своих исканий. // Призраки плывут, // И грозят, и манят, манят, // Паутину ткнут! // Слишком поздно. В темной бездне // Я ослеп и сгнил... // Будет стыдно выйти к свету – // И не хватит сил»* (В.Ф. Ходасевич, 1904); *«И не плача зря // Об отце и матери – встать, и с Богом // По большим дорогам // В ночь – без собаки и фонаря. // Воровская у ночи пасть: // Стыд поглотит и с Богом тебя разлучит. // А зато научит // Петь и, в глаза улыбаясь, красть. // И кого-то*

звать // Длинным свистом, на перекрестках черных, // И чужих покорных // Жен под деревьями целовать. // Наливается поле льдом, // Или колосом – всё по дорогам – чудно! // Только в сказке – блудный // Сын возвращается в отчий дом» (М.И. Цветаева, 1916).

Привлекательность и сложность образа Марии Магдалины, его противоречивость зачастую отражают в стихотворении сердечные, сугубо женские переживания лирической героини, апеллируя к библейским событиям и порождая у читателя зачастую нетривиальный ассоциативный ряд, задающий направление интерпретации: *«Слезы, волосы, – сплошное // Исструение, а тот [Иисус Христос] // В красную сухую глину // Благостный вперя зрак: // – Магдалина! Магдалина! // Не издаривайся так!»* (М.И. Цветаева, 1923).

Интерес к образу Лазаря со стороны русских поэтов особенно возрастает во второй половине XX века. Через обращение к библейскому антропону авторы актуализируют известный сюжет о воскрешении Христом Лазаря. Именно этим сюжетом вводится мотив надежды на спасительное чудо в горькой судьбе любимой страны, с которой неразрывно связана судьба лирического субъекта: *«– «Кого Ты любишь, Господи, недужен». // – «Не к смерти, к славе Божьей сей недуг...» // Но Лазарь – умер. Медлил дальний Друг, // И поздний Врач обманутым не нужен. // <...> // Бежит навстречу Марфа: «Будь Ты с нами, // Он был бы жив!..» Мария то ж твердит... // И проследился Иисус. И льнами // Обвитый – в гробе дрогнул... – «Уж смердит...» // О Чуде память слезная вседневна: // И Русь моя, и Русь – четверодневна!»* (В.И. Иванов, 1918); *«<...> Темен жребий русского поэта: // Неисповедимый рок ведет // Пушкина под дуло пистолета, // Достоевского на эшафот. // Может быть, такой же жребий выну, // Горькая детоубийца – Русь! // И на дне твоих подвалов сгину, // Иль в кровавой луже поскользнусь, // Но твоей Голгофы не покину, // От твоих могил не отрекусь. // Доконает голод или злоба, // Но судьбы не изберу иной: // Умирать, так умирать с тобой, // И с тобой, как Лазарь, встать из гроба!»* (М.А. Волошин, 1922).

Используя методику конструирования словесного облака, удалось смоделировать тот вариант библейского сегмента русской персоносферы, который представлен в нашей выборке примеров употребления библейских антропонимов и квазиантропонимов в русской поэзии. Как видим, ядерным компонентом облака библеизмов-антропозонимов является квазиантропоним *блудный сын* – имя соответствующего сценария, который представляет собой один из (условно говоря) текстов-гипонимов, одну из текстовых манифестаций базового протофрейма-гиперонима «Духовное преображение человека» (см. рис. 2).

§ 2. Графовая модель как инструмент визуализации и анализа статистических показателей употребления библейских антропонимов в русской поэзии XVIII–XX веков (программа Gephi)

В настоящем параграфе с помощью еще одного функционального инструмента цифровой гуманитаристики для анализа крупного массива поэтических текстов – графовых моделей данных – будет продемонстрирована визуализация отношений основных компонентов художественного ономастического пространства рассматриваемой нами тематической категории антропозонимов. Это позволит оптимально представить *персонализированную* статистику обращений поэтов к библейским антропонимам с семантикой физического и духовного совершенства/недуга.

Следует помнить, что графом в математике называют фигуру, состоящую из точек и соединяющих их линий. Точки являются вершинами графа, а линии – рёбрами. Данная модель хорошо визуализирует отношения, которые возникают между множеством объектов. Так, располагая обширным массивом поэтических контекстов XVIII–XX вв. (231 текст), связанных, к примеру, единым параметром: наличием библеизма-антропонима, имени героя, известного выдающимся физическим совершенством или, напротив, страдающего

физическим недугом, – сконструируем в программе Gephi несколько графов, позволяющих визуализировать данные в зависимости от поставленной задачи. Например, полученный граф может продемонстрировать тематические связи и переклички между тем или иным поэтом и поэтическими текстами; помочь определить, какой библейский герой и как часто становится актуальным для того или иного поэта, группы поэтов или эпохи, а также послужить импульсом к интерпретации этих данных.

Вершинами графа, обозначаемыми точками, станут имена поэтов и библейских героев, к которым они обращаются, а плавные линии, ребра, будут демонстрировать связь между всеми вершинами графа. Так, начиная работу в программе, необходимо каждую единицу информации имеющегося уже списка поэтов и антропонимов-библеизмов трансформировать в «узлы», которые станут вершинами графа, а затем настроить связи («ребра») между ними. Выбирая в главном окне программы вкладку «Лаборатория данных», мы загружаем в программу нашу своеобразную базу данных, но в строгом порядке, установленном принципами работы программы Gephi: сначала последовательно добавляем узлы, затем устанавливаем связи, добавляя ребро (рис. 15). Ребра могут быть ориентированными, указывающими направление от одного (доминантного) объекта к другому, или неориентированными.

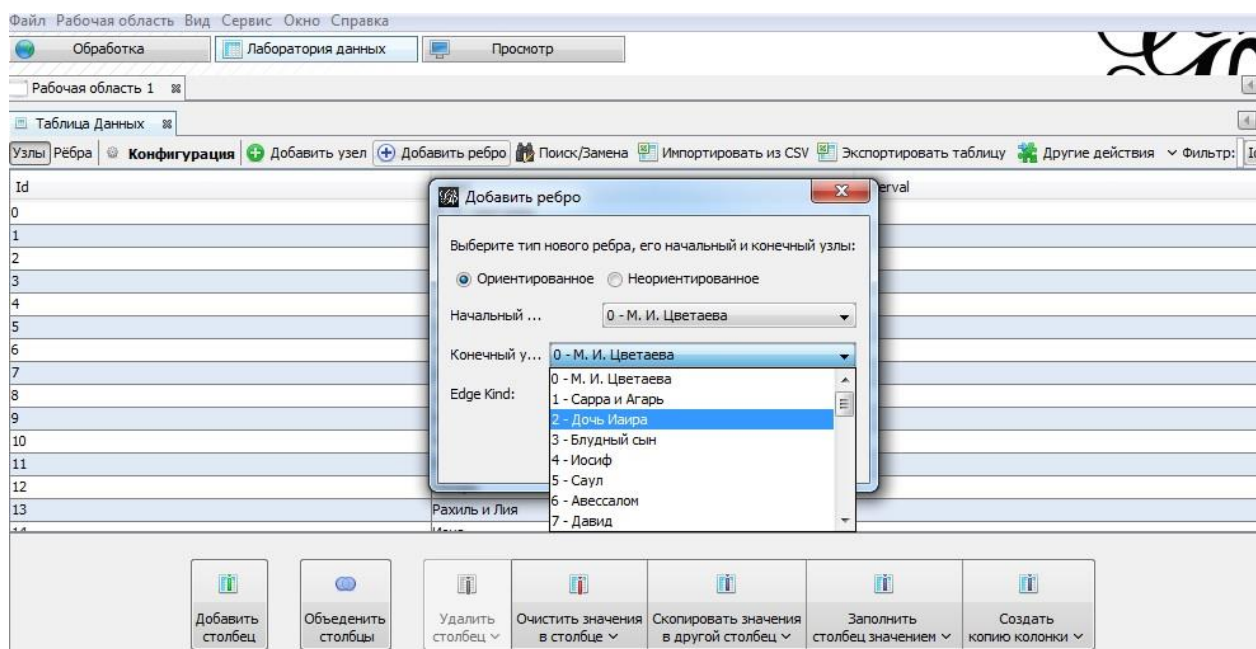


Рис. 15. Работа в «Лаборатории данных» программы Gephi

Каждое ребро приобретает вес по параметру частотности обращения к библеизму-антропониму тем или иным поэтом. Колонка «Weight» содержит информацию относительно прочности связей между конкретными узлами (рис. 16): чем чаще появляется в поэзии библейский антропоним, тем выше числовой показатель и тем шире, весомее будет соответствующее ребро графа, обозначающее связь между узлами, т.е. именем поэта и библейским антропонимом. Узлы графа, в свою очередь, закодированы в «Лаборатории данных» в колонках таблицы «Target» (библеизм-антропоним) и «Id» (поэт). Так, на рисунке 16 мы видим, что самый высокий показатель частотности связей (вес ребра) у антропонима (квазиантропонима) под индексом «3» («Блудный сын»). Колонка «Id» хранит сведения о каждом поэте, обратившемся в лирике к этому образу.

Файл Рабочая область Вид Сервис Окно Справка						
Обработка Лаборатория данных Просмотр						
Рабочая область 1						
Таблица Данных						
Узлы Ребра Конфигурация Добавить узел Добавить ребро Поиск/Замена Импортировать из CSV Экспортировать таблицу Другие действия Фильтр: Sou						
Source	Target	Type	Id	Label	Interval	Weight
0	1	Ориентированное	0			2.5
0	2	Ориентированное	1			3.0
0	2	Ориентированное	2			3.0
0	3	Ориентированное	3			17.0
0	3	Ориентированное	4			17.0
0	4	Ориентированное	5			4.0
0	4	Ориентированное	6			4.0
0	5	Ориентированное	7			6.0
0	5	Ориентированное	8			6.0
0	5	Ориентированное	9			6.0
0	5	Ориентированное	10			6.0
0	6	Ориентированное	11			2.5
0	7	Ориентированное	12			6.5
0	7	Ориентированное	13			6.5

Рис. 16. Формирование связей между узлами в программе Gephi

После основных процедур, выполненных в «Лаборатории данных», можно приступить к формированию графа. Несмотря на то, что само «тело» графа формируется автоматически на основании введенных данных, мы имеем возможность придать графовой модели форму («укладку»), установить цветовую палитру, обозначение и размер вершин графа и линий (рис. 17).

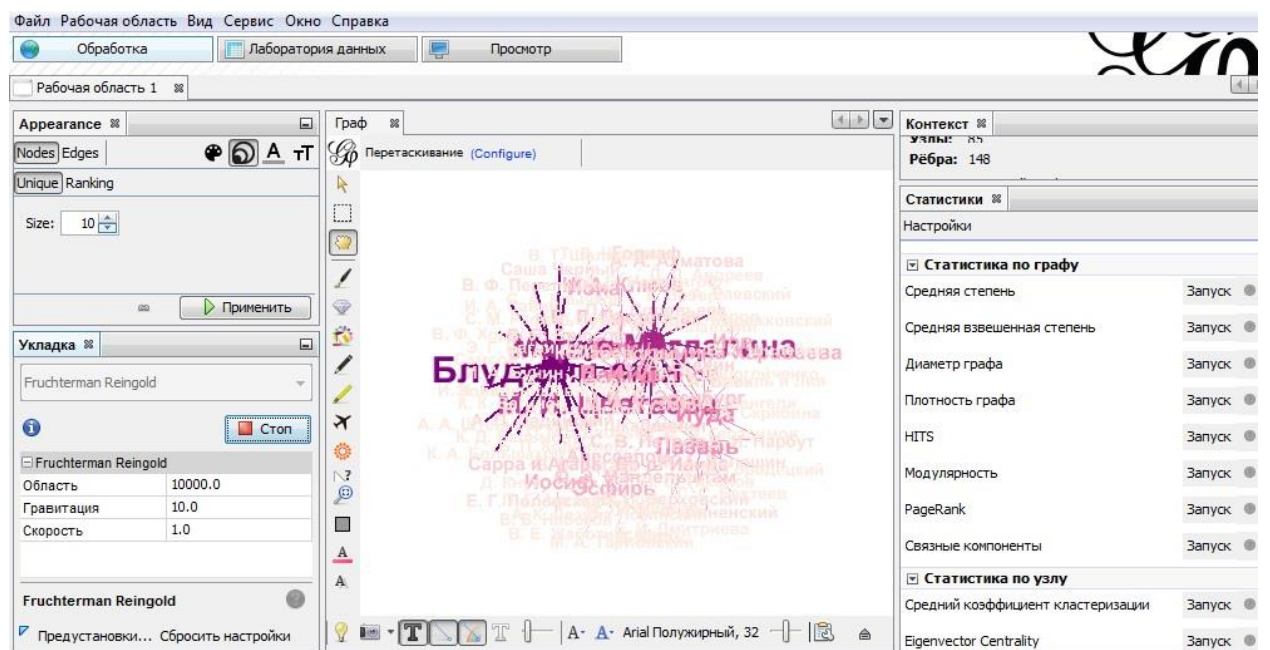


Рис. 17. Работа по визуализации статистических данных

в программе Gephi

Программа Gephi позволяет осуществлять работу, опираясь на автоматизированные данные статистики по графу, узлу, ребру, оценить динамику узлов и ребер, если это необходимо для исследования. Широкий набор инструментов и возможностей программы определяет возможности ее применения в различных исследованиях, визуализирующих статистику на основании обработки больших объемов данных. В нашем случае, дальнейшая аналитико-интерпретационная работа с поэтическими текстами приведет к открытиям, касающимся определенных закономерностей и особенностей, как в творчестве отдельного поэта, так и в синхроническом, диахроническом аспектах литературного процесса в целом.

Ниже представлен граф, построенный в программе Gephi, на материале, который дает русская поэзия XVIII века. На основании его анализа мы можем заключить, что в указанный период только два поэта В.Л. Пушкин и Г.Р. Державин используют библейские антропонимы, выражающие идею физического совершенства/недуга, в поэтических текстах, причем Г.Р. Державин на протяжении всего творчества обращался к библейской тематике регулярно: спектр персонажей также уточняется графом. Величина вершин (узлов) графа пропорциональна частоте упоминания библеизма-антропонима (рис. 18).

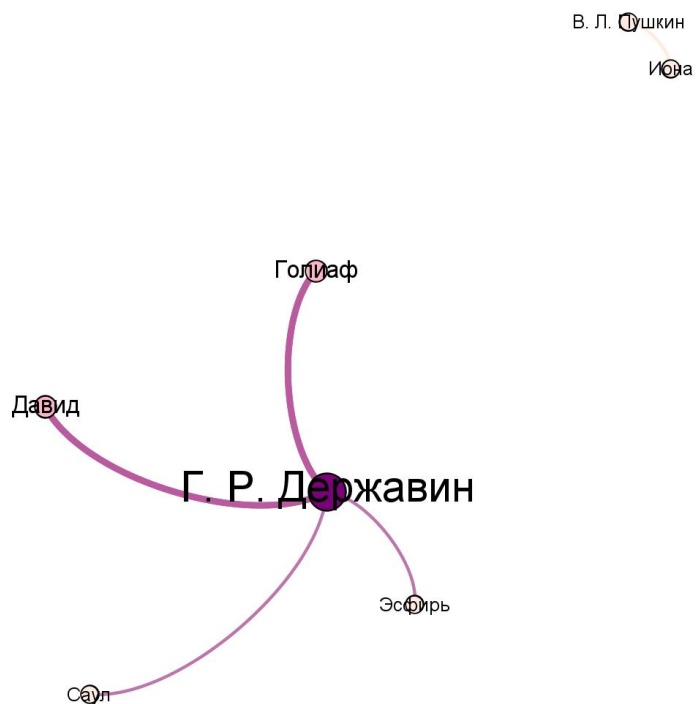


Рис. 18. Граф «Библейские антропонимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии XVIII века»

В XIX веке библейские антропонимы указанной группы встречаются в поэзии гораздо чаще. Размер названия вершины графа, как и величина узла, указывает на частотность употребления библеизма-антропонима в русской поэзии XIX века и частотность обращения поэта к библейскому образу (рис. 19).

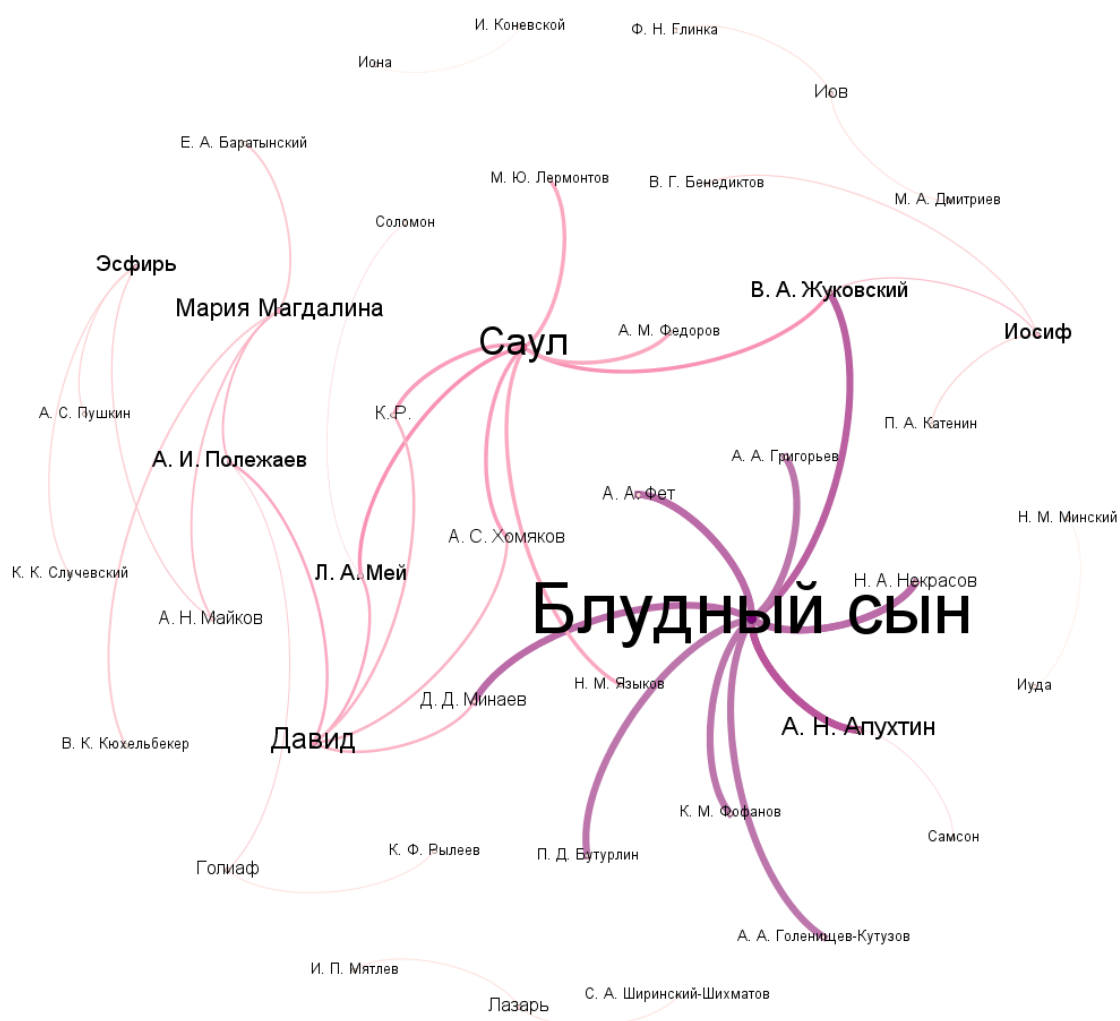


Рис. 19. Граф «Библейские антропонимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии XIX века»

Визуализация данных позволяет нам сделать вывод о том, что для русской поэзии XIX века характерны образы: Блудный сын, Саул, Давид, Мария Магдалина, Иосиф и Эсфирь. Следовательно, именно эти прецедентные имена отражают мысли и переживания людей эпохи, транслируемые определенными общеизвестными для христианской цивилизации сюжетами. Каждый из этих героев, как уже было сказано, сообщает определенный сюжет, актуализируя культурные коннотации, закрепленные в сознании русского человека.

Русская поэзия первой половины XX века буквально изобилует именами библейских героев (рис. 20). Этот период отмечен активным интересом поэтов к библейскому тексту.

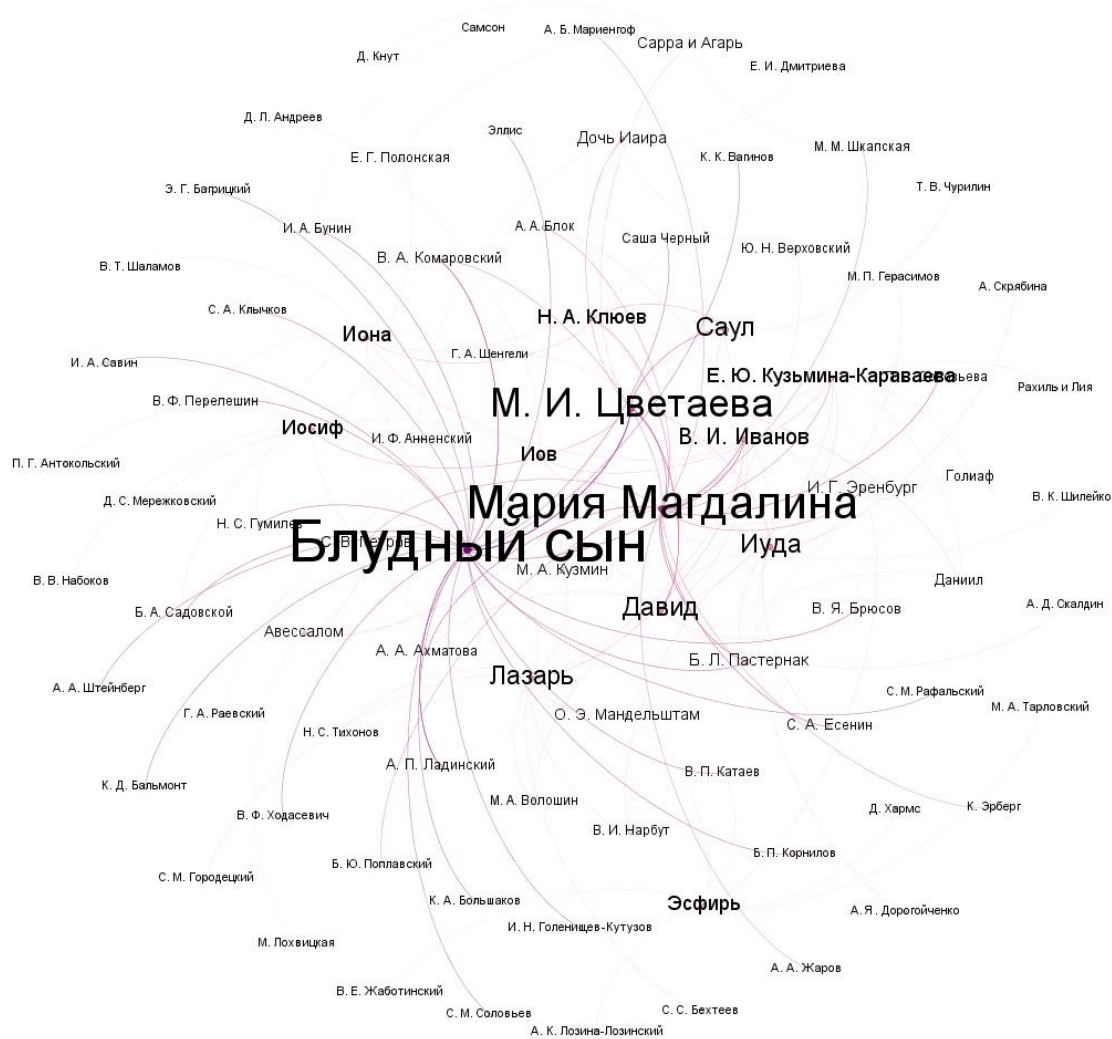


Рис. 20. Граф «Библейские антропонимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии первой половины XX века»

Самым популярным библейским героем по-прежнему является *блудный сын*. Очевидно, что мотив утраченной родины, тоски о ней на чужбине особенно остро звучит именно в это время, находя художественное воплощение в библейском сюжете о блудном сыне. Симптоматично также, что образ

Марии Магдалины, отличающейся красотой и физической притягательностью, оказывается крайне востребованным среди поэтов именно этого периода: «Это была эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания <...> были открыты новые источники творческой жизни, видели новые зори, соединяли чувства заката и гибели с чувством восхода и надеждой на преображение жизни» [Бердяев 1999: 386].

