

Ксения Кончаревич
(Белград)

ТРАДИЦИИ РУССКОГО И СЕРБСКОГО МОНАШЕСТВА В ЗЕРКАЛЕ СОПОСТАВИТЕЛЬНОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИИ

0.1. Монашество как одно из, пожалуй, самых ярких явлений христианской жизни и христианского религиозного опыта возникло на Востоке (Египет, Палестина, Сирия) еще в первые века распространения христианства. Однако и среди славян вскоре после их евангелизации оно принесло обильные плоды, оказав сильное воздействие не только на развитие их богословия, аскетики, каноники, богослужебного устава, пастырства, духовничества, старчества, но и на всесторонний подъем литературы, письменности, «учения книжного», искусства и культурной жизни славянских народов. Являясь специфическим духовным и социальным феноменом с богатыми традициями и широким распространением, монашество создало свою, самобытную (хотя и неразрывно связанную с общим развитием христианской Церкви) систему духовных, интеллектуальных, нравственных, эстетических, институциональных ценностей, свою материальную культуру и цивилизацию; эта монашеская культура и цивилизация, соответственно, нашли свое отражение в языках народов *Pax Slavia Orthodoxa*.

0.2. В данной работе рассматривается вопрос об отражении традиций монашества в русском и сербском языках [1], точнее, в системе их лингвокультурем. Методологической основой для нашего исследования послужила модель лингвокультурологического поля (ЛКП) как иерархически организованной структуры, в состав которой входят разноуровневые лингвокультуремы, объединенные общей принадлежностью к данной культурной и семантической сфере [2]. Исследование базируется на материале лингвокультурем, структурирующих ЛКП «православное монашество» (единицы лексического, ономастического, фразеологического, паремиологического уровней, речевого этикета, средств невербальной коммуникации), а его цель – выявить тождества, сходства и различия в их структуре и функционировании в русском и сербском языках. Материалом для работы послужили лексикографические источники [3], научно-богословская литература, иноческие уставы и произведения художественной литературы [4] на двух сопоставляемых языках.

1.1. В кругу лексики из анализируемого ЛКП можно говорить о наличии или отсутствии *эквивалентности* по отношению к (а) близкородственным (в рамках православного ареала), (б) более отдаленным (культурам других христианских конфессий) и (в) далеким (нехристианским) культурам. Сопоставлением в области (а) выявляются реалии и соответствующие лексемы, свойственные лишь одной из культур (русск. *кулич*, *киевский распев*, *страничество*; серб. *бадњак*, *слава*) или эквивалентные по отношению к другим православным культурам, но не существующие в культуре, с которой проводится

сопоставление (например, русск. *юродивый, скуфья, анененайки* имеют свои эквиваленты в греческом, но при сопоставлении с сербским языком и культурой выявляется их безэквивалентность). На основании сопоставительного анализа русской и сербской культурно маркированной лексики, входящей в состав данного ЛКП, мы установили следующую типологию отношений на основании типа безэквивалентности [Томахин – Фомин 1986: 254-258; Кончаревич 1999: 206-212]:

(а) денотативная безэквивалентность (лексемой обозначаются предмет, понятие, ситуация, полностью неизвестные другой культуре): серб. *синђел, протосинђел, писанија*; русск. *подворье, канунник, киот*;

(б) денотативная эквивалентность с неодинаковым языковым обозначением (реалия наличествует в обеих культурах, но в одной из них ей не присуще свое особое языковое выражение): серб. *задужбина, тромирити, једноничити, калуђеруша, метох*; русск. *монастырник, пустынь, говение, христосоваться*;

(в) функциональная близость различных реалий: русск. *монастырский благочинный* – серб. *канонарх, еклесијарх*;

(г) функциональное различие близких реалий: русск. *монастырский благочинный* – серб. *намесник, расходчик (палатный) – економ*.

Единицы, которые на понятийном уровне имеют эквивалент в языке, с которым проводится сопоставление, но проявляют существенные отличительные черты в ассоциативном и эмоционально-экспрессивном планах, мы относим к категории *фоновой лексики*. Так, лексический фон слова *манастир* в сербском языке охватывает систему типичных коллективных социолингвистических ассоциаций, связанных с историей развития монашества в сербских землях, с практикой содержания монастырских обителей, предписаниями сербских иноческих уставов, с общепринятыми народными традициями, относящимися к паломничеству, и т.д. [см. Марковић 1920: 4-156; Калезић 1973: 69-70; Злоковић 1969: 384-385]. Здесь уместно напомнить, что совокупность подобных фоновых знаний из XIX в. комплексно и систематично излагается в *Сербском словаре* Вука Стефановича Караджича. Из материала к статье *манастир* следует, что лексический фон этого сербского слова отличается от фона русск. *монастырь*, вследствие чего данные лексемы находятся в отношениях фоновой неполной эквивалентности. Другой пример: исторический фон русск. *камилавка* ('высокий цилиндрический головной убор монашествующих и белого духовенства'), в отличие от серб. *камилавка*, включает и напоминание о том, что до эпохи реформ патриарха Никона (50-е – 60-е гг. XVII в.) они имели вид, принятый в греческой традиции, так что старообрядческому священству и иночеству и по сей день присущи лишь такие головные уборы – мягкие остроконечные бархатные шапочки (*скуфьи*) [Вургафт – Ушаков 1996: 201-203].