Русская поэзия второй половины XX века по-прежнему закрепляет первенство употребления за квазиантропонимом *блудный сын*, однако образ воскрешенного Христом Лазаря приобретает особую актуальность для поэтов указанного периода (рис. 21). Очевидно, что революционные и послереволюционные события оказали прямое влияние на судьбы русских поэтов, а прецедентные образы стали объектом и фоном как для переосмысления судьбы отдельной личности, так и целой страны: *«Темен жребий русского поэта: // Неисповедимый рок ведет // Пушкина под дуло пистолета, // Достоевского на эшафот. // Может быть, такой же жребий выну, // Горькая детоубийца – Русь! // И на дне твоих подвалов сгину, // Иль в кровавой луже поскользнусь, // Но твоей Голгофы не покину, // От твоих могил не отрекусь. // Доконает голод или злоба, // Но судьбы не изберу иной: // Умирать, так умирать с тобой, // И с тобой, как Лазарь, встать из гроба!»* (М.А. Волошин, 1922); *«Господь не воскресит меня, как Лазаря, // А если воскресит меня, куда же // Я побреду с печалью нерассказанной, // Пока не остановят меня Стражи?..»* (В. Блаженный, 1985).

Образ воскрешенного Христом Лазаря поэтически осмысливается особенно в период второй половины XX века, вероятно, в связи с пережитым опытом человечества в предшествующее историческое время потрясений, и объективирует тот смысл, что надежда на новую жизнь, преодоление прежнего горя не оставляет человека.



Рис. 21. Граф «Библейские антропнимы с семантикой физического/духовного совершенства/недуга в русской поэзии второй половины XX века»

Построенные графовые модели на основе детального автоматического анализа данных позволяют визуально представить как в синхронии, так и в диахронии степень востребованности русскими поэтами XVIII–XX веков библейских образов, что побуждает к осмыслению и интерпретации этого явления в историко-литературном и культурологическом аспектах, определению оснований для переключки поэтических текстов на уровне центральных

образов и героев, осуществлению сопоставительного анализа лирики отдельных поэтов и т.п.

Высокая частотность упоминания библейской номинации *блудный сын* делает очевидной степень востребованности одноименного сюжета¹⁷, транслируемого квазиантропонимом, русскими поэтами всех эпох. Следовательно, можно предположить, что именно осмысление этого образа в совокупности со всеми транслируемыми им коннотациями становится точкой схождения общих для русской поэзии мотивов греховности человека, потери Родины (разлуки, изгнанничества), покаяния, возвращения и, главное, – прощения Бога Отца, а значит – проявленной милости и дарованного Им спасения.

Отметим, что визуализирующий потенциал графовой модели намного ярче проявляется в онлайн-режиме: в этом случае при наведении курсора на тот или иной узел графа можно «высветить» отдельные его фрагменты для большей детализации связей между компонентами.

Выводы

1. Современные компьютерные технологии упростили и ускорили процедуры лингвистической обработки больших массивов текстов. Создание Национального корпуса русского языка (НКРЯ) обеспечило исследователям возможность работать с большим массивом текстов разного типа, привлекая

¹⁷ В Евангелии от Луки (гл. 15) есть притча о блудном сыне, в которой рассказывается о том, что однажды некий человек разделил имущество свое между двумя своими сыновьями; младший, забрав свою долю, ушел из дома и, скитаясь в чужих краях, расточил имение свое. Дойдя до крайней степени нужды, он решил вернуться в отчий дом. Отец принял его, обнял и поцеловал. Сын, робея, сказал (ст. 21): «Отче! Я согрешил против неба и пред тобою и уже недостоин называться сыном твоим». Но отец, видя его искреннее раскаяние, велел одеть его в лучшие одежды и устроил для него пир, сказав (ст. 24): «Станем есть и веселиться!». Ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся». Выражение «блудный сын» значит: сын, вышедший из повиновения отцу; употребляется в значении: человек беспутный, нравственно нестойкий, но чаще в значении: раскаявшийся в своих заблуждениях. (Подробнее: [БСКСиВ 2008]).

различные прикладные инструменты цифровой гуманитаристики в ходе исследования. Результатом обработки данных НКРЯ и словаря личных имен «Собственное имя в русской поэзии XX века» [Григорьев, Колодяжная, Шестакова 2005] стал количественный рейтинг поэтов, в стихотворениях которых функционируют антропонимы-библеизмы с семантикой физического/духовного недуга и совершенства (количество текстов: 231; количество антропонимов (в том числе квазиантропонимов): 19; количество употреблений: 241).

2. Технология «Облако слов» является эффективным инструментом для исследования количественного аспекта поэтического текста с библеизмом-антропонимом с семантикой физического/духовного совершенства и недуга. На основании статистических данных частотности употребления антропонимов-библеизмов русскими поэтами (XVIII в., XIX в., первая половина XX века, вторая половина XX века, а также XVIII–XX вв.), полученных посредством реализации автоматизированного контент-анализа (MAXQDA) и ресурсов корпусной лингвистики (НКРЯ), были сконструированы «облака слов» (WordArt), визуализирующие статистику функционирования библейских антропонимов с семантикой физического/духовного совершенства и недуга в русской поэзии в соответствии с указанными выше периодами.

Обработанные и структурированные таким образом данные позволяют сделать вывод о том, что особенно богатый материал в отношении обращения русских поэтов к библейским образам дает нам поэзия первой половины XX века. Важнейшие события истории родной страны, претворенные в судьбе человека: Первая мировая, гражданская войны, революции, потеря родины и вынужденная эмиграция – осмысляются поэтами через призму вечных образов вечного текста. Образы *блудного сына*, *Марии Магдалины* и *Лазаря* как знаки определенных прецедентных сюжетов становятся идейно образующими не только для конкретного стихотворения в отдельно взятую эпоху, но и для всего корпуса поэтических текстов, рассматриваемого в работе.

3. Возможность системного (сетевого) анализа и визуализации больших объемов данных обеспечивают графовые модели. На основании построенного по заданным параметрам в программе Gephi графа была оценена степень востребованности русскими поэтами XVIII–XX веков библейских образов, а также сделаны выводы, касающиеся персонализированной статистики обращений к антропонимам рассматриваемой нами тематической категории, на основании визуализации отношений компонентов графа: через кластеризацию, выявление определенных закономерностей и особенностей, как в творчестве отдельного поэта, так и в синхроническом, диахроническом аспектах литературного процесса в целом.

Созданные нами графы демонстрируют, что в русской поэзии XVIII века обращения к антропонимам-библеизмам рассматриваемой группы минимальны. В XIX веке количество их употреблений существенно возрастает, для этого периода выделяются характерные образы: *блудный сын*, *Саул*, *Давид*, *Мария Магдалина*, *Иосиф* и *Эсфирь*. Русская поэзия XX века изобилует именами библейских героев и по-прежнему закрепляет первенство употребления за квазиантропонимом *блудный сын*, однако образы *Марии Магдалины*, *Саула*, *Давида* и воскрешенного Христом *Лазаря* также приобретает особую актуальность для поэтов указанного периода.

Таким образом, графовая модель визуализирует систему прецедентных библейских имен, отражающих мысли и переживания людей эпохи, транслируемые определенными общеизвестными для христианской цивилизации сюжетами. Это побуждает к дальнейшему осмыслению и интерпретации рассматриваемого явления в историко-литературном и культурологическом аспектах, определению оснований для переключки поэтических текстов на уровне центральных образов и героев, осуществлению сопоставительного анализа лирики отдельных поэтов и т.п.

ГЛАВА 4. ИНТЕГРАЦИЯ ФРЕЙМОВОГО И ЛИНГВОПОЭТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА БИБЛЕИЗМОВ- АНТРОПОЭТОНИМОВ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ XVIII–XX ВЕКОВ

Исследование массива поэтических текстов, содержащих библейский квазиантропоним *блудный сын* и антропоним *Мария Магдалина*, показывает, что смыслы библейского фрейма, транслируемого антропонимом, характеризуются в стихотворении различной степенью проявленности или редукции. На основании этого наблюдения возможно выявление двух уровней реализации смыслов библейского фрейма, отразившихся в семантике антропоэтонима: наследование смыслов (I уровень), проявляющее глубину связи поэтического текста с источником, и трансформация (II уровень), при которой концептуальные смыслы библейского текста ослабляются либо утрачиваются совсем (рис. 22).



*Рис. 22. Уровни актуализации фрейма-сценария, транслируемого
библеизмом-антропонимом в поэтических текстах*

При наследовании смыслов библейского фрейма в поэтическом тексте устанавливается глубокая смысловая связь с соответствующим библеизмом-антропонимом или квазиантропонимом. Репрезентация этой связи может носить как эксплицитный, так и имплицитный характер.

Эксплицитное наследование предполагает, с одной стороны, четкую и явную актуализацию слотов библейского фрейма, очевидность репрезентации структуры протофрейма «Духовное преображение человека» и фрейма-сценария, транслируемого антропонимом, с другой – непременно развитие и тесное взаимодействие семантики обоих фреймов.

При имплицитном наследовании в поэтическом тексте на фоне актуализации библейского фрейма происходит смысловой сдвиг, порождающий новую содержательно-концептуальную информацию. В процессе реализации механизмов имплицитного наследования библейским антропонимом степень словесного представления семантики слотов библейского фрейма обусловлена природой идиостиля поэта и ориентирована на определенный уровень культурно-эстетического сознания читателя, предполагающий априорное знание концептуальных смыслов библейского текста, которые репрезентированы в структуре базового протофрейма и конкретного фрейма-сценария.

Эксплицитное и имплицитное наследование может осуществляться по положительному или отрицательному сценарию. **Положительным сценарием** мы называем реализацию в поэтическом тексте слотов библейского фрейма-сценария, содержательно изоморфного базовому протофрейму «Духовное преображение человека». **Отрицательным сценарием** мы называем реализацию в поэтическом тексте библейского фрейма-сценария в логике развертывания вторичного библейского протофрейма «Духовная гибель человека», который, в отличие от базового протофрейма «Духовное преображение человека», представляет сценарий неизбежного физического/духовного «обветшания» человека (рис. 23).

Базовый протофрейм <i>«Духовное преобразование человека»</i>		Вторичный протофрейм <i>«Духовная гибель человека»</i>
1.	Грех	Грех
2.	Недуг духа/тела как следствие греха	Недуг духа/тела как следствие греха
3.	Покаяние (обращение ко Христу)	Отсутствие покаяния (отступление от веры, безверие)
4.	Исцеление (по воле Спасителя)	Усугубление недуга (укоренение во грехе)
5.	Жизнь нового человека (жизнь во Христе, <i>жизнь вечная</i>)	Смерть (гибель от внешней силы или самоубийство)

Рис. 23. Соположение библейского протофрейма «Духовное преобразование человека» и вторичного библейского протофрейма «Духовная гибель человека»

Важно отметить, что при эксплицитном и имплицитном наследовании семантики библейского фрейма по отрицательному сценарию изменение содержания указанных слотов неизбежно провоцирует диалог смыслов, их приращение на фоне очевидной и прочно сохраняющейся семантической связи вторичного протофрейма «Духовная гибель человека» с базовым протофреймом «Духовное преобразование человека».

При трансформации смыслов библейский фрейм не актуализируется, поскольку его идейно значимые слоты редуцируются, происходит фразеологизация антропонима. Подчеркнем, что условия реализации библейского фрейма состоят в актуализации системы слотов, а не отдельных смысловых элементов фреймовой структуры. Так, речь идет именно о трансформации смыслов базового библейского фрейма, поскольку исчезновение одного или

нескольких конституирующих фреймовую структуру слотов провоцирует ее разрушение.

Концептуальные смыслы имени библейского героя раскрываются за счет чистоты актуализации всех идейно значимых слотов фрейма, в этом случае библейский антропоним/квазиантропоним провоцирует в стихотворении развитие суперлинейной информации. Выделение конкретных фреймовых слотов обеспечивает возможность обнаружения их семантического наполнения в поэтических произведениях и позволяет идентифицировать качество репрезентации концептуальных смыслов библейского текста.

§ 1. Фреймо-лингвопоэтический подход к исследованию семантизации библеизма-квазиантропонима *блудный сын* в языке русской поэзии

Как уже было отмечено, в поэтических текстах русских поэтов самый высокий показатель частотности употребления закреплен за квазиантропонимом *блудный сын*. Он является прецедентным устойчивым образом, «местом памяти» (П. Нора), «символической фигурой» (Ф.Б. Шенк), развивающей спектр определенных ассоциативных связей и различных, часто изменчивых, контекстуальных значений. Так, рассуждая о значимых евангельских символах в мировой культуре, А.В. Чернов справедливо замечает, что они «переходят на уровень архетипов, т. е. наделяются свойством вездесущности, приобретают характер устойчивых психических схем, бессознательно воспроизводимых и обретающих содержание в художественном творчестве» [Чернов 1994: 152].

В исследовании, посвященном модификациям сюжета о блудном сыне в русской литературе, М.Э. Радь пишет о том, что текст этой притчи «как смысловый инвариант актуализируется и возрождается каждый раз в контексте новой эпохи. В памяти культуры он не просто хранится, а живет своей

собственной жизнью, “развивается”, “генерирует” новые смыслы в новых структурных вариантах, рождая тем самым разнообразные модификации формы и производя индивидуально-авторские трансформации первоначального содержания. При этом автор стремится “не к исчерпанию смыслового содержания” первообраза, а к “осуществлению того акта, посредством которого производятся все эти исторически возможные, изменчивые смыслы” (Р. Барт)» [Радь 2011: 39].

В Библии известный «семейный» сюжет служит выражению концептуальных религиозно-нравственных смыслов. Интерпретация притчи в русле библейской герменевтики строится на «житейском» и символическом толковании образа отца – Отца. Эта мысль поддерживается строками в «Толковании святителя Григория Паламы на притчу о блудном сыне»: «Справедливо... мы сказали, что оный Отец (в притче о блудном сыне) это – Бог; ибо как бы тот, отступивший от отца сын, согрешил против неба, если бы это не был Небесный Отец? Итак, он говорит: я согрешил против неба – т. е. против Святых на небе, и которых жительство на небе, – и пред Тобою, который обитает с Твоими Святыми на небе» [Толкование Григория Паламы URL].

53 из 231 стихотворения XVIII–XX веков содержат квазиантропоним в своей лексической структуре. В этих текстах, хронологически расположенных в созданной базе данных, по-разному проявляются уровни прочтения смыслов библейского фрейма «Блудный сын» (рис. 24).

Фрейм-сценарий «Блудный сын»	
1.	Отступничество от отца/Отца
2.	Тяготы жизни грешника
3.	Покаяние (мольба о прощении) – возвращение к отцу/Отцу
4.	Прощение блудного сына отцом/Отцом

5.	Жизнь <i>нового человека</i> в отчем/Отчем доме (жизнь во Христе, <i>жизнь вечная</i>)
----	--

Рис. 24. Фрейм-сценарий «Блудный сын»

Из 53-х поэтических текстов, содержащих библеизм-квазиантропоним *блудный сын*, в 20 (39%) реализуется **наследование** сильных смыслов библейского фрейма, в 33 (61%) – их ослабление и **трансформация** (см. рис. 25).



Рис. 25. Уровни актуализации фрейма-сценария «Блудный сын» в поэтических текстах

I уровень: Наследование смыслов.

Для 20-ти стихотворений с библейским квазиантропонимом *блудный сын* различных литературных эпох характерно наследование концептуальных («сильных») смыслов анализируемого фрейма, которое может носить как эксплицитный, так и имплицитный характер, а также осуществляться по положительному либо отрицательному сценарию.

Положительный сценарий предполагает последовательную актуализацию в поэтическом тексте слотов библейского фрейма-сценария «Блудный

сын», структурно и содержательно изоморфного базовому протофрейму «Духовное преображение человека» (рис. 26).

Базовый протофрейм <i>«Духовное преображение человека»</i>		Фрейм-сценарий <i>«Блудный сын»</i>
1.	Грех	Отступничество от отца/Отца
2.	Недуг духа/тела как следствие греха	Тяготы жизни грешника
3.	Покаяние (обращение ко Христу)	Покаяние (мольба о прощении) – возвращение к отцу/Отцу
4.	Исцеление (по воле Спасителя)	Прощение блудного сына отцом/Отцом
5.	Жизнь нового человека (жизнь во Христе, <i>жизнь вечная</i>)	Жизнь нового человека (жизнь во Христе, <i>жизнь вечная</i>)

Рис. 26. Соположение библейского протофрейма «Духовное преображение человека» и библейского фрейма-сценария «Блудный сын»

Отрицательный сценарий характеризуется реализацией в поэтическом тексте библейского фрейма-сценария «Блудный сын» в логике развертывания вторичного библейского протофрейма «Духовная гибель человека». В соположении представим сформировавшийся на его основе отрицательный фрейм-сценарий «Блудный сын», отражаемый в отдельных поэтических текстах:

Вторичный протофрейм <i>«Духовная гибель человека»</i>		Фрейм-сценарий <i>«Блудный сын» в поэтическом тексте</i>
1.	Грех	Отступничество от отца/Отца
2.	Недуг духа/тела как следствие греха	Тяготы жизни грешника

3.	Отсутствие покаяния (отступление от веры, безверие)	Гордыня / Протест / Отрицание
4.	Усугубление недуга (укоренение во грехе)	Духовные и физические терзания
5.	Смерть (гибель от внешней силы или самоубийство)	Гибель (возможная гибель)

Рис. 27. Соположение вторичного библейского протофрейма «Духовная гибель человека» и фрейма-сценария «Блудный сын», реализуемого в поэзии

При **имплицитном наследовании** смыслов библейский антропоним *блудный сын* участвует в реализации индивидуально-авторских сценариев, в которых сохраняется глубинная смысловая связь с базовым протофреймом «Духовное преображение человека» и с его конкретным сюжетным проявлением – библейским фреймом «Блудный сын».

II уровень: Трансформация смыслов.

61% исследованных поэтических текстов характеризуется трансформацией сильных смыслов фрейма-сценария «Блудный сын». В этом случае библейский фрейм не актуализируется, поскольку идейно важные для его реализации слоты в смысловой структуре поэтического текста оказываются утерянными.

Для 39% от общего числа поэтических текстов XVIII–XX вв. характерен I уровень актуализации фрейма-сценария «Блудный сын», т.е. наследование его смыслов, носящее как эксплицитный, так и имплицитный характер.

1.1. Эксплицитное наследование смыслов библейского фрейма

Эксплицитное наследование осуществляется по положительному и отрицательному сценариям. Наследование идейно значимых смыслов библейского фрейма-сценария по положительному сценарию происходит при актуализации содержания его ключевых слотов в стихотворении А.Н. Апухтина

«Помощник, Покровитель мой!...», выдержанном в речевом жанре мольбы. В поэтическом тексте очевидно смысловое наследование 1 – 3 слотов библейского фрейма-сценария «Блудный сын» (1. *Отступничество от отца/Отца*. 2. *Тяготы жизни грешника*. 3. *Покаяние (мольба о прощении) – возвращение к отцу/Отцу*), о чем свидетельствует их соответствующее лексическое наполнение:

«Помощник, Покровитель мой! <...>; О, сжался надо мной! – мой близится конец... // Как сына блудного прими меня, Отец! // Спаси, спаси меня, Всесильный! <...> От юности моей погрязнул я в страстях, // Богатство растерял, как жалкий расточитель; <...> Весь язвами и ранами покрыт, // Страдаю я невыносимо... <...> Но не отринь меня, поверженного в прах, // Хоть при конце спаси меня, Спаситель!» (А.Н. Апухтин, 1883).

Компоненты номинационного ряда «Помощник», «Покровитель», «Отец», «Всесильный», «Спаситель»; лексика текстовых микрополей греха («погрязнул в страстях», «богатство растерял», «жалкий расточитель») и страдания («язвы», «раны», «страдаю невыносимо», «поверженный в прах»); корневой повтор в строке «Спаси меня, Спаситель» вкупе с речевыми актами мольбы «сжался», «прими меня», «не отринь» выражают крайнюю степень страдания и глубину покаяния субъекта речи, жаждущего преображения.

Субъект лирической коммуникации, испытывая глубокую веру в исцеление, свидетельствует о главном Чуде, сотворенном Господом с его душой. Благоговение героя, проявляющее аксиологические смыслы стихотворения, выражено посредством лексики высокого стиля: «**Явился Он ко мне, и я от мук избавлен...**»). Идея абсолютной покорности воле Спасителя на грамматическом уровне передается в том числе формой страдательного причастия («избавлен»). Искренность покаянного порыва эксплицируется пафосом порицания собственной греховности, обусловленной первородным грехом, через вводимую поэтом фигуру контраста: «*Адам достойно изгнан был из рая*

// *За то, что заповедь одну не сохранил <...>; Увидевши меня, прошел священник мимо // И отвернулся, набожный левит... // Но Ты, извлекий мир из тьмы могильной, // О, сжался надо мной!*». Художественно значимые лексические повторы в структуре риторических восклицаний и вопросов обеспечивают кумуляцию семантики ключевого слота (3. Покаяние) библейского протофрейма «Духовное преображение человека»: «*Душа несчастная! Как Ева, // <...> // Зачем, зачем, коснувшись древа, // Вкусила ты безумного плода? <...> А я какую кару заслужил, // Твои веленья **вечно нарушая?***». Процессуальность в покаянном и смиренном осознании лирическим субъектом своей греховной природы в представленном контексте акцентируется дважды в словосочетании «вечно нарушая»: на уровне лексического значения наречия «вечно» («бесконечно. <...> Во всякое, любое время; постоянно» [МАС 1: 159]) и грамматического значения главного слова – деепричастия несовершенного вида, выражающего длительность, повторяемость незавершенного действия. Грех и страдание (кара за грех) субъекта лирической коммуникации контекстуально эксплицированы в том числе фонетизмами: «*От юности моей погрязнул я в **страстях**, // Богатство растерял, как жалкий **расточитель**, // Но не отринь меня, поверженного в **прах**, // Хоть при конце спаси меня, **Спаситель!***». В аллитерированных строках концентрация звуковых комплексов, состоящих из открытых, широких гласных звуков [а], [о]; сонорных, эксплозивных согласных и напряженных звуков-сбилянтов: [грз], [стр], [с'т'], [гтств], объективирует в звукообразах слёзную человеческую мольбу (слот 3. Покаяние (мольба о прощении). Корневой повтор «спаси меня, Спаситель», замыкающий эту линию звуков, утверждает и подчеркивает крайнюю степень страдания и, как следствие, интенсивность моления героя и его жажду преображения: «*Весь язвами и ранами покрыт, // Страдаю я невыносимо...*». Эмотивные смыслы стихотворения: безусловная вера субъекта ли-

рической коммуникации в исцеление по воле Господа и, по Слову Его, в новую жизнь, обуславливает также в лирическом тексте актуализацию 4 и 5 слотов библейского фрейма-сценария «Блудный сын».

В другом стихотворении А.Н. Апухтина – «О Ты, который мне и жизнь и разум дал...» – наследование сильных смыслов осуществляется **по отрицательному сценарию**.