1.2. В лингвокультурологическом аспекте внимание привлекают также *историзмы*, связанные с монашескими традициями. В русском языке к этому пласту лексических лингвокультурем относятся, к примеру, *извечные* монастыри (выражение относится к эпохе татаро-монгольского ига, а обозначаются им монастыри, непосредственно принадлежавшие митрополитам и находившиеся в их исключительной юрисдикции: Чудов монастырь в Москве, Благовещенский в Нижнем Новгороде, Борисоглебский во Владимире), *общие* (из того же периода – монастырские обители, в которых, вопреки каноническим предписаниям,

совместно жили монашествующие обоего пола; таковыми являлись обитель Пресвятой Богородицы на Шеши в Твери, Воскресения Христова в Новгороде и др.), *особые, особь сущие монастыри* (в серед. XVI в. так называли монастыри с двумя-тремя насельниками) [Булгаков 1995, 3: 135-136; Булгаков 1996, 4: 239], в сербском – *писанија, пръavor, пръavoraц, џагара, нурија* (из Словаря В.С. Караджича, фиксирующего состояние лексики начала XIX столетия). В некоторых случаях лексема в одном языке является историзмом (русск. *синкелл, протосинкелл* – 'монах, живший при патриархе как его помощник в управлении и как свидетель непорочной его жизни'; преимущественно из их рядов выдвигались кандидаты на патриаршество), тогда как в другом языке она находится в активном словоупотреблении (серб. *синђел, протосинђел* – звания черного духовенства, соответствующие санам благочинного, т.е. попечителя приходских округов и протоиерея для мирских священников – серб. *протонамесник, протојереј*).

1.3. В лексике из анализируемого ЛКП заметно и наличие большого числа *лексических контактом – заимствований*, преимущественно из греческого языка, что обусловлено историческими обстоятельствами (в славянский ареал монашеские традиции проникают из Византии). Значительная часть церковнославянизмов в данном пласте лексики свидетельствует, в свою очередь, о непрерывной преемственности монашеских традиций от эпохи Средневековья до наших дней, но вместе с тем, в случае сербского языка, – и об интенсивности русско-сербского межкультурного обмена в сфере духовности, в частности о влиянии русского на становление и развитие сербского иночества [подробнее см. Кончаревић 2004: 161-169]. Наличие подобных лексических контактом, естественно, в наибольшей степени характерно для лексико-семантических групп, обозначающих организационную структуру монашества – чины и послушания (грецизмы: русск. *игумен/ серб. игуман, экклисиарх/ еклесијарх, каннонарх/ канонарх, иеромонах/ јеромонах, синкелл/ синђел, архимандрит*; церковнославянизмы: *настоятель/ настојатељ, странноприимец/ странопримац, кандиловжигатель/ кандиловжигатељ*), богослужебные и внебогослужебные одеяния (грец.: *аналав, параманд, камилавка, стихарь/ стихар, орарь/ орар, фелон, епитрахиль/ епитрахилъ, саккос/ сакос, омофор, мандия/ мандија*; цсл.: *надбедренник/ надбедреник, жезл/ жезал*), священные сосуды (грец.: *потир/ путир, дискос, рипида, антиминос*; цсл.: *лжица, губа, дарохранильница/ дарохранилница*), виды и части богослужения, молитвословия, жанры церковной гимнографии (грец.: *литургия/ литургија, проскомидия/ проскомидија, полиелей/ полијелеј, акафист/ акатист, антифон, экзапостиларий/ егзапостилар, прокимен*; цсл.: *возглас, славословие/ славословије, отпуст, светилен/ светилан, подобен, седален/ сједален, причастен*; комбинация грец. и цсл.: *сугубая ектения/ сугуба јектенија*). Обилие лексических контактом такого типа особенно характерно для тех сфер, где устройство монастырской жизни и богослужебной практики было полностью заимствовано из предписаний, принятых в более развитых средах иноческих уставов и богослужебной практики.

1.4. Коллективные представления и фоновые знания, представляющие интерес для лингвокультурологических изысканий, выражаются также *словами с внутренней формой*, буквальный смысл которых складывается из значений составляющих их морфем. Среди лексем, принадлежащих к анализируемому ЛКП, выявляется немало примеров прозрачности их семантики с синхронной точки зрения и вытекающей отсюда культурологической информативности для

нынешних носителей языка. Это слова типа: русск. *полунощница*/ серб. *полуноћница*, *повечерие*/ *повечерје* (названия богослужений по времени их совершения); *пятихлебница*/ *петохлебница*, *семисвечник*/ *седмосвећњак* (священные сосуды); *надбедренник*/ *надбедреник*, *поручи*/ *наруквице* (священные одеяния); *постриженник*/ *постриженик*, *великосхимник*/ *великосхимник* (иноческие послушания и чины); *странноприимец*/ *странопримац*, *послушник*/ *искушеник*. Интересно отметить, что в последнем примере внутренняя форма лексемы, обозначающей в обоих языках совершенно тождественное понятие – 'лицо, которое готовится к принятию монашеского пострига, живя в обители по тем же правилам, что и братия', – показывает, что семантика этой лексемы переосмысливается русскими и сербами по-разному: в русском языковом сознании, по-видимому, основное для изъявившего желание вступить на путь иноческого подвига – это несение монастырских послушаний, а в сербском – это прохождение определенного периода искуса, испытания в твердости и искренности намерения принять постриг.