«О Ты, который мне и жизнь и разум дал, // Которого я с детства чтил душою // И Милосердым называл! // В немом отчаяньи стою я пред Тобою. // Все наши помыслы и чувства от Тебя, // Мы дышим, движемся. Твоей покорны власти... // Зачем же Ты караешь нас за страсти, // Зачем же мы так мучимся, любя? // И, если от греха нам убежать случится, // Он гонится за нами по пятам, // В убогой келье грезой гнездится, // Мечтой врывается в Твой храм. // Вот я пришел к Тебе, измученный, усталый, // Всю веру детских лет в душе своей храня... // Но Ты услышал ли призыв мой запоздалый, // Как сына блудного Ты принял ли меня? // О нет! в дыму кадил, при звуках песнопенья, // Молиться я не мог, и образ роковой // Преследовал, томил, смеялся надо мной... // Теперь я не прошу ни счастья, ни забвенья, // Нет у меня ни сил, ни слез... // Пошли мне смерть, пошли мне смерть скорее! // Чтоб мой язык, в безумьи цепenea, // Тебе хулы не произнес; // Чтоб дикий стон последней муки // Не заглушил молитвенный псалом; // Чтоб на себя не наложил я руки // Перед Твоим безмолвным алтарем!» (А.Н. Апухтин, 1883).

Лингвопоэтика стихотворения зеркально отражает комплекс художественных приемов предыдущего текста, однако служит выражению диаметрально противоположной идеи: неизбежность мук субъекта речи в Господней безучастности: «<...> Мы дышим, движемся. Твоей покорны власти... // Зачем же Ты караешь нас за страсти, // Зачем же мы так мучимся, любя? <...> Вот я пришел к Тебе, измученный, усталый, // Всю веру детских лет в душе своей храня... // Но Ты услышал ли призыв мой запоздалый, // Как сына блудного Ты принял ли меня? <...> Пошли мне смерть, пошли мне смерть

скорее! // Чтоб мой язык, в безумьи цепenea, // Тебе хулы не произнес; // Чтоб дикий стон последней муки // Не заглушил молитвенный псалом; // Чтоб на себя не наложил я руки // Перед Твоим безмолвным алтарем!».

Мотив утраченной веры, звучащий в первых строках, а также буквальное одушевление поэтом греха, его зооморфное уподобление через схождение семантически близких однородных сказуемых «гонится», «гнездится», «врывается», фонетически поддерживающих семантику агрессивного вторжения («И, если от греха нам убежать случится, // Он гонится за нами по пятам, // В убогой келье грезю гнездится, // Мечтой врывается в Твой храм <...>»), сообщает лирическому субъекту образ жертвы, отчаянно спасающейся от преследователя. В этом контексте поэт репрезентирует конвенциональную библейскую метафорику, поскольку образ сатаны, отца греха, в библейском тексте традиционно связан со зверем (ср.: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5:8); образ зверя в «Откровении Иоанна Богослова» и др.). В укор Создателю за мнимой «покорностью» героя, признающего свою греховность («Мы дышим, движемся. **Твоей покорны власти...**»), проявляется замещение покаяния гордыней – смертным грехом, который делает невозможным преобразование человека («**Зачем же Ты караешь нас за страсти, // Зачем же мы так мучимся, любя?**»).

Именно разрушением слота «Покаяние» базового библейского протофрейма «Духовное преобразование человека» обусловлены элиминация слотов восхождения от ветхого человека к новому и запуск слотов вторичного протофрейма «Духовная гибель человека»: усугубление греха, саморазрушение и стремление к гибели (смерть). Угроза впасть в тягчайший грех самоубийства полностью отвечает содержанию финального слота («Смерть») в структуре вторичного библейского протофрейма «Духовная гибель человека».

Отрицание лирическим субъектом собственного бытия, выраженное в языковом отношении негацией посредством частицы *не* и усилительной частицы *ни* при однородных членах («*Теперь я не прошу ни счастья, ни забвения, // Нет у меня ни сил, ни слез...*»), свидетельствует об усугублении его духовного недуга (слот 4. *Усугубление недуга (укоренение во грехе)*), влекущего смерть (слот 5. *Смерть (гибель от внешней силы или самоубийство)*). Лирический субъект, обращаясь к образу *блудного сына*, дезавуирует образ Отца. Он восстает против Создателя, требуя смерти. На уровне речевой художественной формы стихотворения эта интенция выражается антитезой и риторическими восклицаниями: «*Вот я пришел к Тебе, измученный, усталый, // Всю веру детских лет в душе своей храня... // Но Ты услышал ли призыв мой запоздалый, // Как сына блудного Ты принял ли меня?*», настойчиво (рефрен первой строки) требуя себя умертвить, отказываясь терпеть муки: ***Пошли мне смерть, пошли мне смерть скорее!*** // *Чтоб мой язык, в безумьи цепenea, // Тебе хулы не произнес; // Чтоб дикий стон последней муки // Не заглушил молитвенный псалом; // Чтоб на себя не наложил я руки // Перед Твоим безмолвным алтарем!*». Угроза совершить самоубийство, величайший из грехов, в точности отвечает содержанию финального слота в структуре вторичного библейского протофрейма «Духовная гибель человека».

Так библейский квазиантропоним *блудный сын*, функционируя в поэтическом тексте, участвует в реализации наследования сильных смыслов одноименного фрейма-сценария, которое осуществляется по отрицательному сценарию.

1.2. Имплицитное наследование смыслов библейского фрейма

При имплицитном наследовании смыслов квазиантропоним *блудный сын* участвует в реализации индивидуально-авторских сценариев, развиваю-

щихся в поэтическом тексте на основе глубинной смысловой связи с протофреймом «Духовное преображение человека» и с его конкретной манифестацией – библейским фреймом «Блудный сын». Эти случаи характеризуются очевидным расширением «содержательно-подтекстовой информации» [Гальперин 1981: 28]) на фоне сохранения ключевых слотов библейского фрейма. Иными словами, в стихотворении при актуализации положительного или отрицательного сценария библейского фрейма происходит определенная деформация его структуры, порождающая новую содержательно-концептуальную информацию.

Именно так срабатывает лингвопоэтический прием композиционно-смыслового сдвига в стихотворении Б.А. Слуцкого «Блудный сын»: *«Истощенный нуждой, // истомленный трудом, // Блудный сын // возвращается в отческий дом. // И стучится в окно осторожно: // - Можно? // - Сын мой! // Единственный! Можно! // Можно все. Лобызай, если хочешь, отца, // Обгрызай духовитые кости тельца. // Как приятно, что ты возвратился, // Ты б остался, сынок, и смирился. – // Сын губу утирает густой бородой, // Поедает тельца, // Запивает водой, // Аж на лбу блестит капелька пота // От такой непривычной работы. // Вот он съел, сколько смог. // Вот он в спальню прошел, // Спит на чистой постели. // Ему – хорошо! // И встает. // И свой посох находит, // И, ни с кем не прощаясь, уходит».*

В этом стихотворении все слоты базового протофрейма «Духовное преображение человека» и библейского фрейма «Блудный сын» получают лексическое наполнение, близкое, но не тождественное каноническому. Так, слот «Покаяние» представлен не «ожидаемой» лексикой самоосуждения и мольбы, а лишь одиночным предикативным наречием с вопросительной модальностью допущения, позволения («можно?»). Ключевой метой смыслового сдвига в авторском переложении библейской притчи становится глагол *смириться*, употребленный в этом контексте в желательно-побудительном значении (*смирился б*). Возникновение мотива смирения как необходимого

условия возвращения к семейному очагу предопределяет неизбежность второго (окончательного?) ухода сына: *«И встает. // И свой посох находит, // И, ни с кем не прощаясь, уходит»*. Сытости и безмятежному покою *отеческого дома* сын предпочитает бездомность, странничество. Символично, что посох является атрибутом странника, претерпевающего лишения и испытания «ради искания истины Христовой» (Н.С. Лесков). В поэтической интерпретации притчи эксплицировано отступление от библейской трактовки образов отца и сына, но имплицировано наследование концептуальных смыслов первоисточника: противоречивость и многотрудность пути блудного сына к новой жизни – к жизни во Христе.

В четырехчастном лирическом произведении Н.С. Гумилева «Блудный сын» на фоне разворачивания библейского фрейма-сценария «Блудный сын», характеризующегося имплицитным наследованием глубинных смыслов фреймовой структуры, осуществляется реализация индивидуально-авторских сценариев.

«Нет дома подобного этому дому! // В нем книги и ладан, цветы и молитвы! // Но, видишь, отец, я томлюсь по иному, // Пусть в мире есть слезы, но в мире есть битвы. // На то ли, отец, я родился и вырос, // Красивый, могучий и полный здоровья, // Чтоб счастье побед заменил мне твой клирос // И гул изумленной толпы — славословья. // Я больше не мальчик, не верю обманам, // Надменность и кротость — два взмаха кадила, // И Петр не унижится пред Иоанном, // И лев перед агнцем, как в сне Даниила. // Позволь, да твое приумножу богатство, // Ты плачешь над грешным, а я негодую, // Мечом укреплю я свободу и братство, // Свирепых огнем научу поцелую. // Весь мир для меня открывается внове, // И я буду князем во имя Господне... // О счастье! О пенье бунтующей крови! // Отец, отпусти меня... завтра... сегодня!..» (Н.С. Гумилев, 1911).

Символично, что первая часть произведения открывается образом отца, который косвенно, но через однозначно интерпретируемые атрибуты представлен священнослужителем: *«Нет дома, подобного этому дому! // В нем книги и ладан, цветы и молитвы!»*. Это в самом начале фиксирует строгую идейную связь поэтического произведения с евангельским текстом, в смысловом ядре которого отец иносказательно мыслится как Отец Небесный. При сохранении концептуальных смыслов фрейма-сценария «Блудный сын» и без потери аксиологических установок контекста первоисточника поэт подвергает трансформации отдельные структурные элементы прецедентного сюжета, наращивая семантическое наполнение основных слотов библейского фрейма через диалог обоих текстов. Помещая сакральный прецедентный сюжет в пространство проблематики частной жизни, семейных и поколенческих отношений, самоопределения юной личности, Н.С. Гумилев актуализирует на бытовом уровне современной ему повседневности вечные высшие ценности человеческой натуры – нравственность и духовность.

В первой части лирического текста субъект речи, юноша, в момент самоопределения ведет внутренний диалог с отцом, отпрашиваясь в *новый мир*, обещающий распахнуться перед ним для свершения великих подвигов: *«Весь мир для меня открывается внове, // И я буду князем во имя Господне... // О счастье! О пенье бунтующей крови!»*. Нетерпение героя покинуть отчий дом, неудержимое желание вырваться в героическое и безграничное, как ему представляется, пространство взрослой жизни выражается в ритмико-интонационной особенности фраз юноши, характеризующихся риторическими вопросами, восклицаниями, сбивчивостью «бегущей» речи: *«На то ли, отец, я родился и вырос, // Красивый, могучий и полный здоровья, // Чтоб счастье побед заменил мне твой клирос // И гул изумленной толпы — славословья. // <...> // Отец, отпусти меня... завтра... сегодня!..»*.

Отметим, что причина ухода героя из отчего дома не совпадает с той, что эксплицирована в библейском сюжете. Мотивы поступка библейского

блудного сына греховны по своей природе, поскольку определяются его праздностью и жаждой удовольствий: «... и сказал младший из них отцу: *отче! дай мне следующую [мне] часть имения. И [отец] разделил им имение. По прошествии немногих дней младший сын, собрав всё, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно*» (Лк. 15:11–13). Лирический субъект стихотворения, напротив, жаждет реализации внутренних сил, личностного потенциала, что означает, по сути, приумножить то, чем наделил его Господь, а, при метонимическом осмыслении, отец: *«Позволь, да твое приумножу богатство, // Ты плачешь над грешным, а я негодую, // Мечом укреплю я свободу и братство, // Свирепых огнем научу поцелую»*. Предметная лексика, объединенная «оружейными» мотивами, внутри контрастирующих синтагм выражает храбрость и волевую устремленность героя. На контекстуальном уровне она также составляет оппозицию образно-предметному ряду: «*книги и ладан, цветы и молитвы*», характеризующему отчий дом. На уровне формальной организации стихового ряда этот смысл также поддерживается рифмовкой «*дому!*» – «*томлюсь по иному...*». При этом очевидно, что субъект лирической коммуникации испытывает искреннюю любовь к родному очагу. Восклицательная конструкция со значением суперлатива («*Нет дома, подобного этому дому!*») занимает инициальную позицию в структуре стихотворения и вводит весь последующий текст. Симптоматично, что отношение лирического субъекта к отцу характеризуется нежностью и почтением (многократное употребление обращения «отец», лексика высокого и нейтрального стиля со значением просьбы («позволь»; «ты видишь», «отпусти меня»)).

Так, поэт, переосмысляя архетипичный сюжет, не игнорирует его ключевых смыслов, отраженных в структуре фрейма-сценария «Блудный сын», но качественно меняет наполнение отдельных слотов в его строении. Семантическое наполнение слота 1. *Отступничество от отца/Отца* в содержании стихотворения трансформируется и теряет семему «грех», поскольку мотив

ухода из отчего дома в поэтическом контексте заключается в поиске предназначения личности, а не в «отступничестве», отречении от отца/Отца.

Вторая часть лирического произведения открывается лексической анафорой с союзом «как» в функции междометия, эксплицирующей в структуре каждой фразы семантику предельного восхищения и **веселья**, что испытывает лирический субъект: *«Как розов за портиком край небосклона! // Как веселы в пламенном Тибре галеры! // Пускай приведут мне танцовщиц Сидона // И Тира, и Смирны... во имя Венеры. // Цветов и вина, дорогих благовоний... // Я праздную день мой в веселой столице!»*.

Субъект лирической коммуникации в обращении к друзьям обнаруживает тот факт, что личная миссия героя – выполнить предназначение – им по-прежнему осмысливается как наиважнейшее дело жизни: *«Идите скорей, ваше ложе готово, // И розы прекрасны, как женские щеки; // Вы помните верно отцовское слово, // Я послан сюда был исправить пороки»*. Однако детали веселого праздника («цветы, вино, благовония, розы, женские щеки и ложе»), детерминирующие пространство, в котором находится герой, отчетливым образом дешифруются как обстоятельства, при которых душе, «самому тайному умыслу»¹⁸ Господа о человеке, «сбыться», то есть выполнить свое предназначение, предельно трудно. Духовных усилий лирического субъекта на этот момент оказывается недостаточно, более того, его безапелляционная уверенность в объективности и исчерпанности собственного знания о мире проявляется в какой-то степени духовную слепоту и наивность юноши: *«Но в мире, которым владеет превратность, // Постигнув философов римских науку, // Я вижу один лишь порок — неопрятность, // Одну добродетель — изящную скуку»*.

¹⁸ «Господи! Душа сбылась: // Умысел твой самый тайный» (М.И. Цветаева, 1922).

Последняя строфа, особенно лексическое наполнение ее финальных двух строк с оттенком цинизма, проявляемого субъектом лирической коммуникации, закрепляет мысль о том, что герою пока не удалось стяжать тот уровень духовно-нравственного развития, который позволил бы ему стать тождественным своему призванию. Авторская модальность выражена в схеме взаимодействий субъектов лирической коммуникации, основанной на эффекте непонимания центральным героем смысла происходящего, неспособности считывать истинную природу знаков, которые сообщает реакция друзей: *«Петроний, ты моришься? Будь я повешен, // Коль ты недоволен моим сиракузским! // Ты, Цинна, смеешься? Не правда ль, потешен // Тот раб ко-
соглазый и с черепом узким?»*.

Композиционной основой третьей части произведения выступает принцип контраста, который развивается на смысловом уровне через контекстуальную антонимию доминантных образов и интонационно-синтаксическую организацию лирической речи. Так, в структуре стихотворения осуществляется противопоставление двух пространств: пространства рабства/лишений и пространства отчего дома лирического субъекта. В свою очередь, внутри каждого пространства также противопоставлены текстообразующие доминантные фигуры – «хозяина» и «отца». В номинационном ряду «отца» особую роль играет номинация **«старик величавый с седой бородою»**, что аллегорично отсылает к образу Господа и каноническому библейскому сюжету. *«Я падалъ сволок к тростникам отдаленным // И пойло для мулов поставил в их стойла; // Хозяин, я голоден, будь благосклонным, // Позволь, мне так хочется этого пойла. // За ригой есть куча лежалого сена, // Быки не едят его, лошади тоже: // Хозяин, твои я целую колена, // Позволь из него приготовить мне ложе. // Усталость – работнику помощь плохая, // И слепнут глаза от соленого пота, // О, день, только день провести, отдыхая... // Хозяин, не бей! Укажи, где работа. // Ах, в рощах отца моего апельсины, // Как*

красное золото, полднем бездонным, // Их рвут, их бросают в большие корзины // Красивые девушки с пеньем влюбленным. // И с думой о сыне там бодрствует ночи // Старик величавый с седой бородою, // Он грустен... пойду и скажу ему: «Отче, // Я грешен пред Господом и пред тобою» (Н.С. Гумилев, 1911).

Эта часть лирического произведения отражает смысловое наполнение второго и третьего слотов структуры фрейма-сценария «Блудный сын». Так, формально, первая половина текста лирически эксплицирует семантику слота 2. *Тяготы жизни грешника*. Герой, подобно библейскому, изнывая от непосильного физического труда, голода и побоев, унижаясь, трижды обращается к хозяину в смиренной просьбе о пище в виде пойла (**«Хозяин, я голоден, будь благосклонным, // Позволь, мне так хочется этого пойла»**) и отдыхе на лежалом сене (**«За ригой есть куча лежалого сена, // Быки не едят его, лошади тоже: // Хозяин, твои я целую колена, // Позволь из него приготовить мне ложе»**), однако, кроме побоев, ничего не встречает в ответ и вновь оказывается заключенным в кольцо рабского существования: **«Хозяин, не бей! Укажи, где работа»**.

Во второй половине этой части произведения имплицировано содержание слота 3. *Покаяние (мольба о прощении) – возвращение к отцу/Отцу*. На фоне идиллического и детализированного представления отчего дома, переданного концентрацией в этом фрагменте тропеических средств: сравнения (**«апельсины, // Как красное золото»**), метафорических эпитетов (**«полднем бездонным», «красивые девушки с пеньем влюбленным»**), – в герое возникает импульс к покаянию (**«пойду и скажу ему: «Отче, // Я грешен пред Господом и пред тобою»**), что указывает на потенциальную реализацию смыслов, составляющих слот 3 рассматриваемой фреймовой структуры.

Содержание слотов 4. *Прощение блудного сына отцом/Отцом* и 5 *Жизнь нового человека (жизнь во Христе, жизнь вечная)* слотов фрейма-сце-

нария «Блудный сын» имплицировано в финальной части лирического текста, которая утверждает вечные, неизбывные христианские ценности и смыслы, конституирующие библейский фрейм «Духовное преображение человека».

Герой с кротостью и надеждой возвращается с покаянием в отчий дом. На фоне рефлексии о прожитых событиях оппозиция «детство» vs «взрослая жизнь» проявляет концептуально значимый для произведения мотив осуществившегося взросления, духовного становления личности лирического субъекта: *«И в горечи сердце находит уладу: // Вот сад, но к нему подойти я не смею, // Я помню... мне было три года... по саду // Я взапуски бегал с лисицей моею. // Я вырос! Мой опыт мне дорого стоит, // Томили предчувствия, грызла потеря... // Но целое море печали не смоем // Из памяти этого первого зверя <...>»*. Абсолютная вера в милость отца, а значит упование на милость Божью, характеризует человека в глубине благочестивого, созданного по образу и подобию Бога.

Хронотопическая характеристика жизненного пространства героя, двухчастного по своей природе (отчий дом и вне отчего дома), на символическом уровне указывает, с одной стороны, как уже было отмечено, на постепенность взросления героя, с другой, – на эссенциальную черту человека, ищущего, мятущегося, сомневающегося, согрешающего, однако в основе своей помнящего источник и первооснову собственной жизни, которая его всецело определяет – Господа, даровавшего свободу как великую ценность и потому предстающего не «хозяином», но Отцом: *«За садом возносятся гордые своды, // Вот дом – это дедов моих пепелище, // Он, кажется, вырос за долгие годы, // Пока я блуждал, то распутник, то нищий»*.

Примечательно, что глаголы, относящиеся к описанию отчего дома, употреблены в форме настоящего времени (ср.: «за садом **возносятся** гордые своды», «Там празднество: звонко **грохочет** посуда, // **Дымятся** тельцы и

румянится тесто»), что в контексте приобретает семантику времени вечности, в котором согласно христианскому взгляду пребывают Господь и святые. Кроме того, основное событие православной церковной жизни, литургия, на небесах совершается безостановочно, а на земле, в момент евхаристической службы в храме, каждый прихожанин может причаститься этому святому «празднеству», поскольку, по словам митрополита Илариона (Алфеева): «...Литургия, совершаемая на земле, – лишь часть той непрестанной литургии, которая совершается человеками и Ангелами в Царстве Небесном» [Символ и реальность в православном богослужении... URL]. Эта мысль имеет значение, если принимать во внимание еще один символ – образ невесты, которым замещен образ старшего сына.

«Там празднество: звонко грохочет посуда, // Дымятся тельцы и румянится тесто, // Сестра моя вышла, с ней девушка-чудо, // Вся в белом и с розами, словно невеста. // За ними отец... Что скажу, что отвечу, // Иль снова блуждать мне без мысли и цели? // Узнал... догадался... идет мне навстречу... // И праздник, и эта невеста... не мне ли?!» (Н.С. Гумилев, 1911).

В Деяниях апостолов невестой называется Церковь Христова: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом... Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы – тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор. 12:12–27). Так, появление невесты в финальных строках стихотворения можно толковать в том числе и как осознанное вхождение/возвращение героя, однако в новом качестве, в пространство Христова мира, который приемлет всех, обратившихся к Нему: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11:28). Воскликание героя и перечисление даров в финале текста выражает щедрость и изобилие благословения Господа: *«И праздник, и эта невеста... не мне ли?!»*.

Концептуальные смыслы фрейма-сценария «Блудный сын» и прото-фрейма «Духовное преображение человека» имплицитно встроены в структуру стихотворения на его идейном уровне. Несовпадения отдельных сюжетообразующих элементов поэтического произведения с текстом-первоисточником (появление сестры вместо старшего брата, свадьбы вместо пира) функциональны с точки зрения интенсификации приращения художественных смыслов, которые рождаются и усиливаются именно на фоне актуализации глубинной семантики библейского фрейма.

1.3. Трансформация смыслов библейского фрейма

В 61% исследованных поэтических текстов квазиантропоним *блудный сын* функционирует как прецедентный знак, транслирующий максимально упрощенную семантику и минимализированное на фоне «материнского» текста восприятие (непочтительный сын, покинувший родительский дом, а затем вернувшийся).

Выражение «блудный сын» в словаре фразеологических единиц на уровне общеизвестного языкового значения толкуется как «сын, вышедший из повиновения отцу; употребляется в значении: человек беспутный, нравственно нестойкий, но чаще в значении: раскаявшийся в своих заблуждениях» [БСКСиВ 2008: 108]. Отраженное в семантике фразеологизированной речевой единицы упрощение сюжета библейской притчи по пути сворачивания и бытовизации смысла демонстрирует, с одной стороны, степень укорененности в сознании носителя языка прецедентной культурной ситуации, с другой – указывает на потенциал развертывания исходного библейского фрейма-сценария.

Таким образом, поэтические тексты данной группы демонстрируют утрату концептуально значимых, доминирующих слотов фрейма-сценария «Блудный сын»: 3. *Покаяние (мольба о прощении) – возвращение к*

отцу/Отцу и 4. *Прощение блудного сына отцом/Отцом*. Иными словами, глубинный смысл библейского сюжета, с центральным событием метанойи согрешившего, но по-прежнему любимого сына, принятия его по возвращении милосердным Господом и дарования ему благодати, не наследуется внутри этой группы поэтических текстов.

Характерно, что буквальный повтор сценария, реализуемого посредством функционирования в тексте библейского квазиантропонима, не воссоздает исходного образа блудного сына, поскольку контекст демонстрирует минимализацию высоких (библейских) смыслов через разрушение сильных слотов с семантикой греха, недуга, **покаяния**, исцеления (прощение–возвращение), новой жизни: *«Я обругал родную мать. // Спустил хозяйские опалы. // И приходилось удирать // От взбешенного принципала. // Полураздетый, я заснул, // Голодный, злой, в абруцкой чаще. // <...> // С холодных и сырых вершин // Спускаюсь ли в отчую долину? // Отдаст ли розгам блудный сын // Свою озябнувшую спину?»* (В.А. Комаровский, 1910). В приведенном тексте отражается типичная для этой группы контекстов минимализация прецедентного сюжета через актуализацию случайных и разрозненных квазиатрибутов библейского образа: имплицитных («полураздетый заснул»; «голодный, злой») и индивидуально-авторских («обругал родную мать», «спустил хозяйские опалы», «приходилось удирать», «Отдаст ли розгам блудный сын // Свою озябнувшую спину»). Упоминание об отчем доме, являющемся концептуально значимым для реализации библейского сюжета, осуществляется на метафорическом уровне: *«Спускаюсь ли **в отчую долину?**»*.

Включение библейской фигуры в бытовой контекст, переданный соответствующим лексическим окружением («Муза самоварная», «молодость угарная» и др.), показывает примитивизацию восприятия прецедентного сюжета, т.е. нереализованность фрейма-сценария «Блудный сын»: *«Умчалась Муза самоварная // С ее холодным кипятком. // На сердце молодость угарная // Дымит последним угольком. // **Как блудный сын на зов отеческий,** // И я в*

одиннадцатый час // Вернулся к жизни человеческой, // А мертвый самовар угас. // И потускнел уют бедного // Обманчиво-блестящий круг, // Когда на место друга медного // Явился настоящий друг» (Б.А. Садовской, 1929).

В следующем поэтическом контексте отмечается сопутствующая употреблению квазиантропонима подмена концептуальных смыслов, когда прецедентный знак изымается из прецедентного контекста и банализируется: *«Он сына блудного. Простит тебе... и ей!»* (П.Д. Бутурлин, 1880–1893); *«Как некогда Блудному Сыну отчего // Дома непереступаемой казалась ступень, // Сквозь рассвет, мутным сумраком потчевая, // К самому окну просунулся небритый день <...>»* (К.А. Большаков, 1914–15). Основания метафоризации при сведении ситуаций наступающего дня и возвращения блудного сына заключается лишь в выражении характеристики «действие совершается медленно, при усилии».

В ряде контекстов функционирование рассматриваемого квазиантропонима ограничивается поэтизацией мотива странничества: *«С посохом — верным рабом путями глухими окольными // Я одинокий иду, встречаясь с согбенными вехами...»* (С.А. Клычков, 1907–08); *«Посмотри блудный сын возвращается // весь в репейнике и бороде, // только пес признает и ласкается, // чуден странник для глупых людей»* (А.С. Гингер, 1917–64); *«Всем в родном краю незнакомый, // После стольких дорог и чужбин // Буду, странник, сидеть на соломе, // Блудный родины сын»* (И.Н. Голенищев-Кутузов, 1940).

Массив текстов, принадлежащих второму (низшему) уровню актуализации библейского сценария, характеризуется вытеснением, замещением сакрального образа Отца, Спасителя образами Родины (1), природы родного края (2), музыки (3):

(1) *Родина-мать! я душою смирился, // Любящим сыном к тебе воротился. // <...> // Жизнью измят я... и скоро я сгину... // Мать не враждебна и к блудному сыну: // Только что я ей объятья раскрыл — // Хлынули слезы, прибавилось сил* (Н.А. Некрасов, 1854–55);

(2) *Приветствую тебя, мой добрый, старый сад, // Цветущих лет цветущее наследство! // С улыбкой горькою я пью твой аромат, // Которым некогда мое дышало детство. // <...> // Стою как блудный сын перед лицом отца, // И плакать бы хотел – и плакать не умею!* (А.А. Фет, 1854);

(3) *...О, муза! / <...> / И ныне праздник твой, и гимном покаянным, / Как блудный сын, тебя приветствую теперь. / Я слышу, ты идешь в венке благоуханном / И в сердце мне стучишь, как в запертую дверь. Кто?* (К.М. Фофанов, 1892).

В текстах, подобных приведенным, актуализируются патриотический мотив, связанный с темой Родины, боли и личной вины за ее страдания; ностальгический мотив, касающийся темы памяти, грусти / сожаления / покаяния при виде запустения родных мест, а также мотив творчества в характерных для него взлетах и падениях.

В отдельных поэтических контекстах рассматриваемой группы, например, в представленном выше стихотворении А.А. Фета, за подменой образов в некоторой степени сохраняются отдельные содержательные детали ключевых слотов библейского фрейма-сценария, ср.: «*мой добрый, старый сад*», «*нежные благословляли руки*» = отец; «*наследство*»; «*Одни я раздарил с безумством и тоской, // Другие растерял — и все они увяли*» = грех; «*пробудится и затрепещет совесть*» = покаяние; «*...и радости вполне вкусить не смею*; // *Стою как блудный сын перед лицом отца...*» = смирение, однако концептуальные смыслы, транслируемые библейским квазиантропонимом *блудный сын*, не реализуются.

Кроме того, в корпусе контекстов с патриотическими мотивами в отдельный номинационный ряд становятся лексемы «Родина-мать», «страна моя родная», «Русь», «земля моя», которые, замещая фигуру отца/Отца образом матери или отечества, задают условия для актуализации дополнительных патриотических смыслов на фоне общеизвестного фразеологизированного значения квазиантропонима: «*Где будет **старенькая мать** // Года покорно*

ожидать, // Что блудный сын вернется к дому» (С.М. Рафальский, 1926); Родины-матери или Отечества: *«Родина-мать! я душою смирился, // Любящим сыном к тебе воротился. // <...> // Жизнью измят я... и скоро я сгину... // Мать не враждебна и к блудному сыну: // Только что я ей объятья раскрыл – // Хлынули слезы, прибавилось сил»* (Н. А. Некрасов, 1954–55); *«А если, жизнью смят, обманутый мечтами, // К тебе, как блудный сын, я снова возвращусь, – // Кого еще найду меж старыми друзьями // И так ли с новыми сойду? // И ты... что будешь ты, страна моя родная? <...>»* (А.Н. Апухтин, 1858); *«Всего больней, всего нежней // Порою думаешь о ней, // Руси покинутой и нищей <...> Земля моя, столица звезд! // Мне жребий твой чудесно прост, // Как смысл священного писанья: // Семья, Отечество и Мир»* (С.М. Рафальский, 1926).

Смысловые трансформации базового фрейма обуславливают неполноту, фрагментарность его развертывания через слоты нижних уровней. При этом в текстах второго (низшего) уровня актуализации библейского фрейма квазиантропоним *блудный сын* фразеологизируется, выражая переживания человека, когда-то покинувшего, отринувшего истинно дорогое и ценное (Родину, родные места, призвание). Таким образом, обращение поэтов к квазиантропониму *блудный сын* на уровне ослабления его исходного значения ведет к элиминации идейно важных слотов библейского фрейма-сценария, что делает невозможным его развертывание.

§ 2. Фреймо-лингвопоэтический подход к исследованию семантизации библеизма-антропонима *Мария Магдалина* в языке русской поэзии

Последовательность фреймового анализа, осуществленного выше, актуальна и для исследования семантизации библеизма-антропонима *Мария*

Магдалина. В поэтических текстах наблюдаются различные уровни актуализации фрейма-сценария «Мария Магдалина» (рис. 28).

Фрейм-сценарий «Мария Магдалина»	
1.	Жизнь в блуде
2.	Страдание бесноватостью
3.	Покаяние (обращение ко Христу)
4.	Исцеление от семи бесов (по воле Спасителя)
5.	Апостольское служение (жизнь во Христе, <i>жизнь вечная</i>)

Рис. 28. Фрейм-сценарий «Мария Магдалина»

Весь поэтический материал был распределен по группам на основании типов наследования смыслов рассматриваемого фрейма-сценария. Так, в 29-ти текстах русской поэзии XIX-XX веков, содержащих в своей лексической структуре антропоним *Мария Магдалина*, проявляются разные уровни восприятия, понимания и толкования смыслов библейского фрейма-сценария «Мария Магдалина»:

1) уровень эксплицитного либо имплицитного **наследования концептуальных смыслов**;

2) уровень эксплицитной **трансформации концептуальных смыслов** (см. рис. 29):



Рис. 29. Уровни актуализации фрейма-сценария «Мария Магдалина» в поэтических текстах

Из 29 поэтических текстов, содержащих библеизм-антропоним Мария Магдалина, в 17 (59%) осуществляется **наследование** сильных смыслов библейского фрейма, в 12 (41%) – их ослабление и **трансформация**.

I уровень: Наследование смыслов.

Для 17-ти стихотворений различных литературных эпох характерна манифестация концептуальных («сильных») смыслов анализируемого фрейма, которая может носить как эксплицитный, так и имплицитный характер.

Эксплицитное наследование смыслов происходит по положительному либо отрицательному сценарию.

При реализации положительного сценария происходит последовательная актуализация слотов библейского фрейма «Мария Магдалина» (рис. 30).

Базовый протофрейм «Духовное преобразование человека»		Фрейм-сценарий «Мария Магдалина»
1.	Грех	Жизнь в блуде

2.	Недуг духа/тела как следствие греха	Страдание бесноватостью
3.	Покаяние (обращение ко Христу)	Покаяние (обращение ко Христу)
4.	Исцеление (по воле Спасителя)	Исцеление от семи бесов (по воле Спасителя)
5.	Жизнь нового человека (жизнь во Христе, <i>жизнь вечная</i>)	Апостольское служение (жизнь во Христе, <i>жизнь вечная</i>)

Рис. 30. Соположение библейского протофрейма «Духовное преображение человека» и библейского фрейма-сценария «Мария Магдалина»

Отрицательный сценарий представляет реализацию фрейма-сценария «Мария Магдалина» в логике развертывания вторичного протофрейма «Духовная гибель человека».

При **имплицитном наследовании** смыслов библейский антропоним *Мария Магдалина* участвует в реализации индивидуально-авторских сценариев, в которых сохраняется глубинная смысловая связь с базовым протофреймом «Духовное преображение человека» и с его конкретной манифестацией – библейским фреймом «Мария Магдалина». При этом в поэтическом тексте на фоне актуализации библейского фрейма (по его положительному или отрицательному сценарию) происходит некий сдвиг, «слом», порождающий новую содержательно-концептуальную информацию.

II уровень: Трансформация смыслов.

41% исследованных поэтических текстов характеризуется трансформацией сильных смыслов библейского фрейма-сценария «Мария Магдалина».

В этом случае фрейм не разворачивается, поскольку его ключевые слоты деактуализируются, а прецедентный антропоним в структуре значения характеризуется обобщенно-образными смыслами.

2.1. Эксплицитное наследование смыслов библейского фрейма

Эксплицитное наследование может осуществляться, как было сказано выше, по положительному либо отрицательному сценарию. Из 29 поэтических контекстов в четырех наблюдается эксплицитное наследование смыслов фрейма-сценария «Мария Магдалина» по положительному сценарию, когда в стихотворениях наличествуют и последовательно актуализируются все слоты фрейма (рис. 30).

Так, антропоним *Мария Магдалина*, выполняя структурообразующую функцию в стихотворении Н.А. Клюева, является источником эксплицитного наследования глубинных смыслов одноименного библейского фрейма-сценария:

*«За лебединой белой долей // И по-лебяжьему светла, // От васильковых меж
и поля // Ты в город каменный пришла. // Гуляешь ночью до рассвета, // А днем
усталая сидишь // И перья смятого беретя // Иглою неловкою чинишь. // Такая
хрупко-испитая, // Рассветным кажешься ты днем, // Непостижимая, свя-
тая, – // Небес отмечена перстом. // Наедине, при встрече краткой, // Давая
совести отчет, // Тебя вплетаю я украдкой // В видений пестрый хоровод: //
Панель... Толпа... И вот картина, // Необычайная чета: // В слезах лобзает
Магдалина // Стопы пречистые Христа. // Как ты, раскаяньем объята, //
Янтарь рассыпала волос, – // И взором любящего брата // Глядит на греш-
ницу Христос» (Н.А. Клюев, 1907-1911).*

Содержание стихотворения напрямую соотносится с ключевыми слотами представленной нами фреймовой структуры:

1. Жизнь в блуде (Гуляешь ночью до рассвета, // А днем усталая сидишь // И перья смятого беретя // Иглою неловкою чинишь);

2. Недуг духа / Жизнь в блуде (Такая **хрупко-испитая**, // Рассветным кажешься ты днем <...> **Панель... Толпа...**);

3. Покаяние (**В слезах лобзает Магдалина // Стопы пречистые Христа**. // Как ты, **раскаяньем объята**, // Янтарь рассыпала волос...);

4. Исцеление (**И взором любящего брата // Глядит на женщину Христос**»). Интересно, что семантика слота

5. *Жизнь новая / Апостольское служение* актуализирована в тексте в сильной позиции первой строки, в которой иносказательно выражены ключевые смыслы стихотворения. Так, метафора «лебединая белая доля» на уровне устойчивых социокультурных ассоциаций актуализирует фразеологизм «лебединая верность». В свою очередь, «верность» – концептуальное понятие, составляющее содержание «апостольского служения», а существительное «доля» в настоящем контексте выступает абсолютным синонимом существительному «судьба», оказывающимся в одном ряду с понятием «жизнь».

Поэтический образ лирической героини стихотворения предметно детализирован и уподоблен образу Марии Магдалины. Стихотворение строится на противопоставлении двух сторон человеческой природы: темной и светлой, греха и святости, лексически выраженном в скоплении антонимичных пар («**Гуляешь ночью до рассвета, // А днем усталая сидишь // И перья смятого берет**а // Иглою неловкою чинишь...»). Индивидуально-авторские эпитеты, характеризующие женщину и ее действия («**хрупко-испитая**», [иглою] «**неловкою**»), поддерживают семантику двойственности человеческой натуры, высвечивая (на фоне однозначно интерпретируемых деталей неблагочестивой жизни героини) заключенную в противоположностях тайну человеческой природы, замутненной первородным грехом, однако сохраняющей образ Божий¹⁹: «**Непостижимая, святая, – // Небес отмечена перстом...**». Этот смысл поэтически воспроизводит евангельскую идею о том, что «пути

¹⁹ «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27).

Господни неисповедимы» (Рим. 11:33), а также слова Христа: «Я пришёл призвать не праведников, но грешников к покаянию (Мк. 2:17). Митрополит А. Сурожский, размышляя о том, что Бог верит в человека гораздо сильнее, чем человек сам в себя, отмечал, что каждый призван к праведной жизни, к *жизни вечной*: «Бог нам говорит: “Я поверил в тебя, и поэтому Я **вызвал тебя из небытия**. Я Свою веру вложил в тебя, и поэтому ты создан...”» [Сурожский URL].

Сцена покаяния предельно точно соотносится с фрагментом из Евангелия от Луки²⁰, сохраняя в поэтической трактовке прецедентного сценария приметы библейского текста («*В слезах лобзает Магдалина // Стопы пречистые Христа*») в сочетании с бытовыми символами, приобретающими возвышенно-бытийную семантику (метонимический перенос: «*Янтарь рассыпала волос...*»). Так, книжная лексика («*Как ты, раскаяньем объята <...> // И взором любящего брата...*») соседствует с разговорной и нейтральной: «*Глядит на женщину Христос*»²¹.

Таким образом, последовательная актуализация каждого слота фрейм-сценария «Мария Магдалина» обуславливает положительный сценарий его реализации в рассмотренном стихотворении.

Только в одном контексте из общего числа стихотворений с антропонимом *Мария Магдалина* проявляется наследование по отрицательному

²⁰ «И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром» (Лк. 7:37–38).

²¹ Ср.: «<...> Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам в себе: если бы Он был пророк, то знал бы, **кто** и **какая женщина** прикасается к Нему, ибо она **грешница**. <...> И [Христос], обратившись к женщине, сказал Симону: видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отерла; ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги. А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит» (Лк. 7:39–46).

сценарию, когда при разворачивании библейского фрейма наблюдается нарушение его структуры на уровне слота 3. *Покаяние:*

«Был свиток дней моих недлинен, // Греховны были письма. // Я путь свершала Магдалинин // И обратилась — как она. // И, как она, ждала смиренно. // Но не пришел ко мне Христос // И не коснулся умиленно // Моих распущенных волос. // И с той поры я дни за днями, // Творя свой повседневный труд, // Несу наполненный с краями // Безмерной горечи сосуд» (М.М. Шкапская, 1913–1917).

Отсутствие покаяния и смирения в человеке всегда обусловлено гордыней, приводящей его к унынию, в свою очередь выраженного в стихотворении прямо и метафорически лексикой с соответствующей семантикой (*«Несу наполненный с краями // Безмерной горечи сосуд»*). Эгоцентризм и самонадеянность как основная характеристика образа субъекта речи, обнажая мнимость подчеркиваемого смирения, выражена в тексте лексически и грамматически через обилие местоименных слов: многократный повтор личного местоимения-существительного «я» и его падежных форм («ко мне»); возвратного местоименного прилагательного «свой» и притяжательного «мой».

«Ложное смирение, – по словам святителя Игнатия Брянчанинова, – видит себя смиренным, смешно и жалостно утешается этим обманчивым, душепагубным зрелищем» [Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова) 2008: 610]. Примечательно, что убежденность лирической героини в полном соответствии образу кающейся Марии Магдалины, уверенность в подлинности проявленного ею смирения эксплицированы повтором синтагмы «как она» и лексически: *«Был свиток дней моих недлинен, // Греховны были письма. // Я путь свершала Магдалинин // И обратилась – как она. // И, как она, ждала смиренно. // Но не пришел ко мне Христос // И не коснулся умиленно // Моих распущенных волос // И с той поры я дни за днями, // Творя свой повседневный труд, // Несу наполненный с краями // Безмерной горечи*

сосуд». Глагол «*обратиться*» также поддерживает эту мысль, поскольку, помимо узуального значения: «направить свои слова, речь и т. п. к кому-л., чему-л.; направить свою деятельность на что-л., взяться за что-л.» [МАС 2: 562], – выражает характерную, особенно для библейских смыслов, семантику «превратиться в кого-л., что-л., изменив свой вид, форму», а также в сочетании с некоторыми отвлеченными существительными обозначает: «полностью отдаться какому-л. состоянию, чувству в соответствии со значением существительного», в данном случае – контекстуально подразумеваемого существительного «*вера*».

Метафорическое упоминание в сильной позиции текста тяжелой ноши лирической героини в виде наполненного горечью *сосуда* («*Несу наполненный с краями // Безмерной горечи сосуд*».) обращает к библейской символике выражения «*сосуды скудельные*», которое, по слову Иоанна Златоуста, характеризует «людей ветхозаветных, а слова апостола о сосудах скудельных относятся к людям, обновленным благодатью Крещения» [Толкования Священного Писания URL]. Так, благодать Божия замещается *горечью*²² в сердце героини на фоне ее обиды на Господа, которая закономерно порождает злость и гнев в противовес декларируемому смирению.

Разрыв между субъектами лирической коммуникации, одним из которых является Христос, усилен средствами негации («*Но не пришел ко мне Христос // И не коснулся умиленно // Моих распущенных волос*») и выражен в кульминационной для всего текста позиции. Стихотворение строится на антитезе, которая на идейном уровне организует противопоставление лирической героиней видения своей судьбы и неоправданных ожиданий от Господа, однако именно смирение и «...рождающееся из него покаяние, – по мысли святых отцов, – единственное условие, при котором приемлется Христос! Смирение и покаяние – единственная цена, которой покупается познание

²² *Горечь* – 3. Тяжелое чувство, вызываемое бедой, несчастьем, неудачей, обидой и т. п. *Горечь утраты. Горечь разочарований. Горечь поражения* [МАС 1: 334].

Христа! Смирение и покаяние – единственное нравственное состояние, из которого можно приступить ко Христу, усвоиться Ему!» [Там же: 608].

Представленное стихотворение демонстрирует реализацию структуры вторичного протофрейма «Духовная гибель человека», т.е. наследование смыслов библейского фрейма по отрицательному сценарию.

Так, последовательная актуализация каждого слота фрейма-сценария «Мария Магдалина» обеспечивает реализацию его глубинных смыслов, связанных с библейским текстом и концептуальной для христианской культуры идеей *духовного преобразования человека* через акт покаяния, которая экстериоризирована в структуре одноименного базового протофрейма. Содержание стихотворений всегда напрямую соотносится с ключевыми слотами (смыслами) представленной фреймовой структуры. В отдельных случаях фрейм-сценарий «Мария Магдалина» реализуется в логике развертывания сценария физической/духовной гибели человека, представленного в структуре вторичного протофрейма «Духовная гибель человека», принципиальной чертой которого является замещение ключевых смыслов слота «Покаяние» на противоположные, выражающие гордыню и безверие. Это приводит человека к укоренению во грехе, развитию духовного/физического недуга и влечет его к гибели.

2.2. Имплицитное наследование смыслов библейского фрейма

При **имплицитном наследовании** смыслов для библейского антропонима *Мария Магдалина* характерно участие в реализации индивидуально-авторских идейных линий, в которых сохраняется глубинная смысловая связь с базовым протофреймом «Духовное преобразование человека» и с его конкретным сюжетным вариантом – библейским фреймом «Мария Магдалина». При этом в поэтическом тексте на фоне актуализации библейского фрейма (по его положительному или отрицательному сценарию) происходит семантический сдвиг, порождающий новую содержательно-концептуальную информацию.

Эти контексты, как правило, характеризуются наличием концептуальных текстопорождающих метафорических образов, которые, вступая в семантическое взаимодействие, способны продуцировать дополнительную информацию и многочисленные приращения смысла на фоне прецедентного сюжета. Зачастую смысловой потенциал метафор стихотворений рассматриваемой нами группы оказывается многоуровневым, в определенной степени закрепляя неоднозначность трактовки, что способствует реализации принципа множественности интерпретации художественного произведения.

«Метафоричность мышления обусловлена его субъектностью: человек воспринимает весь мир в образах своего тела, ориентации в пространстве и времени, субъективных ощущений», – пишет М. Н. Эпштейн [Эпштейн 2018: 71], развивая мысль Дж. Лакоффа и М. Джонсона: «Наша обыденная понятийная система, в рамках которой мы мыслим и действуем, метафорична по самой своей сути» [Лакофф, Джонсон 1990: 387]. Двусмысленности и характерные для уподобления неточности, сопутствующие процессу мышления при обобщении знания о том или ином явлении, провоцируют внешнюю парадоксальность выводов, формулировок и суждений при его рефлексивном анализе: «Одни и те же идеи/суждения выступают на нескольких рефлексивных уровнях: как означающее и означаемое, как описание и его предмет, – что ведет к логическим парадоксам <...> и контраформативным речевым актам» [Эпштейн 2018: 72].

12 поэтических контекстов, в которых реализуется имплицитное наследование концептуальных смыслов базового фрейма-сценария, семантически расширяют границы базового фрейма и протофреймов, сохраняя при этом все идейно значимые смыслы, о чем при последовательной реализации структуры библейского фрейма свидетельствует безусловное наличие атрибутов каждого слота в поэтическом тексте. Более того, сохранение этих концептуальных смыслов обуславливает семантическую продуктивность рассматриваемого библейского фрейма-сценария. При **имплицитном наследовании**

семантики в поэтическом тексте на фоне актуализации библейского фрейма (по его положительному или отрицательному сценарию) происходит смысловое смещение, порождающее с развитием дополнительных акцентирующих мотивов новую содержательно-концептуальную информацию.

Определяя в общих чертах механизмы имплицитного наследования, скажем, что оно осуществляется через усиление признаков прецедентного библейского образа или ситуации (сценария) по пути наращивания сверхсмысловой, суперлинейной текстовой информации. Средством ее формирования выступает лингвопоэтический прием, сообщающий лирическому произведению особую поэтическую форму, характеризующуюся уникальными комбинациями изобразительно-выразительных средств различных языковых уровней. Так, при поэтической реализации библейского фрейма-сценария «Мария Магдалина» мы наблюдаем развитие семантических приращений, укладывающихся в русла доминирующих мотивов: 1. *Духовные терзания*; 2. *Любовь и преданность*; 3. *Чувственность и страсть*; 4. *Исключительная красота и внешняя притягательность*.

Многомерность художественного пространства, свойственная символистской поэтике, актуализируется в стихотворении А. А. Блока «Из хрустального тумана...» посредством схождения в точке взгляда субъекта лирической коммуникации объектов нескольких художественных миров, принципиально контрастных между собой, с одной стороны, и подчеркнуто взаимопроницаемых, с другой: «*Из хрустального тумана, // Из невиданного сна // Чей-то образ, чей-то странный... // (В кабинете ресторана // За бутылкою вина)*». Безграничное пространство «невиданного сна» и пространство, очерченное «кабинетом ресторана», характеризуются взаимообращением друг в друге и в конечном счете объединяются. Метафорический эпитет «хрустальный», относящийся к «туману», маркирующему мир «запредельный», «потусторонний», по мере разворачивания образно-предметного ряда поэтического

текста меняет круг ингерентно присущих положительных ассоциаций («прозрачный», «хрупкий», «чистый», «звонкий») на те, что соответствуют смысловому окружению лексико-семантического поля, связанного с понятиями вертепа²³ («за бутылкою вина», «визг цыганского напева», «твой/мой бокал»). Интересно отметить также, что соотношение семантического наполнения лексемы «вертеп» на уровне прямого (*устар.*: «Пещера») и переносного («Убежище преступников, развратников; притон») значений [МАС 1: 152], резко контрастирующих между собой, усиливает контекстуальные смысловые переключки на фоне идейно-образного строя стихотворения.

«Из хрустального тумана, // Из невиданного сна // Чей-то образ, чей-то странный... // (В кабинете ресторана // За бутылкою вина). // Визг цыганского напева // Налетел из дальних зал, // Дальних скрипок вопль туманный... // Входит ветер, входит дева // В глубь исчерченных зеркал // Взор во взор – и жгуче-синий // Обозначился простор. // Магдалина! Магдалина! // Веет ветер из пустыни, // Раздувающий костер. // Узкий твой бокал и вьюга // За глухим стеклом окна – // Жизни только половина! // Но за вьюгой – солнцем юга // Опаленная страна! // Разрешенье всех мучений, // Всех хулений и похвал, // Всех змеящихся улыбок, // Всех просительных движений, – // Жизнь разбей, как мой бокал! // Чтоб на ложе долгой ночи // Не хватило страстных сил! // Чтоб в пустынном вопле скрипок // Перепуганные очи // Смертный сумрак погасил» (А.А. Блок, 1909).

Кульминацию стихотворения оформляет появление образа Марии Магдалины, имплицитно реализующего характеристики, воплощенные в слотах одноименного библейского фрейма-сценария. Поэтическое осмысление фигуры библейского героя эксплицирует финальный слот фреймовой структуры: 5. Апостольское служение (*жизнь во Христе, жизнь вечная*), концеп-

²³ Соотношение семантики лексемы *вертеп* на уровне прямого и переносного значений создает предпосылки осмысления.

туализируя его в понятии «святость», сообщая поэтическому образу характеристику чистоты и непорочности через номинацию «дева»²⁴: «Входит ветер, входит дева // В глубь исчерченных зеркал...». Пространство «исчерченных зеркал» моментально меняет качество явленного образа, который начинают формировать концептуальные мотивы чувственности и страсти. Конвергенция усиливает контекстуальные характеристики образа Марии Магдалины в фокусе взгляда субъекта лирической коммуникации. Они выражены посредством символов ветра и костра, а также через подкрепляющий их семантику метафорический эпитет, который через цвет выражает столкновение стихий: огня и воздуха (*«Взор во взор — и жгуче-синий // Обозначился простор. // Магдалина! Магдалина! // Веет ветер из пустыни, // Раздувающий костер <...>»*). Взаимодействуя, стилистические фигуры и тропы «оттеняют, высвечивают друг друга, и передаваемый ими сигнал не может пройти незамеченным» [Арнольд 1981: 63]. Примечательно, что все восклицательные предложения в структуре стихотворения относятся исключительно к образу Марии Магдалины и на синтаксическом уровне выражают интенсивность чувств субъекта речи. Звукообраз, возникающий на основе анаграмматического построения при сведении в один ряд антонимичных понятий «вьюга» и «солнце юга» (*«Но за вьюгой — солнцем юга // Опаленная страна! <...>»*), семантически подкрепляет ряд доминантных лексем, эксплицирующих семантику страсти через характерный образ огня и другие символы, находящиеся с ним в едином смысловом поле. На фоне страстной муки, которую испытывает субъект лирической коммуникации, жизнь человека умалается посредством вводимого в текст сравнения: *«Жизнь разбей, как мой бокал!»*. Сравнение ведет к частичной дефразеологизации лежащего в основе его устойчивого выражения со значением «лишить жизнь радости и смысла»: переносное значе-

²⁴ Девушка. Лицо женского пола, достигшее физической зрелости, но не состоящее в браке [МАС 1: 374].

ние уступает прямому и возникающие на этом фоне новые смысловые отношения между существительными «жизнь» и «бокал» внутри конструкции со смысловым глаголом «разбить» уравнивают высшую ценность с обыденной, хрупкой, легко уничтожимой вещью. Отметим, что ресторанный локус, опозитизированный в дискурсе Серебряного века, символически проявляет двойственность пространства, в котором границы реального и ирреального размыты. Пространство «исчерченных зеркал» – расколотое, в нем иллюзии и обман переплетаются с глубокой и болезненной тоской лирического героя поэзии А.А. Блока по Вечной Женственности, непостижимо прекрасному идеалу. Находясь в локусе «страшного мира», субъект лирической коммуникации испытывает его власть. Более того, этот «мир» проникает в структуру личности героя, поскольку раскол и забвение в бокале вина касаются уже непосредственно его жизни, глубин его души, а не чего-то внешнего (*«жизнь разбей, как мой бокал»*).

Лирический субъект просит «разрешенья всех мучений», которые, по сути, и составляют его жизнь *целиком*, «границы» которой очерчены на уровне семантического сведения антонимичных пар слов, в том числе контекстуальной антонимии (*«Разрешенье всех мучений, // Всех хулений и похвал, // Всех змеящихся улыбок, // Всех просительных движений, — // Жизнь разбей, как мой бокал!»*). Троекратный повтор местоимения «весь», определяющего что-либо как «взятое в полном объеме» и указывающего на «исчерпывающий охват отдельных однородных <...> явлений» [МАС 1: 157], подчеркивает решимость субъекта лирической коммуникации в отказе от жизни как единственном способе избавления от поглощающих мук. Финал стихотворения в отсутствии обращения к Спасителю обнаруживает реализацию ключевых смыслов слотов вторичного протофрейма «Духовная гибель человека», а именно: 4. *Усугубление недуга* (определяющееся страданиями лирического героя, его мучительной страстью) и 5. *Смерть* (гибель от внешней силы или самоубийство).

Таким образом, в рассмотренном нами стихотворении на фоне реализации концептуальных смыслов фрейма-сценария «Мария Магдалина» возникает сценарий индивидуально-авторский. Он характеризуется выборочной экспликацией отдельных слотов структуры библейского фрейма. Акцентуация этих слотов определяет возможность одновременной актуализации ключевых семантических элементов фрейма как по положительному, так и по отрицательному его сценарию.

Приведенные выше наблюдения относительно порядка реализации концептуальных смыслов библейского фрейма в структуре поэтического текста оказываются справедливым и для стихотворения И.Г. Эренбурга «Так устали согнутые руки...» (1910):

Так устали согнутые руки // От глубоко вставленных гвоздей, // Столько страшной, непосильной скуки // Умирать зачем-то за людей. // Им так скучно без огня и жара // Кровь мою по полю разносить, // Чтобы с всплеском нового удара // Руки кверху снова заносить. // Сколько скуки было у Пилата, // Сколько высшей скуки пред собой, // В миг, когда над урной розоватой // Руки умывал перед толпой. // А теперь несбыточного чуда // Так напрасно ждут ученики. // Самый умный сгорбленный Иуда // Предал, и скорее, чем враги. // Царство человеческого сына – // В голом поле обветшалый крест. // Может быть, поплачет Магдалина, // Да и ей не верить надоест. // А кругом – кругом всё то же поле, // Большие некуда и не на что взглянуть. // Только стражники без радости и боли // Добивают сморщенную грудь.

Субъект лирической коммуникации, появление которого в стихотворении однозначно определяется характерными приметами образа Христа в момент крестной муки («**Так устали согнутые руки // От глубоко вставленных гвоздей** <...>»), испытывает отчаяние на фоне потери веры в человека, человечество («**Столько страшной, непосильной скуки // Умирать зачем-**

то за людей»). Спасение человечества и дарование *жизни вечной* как главная миссия Христа обесценивается через безнадежность, очерченную «скукой», многократно закрепленной на лексическом уровне через повтор одно-коренных слов и лексем, лежащих в едином семантическом поле. Сопоставительный взгляд на определения понятия «скука»²⁵ в словарях В.И. Даля, С.И. Ожегова, Д.Н. Ушакова приводит к выводу о том, что в диахронии зафиксировано облегчение его значения. Так, при обыденном, узуальном употреблении лексема ограничивается смыслом «томление человека от отсутствия веселья или интереса к чему-либо». Однако словарь В.И. Даля отражает более глубокие, драматизирующие понятие «скука» смыслы, контекстуально приближающие его наполнение к семантике *смертельной тоски* (ср.: «...тягостное чувство, от косного, праздного, недейтельного состояния души; томление бездействия. <...> Скука смертная, бешеная. <...>» [Даль 2006]), С.И. Ожегова («...отсутствие веселья, занимательности; <...> томление от отсутствия дела или интереса к окружающему» [Ожегов 1997]), Д.Н. Ушакова («<...> томление, тягостное душевное состояние от безделья, отсутствия занятий или от отсутствия интереса к окружающему. "Какая скука с больным сидеть и день и ночь, не отходя ни шагу прочь!" Пушкин. <...> то, что наводит томление, тягостное состояние (разг.). У них всегда ужасная скука.» [Ушаков 1996]). В «Словаре русских синонимов...» [Абрамов URL] ближайшими синонимами лексемы «скука» выступают «тоска» и «уныние». «С духом печали неразлучно действует и скука, – говорил преподобный Серафим Саровский. – <...> Блюдись от духа уныния, ибо от него рождается всякое зло». Как известно, в христианстве уныние и лень, наряду с печалью и гордыней относятся к семи грехам, влекущим человека к смерти.

²⁵ Происходит от праслав., от кот. в числе прочего произошли: сербохорв. скѹчити, скѹчимъ «теснить, поставить в затруднительное положение», словенск. skúcati «скулить, визжать», чешск. skučet, skoukat «выть, скулить», словацк. skučať «скулить, визжать, свистеть» [Фасмер 1987: 661].

*«Им так **скучно** без огня и жара // Кровь мою по полю разносить, // <...> // Сколько **скуки** было у Пилата, // Сколько **вышей скуки** пред собой, // <...> // Да и ей не верить **надоест**».* Смысловые связи в данном контексте между понятиями «мука» и «скука» формально подкрепляются рифмовкой этих двух лексем. Неопределенное местоименное наречие «зачем-то», соседствующее с глаголом «умирать», обесценивает и низводит смысл искупительной жертвы Христа, определяясь идеей ничтожности человека и его жизни. Поэтическое переосмысление образа Христа, который суть воплощенные любовь и добро, оказывается далеким от библейского. Образ Спасителя, атрибутированный в стихотворении «*вышей скукой*», ассоциативно коррелирует с «всеразрушительной скукой» пушкинского «скупающего Фауста», для которого, по словам М.Н. Эпштейна, «время бессмысленно <...>; вечность бессодержательна, <...> – остается скучать <...>, тягостно ощущая дурную бесконечность впереди» [Эпштейн 2015: 21]. Мотив скуки в мировой культуре (ср.: «Скука есть корень всякого зла» (С. Кьеркегор) соединяется с олицетворением зла, образом сатаны, дьявола, Мефистофеля. Вспомним, что коммуникация между пушкинским Фаустом и Мефистофелем начинается с короткого обращения героя: «Мне скучно, бес»²⁶ [Пушкин 1959: 108].

Ввиду сказанного выше симптоматично, что во второй части стихотворения идея потери веры, разуверенности в человеческом создании усиливается за счет обилия лексем с семантикой тщетности действий: «несбыточное чудо», «не верить надоест», «напрасно» и концепта отрицания, выраженного в форме отрицательных местоимений-предикативов «некуда», «не на что», а

²⁶ Лейтмотивом «Сцены из Фауста» звучит тема скуки. Мефистофель, отвечая на обращение героя, с готовностью развивает ее: «Вся тварь разумная скучает <...> и всяк зеваает да живет – и всех вас гроб, зевая, ждет»; «Скажи, когда ты не скучал?» (цит. по: Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10 тт. Т.2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. 800 с. С. 108); «Но – помнится – тогда со скуки, // Как арлекина, из огня // Ты вызвал наконец меня. // Я мелким бесом извивался, // Развеселить тебя старался, // Возил и к ведьмам, и к духам...» [Там же: 109]; [Фауст]: «...грудь моя теперь полна // Тоской и скукой ненавистой» [Там же: 111].

также выделительно-ограничительной частицей «только». Пространственные маркеры «кругом – кругом», заключенные на синтаксическом уровне в прием эллипсиса, обычно придающего событиям динамичность, в данном случае сообщает смысловой эффект зацикленного, закрытого безнадежностью пространства, маркированного синтагмой «всё то же»: «*А **кругом** — **кругом** всё то же поле, // Больше **некуда** и **не на что** взглянуть. // **Только** стражники без радости и боли // Добивают сморщенную грудь*». Взаимная соотнесенность строк первой и финальной строф стихотворения утверждает на композиционном уровне идею замкнутости Человека (Богочеловека?) внутри неизбежной итерации бессмысленного страдания, как духовного, так и физического: «*Так устали **сognутые** руки // От глубоко вставленных гвоздей, // Столько **страшной, непосильной** скуки // Умирать зачем-то за людей. // <...> // А кругом — кругом всё то же поле, // Больше некуда и не на что взглянуть. // Только стражники без радости и боли // **Добивают сморщенную грудь***». Функциональное использование поэтом инфинитивных форм на грамматическом уровне также поддерживают идею застывшей «дурной бесконечности».

Усиливая мотив утраты веры, образ Марии Магдалины вводится точно в текст стихотворения («*Может быть, поплачет Магдалина, // Да и ей не верить надоест*»), при этом контрастно транслируя в контексте весь набор характеристик, лежащих в основе фрейма-сценария «Мария Магдалина». Тем ярче обнаруживаются структурные изменения внутри базового фрейма, когда в позиции 4. *Исцеление* и 5. *Жизнь нового человека во Христе* имплицитно актуализируются слоты вторичного протофрейма «Духовная гибель человека»: 4. *Усугубление недуга* (в данном случае – мýки) и, как следствие, потенциально слот 5. *Смерть* (гибель от внешней силы: «*Только стражники без радости и боли // Добивают сморщенную грудь*»). Лирический субъект в подтверждение общего пафоса стихотворения выражает позицию, что и Магдалине, последовательнице Христа, движимой абсолютной

верой в Спасителя, «не верить надоест» в то, что «Царство человеческого сына – // В голом поле обветшалый крест», иными словами, в конечном счете утвердиться, что Он бессилен.

Таким образом, в рассматриваемом стихотворении при имплицитном наследовании библейским антропонимом смыслов фрейма-сценария мы снова наблюдаем контаминацию положительного и отрицательного сценариев библейского фрейма с поэтическим переосмыслением отдельных акцентированных слотов, сопровождающимся наращиванием доминирующих мотивов, лежащих в зоне таких тематических групп, как: 1. *Духовные терзания*; 2. *Любовь и преданность*.

Эротические коннотации на фоне реализации имплицитного наследования смыслов библейского фрейма развивает образ Марии Магдалины в стихотворениях С.В. Петрова «Любовь настигла Понтия Пилата...» (1931) и Б.Ю. Поплавского «Зимний просек тих и полон снега...» (1931–33), имеющими схожую мотивную структуру и систему образов с рассмотренным выше стихотворением А.А. Блока.

В поэтической интерпретации образ Марии Магдалины, являющийся носителем закрепленных сильных смыслов в структуре базового фрейма, им транслируемого, концептуализирует чувственность и страсть («*Скоро утро, шепчет Магдалина, // Гостю ночи, отстраняя полог. // Ветви пыльных пальм Иерусалима // Сквозь дремоту ждут петуший голос*» (Б.Ю. Поплавский). На фоне мотивов сна, полуяви, опьяненности и отуманенности сознания субъекта лирической коммуникации образ Марии Магдалины иносказательно вводится посредством тропеической лексики: метонимических и метафорических обозначений, инверсированного оксюморонного эпитета и т.д. («*А голос звал прекрасно-лицемерный // отведать песнь ночей и винограда, // остановиться пред глухой таверной, // где римлян ждет хмельной любви награда. <...>*»). В стихотворении С.В. Петрова ложная реальность

эксплицируется намеренным искажением евангельского сюжета, точнее сказать, сведением двух сюжетов в один: танец Саломеи перед Иродом за голову Иоанна Крестителя становится танцем «пьяной» Магдалины перед Понтием Пилатом, пославшим Христа на казнь. Транслирующая идейно значимые смыслы стихотворения лексема «любовь», вынесенная в абсолютное начало первой строки, к концу текста наращивает отрицательные коннотации, связанные с темой греха, предательства и смерти, соответствующими сильным смыслам вторичного протофрейма «Духовная гибель человека»: *«В единый круг солдат сомкнулись шеи, // сверкали на полу расплесканные вина, // и до утра смотрел наместник Иудеи, // как **пьяная** плясала Магдалина»*.

Библейский антропоним *Мария Магдалина*, транслирующий одноименный фрейм-сценарий, выполняет структурообразующую функцию и, объективируя в текстах с имплицитным наследованием сильных смыслов переплетение сил *эроса* и *танатоса*, вводит в текст концептуальные мотивы страсти, огня, греховности, красоты, жизни и смерти, определяющим признаком которых является антиномичность, характерная в целом для художественного мышления. Этот набор мотивов на фоне библейской персониферы проявляет концептуальные признаки антропонима *Мария Магдалина*, способного «формировать значения с опорой на существующие в языке и культуре ономастические концепты» [Косиченко 2017: 6]. Так, антропоним выступит средством символизации культуры, сообщаящим «ономастический код» поэтического текста.

Особой функциональной ценностью обладает характерный для большого количества поэтических текстов физический портрет Марии Магдалины, в основе которого, как правило, лежит фрагмент Евангелия от Луки: «И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливаться ногами Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром» (Лк. 7:37–38).

Чувственная нежность Марии Магдалины, выраженная в слезах, алавастровый сосуд с миром, помазание Христа, целование Его ног и отирание их волосами, упомянутые евангелистом, приобретают в языке культуры символическое значение и осмысливаются поэтически, концептуально обогащая поле значения библейского антропонима.

Притягательность внешней красоты Марии Магдалины, поэтически артикулированная соматической лексикой, как правило, с контекстуально присутствующими ей эротическими коннотациями, объективирует в отношениях между мужчиной и женщиной страсть, высокая степень которой сакрализует эрос в лирических текстах. Так, при создании поэтического портрета Марии Магдалины соматизмы выполняют смыслообразующую функцию.

В стихотворении А.Б. Мариенгофа анафорический повтор выделительно-ограничительной частицы «только», акцентирует детали лица лирической героини: *«Только губы, твои, Магдалина, губы // Только глаза небные, // Только волос золотые рогожи // Сделают воском // Железо крестных гвоздей»* (А.Б. Мариенгоф, 1919). При этом взгляд лирического субъекта *поднимается* от губ, однозначно выражающих семантику чувственности, к глазам и волосам, приобретающим внетелесные признаки. Окказиональный эпитет «небные», атрибутирующий глаза, является не только и не столько их цветовой характеристикой, сколько выражением небесной, неземной природы любимой женщины. Вспомним, что телесный, внешний, уровень отражает события духовной жизни человека, качества его триединой природы. В том же смысле метонимический перенос «волос золотые рогожи» провоцирует переплетение ассоциативных семем «земное, грубое» (ср.: *«рогожа – грубая плетеная ткань из мочальных лент»* [МАС 3: 722]) и «воздушное, легкое, изящное» (ср.: волосы).

Волосы Марии Магдалины, как уже было отмечено, в социокультурном контексте стали символом женственности. Приведенные контексты иллю-

стрируют частотность поэтических обращений к этой детали образа библейской героини. Симптоматично, что в большинстве случаев наблюдается метонимическое употребление этой характеристики внешности Марии Магдалины, которому зачастую свойственна семантика непредсказуемости, стремительности, активного действия, потока: «*Зачем во дни святые // Ворвался день один, // Как волосы густые // Безумных Магдалин <...>*» (А.А. Ахматова, 1915); «*<...> Слезы, волосы – сплошное // Исструение...*» (М.И. Цветаева, 1923); «*Твари с кудрями огненными // Молвивший: встань: сестра!*» (М.И. Цветаева, 1923); «*Шарю и не нахожу сандалий. // Ничего не вижу из-за слез. // На глаза мне пеленой упали // Пряди распустившихся волос. // Ноги я твои в подол уперла, // Их слезами облила, Иисус, // Ниткой бус их обмотала с горла, // В волосы зарыла, как в бурнус <...>*» (Б.Л. Пастернак, 1949). Исключительность и неповторимость образа Марии Магдалины в следующем контексте выражена через выделение части тела (руки) и присвоение ей выдающихся свойств через суперлативное значение, выраженное формой сравнительной степени прилагательного: «*<...> Белей всего на свете // Была ее рука*» (А.А. Ахматова, 1915).

Внешние черты поэтического физического портрета Марии Магдалины имеют широкий спектр коннотаций, которые, сливаясь в цепочку стимулов ассоциативных связей, развивают метафорические смыслы, «образуя дополнительный культурный код для выражения особо значимых, философских содержаний» [Берестнев 2007: xxix]. Это семантическое расширение, поддерживаемое на всех уровнях произведения, композиционно и стилистически определяет взаимоотношение смыслов художественного текста, которые в развитии усиливают друг друга. Так, например, мотив интенсивности чувств, характеризующий такие концептуальные понятия как «любовь», «преданность», добавляется к слоту 5. Апостольское служение фрейма-сценария «Мария Магдалина» и кодирует содержание слота дополнительной семантикой «Любовь и преданность», обогащая его. При этом нужно отметить, что

именно доминирующий мотив часто становится более акцентированным в стихотворении, по сравнению с определенным слотом фрейма, поскольку именно он формирует образность и, в целом, задает художественное пространство текста. Так, доминирующие мотивы углубляют содержание основных слотов в структуре базового фрейма.

В следующих контекстах представлено поэтическое осмысление образа Марии Магдалины, маркированное узнаваемостью черт, присущих лирической героине М.И. Цветаевой, сочетающей в себе чувственность и святость, которая определяется высотой и чистотой испытываемых переживаний.

Диаметрально противоположное евангельскому осмысление образа библейского персонажа воспринимается, как правило, в виде авторского протеста против традиционных, закреплённых в культуре духовно-нравственных ориентиров (опыт эстетики модернизма и постмодернизма).

В рамках рассматриваемого поэтического дискурса концептуальные составляющие прецедентного образа опредмечены в соположении характерной черты физического облика Марии Магдалины и психофизического проявления ее саморефлексии: в неостановимом потоке «густых волос» «святой блудницы» и ее слез. Так в контексте: *«Слезы, волосы, - **сплошное** // **Исструение**, а тот [Иисус Христос]// В красную сухую глину // Благостный вперяя зрак: // – Магдалина! Магдалина! // **Не издаивайся так!**»* – «изобильность (избыточность?) жизни» составляет оппозицию аскезе «красной сухой глины».

Драма чувств усиливается исключительной витальностью образа Марии Магдалины, подчеркнутой индивидуально-авторским образованием «исструение», порожденном поэтическими манипуляциями на морфемном и морфологическом уровнях. По утверждению Л.В. Зубовой, замещение морфем, характерное для поэтики М. И. Цветаевой, «не только демонстрирует внутреннюю форму новообразования и оживляет этимологию исходного однокоренного слова, но и, актуализируя словообразовательную семантику продуктивного аффикса, вызывает представление о целом классе слов с тем

же аффиксом. За каждым таким новообразованием встает не столько результат, сколько процесс языковой деятельности, в данном случае словопроизводства» [Зубова 1999]. Так, лексический окказионализм, образованный от глагола «струиться» посредством префикса «ис-», обретает сразу ряд смысловых измерений, поскольку сообщает корню слова (с семантикой свободного течения и распространения) одновременно все узуальные значения префикса: а) направление действия, движения, изнутри наружу; б) распространение движения по всем направлениям; в) доведение действия до предела, распространение действия на всю поверхность предмета [МАС 1: 675]. В результате значение неузуального слова обогащается семами «движение», «распространение», «поток», «естественность» и поддерживается эпитетом «сплошное», сообщающим существительному семантику всецелого заполнения пространства, которое лирическую героиню не принимает, отвергает, выталкивает. На уровне поэтической образности («красная сухая глина») и ассоциативного шлейфа слов формулируется идея, характерная для мироощущения цветаевской героини: «я то, что я есть, и это не то, что нужно»²⁷. Рефреном звучащее «*Магдалина! Магдалина!*» (с интонационным оттенком родительского порицания) и следующий за обращением категорический императив «*не издари-вайся*» выражают семантику предостережения лирической героини от растраты себя, сил своей души, сердца в ущерб духу. Самоощущение отвергнутой женщины, осознание ею невозможности разделить энергию жизни с Тем, кого она любит, катастрофично для нее. Созвучие лексем «*не издари-вайся*» и «*удар*» способствует актуализации мотивов страдания, одиночества и женского сиротства.

²⁷ Ширман Е. Эти стихи, наверное, последние // Солнечный ветер: ист.-худ. журнал. [Электронный ресурс] URL: <http://www.vilavi.ru/pod/220506/220506.shtml> (дата обращения: 27.01.2016).

Идея запретной страсти в контексте «*Меж нами – десять заповедей: // Жар десяти костров...*» вводится традиционной для цветаевского мироощущения концептуальной оппозицией «холод» vs «жар», главным образом, на лексическом уровне, провоцируя актуализацию эксплицитных и имплицитных компонентов значения слов, объединенных такими базовыми семантическими комплексами, как «запрет», «страсть», «искушение», «наказание».

Таким образом, рассмотрев несколько поэтических текстов одного поэта, объединенных обращением к библейскому антропониму *Мария Магдалина*, мы фиксируем реализацию в них механизмов имплицитного наследования концептуальных смыслов фрейма-сценария «Мария Магдалина», сопровождающегося наращиванием дополнительных семантических признаков прецедентного образа. Внешние отклонения от традиционного представления основных линий фрейма-сценария «Мария Магдалина» в виде смысловых искажений и привнесений в конечном итоге приводят к утверждению так называемых «вечных» идей, закреплённых в гуманистическом, христианском сознании. Таким образом, священный текст Евангелия встречается с поэтическим в пространстве общих идейных установок, поскольку события духовного порядка осмысляются поэтами через их объективацию, перенос в плоскость материального мира.

Как уже неоднократно отмечалось, идея Воскресения, рождения человека «свыше» лежит в основе библейского фрейма и его вариантов, связанных с сюжетами, транслируемыми антропонимами. Ключевым элементом в этой структуре выступает слот 3. *Покаяние (обращение ко Христу)*. Это рубеж, который определяет в принципе реализацию цельного смысла фреймовой структуры, последовательно развивая затем другие базовые слоты с семантикой исцеления (прощения) и причастия Христу, служения Ему всей жизнью. Признаки реализуемого антропонимом *Мария Магдалина* в поэтическом тексте импликационала в этом случае полностью совпадают с концептуальными понятиями «очищение», «свет», «благодать», «прощение»,

«преданность», транслируемыми через лексику с семантикой «чистоты»: «У людей пред праздником **уборка** // В стороне от этой толчеи // **Обмываю** миром из ведерка // Я **стоны пречистые** твои. // Шарю и не нахожу сандалий. // Ничего не вижу из-за слез. // На глаза мне пеленой упали // Пряди распустившихся волос. // Ноги я твои **в подол уперла**, // Их **слезами облила**, Иисус, // Ниткой бус их обмотала с горла, // В волосы зарыла, как в бурнус...» (Б. Пастернак, 1949). Так, подчеркнуто предметно-бытовой уровень стихотворения (эксплицированный посредством разговорной лексики: глаголы «шарю», «уперла»; девербатив «уборка»; деминутив «ведерко» и др.) претворяется в метафизический (эксплицированный посредством высокой, книжной лексики, в т.ч. прилагательного в форме превосходной степени, и синтаксического строя, характерного для старославянского языка: «обмываю», «стоны **пречистые**» и др.). Оба мира сосуществуют в «живой естественности» той благодатной радости, которая посещает человека в Божественном присутствии. Отметим, что акт причастия «**пречистым столам**» есть знак перерождения и новой жизни Марии Магдалины (слот 5. Апостольское служение). Имплицитное наследование смыслов библейского фрейма сопровождается точной реализацией базовой структуры фрейма с развитием и наращиванием концептуальных признаков поэтически переосмысленного образа. Библейский антропоним, реализуя в стихотворении базовый фрейм-сценарий, выполняет художественную, текстообразующую и прагматическую функции. Развивая ассоциативно-семантическую связь в рамках контекста, антропоэтоним вызывает определенный эстетический эффект, обусловленный намерением автора, его мировоззренческой позицией.

Рассмотренные выше поэтические контексты позволяют утверждать, что имплицитное наследование сильных смыслов фрейма, как правило, осуществляется в логике поэтического переосмысления прецедентного библейского сюжета, транслируемого библейским антропонимом, в сторону разви-

тия сюжета авторского, подчеркнуто *остраняющего* традиционный. Тем более интересным с точки зрения этого наблюдения оказывается стихотворение П.С. Соловьевой «Молчание»:

В сад, как древле, пришла Магдалина, // Но никто там не встретился ей. // Золотистым цветеньем маслина // Седину не прикрыла ветвей. // И, как черный застынувший пламень, // Мутный воздух пронзил кипарис. // Осенив отодвинутый камень, // Крылья белые к ней не взвились. // Не зияет пещера пустая, // Лишь у входа темнеет печать. // «Не раскрою вопросом уста я, // Не обрадую скорбную Мать». // И молчит, и молчит Магдалина, // И деревья, и камни молчат. // Слово можешь им дать Ты, Единый, // Ты, с креста низошедший во ад» (П.С. Соловьева, 1915).

Инициальное положение библейского антропонима в поэтическом тексте, разворачивающего фрейм-сценарий «Мария Магдалина», определяет развертывание текстовой информации: *«В сад, как древле, пришла Магдалина, // Но никто там не встретился ей. // Золотистым цветеньем маслина // Седину не прикрыла ветвей. // И, как черный застынувший пламень, // Мутный воздух пронзил кипарис. // Осенив отодвинутый камень, // Крылья белые к ней не взвились. // Не зияет пещера пустая, // Лишь у входа темнеет печать. // «Не раскрою вопросом уста я, // Не обрадую скорбную Мать <...>».* Лежащий в основе первой части стихотворения прием отрицательного сравнения при параллелизме отдельных синтаксических конструкций, реализован через принцип противопоставления. Категория негации выражена за счет обилия разновременных смысловых глаголов с отрицательной частицей *не*, резко запрещающей действие, что обращает реципиента к осмыслению заголовка стихотворения «Молчание». Так, многократно реализованные отрицательные конструкции выражают его подтекстовое содержание, развивая у заглавия дополнительные смыслы, связанные с семантикой «остановки любого действия», подкрепленные также предметно-образным рядом стихотворения,

выраженным существительными родственной семантики («печать», «камень», «застынувший пламень» и др.). Последняя строфа эксплицирует тему текста лексическим точным повтором глагольных форм «молчит», «молчат»: *«И молчит, и молчит Магдалина, // И деревья, и камни молчат <...>»*, – в этой связи представляется справедливой мысль Н.Г. Бабенко о том, что «семантика молчания в данном случае вступает в синонимические отношения с семантикой смерти» [Бабенко 2003: 80]. В последних строках стихотворения, контрастирующих образно («крест» или «ад») и ритмически с первой его частью, выражена идея о том, что только Христос («Ты, Единый»), сотворив чудо, способен дать жизнь всему вокруг: *«Слово можешь им дать Ты, Единый, // Ты, с креста низошедший во ад»*. В этом контексте особо примечательно то, что другое имя Христа – Логос, Слово. Согласно Евангелию от Иоанна, «...все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:3–4)²⁸. Следовательно, через внешнее «разрушение» библейского сюжета, транслируемого антропозтоном *Мария Магдалина*, в стихотворении выражается важнейшая евангельская истина. Таким образом, в тексте реализуется механизм имплицитного наследования сильных смыслов библейского фрейма.

Отдельно следует отметить случаи, когда стихотворение с антропозтоном *Мария Магдалина* представляет собой экфрастическое описание в фокусе поэтической рефлексии. Так, образ кающейся Марии Магдалины, явленный на полотнах мастеров изобразительного искусства²⁹, становится предметом изображения в отдельных текстах русской поэзии.

²⁸ В начале бе слово, и слово бе к Богу, и Бог бе слово. Сей бе искони к Богу: **вся тем быша, и без него ничтоже бысть, еже бысть**. В том живот бе, и живот бе свет человеком: и свет во тме светится, и тма его не объят. (Ин. 1: 1–5).

²⁹ Образ кающейся Магдалины был очень популярен у мастеров итальянского Возрождения. На этот сюжет писали картины Тициан (1477–1576), Корреджо (1489–1534), Гвидо Рени (1575–1642) и др., что сделало выражение «кающаяся магдалина» популярным. В современном языке употребляется преимущественно по поводу тех, кто лицемерно кается в своих прегрешениях (ирон.) (см. подробнее: [Серов URL]).

«Посмотри: прикрыв власами // И косматой кожей льва // Стан свой, в гроте, меж скалами, // Дева. Бледная глава // Оперлась в изнеможеньи // Грустно на руку; в другой – // Сей символ уничтоженья, // Белый череп гробовой. // Злато, пышные одежды // Топчет с гордостью нога, // Очи подняты с надеждой // Ко кресту из тростника» (А.Н. Майков, 1841); *«Пылают лестницы и мраморы нагреты, // Но в церковь и дворец иди, где Тинторетты // С багровым золотом мешают желтый лак, // И сизым ладаном напитан полумрак. // Там в нише расцвела хрустальная долина // И с книгой, на скале, Мария Магдалина. // Лучи Спасителя и стол стеклянных блюд. // Несут белеющее тело, ждет верблюд: // Разрушила гроза последнюю преграду, // Язычники бегут от бури в колоннаду // И блеск магический небесного огня // Зияет в воздухе насыщенного дня»* (В.А. Комаровский, 1912).

«Экфрасис ориентирован на выражение того, что в литературе мы назвали бы подтекстом, а в живописи, наверное, затекстом, – это прочтение изображения, не лишенное вчитывания в него дополнительных смыслов» [Меднис 2006: 58]. Приведенная характеристика экфрасиса актуализирует парадигму «автор – текст – читатель», определяя ведущими принципами построения поэтической коммуникации интертекстуальность и интермедийность. Взаимодействие поэта и читателя, объединенных между собой общностью контекста коммуникации, осуществляется в зоне метаописания произведения изобразительного искусства. Так, они оказываются включенными в пространство полилога литературной, культурной, живописной традиций, порождающее интертекстуальные проекции.

Императив в форме 1-го лица единственного числа «посмотри», которым начинается стихотворение А.Н. Майкова, эксплицирует интимное пространство диалога между автором и читателем. Эта диалогичность определяет взаимную потребность совместного творческого взгляда на концептуальный образ, его интерпретации при вхождении в художественный мир иного вида искусства. Отчетливость вербальной визуализации фигуры Марии

Магдалины обусловлена статичностью, выраженной в минимальном количестве глаголов в тексте стихотворения. Два глагола: в перфективной форме «оперлась» и форме настоящего *изобразительного (живописного)*³⁰ «топчет» – обозначают процесс, представленный, скорее, как состояние. Оно подчеркнуто конкретизировано лексической семантикой обоих глаголов, которые в своем значении имеют общую семему *непоколебимости, решительности и уверенности* субъекта действия. Так, взгляд поэта и читателя встречается в общем идейном пространстве прецедентного образа, имя которого является средством «репрезентации социокультурных мифов и символизации культуры» [Косиченко 2017: 18]. Этот прецедентный образ, будучи претворенным в разновременных интермедиаальных художественных практиках, лишь укрепляет и усиливает свои ключевые смыслы.

В контексте размышления о смысловых приращениях, возникающих при попытке визуализировать художественный образ, скажем также, что потенциал программы MAXQDA на основе контент-анализа поэтических текстов с учетом фреймового подхода позволяет в буквальном смысле перевести представленные нами «сильные» смыслы, закрепленные в фреймовых структурах, в область визуального. Для лучшей наглядности и возможности сопоставления, помимо смыслового «портрета» поэтических текстов с имплицитным наследованием семантики библейского фрейма, представим все типы наследования в своеобразной «галерее портретов».

На рисунках 31 и 32 визуализировано смысловое наполнение базового и вторичного библейских протофреймов на «языке» программы MAXQDA:

³⁰ «...настоящее изобразительное [употребляется] обычно при описании воображаемых событий, причем реальное время осуществления этих событий зависит от ситуации или контекста» (см. подробнее: Краткая русская грамматика / Белоусов В. Н., Ковтунова И. И., Кручинина И. Н. и др.; Под ред. Шведовой Н. Ю. и Лопатина В. В. М., 2002. 726 с. URL: <http://slovari.ru/default.aspx?s=0&p=5312&0a0=1716#280>).

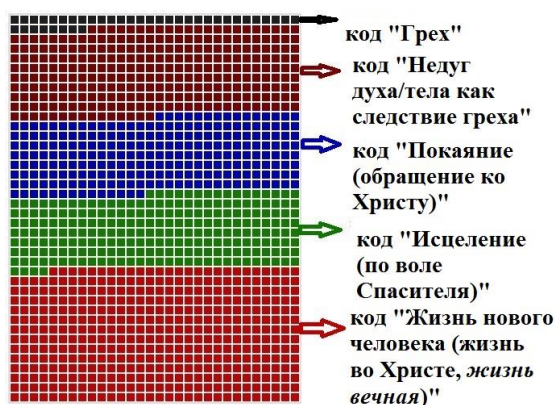


Рис. 31. «Портрет» базового библейского протофрейма «Духовное преобразование человека»



Рис. 32. «Портрет» вторичного библейского протофрейма «Духовная гибель человека»

«Портрет» фрейма-сценария «Мария Магдалина» полностью тождествен «портрету» базового протофрейма «Духовное преобразование человека» (рис. 31). Однако механизмы наследования смыслов библейского фрейма-сценария «Мария Магдалина», о которых было сказано выше, в поэтических текстах проявляются по-разному. Содержание стихотворений с библейским антропонимом *Мария Магдалина* в фокусе реализованного в них эксплицитного наследования концептуальных смыслов одноименного фрейма-сценария показано на рисунке 33. Так, «дочерние» или «производные» слоты фрейма-сценария «Мария Магдалина», конкретизирующие содержание слотов базового протофрейма, обретают цвет согласно описанной выше палитре: 1. *Жизнь в блуде* (черный цвет); 2. *Одержимость бесами* (коричневый цвет); 3. *Покаяние (обращение ко Христу)* (синий цвет); 4. *Исцеление от семи бесов (по воле Спасителя)* (зеленый цвет); 5. *Апостольское служение (жизнь во Христе)* (красный цвет).

Визуализация механизмов эксплицитного наследования идейно значимых смыслов фрейма-сценария «Мария Магдалина» (семантически и струк-

турно подобного базовому протофрейму «Духовное преображение человека»), а также вторичного протофрейма «Духовная гибель человека» (и соответствующего ему типу эксплицитного наследования смыслов по отрицательному сценарию (рис. 32) – подчеркивает абсолютную тождественность этих структур с той лишь особенностью, которой определяется сущность любого художественного произведения. Так, обнаруживает себя мнимая «беспорядочность», «хаотичность» в последовательности проявления семантического наполнения, закрепленного за каждым слотом (рис. 31 и рис. 32), когда, например, слот *1. Грех* содержательно актуализируется не в начале поэтического текста, а в конце.

Рис. 33. «Портрет» поэтических текстов в системе слотов библейского фрейма-сценария «Мария Магдалина» с типом эксплицитного наследования смыслов по положительному сценарию (соответствующему реализации базового протофрейма «Духовное преображение человека»)	Рис. 34. «Портрет» поэтических текстов в системе слотов библейского фрейма-сценария «Мария Магдалина» с типом эксплицитного наследования смыслов по отрицательному сценарию (соответствующему реализации вторичного протофрейма «Духовная гибель человека»)	Рис. 35. «Портрет» поэтических контекстов, характеризующихся имплицитным наследованием смыслов базового библейского протофрейма «Духовное преображение человека», вторичного протофрейма «Духовная гибель человека» и библейского фрейма «Мария Магдалина»	Рис. 36. «Портрет» поэтических контекстов, характеризующихся трансформацией смыслов базового библейского протофрейма «Духовное преображение человека», вторичного протофрейма «Духовная гибель человека» и библейского фрейма «Мария Магдалина»

Рисунок 35, проявляющий содержательную сторону поэтических контекстов с имплицитным наследованием смыслов библейского фрейма, выражаясь образно, демонстрирует явление «переключения со старой системы на новую <...>». Это момент выключения из текущих инерционных форм дея-

тельности и осознания некоего зияния, *пустоты в структуре мира*, возможного выхода за его предел» [Эпштейн 2018: 72–73]. Именно «пустота» в «структуре мира», то самое «Несказанное», которое «бросает свой отблеск на язык, проявляет себя в нем» и для которого «метафора, антонимия, поэтические произведения суть проявления <...> в языковой сфере» [Берестнев 2007: xxviii], находит, по нашему убеждению, формальное выражение в механизмах развертывания рассматриваемых нами фреймовых структур внутри поэтических контекстов, для которых характерно имплицитное наследование. Так, «светлые места» в «портрете» стихотворений на рисунке 35, визуально коррелирующие с приведенной выше мыслью М.Н. Эпштейна про «осознание некоего зияния, *пустоты в структуре мира*, возможного выхода за его предел», демонстрируют нам, что художественные образы и детали 12 поэтических контекстов, в которых реализуется имплицитное наследование концептуальных смыслов базового фрейма-сценария, семантически расширяют границы базового фрейма и протофреймов, сохраняя при этом все идейно значимые смыслы, о чем свидетельствует безусловное наличие атрибутов каждого слота (ср.: рис. 31, 32 и 35). Более того, сохранение этих концептуальных смыслов обуславливает семантическую продуктивность рассматриваемого библейского фрейма-сценария.

Подводя предварительный итог, скажем, что при имплицитном наследовании сильных смыслов происходит полное сохранение базовых слотов библейского фрейма, однако поэтическое осмысление образа смещается в сторону **концептуализации символических знаков**, при котором осуществляется семантическое расширение и углубление представления образа Марии Магдалины. Здесь мы находим принципиальное отличие этой группы семантических знаков от той, что представляет **обобщенно-образные смыслы**, атрибутирующие прецедентный образ поверхностными характеристиками, реализуемыми при трансформации смыслов базового фрейма (ср.: рис. 36). В

этом случае, как уже было сказано, наследования идейно значимых смыслов не происходит, о чем речь пойдет ниже.

2.3. Трансформация смыслов библейского фрейма

Обобщенно-образные смыслы, транслируемые антропозтономом, фиксируются при антономасическом употреблении в стихотворении библеизма-антропонима. В этом случае его смысл сводится к общим характеристикам, сопровождающим образ его обладателя в массовом культурном сознании. Банализация глубинных смыслов фрейма, носителем которого неизбежно является библеизм-антропоним, приводит к тому, что содержание фрейма в стихотворении не разворачивается, поскольку идейно важные слоты в его контексте не актуализируются. На уровне ассоциаций и семантических приращений тот или иной слот базового фрейма, безусловно, будет «просвечивать» сквозь обобщенно-упрощенное понимание образа библейского героя, поскольку прецедентный антропоним в любом случае является знаком, культурным кодом, встроенным в сознание носителя концептов европейской культуры, в основе своей имеющей христианское мировоззрение.

Группу поэтических контекстов, в которых наблюдается трансформация концептуальных значений библейского фрейма, составляют 41% (12 текстов) от общего количества.

Следствием профанного восприятия образа Марии Магдалины неизбежно становится неточность в обращении с оригинальным библейским сюжетом. Схематичность и пропуск идейно значимых элементов его структуры делают невозможным развертывание фрейма-сценария «Мария Магдалина»

и, очевидно, базового протофрейма «Духовное преображение человека», лежащего в его основе, ограничивая семантический шлейф прецедентного антропонима характеристиками, закрепленными в массовом сознании³¹.

Святость как концептуальная характеристика нередко сопутствует образу Марии Магдалины в поэтических текстах, однако тем же и ограничивая его: *«Обмерла моя Нанина, // Нет защитника нигде... // “Пресвятая Магдалина, // Не оставь меня в беде!..”»* (А.И. Полежаев, 1833). В этом контексте и далее в есенинских строках Мария Магдалина выступает как образ заступницы, аналогичный образу любого святого, Ангела-Хранителя или Пресвятой Богородицы: *«В лунном кружеве украдкой // Ловит призраки долина. // На божнице за лампадкой // Улыбнулась Магдалина».* (С.А. Есенин, 1915); *«На ложе белом, в ярком блеске света, // Рыдает тот, чью жизнь хотят вернуть... // И вздрагивают стены лазарета // От жалости, что им сжимает грудь. // Все ближе тянет их рукой неодолимой // Туда, где скорбь кладет печать на лбу. // О, помолись, святая Магдалина, // За их судьбу».* (С.А. Есенин, 1916). Отметим, что зачастую в группе контекстов с трансформацией смыслов фрейма-сценария «Мария Магдалина» содержание стихотворения не находит ни одного концептуально значимого слота, наличествующего в структуре базового фрейма.

Упрощенное восприятие библейского образа приводит к вульгаризации представления, усугубляемого натуралистичностью деталей внешнего облика Марии Магдалины, и присвоению не свойственных ей характеристик.

³¹ **Кающаяся Магдалина.** Первоисточник – Библия. В Новом Завете (Евангелие от Марка, гл. 16, ст. 9; Евангелие от Луки, гл. 7, ст. 37–48) повествуется о бывшей блуднице Марии Магдалине (названной так по месту рождения – городу Магдале), которая была возвращена к праведной жизни Иисусом, изгнавшим из нее семь бесов. После этого Мария Магдалина стала верной последовательницей Иисуса. В Средние века «кающимися Магдалинами» стали называть женщин, оставивших проституцию и вернувшихся к нормальной жизни. Это название впервые встречается в уставах соответствующих обителей (для «кающихся магдалин»), возникших в Средние века при женских монастырях Европы. Первые упоминания о таких учреждениях относятся к 1250 г. (города Вормс и Мец). С 1833 г. такие институты («магдалинские убежища») стали появляться и в России (см. подробнее: [Серов 2004]).

Для осуществления контрастного сопоставления примеров текстов двух групп³² целесообразно вновь обратиться к рассмотренному нами выше контексту, в котором образ Марии Магдалины также не имеет ничего общего с каноническим, при этом тесно связан с базовым фреймом, реализуя в поэтическом тексте тип имплицитного наследования смыслов: *«А голос звал прекрасно-лицемерный // отведать песнь ночей и винограда, // остановиться пред глухой таверной, // где римлян ждет хмельной любви награда. // В единый круг солдат сомкнулись шеи, // сверкали на полу расплесканные вина, // и до утра смотрел наместник Иудеи, // как **пьяная плясала Магдалина**»*. (С.В. Петров, 1931). В этом фрагменте представлен сюжет, как мы отмечали, совершенно далекий от библейского, однако его развертывание зиждется на узнавании читателем его нарочитого несовпадения с фреймом-сценарием «Мария Магдалина», а также привлечении других прецедентных сюжетов: танца Саломеи перед царем Иродом за отсеченную голову Иоанна Крестителя и сюжета, транслируемого квазиантропонимом *наместник Иудеи* (Понтий Пилат) – с соответствующими коннотациями и набором устойчивых характеристик. Такое наложение сюжетов создает эффект объемно-двуслойного художественного образа, когда для интерпретации смыслов текста необходимо синтезировать «стереознание» нескольких библейских сюжетов, подразумевающее их семантическое переплетение на фоне созданного поэтом эффекта *остранения*. Традиционный сюжет осмыслен автором и – с сохранением концептуальных смыслов библейского фрейма-сценария «Мария Магдалина» – транспонирован в новую тональность, в которой обретает семантическую глубину и многослойность.

Стихотворения, для которых характерна эксплицитная трансформация концептуальных смыслов библейского фрейма, хотя и имеют в своей струк-

³² С наследованием смыслов фрейма-сценария и их трансформацией.

туре библейский антропоним *Мария Магдалина*, в содержательном отношении весьма отдаленно касаются идейно значимых смыслов евангельского текста, транслируя один или несколько однозначных мотивов, лежащих в русле следующей тематики: 1. *Эротика*; 2. *Преображение: из блудницы в святую*; 3. *Обобщенный образ святого*; 4. *Интенсивность чувств*; 5. *Красота*.

Таким образом, трансформация смыслов базового фрейма характеризуется употреблением прецедентного библейского антропонима, не затрагивающим его концептуальных значений. Такое функционирование не актуализирует свойственную для библеизма-антропонима фреймовую структуру, что влечет потерю его ключевых смыслов.

Важно отметить, что красота и эротическая привлекательность Марии Магдалины выступают базовым атрибутом образа во многих произведениях искусства. Имя Марии Магдалины, наряду с именами других женщин выдающейся красоты, становится в отдельных лирических текстах эмблемой женственности («*Изида, Магдалина, // О росная долина, // Земля и мать, Деметра, // Жена и мать земная!*» (В.И. Иванов, 1909) и эротизма («*И ты, любовь горевшая вещать, // Святыне уст вверяла, Магдалина, // Умильного лобзания печать!*» (В.И. Иванов, 1906). При этом заметим, что хотя эротизм с концептуальных позиций христианской картины мира совершенно чужд облику «святой», «идеальной» женственности, но художественное пространство имеет свою специфическую оптику: «*Бьют зеленые льдины // Дни о гранитные набережные, // А я говорю: любовь прячь, Магдалина, // Бережно. // <...> // Еще я хочу, Магдалина // Уюта // Никогда не мятых мужчиной // Твоих кружевных юбок*». (А.Б. Мариенгоф, 1919). Так, отдельные авторы в развитии системы поэтических образов оказываются близки к святотатству через связанное с антропонимом нарочитое усиление эротического мотива, посредством прямых сравнений, прономинаций и однозначно интерпретируемой предметной лексики: «*А я говорю; прячь, Магдалина, любовь до весны, как проститутка “катеньку” за чулок*». (А.Б. Мариенгоф, 1919);

«Мне снится, снится // В тиши больших ночей // Лицо святой блудницы, // Любовницы моей» (А.А. Жаров, 1928).

Проведенный в русле фреймового подхода к исследованию семантизации библейского антропонима *Мария Магдалина* лингвопоэтический анализ стихотворений показал, что в большинстве поэтических текстов рассматриваемой тематической группы реализуется I уровень наследования ключевых смыслов библейского фрейма «Мария Магдалина», который носит как эксплицитный, так и имплицитный характер. I уровень наследования глубинных смыслов анализируемого фрейма характерен для 17-ти стихотворений, что составляет 59% от общего числа поэтических текстов рассматриваемой группы.

Выводы

Результаты лингвопоэтического анализа лирических текстов с библейскими антропонимами и квазиантропонимами позволяют сформулировать выводы, касающиеся разновидностей творческих практик, особенностей их реализации и глубины рефлексии участников литературной коммуникации – автора и читателя.

1. Библейские антропонимы и квазиантропонимы, являясь социокультурными феноменами, способны выражать концептуально значимую информацию и, таким образом, формировать библейскую персоносферу поэта или читателя, одного стихотворения или целого массива художественных текстов.

Фреймовый подход к определению семантики библейского антропонима в поэтическом тексте показывает, что значение прецедентного библейского имени сводится к сюжету, транслируемому им согласно библейскому тексту. Функционируя на уровне глубинных смыслов, библейские антропонимы и квазиантропонимы реализуют в поэтическом тексте фрейм-сценарий,

состоящий из системы концептуально значимых слотов, с параллельным приращением контекстуальных смыслов и расширением исходного значения прецедентного антропонима.

2. Библейский антропоним в поэтическом тексте (антропоэтоним) обладает структурообразующим потенциалом, определяемым способностью концептуализировать социокультурную информацию и создавать художественное пространство.

Антропоэтоним организует смысловое пространство стихотворения, выполняет текстообразующую функцию и оформляет зону интерпретации согласно библейскому сюжету, им транслируемому. Развивая ассоциативно-семантическую связь внутри контекста, а также за его пределами, формируя интертекстуальные связи, антропоэтоним вызывает определенный художественный эффект, обусловленный мировосприятием автора и его коммуникативным замыслом.

Глубина рефлексии над библейским сюжетом всех участников литературной коммуникации носит разноуровневый характер и определяется многомерностью лирического произведения, возникающей за счет наращивания художественных смыслов при различной степени актуализации семантики библейского фрейма-сценария в стихотворении. Важно подчеркнуть, что специфика общения автора и читателя определяется рамками диалогических отношений, причем текст лирического произведения в границах авторско-читательских взаимодействий также «...ведет себя как собеседник в диалоге» [Лотман 2004: 219].

3. В стихотворениях, объединенных библеизмами-антропонимами с семантикой физического/духовного совершенства и недуга, отчетливо выделяются два уровня актуализации фрейма-сценария, транслируемого библейским антропонимом, отражающие факт и степень наследования антропоэтонимом концептуальных смыслов библейского сюжета:

1) уровень эксплицитного и имплицитного наследования концептуальных смыслов;

2) уровень трансформации концептуальных смыслов.

Эксплицитное и имплицитное наследование концептуальных смыслов библейского фрейма в лирическом тексте происходит по положительному либо отрицательному сценарию. Положительный сценарий состоит в последовательной реализации в структуре стихотворения ключевых слотов протофрейма «Духовное преображение человека» и его конкретного воплощения – фрейма-сценария, транслируемого библейским антропонимом (квазиантропонимом). Отрицательный сценарий заключается в реализации семантики вторичного протофрейма «Духовная гибель человека» в стихотворении с библейским антропонимом (квазиантропонимом). Базовый и вторичный протофреймы лежат в концептуальной области «*Ветхий человек и новый человек*». Эта область эксплицирует важнейшие смыслы библейского текста, выражающие состояние человека, следующего греховным страстям, на пути к гибели, в противоположность новому человеку, преображенному верой Христовой, которого ожидает жизнь вечная.

Уровень имплицитного наследования концептуальных смыслов библейского фрейма-сценария в стихотворении характеризуется развитием суперлинейной информации посредством совокупности инструментов лингвопоэтики. Этой группе поэтических текстов свойственны высокая степень метафоричности, смысловая многомерность, символичность деталей, рождение дополнительных акцентирующих мотивов, провоцирующих переосмысление содержательного потенциала сюжета на фоне базовых смыслов библейского фрейма. Акцентирующие (доминирующие) мотивы наделяют слоты фреймовой структуры добавочной семантикой, углубляя их содержание в русле базовых концептуальных смыслов.

Трансформация концептуальных смыслов библейского фрейма наблюдается в поэтических текстах, для которых характерны вольное обращение с

сюжетом, транслируемым библеизмом-антропонимом, и десакрализация образа библейского героя. В этом случае значение библейского антропонима сводится к обобщенно-упрощенному пониманию прецедентного образа. Профанация глубинных смыслов библейского фрейма-сценария приводит к деактуализации его концептуальных слотов, что делает невозможным реализацию семантики фреймовой структуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное диссертационное исследование на основе обращения к когнитивным моделям представления антропонимических концептов в Библии и в русской поэзии XVIII–XX веков позволило сформулировать ряд выводов и обобщений, касающихся концептуальной природы библейского ономастикона, исследовательского потенциала фреймового подхода к библеизмам-антропонимам и библейским антропоэтонимам, особенностей экспликации в лирических текстах сюжетов, транслируемых библеизмами-антропонимами с семантикой физического/духовного совершенства или недуга, а также разновидностей творческих практик при реализации значений библейских антропонимов в рамках литературной коммуникации.

Библейский антропоним является именем соответствующего концепта, поскольку выступает одновременно знаком языкового и когнитивного уровней. Концепт-антропоним представляет собой структурную единицу библейской персониферы, сегментом которой выступает многоуровневая концептуальная область «*Ветхий человек и новый человек*», аккумулирующая смыслы концептуального триединства «тело/душа/дух», концептов высшей степени значимости «греховность» / «праведность», а также находящихся во взаимодействии антиномичных концептов «недуг» / «здравие», «скверна» / «чистота» и процессуальных концептов «покаяние» / «преображение=очищение».

Являясь источником глубинных религиозных и культурных текстовых смыслов, оппозиция здорового тела и поврежденной плоти во взаимосвязи с духовной стороной индивидуального бытия человека идейно значима для библейского текста. В пределах рассматриваемого сегмента библейского ономастикона с устойчивыми характеристиками внешнего вида персонажа, выражающими физическое/духовное совершенство или недуг, оформляется

центр ономастического пространства, который наряду с собственно антропонимами представляют, как правило, составные оттопонимические антропонимы. Периферию формирует группа квазиантропонимов.

Библейский антропоним, употребленный в поэтическом тексте, становится антропоэтонимом. Вызывая определенный эстетический эффект, обусловленный авторской интенцией и мировоззренческой позицией, он организует смысловое пространство стихотворения, выполняет текстообразующую функцию и определенным образом очерчивает зону интерпретации произведения.

Качество читательской рецепции поэтического текста с библейским антропоэтонимом, культуроспецифичным по своей природе, зависит от степени культурной компетентности субъекта, знания им главного текста христианской цивилизации, способности к идентификации и дешифровке концептуальных смыслов библейского фрейма, транслируемого библеизмом-антропоэтонимом.

Объекты, созданные в ходе настоящего исследования посредством применения инструментов цифровых технологий: «облака слов», которые визуализируют через систему художественных онимов культурные концепты; графовые модели, представляющие систему отношений единиц исследования; данные контент-анализа и статистика, полученные методом компьютеризированной обработки данных, — побуждают к осмыслению и интерпретации рассматриваемого явления в когнитивном, социокультурном и лингвопоэтическом аспектах, определению оснований для переключки поэтических текстов на уровне центральных образов и героев, осуществлению сопоставительного анализа лирики отдельных поэтов.

На основании компьютеризированного исследования в статистическом аспекте всей совокупности поэтических текстов³³, содержащих библеизмы-

³³ В составе НКРЯ и словаря личных имен «Собственное имя в русской поэзии XX века» [Григорьев, Колодяжная, Шестакова 2005].

антропозтонимы с семантикой физического/духовного совершенства и недуга, было установлено, что апелляция к библейским антропонимам характерна для русской поэзии в целом. Наибольшее количество обращений демонстрируют тексты периода первой половины XX века, наименьшее – лирика XVIII века.

Неизменно на протяжении всей поэтической практики самым востребованным образом является образ *блудного сына*, имеющий многоплановый характер семантики для христианской культуры. Особенно часто этот квазиантропозтоним встречается в текстах, для которых характерны мотивы покинутой родины, утраты, сожаления лирического героя по поводу собственной судьбы, а также покаяния.

Образы *Марии Магдалины*, *Давида* и *Саула* возникают чаще других в русской поэзии периода XIX и начала XX века, как правило, в связи с акцентированием физического совершенства героев, их исключительности, избранности.

Образ воскрешенного Христом *Лазаря* становится особенно актуальным в отношении поэтического осмысления в период второй половины XX века, вероятно, в связи с пережитым опытом человечества в предшествующее историческое время войн, революций и потрясений, объективируя тот смысл, что надежда на *новую жизнь*, преодоление прежнего горя не оставляет человека.

Установлено, что образы *блудного сына*, *Марии Магдалины* и *Лазаря*, аккумулирующие известные библейские сюжеты, обладают концептуальным значением не только для конкретного текста, созданного в ту или иную эпоху, но и для всего массива стихотворений, исследованных в работе. Персоносфера библейского текста, визуализированная в форме графов на основании поэтического материала, демонстрирует когнитивный и социокультурный «срез» того или иного периода через базовые для христианской цивилизации сюжеты, трансляторами которых выступают библеизмы-антропозтонимы.

Метод фрейм-анализа при исследовании семантизации библеизмов-антропонимов рассматриваемой категории показал, что их обобщенное значение как прецедентных знаков сводится к содержанию, отраженному в структуре протофрейма «Духовное преображение человека», а также вторичного протофрейма «Духовная гибель человека», изоморфного базовому построению, но имеющему антонимичные ему слоты в позициях 4, 5, значение которых обусловлено семантическим сдвигом на уровне 3 слота *Покаяние (обращение ко Христу)*. Отметим, что в его репрезентации участвуют разноразрядные языковые средства, композиционный и сюжетный уровни текста. Содержание конкретной единицы библейской персониферы (концепта-антропонима), которое выражает библеизм-антропоним, воплощается в конкретной манифестации протофрейма, а именно: в сценарном фрейме, одноименном библейскому антропониму, транслирующем соответствующий библейский сюжет.

Наблюдения за лингвопоэтикой наполнения слотов библейского фрейма позволяют проследить, что происходит с его структурой в пространстве поэтического текста, а также выявляет глубину рефлексии над библейским сюжетом всех участников литературной коммуникации. В стихотворениях, демонстрирующих наследование сильных смыслов библейского текста, сохраняются и актуализируются (эксплицитно или имплицитно) практически все слоты библейского фрейма, что не отрицает, а в большинстве случаев предполагает возникновение в поэтическом тексте новых, «неканонических» мотивов и образов. Приращение смыслов обуславливается мотивной организацией поэтического текста и происходит исключительно на основе ключевых слотов библейской фреймовой модели. Рассмотрение процесса наследования смыслов показывает, что библейский фрейм-сценарий – структура сильная, строго регулирующая восприятие семантики библеизма-антропонима. Поэтому терминалы, как свободные от значения узлы, потенциально

присутствующие в структуре любой фреймовой модели, остаются незаполненными.

В ряде стихотворений происходит трансформация глубинных смыслов при разрушении ключевых слотов библейского фрейма-сценария, что препятствует реализации его значения. В этом случае библеизм-антропоэтоним функционирует в тексте на уровне обобщенно-образной семантики, его значение редуцируется, что приводит к десакрализации прецедентного сюжета.

Функционируя в художественном тексте, библеизм-антропоним является точкой схождения интертекстуальных смыслов, а также кросс-культурной универсалией, транслятором культурного фона, индивидуального и коллективного когнитивных пространств.

Представленный в работе подход к выявлению и анализу механизмов семантизации библейских антропонимов со значением физического/духовного совершенства или недуга в поэтическом тексте обогащает инструменты интерпретации стихотворения, позволяя выявить лингвокогнитивные способы выражения ментальности человека, включенного в пространство христианской культуры.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Теоретическая литература

1. Авдоница Л.Н. «Ресторанные» мотивы в поэзии Серебряного века // Русская речь. 2013. № 1. С. 19–24.
2. Алефиренко Н.Ф. Фразеологическое значение в свете фреймовой семантики // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Филология, история, востоковедение. 2011. С. 11–17.
3. Алефиренко Н.Ф. Концепт – таинственный демиург когнитивной лингвопоэтики // Русский Лингвистический Бюллетень. 2019. № 1 (17). С. 31–36.
4. Андреева В.А. Соотношение понятий «текст» и «дискурс» в условиях литературно-художественной коммуникации // Русская германистика: Ежегодник Российского союза германистов. Т. 5. М.: Языки славянской культуры, 2009. С. 305–316.
5. Арнольд И.В. Стилистика современного английского языка (стилистика декодирования). Л.: Просвещение, 1981. 295 с.
6. Арнольд И.В. Семантика. Стилистика. Интертекстуальность: сб. статей. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. 444 с.
7. Арутюнова Н.Д. Языковая метафора (синтаксис и лексика) // Лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1979. С. 147–173.
8. Арутюнова Н.Д. Образ (опыт концептуального анализа) // Референция и проблемы текстообразования. М.: Наука, 1988. С. 117–129.
9. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М.: Школа «Языки русской культуры», 1999. 896 с.
10. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М.: Academia, 1997. С. 267–279.
11. Ахапкин Д.Н. «Филологическая метафора» в поэзии И. Бродского: дис. ... канд. филол. наук. Санкт-Петербург, 2002. 168 с.

12. Ахапкин Д.Н. Когнитивный подход в современных исследованиях художественных текстов // Новое литературное обозрение. 2012. № 114. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/kognitivnyj-podhod-v-sovremennyh-isledovaniyah-hudozhestvennyh-tekstov.html> (дата обращения: 10.08.2020).
13. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М.: Советская энциклопедия, 1966. 608 с.
14. Ахманова О.С., Гюббенет И.В. «Вертикальный контекст» как филологическая проблема // Вопросы языкознания. 1977. № 3. С. 47–49.
15. Бабенко Н.Г. Лингвопоэтика русской литературы эпохи постмодернизма. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007. 410 с.
16. Бабенко Н.Г. Окказиональное в художественном тексте. Структурно-семантический анализ: учебное пособие. Калининград: Изд-во КГУ, 1997. 84с.
17. Бабенко Н.Г. Звук и буква в русском поэтическом языке // Кирилл и Мефодий: Духовное наследие: Материалы Междунар. конф. / Под ред. Н.Е. Лихиной. Калининград: Изд-во КГУ, 2000. С. 40–46.
18. Бабенко Н.Г. Семантический комплекс «молчание/немота/тишина» в языке русской поэзии второй половины XX века // Балтийский филологический курьер. 2003. № 2. С. 69–89.
19. Бабенко Н.Г. Лингвопоэтика топонимики современной русской литературы // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. Вып. 8: Серия Филологические науки. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2006. С. 59–65.
20. Бабенко Н.Г., Стешенко М.А. Поэтические новообразования, мотивированные онимами: функционально-семантический анализ // Вестник БФУ им. И. Канта. Калининград, 2014. Вып. 8. С. 32–37.
21. Бабенко Н.Г. Язык и поэтика русской прозы в эпоху постмодерна. Изд-во «URSS», 2016. 304 с.

22. Бабенко Н.Г., Стешенко М.А. Фреймовый подход к исследованию семантизации библеизма-квазиантропонима *блудный сын* в языке русской поэзии // Вестник БФУ им. И. Канта. Калининград, 2020. Сер.: Филология, педагогика, психология. 2020. № 2. С. 21–31.
23. Бабушкин А.П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1996. 104 с.
24. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
25. Бах А. История немецкого языка. М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. 343 с.
26. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
27. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. 447 с.
28. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. 527 с.
29. Берестнев Г.И. Слово, язык и за их пределами: Монография. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2007. XXX, 358 с.
30. Болдырев Н.Н. Концепт и значение слова // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: сб. трудов. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 2001. С. 25–36.
31. Болдырев Н.Н. Концептуальное пространство когнитивной лингвистики // Вопросы когнитивной лингвистики. 2004. № 1. С. 18–36.
32. Болотов В.И. Актуализация антропонимов в речи (на материале английского языка): дис. ... канд. филол. наук. Ташкент: Ташкентский гос. пед. ин-т ин. языков, 1970. 188 с.
33. Бондалетов В.Д., Данилина Е.Ф. Средства выражения эмоционально-экспрессивных оттенков в русских личных именах // Антропонимика. М.: Наука, 1970. С. 194–200.
34. Бондалетов В.Д. Русская ономастика. М.: Просвещение, 1983. 224 с.

35. Бугаева И.В. Сакральная ономастика: структурно-семантический аспект: монография. Lambert Academic Publishing, 2012. 189 с.
36. Васильева Н.В. Собственное имя в мире текста. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 224 с.
37. Веденская В.А., Колесников Н.П. От собственных имен к нарицательным. М.: Просвещение, 1981. 144 с.
38. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. Пер. с англ. М.: Русские словари, 1997. 416 с.
39. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Лингвострановедческая теория слова. М.: Русский язык, 1976. 374 с.
40. Виноградов В. В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 255 с.
41. Винокур Г.О. Филологические исследования: лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1981. 452 с.
42. Воробьева И.А. К вопросу о лексическом значении имен собственных // Актуальные проблемы лексикологии: Доклады лингвистической конференции. Ч. 1. Томск: Изд-во Томск, ун-та, 1971. С. 1–9.
43. Гальперин И.Р. Текст как объект лингвистического исследования. М.: Наука, 1981. 138 с.
44. Головачёва Т.А. Существительные, производные от имен собственных, в когнитивно-дискурсивном освещении: дис. ... канд. филол. наук. Архангельск, 2013. 159 с.
45. Горбаневский М.В. В мире имён и названий. М.: Знание, 1983. 192 с.
46. Горбаневский М.В. Ономастика в художественной литературе: Филологические этюды. М.: Изд-во УДН, 1988. 88 с.
47. Григорьев В.П. Поэтика слова. М.: Наука, 1979. 344 с.
48. Гришина И.И. О двух подходах к интерпретации имени собственного // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2010. С. 77–80.

49. Гудков Д.Б. Прецедентное имя и проблемы прецедентности. М.: Изд-во МГУ, 1999. 152 с.
50. Данилина Е.Ф. К вопросу о лексическом значении личных имен // Лексика и словообразование русского языка. Пенза: Пензенский пединститут, Рязанский пединститут, 1972. С. 6–15.
51. Ермолович Д.И. Имена собственные на стыке языков и культур: заимствования и передача имен собственных с точки зрения лингвистики и теории перевода. М.: Валент, 2001. 217 с.
52. Живоглядов А.А. Реализация поэтической функции английских имен собственных личных. М.: Прометей, 1998. 139 с.
53. Захарова М. А. Семантика и функционирование аллюзивных имен собственных: дис. ... канд. филол. наук. Челябинский гос. ун-т. Самара, 2004. 192 с.
54. Зинин С.И. Контекстуальное значение собственных имен // Научные труды Ташкентского ун-та. Ташкент, 1969. Вып. 369. С. 19–40.
55. Зинин С.И. Парадигматика и синтагматика собственных имен в художественном тексте // Структура и функционирование единиц русского языка. Ташкент, 1986. С. 108–112.
56. Зубова Л.В. Язык поэзии Марины Цветаевой (Фонетика, словообразование, фразеология). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. 232 с. URL: <http://www.philologoz.ru/portefolio/zubova1999.htm> (дата обращения: 10.07.2020).
57. Иванова Н.Г. Аксиологические импликации онимов в художественном тексте // Актуальные вопросы русской ономастики. Киев, 1988. С. 56–60.
58. Иванова С.В., Артемова О.Е. Сценарный фрейм как когнитивная основа текстов прецедентного жанра «лимерик» // Вопросы когнитивной лингвистики. 2005. № 4. С. 46–52.
59. Ирисханова О.К. О теории концептуальной интеграции // Известия РАН. Сер. лит. и языка. 2001. Т. 60. № 3. С. 44–49.

60. Казарин Ю.В. Поэтический текст как система. Екатеринбург: Академический проект, 1999. 260 с.
61. Казарин Ю.В. Филологический анализ поэтического текста. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. 432 с.
62. Калинин В.М. Поэтика онима. Донецк, 1999. 408 с.
63. Калинин В.М. От литературной ономастики к поэтонимологии // *Λογος όνομαστική*. 2006. № 1 (1). С. 81–88.
64. Камаева О. А. Парадигматические аспекты анализа имени собственного в художественном тексте // *Вестник Ульяновского пед. ун-та*. Ульяновск, 2005. Вып. 1. С. 108–113.
65. Камовникова Н.Е. Антропонимы как интертекстуальные аллюзии в поэтическом тексте: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Санкт-Петербург, 2000. 16 с.
66. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. М.: Гнозис, 2004. 390 с.
67. Карасик В.И. Языковая кристаллизация смысла. Волгоград: Парадигма, 2010. 428 с.
68. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М.: Наука, 1987. 267 с.
69. Карпенко М.В. Русская антропонимика. Одесса: Изд-во Одесского ун-та, 1970. 43 с.
70. Карпенко Ю.А. Специфика имени собственного в языке и речи // *Proceedings of the 13-th International Congress of Onomastic Sciences*. Warszawa; Kraków, 1981. V. I. P. 79–89.
71. Карпенко Ю.А. Имя собственное в художественной литературе // *Филологические науки*. 1986. №4. С. 34–40.
72. Климова Л.А. Нижегородская микропонимия в языковой картине мира. М.: МПГУ; Арзамас: АГПИ, 2007. 394 с.
73. Климовская Г.И. Лингвопоэтика. М.: ФЛИНТА, 2019. 232 с.

74. Кондратьева Т.Н. Метаморфозы собственного имени: Опыт словаря. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1983. 112 с.
75. Королева И.А. Ономастическое пространство и поле в языке // Русская речь. 2003. №2. С. 85—86.
76. Королева И.А. Оценочность русских имен и фамилий // Оценки и ценности в современном научном познании: сб. науч. тр. / под ред. С.С. Ваулиной, В.И. Грешных. Ч. 2. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. С. 61—65.
77. Королева И.А. Информативное поле имен собственных // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Филологические науки. Вып. 4. 2016. С. 32—38.
78. Королева И.А. Модально-оценочный потенциал имен собственных в художественном тексте // Категория модальности в речевой коммуникации. Сборник научных трудов к юбилею проф. С.С. Ваулиной. Калининград, БФУ им. Канта. 2016. С. 119—123.
79. Косиченко Е.Ф. Лингвосемиотическая концепция ономастикона (на материале художественных текстов): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2017. 49 с.
80. Красных В.В. Виртуальная реальность или реальная виртуальность? Человек. Сознание. Коммуникация. М.: Диалог-МГУ, 1998. 352 с.
81. Красных В.В. Этнопсихолингвистика и лингвокультурология: курс лекций. М.: Гнозис, 2002. 284 с.
82. Кристева Ю. Семиотика: исследования по семанализу / пер. с фр. Э. А. Орловой. М.: Академический Проект, 2013. 285 с.
83. Курилович, Е. Очерки по лингвистике. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1962. 456 с.
84. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990. С. 387—415.

85. Лахно А.В. Имя собственное как объект сопоставительного исследования: системообразующие свойства имени литературного персонажа в художественном тексте и его переводе: дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. 219 с.
86. Левин Ю.И. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. М.: Языки русской культуры, 1998. 824 с.
87. Левковская К.А. Теория слова. Принципы ее построения и аспекты изучения лексического материала. М.: Высшая школа, 1972. 212с.
88. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Известия РАН. Сер. Литература и язык. 1993. Т. 52. № 1. С. 3–9.
89. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М.: Искусство, 1970. 384 с.
90. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Структура стиха. Л.: Просвещение, 1972. 271 с.
91. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
92. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб: Искусство–СПб, 2004. 703 с.
93. Лукашевич Е.В. Когнитивная семантика: эволюционно-прогностический аспект. Москва; Барнаул: Изд-во Алтайск. ун-та, 2002. 234 с.
94. Магазаник Э.Б. Ономапоэтика, или «говорящие имена» в литературе. Ташкент: Фан, 1978. 148 с.
95. Матвеев А.К. Ономастика и ономатология: терминологический этюд // Вопросы ономастики. 2005. № 2. С. 5–11.
96. Меднис Н.Е. «Религиозный экфрасис» в русской литературе // Критика и семиотика. Вып.10. Новосибирск, 2006. С. 58–67.
97. Минский М. Фреймы для представления знаний. М.: Энергия, 1979. 152 с.
98. Минский М. Остроумие и логика коллективного бессознательного // Новое в зарубежной лингвистике. Когнитивная лингвистика. Вып. 23. М.: Прогресс, 1988. С. 281-310.

99. Михайлов В.Н. Лингвистический анализ ономастической лексики в художественной речи. Симферополь: Изд-во Симферопольского гос. ун-та, 1981. 28 с.
100. Михайлов В.Н. Специфика собственных имен в художественном тексте // Филологические науки. 1987. № 6. С. 78–82.
101. Мокиенко В.М. О собственном имени в составе фразеологии // Перспективы развития славянской ономастики. М.: Наука, 1980. С. 23–37.
102. Москвин В.П. Теория интертекстуальности: категориальный аппарат // Интертекстуальность и фигуры интертекста в дискурсах разных типов: коллективная монография / науч. ред. Т. Н. Колокольцева, В. П. Москвин. М.: Флинта; Наука, 2014. С. 16–51.
103. Нахимова Е.А. Прецедентные имена в массовой коммуникации. Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т, 2007. 207 с.
104. Нахимова Е.А. Аспекты когнитивного исследования имени собственного // Вопросы когнитивной лингвистики. 2010. № 2. С.12–17.
105. Нахимова Е.А. Дискуссия о статусе и семантике имени собственного // Политическая лингвистика. Екатеринбург - 2010. № 1 (31). С. 171–174.
106. Нахимова Е.А. Прецедентные имена в массовой коммуникации. Екатеринбург, 2007. 207 с.
107. Невярович В.К. Чудесные исцеления. Воронеж: Модэк, 1998. 272 с.
108. Никитин М.В. Лексическое значение слова. М.: Высшая школа, 1983. 130 с.
109. Никитин М.В. Основания когнитивной семантики. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2003. 277 с.
110. Никитин М.В. Развернутые тезисы о концептах // Вопросы когнитивной лингвистики. 2004. № 1. С. 53–64.
111. Никонов В.А. Имя и общество. М.: Наука, 1974. 278 с.

112. Никонова Ж.В. Фрейм в контексте лингвистической науки // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2008. Т.2. № 4. С. 86–89.
113. Новикова М.Л. Остраннение как основа образной языковой семантики и структуры художественного текста. М.: Изд-во РУДН, 2005. 307 с.
114. Орлова Н.М. Библиейский текст как прецедентный феномен. Саратов: СГСЭУ, 2008. 352 с.
115. Отин Е.С. Материалы к словарю собственных имен, употребляемых в переносном значении // Вопросы ономастики. 1980. № 14. С. 3–13.
116. Отин Е.С. Коннотативные онимы и их производные в историко-этимологическом словаре русского языка // Вопросы языкознания. 2003. № 2. С. 55–72.
117. Попова З.Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. М.: АСТ: Восток – Запад, 2010. 314 с.
118. Радь М.Э. Моделирование вариантов сюжета-архетипа о блудном сыне авторским сознанием А.С. Пушкина и Л.Н. Андреева в диалоге эпох // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 351. С. 39 – 42.
119. Ратникова Н.Э. Имя собственное: от культурной семантики к языковой. Минск: БГУ, 2003. 214 с.
120. Рахилина Е.В. О тенденциях в развитии когнитивной семантики // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2000. Т. 59. № 3. С. 3–15.
121. Реформатский А.А. Введение в языкознание. М.: Аспект Пресс, 2000. 536 с.
122. Родионова И.В. Апеллятивная лексика антропонимического происхождения: аспекты и перспективы изучения // Ономастика в кругу гуманитарных наук: материалы междунар. науч. конф., Екатеринбург, 20–23 сентября 2005 г. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2005. С. 258–260.
123. Рут М.Э. Антропонимы: размышления о семантике // Известия Уральского государственного университета. 2001. № 20. С. 59–64.

124. Рут М.Э. Объект и субъект номинации: палитра соотношений // Лингвистика креатива – 4. Екатеринбург: Уральский гос. пед. ун-т, 2018. С. 136–157.
125. Семенова Т.Н. Антропонимическая индивидуализация: когнитивно-прагматические аспекты. М.: Готика, 2001. 240 с.
126. Слышкин Г.Г. Лингвокультурные концепты прецедентных текстов. М.: Academia, 2000. 141 с.
127. Слышкин Г.Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты: дис. ... д-ра филол. наук. Волгоград, 2004. 323 с.
128. Слышкин Г.Г., Ефремова М.А. Кинотекст (опыт лингвокультурологического анализа). М.: Водолей Publishers, 2004. 153 с.
129. Соколова О.В. Категория фрейма в когнитивной лингвистике // Вестник Астраханского государственного технического университета. 2007. № 1. С. 236–239.
130. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Языки славянской культуры, 1997. 825 с.
131. Стернин И.А. Лексическое значение слова в речи. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1985. 172 с.
132. Стешенко М.А. Интертекстуальный потенциал антропонима и проблема его лексикографического описания // Актуальные проблемы современной гуманитаристики. Калининград, 2015. С. 230–236.
133. Стешенко М.А. Прецедентные антропонимы как средство поэтики «маскарада» (на материале современной русской поэзии) // Теоретические и практические аспекты развития научной мысли в современном мире. Уфа, 2015. С. 210–214.
134. Стешенко М.А. Рефлексy мировой культуры в языке современной русской поэзии // Российский гуманитарный журнал, 2015. Т. 4. № 6. С. 413–421.

135. Стешенко М.А. Библейские антропонимы *Иосиф Прекрасный* и *Мария Магдалина* в поэтической интерпретации М.И. Цветаевой // Вестник БФУ им. И. Канта 2016 г. Вып. 1. С. 59–64.
136. Стешенко М.А. Интертекстуальный потенциал библейского антропонима *Мария Магдалина* (по материалам словаря личных имен «Собственное имя в русской поэзии XX века») // Новая наука: стратегии и векторы развития: Международное научное периодическое издание по итогам Международной научно-практической конференции (08 октября 2016 г., г. Челябинск) в 2 ч. Ч.2. Стерлитамак: АМИ, 2016. С. 58–64.
137. Стешенко М.А. Функционирование библейских антропонимов *Давид* и *Голиаф* в поэтических текстах А. И. Полежаева и В. Я. Брюсова // Вестник БФУ им. И. Канта 2018 г. Вып. 1. С. 72–78.
138. Ступин Л.П. О лексическом значении имен собственных/ Вопросы теории и истории языка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1969. 273 с.
139. Суперанская А.В. Структура имени собственного. Фонология и морфология. М.: Наука, 1969. 208 с.
140. Суперанская А. В. Структура имени собственного. М.: Наука, 1969. 206 с.
141. Суперанская А.В. Общая теория имени собственного. М.: Наука, 1973. 367 с.
142. Супрун А.Е. Текстовые реминисценции как языковое явление // Вопросы языкознания. № 6. М., 1995. С. 17–29.
143. Супрун В.И. Ономастическое поле русского языка и его художественно-эстетический потенциал. Волгоград: Перемена, 2000. 172 с.
144. Телия В.Н. Вторичная номинация и ее виды // Языковая номинация: Виды наименований. М.: Наука, 1977. С. 129–221.
145. Телия В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. М.: Наука, 1986. 143 с.

146. Телия В.Н. Номинация // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 336–337.
147. Титова А.С. Прецедентное имя как диахроническая матрица (эволюция имени Плюшкин в коммуникативном сознании) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер. Гуманитарные науки. 2019. Т. 38, № 4. С. 532–539.
148. Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Издательство «Индрик», 1995. 512 с.
149. Травничек Ф. Некоторые замечания о значении слова и понятия // Вопросы языкознания. 1956. № 1. С. 74–78.
150. Трубаева Е.И. К вопросу взаимосвязи понятий фрейм, гештальт, слот, топик, сценарий в когнитивной лингвистике // Филология и лингвистика: современные тренды и перспективы исследования: сб. материалов II междунар. заоч. науч.-практ. конф., Краснодар, 1 дек. 2011 г. Краснодар, 2011. С. 40–42.
151. Тынянов Ю.Н. Проблема стихотворного языка. М.: Советский писатель, 1965. 304 с.
152. Уфимцева А.А. Слово в лексико-семантической системе языка. М.: Наука, 1968. 170 с.
153. Уфимцева А.А. Лексическое значение (Принцип семиологического описания лексики). М.: Наука, 1986. 240 с.
154. Фатеева Н.А. Интертекстуальность и ее функции в художественном дискурсе // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 1997. Т. 56. № 5. С. 12–21.
155. Фатеева Н.А. Контрапункт интертекстуальности, или Интертекст в мире текстов. М.: Комкнига, 2006. 280 с.
156. Федоров А.В. Личные имена собственные в трилогии М. Горького // Вопросы стилистики. Вып. 6. Саратов, 1973. С. 109–122.

157. Феоктистова Л.А. К методике анализа ассоциативно-деривационной семантики личного имени // Вопросы ономастики. 2016. Т. 13. № 1. С. 85–116.
158. Флоренский П.А. Имена. М.: Купина, 1993. 319 с.
159. Фомин А.А. Имя как прием: реминисцентный оним в художественном тексте // Известия Уральского гос. Ун-та. 2003. № 28. С. 167–181.
160. Фомин А.А. Литературная ономастика в России: итоги и перспективы // Вопросы ономастики. 2004. № 1. С. 108–120.
161. Фомин А.А. Всегда ли литературная ономастика тождественна поэтической ономастике // Вопросы ономастики. 2009. № 7. С. 57–67.
162. Фомин А.А. Загадочный *Арвентур*: поэтоним как ключевое слово произведения // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 4. С. 180–201.
163. Фомина К.С. Языковые средства вербализации антропонимического концепта в компьютерной коммуникации // Вестник Тамбовского университета. 2012. № 5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/yazykovye-sredstva-verbalizatsii-antropnimicheskogo-kontsepta-v-kompyuternoy-kommunikatsii> (дата обращения: 03.08.2020).
164. Фонякова О.И. О системном анализе имен собственных в художественном тексте // Проблемы комплексного анализа языка и речи. Л., 1982. С. 83–89.
165. Фонякова О.И. Имя собственное в художественном тексте. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. 103 с.
166. Фонякова О.И. Имя собственное как семантико-прагматическая универсалия художественного текста и ее описания в словаре // Хабаровский вестник. Филология серия. Алматы, 2004. № 6 (78). С. 50–52.
167. Фролова О.Е. Имя собственное в культуре и речи // Русская речь. 2003. № 6. С. 68–72.
168. Хазагеров Г.Г. Персоносфера русской культуры: два свойства персоно-сферы // Новый Мир. 2002. № 1. С. 133–145.

169. Цвигун Т.В., Черняков А.Н. «Сказать почти то же самое»: текст как паттерн, паттерн как текст // Слово.ру: балтийский акцент. 2019. Т. 10, № 4. С. 97–108.
170. Чернов А.В. Архетип «блудный сын» в русской литературе XIX века // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. С. 151–158.
171. Черняков А.Н. «Кинематограф» Ю. Левитанского: (лингво)поэтика фрагмента // Вестник РГГУ. Науч. журнал. № 2(35). Ч. 1. М.: 2018. С. 100–110.
172. Чудинов А.П. Россия в метафорическом зеркале: Когнитивное исследование политической метафоры (1991—2000). Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т, 2001. 238 с.
173. Шкловский В.Б. Искусство как прием // Гамбургский счет. М.: Советский писатель, 1990. С. 58–72.
174. Шмелев Д.Н. Проблемы семантического анализа лексики: на материале русского языка. М.: Наука, 1973. 280 с.
175. Шмелев А.Д. Русский язык и внеязыковая действительность. М.: Языки славянской культуры, 2002. 496 с.
176. Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. Л.: Наука, 1974. 428 с.
177. Шестакова Л.Л. Русская авторская лексикография: Теория, история, современность. М.: Языки славянских культур, 2011. 464 с.
178. Щетинин Л.М. Имена и названия. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1968. 215 с.
179. Щетинин Л.М. Переход собственных имен в нарицательные как способ расширения словарного состава языка (на материале английских фамильных имен): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1962. 28 с.
180. Щетинин Л.М. Слова, имена, вещи: очерки об именах. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1966. 222 с.

181. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. М.: Симпозиум, 2005. 502 с.
182. Эпштейн М. Н. Постмодерн в русской литературе. М.: Высшая школа, 2005. 495 с.
183. Эпштейн М.Н. Ирония идеала: парадоксы русской литературы. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 384 с.
184. Эпштейн М.Н. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 480 с.
185. Якобсон Р.О. Избранные работы. М.: Прогресс, 1985. 460 с.
186. Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987. 464 с.
187. Anderson J.M. The Grammar of Names. New York: Oxford University Press, 2007. 388 p.
188. Brear M. The beginning of semantics. Stanford, 1991. 332 p.
189. Davies S. The Paradox of Progressive Education: A Frame Analysis // Sociology of Education. 2002. Vol. 75. № 4. P. 269–286.
190. Droste F. Language, Thought and Mental Models // Semiotica 56. 1/2. 1985. P. 31–98.
191. Entman R.M. Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm // Journal of Communication. № 43 (4). 1993. P. 51–58.
192. Fillmore Ch. J. Frame Semantics // Linguistics in the Morning Calm. Seoul, Hanshin: 1982. P. 111–137.
193. Fillmore Ch. J. Scenes-and-frames semantic // Linguistic Structures Processing / ed. by A. Zampolli. Amsterdam; New York: 1977. P. 55-81.
194. Gardiner A.H. The theory of proper names: A controversial essay. London – New York: Oxford University Press, 1957. 450 p.
195. Mill J. St. Of names // Theory of meaning. NJ: Prentice Hall, 1970. P. 19–34.

196. Minsky M. A Framework for Representing Knowledge // In The Psychology of Computer Vision, ed. P. H. Winston. New York, McGraw-Hill: 1975. P. 211–277.
197. Romanova E.E., Spiridonov D.V. Syntactic Features of Proper Names: The Generativist Approach(es) to Properhood // Вопросы ономастики. 2018. Т. 15. № 3. С. 7–35.
198. Schank R., Abelson R. Scripts, plans, goals, and understanding: an inquiry into human knowledge structures. Hillsdale, N.J., Lawrence Erlbaum Associates: 1977. 256 p.
199. Searle J.R. The Problem of Proper Names // Semantics (An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology). Cambridge: University of Calgary, 1971. P. 134–141.
200. Segal G. Two theories of names // Mind&lang. Oxford; Maiden (MA), 2001. Vol. 16. № 5. P. 547–563.
201. Soronsen H.S. The Meaning of Proper Names. Copenhagen, 1963. 165 p.
202. Sweet H. A New English Grammar. Oxford, 1955. 450 p.

2. Справочная литература

1. Абрамов Н.А. Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. [Электронный ресурс] URL: <http://slovari.ru/default.aspx?s=0&p=279> (дата обращения: 15.07.2020).
2. БСКСиВ: Берков В.П., Мокиенко В.М., Шулежкова С.Г. Большой словарь крылатых слов и выражений русского языка: ок. 5000 ед. В 2-х т. 2-е изд., испр. и доп. Магнитогорск: МаГУ; Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 2008. Т. 1. А–М. 658 с.
3. БСКСиВ: Берков В.П., Мокиенко В.М., Шулежкова С.Г. Большой словарь крылатых слов и выражений русского языка: ок. 5000 ед. В 2-х т. 2-е изд.,

испр. и доп. Магнитогорск: МаГУ; Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 2009. Т. II. Н–Я. 737 с.

4. Вихлянцев В.П. Библейский словарь. [Электронный ресурс] URL: <https://www.bible-center.ru/dict/vpydict> (дата обращения: 29.04.2020).

5. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. Т. 4: *Р – Я*. М.: Рипол-Классик, 2006. 669 с.

6. Лагута О.Н. Учебный словарь стилистических терминов. Новосибирск: Новосибирский госуниверситет, 1999. 71 с.

7. Лингвистический энциклопедический словарь (ЛЭС). М.: Советская энциклопедия, 1990. 685 с.

8. Нюстрем Э. Библейский энциклопедический словарь. М.: 2001. 517 с.

9. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. Изд. 4-е, дополненное. М.: Русский язык, 1997. 846 с.

10. Отин Е.С. Словарь коннотативных собственных имен. М.: ООО «А Темп», 2006. 440 с.

11. Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии. М.: Наука, 1978. 200 с.

12. Розенталь Д.Э., Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. М.: Просвещение, 1985. 399 с.

13. Серов В.В. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений. М.: Локид, 2004. 880 с. [Электронный ресурс] <https://azbyka.ru/fiction/enciklopedicheskij-slovar-krylatyx-slov-i-vyrazhenij-serov/2/#k> (дата обращения: 11.05.2020).

14. Словарь русского языка (МАС): В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А. П. Евгеньевой. 4-е изд., стер. М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. Т. 1. А–Й. 702 с.

15. Словарь русского языка (МАС): В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований. 4-е изд., стер. М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. Т. 2. К–О. 736 с.

16. Словарь русского языка (МАС): В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований. 4-е изд., стер. М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. Т. 3. П–Р. 750 с.
17. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка. В 4-х т. Т. 4: *С – Ящурный*. М.: Терра, 1996. 1500 с.
18. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. Муза–Сят. М.: Прогресс, 1987. 832 с.
19. Энциклопедический словарь (ЭСБЕ): В 86 т. / под ред. проф. И.Е. Андреевского. Санкт-Петербург: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1890–1907. Т. VI (11): Венцано–Винона. 1890. 502 с.

3. Святоотеческая литература

1. Мень А. Христианство: лекция. 08.09.1990 // Библиотека Максима Мошкова. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/mennhr.txt> (дата обращения: 27.01.2020).
2. Православная энциклопедия(а): Азбука веры. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/vetxijchelovek> (дата обращения: 27.01.2020).
3. Православная энциклопедия(б): Азбука веры. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/novyj-chelovek> (дата обращения: 27.01.2020).
4. Преподобный Серафим Саровский. Духовные наставления инокам и мирянам. О скуке и унынии. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/nastavlenia/#0_14.
5. Святитель Григорий Богослов. Слова / Слово 31. О богословии пятое, о Святом Духе. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/slovo/31 (дата обращения: 31.07.2020).
6. Символ и реальность в православном богослужении // Подворье Александрийской Православной Церкви в Москве. [Электронный ресурс] URL: <http://podvorie-alexandria.ru/aleksandrijskoe-podvore/khristianskoe->

chtenie/item/216-simvol-i-realnost-v-pravoslavnom-bogosluzhenii.html (дата обращения: 31.07.2020).

7. Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). М.: ДАРЪ, 2008. 776 с.
8. Сурожский А. Вера Божия в человека. [Электронный ресурс] URL: <http://www.mitras.ru/pouty/veraboga.htm> (дата обращения: 12.07.2020).
9. Толкование Григория Паламы на притчу о блудном сыне // Могилевская епархия. Белорусская Православная Церковь. Московский Патриархат. [Электронный ресурс] URL: <http://mogeparhia.by/2017/02/11/tolkovanie-svyatitelya-grigoriyapalamyi-na-pritchu-o-bludnom-syine/> (дата обращения: 28.01.2020).
10. Толкования Священного Писания. [Электронный ресурс] URL: <http://bible.optina.ru/old:ps:002:09> (дата обращения: 27.01.2020).
11. Феофилакт Болгарский. Толкование посланий Св. Апостола Павла: в 2 кн. Москва; Берлин, 2017. Кн. 2.

4. Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издательство: Никея, 2019 г. 1596 с.
2. Григорьев В.П., Колодяжная Л.И., Шестакова Л.Л. Собственное имя в русской поэзии XX века: Словарь личных имен. М.: ООО «Издательский центр “Азбуковник”», 2005. 448 с.
3. Национальный корпус русского языка. [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruscorpora.ru/> (дата обращения: 02.09.2019).