Обращают на себя внимание и случаи, где внутренняя форма лексической лингвокультуры отличается большей отдаленностью, так что раскрывается она лишь на основании этимологии слова: русск. *калогер*, серб. *калуђер* (грч. *καλός*, *γέρων*) – 'честный, добродетельный, благообразный старец', *омофор* (греч. *ὄμος* 'плечо', *φέρω* 'ношу'), *антиминс* (греч. *ἀντί* 'на, вместо', *μίνσιον* / *μίνσιον* 'стол', букв. 'местостолие'), *дарохранильница* (цсл. *даръ*, *хранити*) и под.

2. Следы монашеских традиций заметны и в *ономастической системе* русского и сербского языков [5]. Так, в кругу астионимов и комонимов мы находим примеры, свидетельствующие о том, что данное место когда-то принадлежало монастырю или находилось во владении лица духовного сословия (русск. *Монастыщина*, *Патриаршее*, *Владыкино*; серб. *Манастирица*, *Калуђерово*, *Калуђерце*, *Калуђерица*). В категории групповых антропонимов интерес для нашего исследования представляют фамилии, указывающие на принадлежность к черному духовенству (русск. *Игумнов*, *Монахов*, *Монашкин*; серб. *Игуманов*, *Калуђеровић*) или на занятие ремеслами и послушаниями, связанными с жизнью обители (русск. *Псаломщиков*, *Пономарев*, *Келарев* – от *келарь* 'хранитель и расходчик монастырских припасов', *Ключарев*, *Головщиков* – от *головщик* 'управляющий монастырским хором', *Свечников* – от *свечник* 'монах или ремесленник, занимающийся изготовлением свечей', *Проскурников*, *Просвиряков*, *Проскураков* – от *проскура*, *просфора* – 'просфора, хлеб, употребляемый для совершения таинства Евхаристии'; *проскурник* – 'лицо, занимающееся изготовлением просфор'). Фамилии из последней группы могут, при наличии соответствующих фоновых знаний, указывать не только на профессиональную, но и на социальную принадлежность предков их носителей. Так, например, фамилии *Проскурин*, *Проскурников*, *Проскураков* первоначально принадлежали лицам низкого социального положения и плохого имущественного состояния, поскольку изготовлением просфор вплоть до середины XIX века занимались лишь вдовы и сироты [ППБЭС 1992, 1926]. На этот факт, между прочим, косвенно указывается и в житии основоположника русского киновийного монашества преп. Феодосия Печерского (XI в.): к ужасу своей матери, родных и знакомых, молодой человек, получивший весьма солидное образование для своего времени, изменяет семейной традиции и выбирает себе убогую профессию просвирика, и в этом его социальном унижении и опрощении (вспомним, что

после смерти отца он избрал еще один особый подвиг – «выходил с рабами на село и работал со всяким смирением») все с полным правом видят социальную деградацию, поношение родовой чести и даже нечто подобное юродству. Свой выбор благочестивый юноша оправдывает перед матерью не просто любовью к храмовому богослужению (хотя, по свидетельству агиографа, в храме в родном городе будущего подвижника, Василькове, Божественную литургию служили не ежедневно именно из-за недостатка просфор), а более глубокими соображениями мистического порядка – любовью к телу Христову: «Лепо есть мне радоватися, ясно содельника мя сподоби Господь плоти Своя» [подробнее см. Федотов 1959: 29; Топоров 1995: 660-661].

3.1. Фразеологический фонд анализируемых языков, в свою очередь, также является важным источником данных о традициях развития иночества в двух странах и о религиозной жизни русского и сербского народов. Без особых трудностей выявляется и объясняется культурный потенциал фразеологических единиц (ФЕ), в значении которых экспонируется денотативный аспект. В подобных ФЕ культурологическая информация выражается аналитически, единицами их состава: русск. *со своей колокольни, малиновый звон, до морковкина заговенья*; серб. *чудан светац, живо непојано гробље, божији благослов, пето еванђеље*. Однако следует отметить и наличие ФЕ, денотат которых является носителем культурологической информации, коренящейся в историческом прошлом, вследствие чего их понимание и правильное употребление обусловлены знакомством с соответствующими фактами церковной истории. Так, культурологический фон русск. *вкушать от пищи святого Антония* ('голодать') раскрывается лишь с опорой на агиологические знания (данный фразеологизм, исконно русский по происхождению, восходит к житию основоположника анахоретского подвижничества и «отца монашества» преподобного Антония Великого, прославившегося строгим постничеством и всяческим умерщвлением плоти) см. [Поповић 1991: 521-550]. В основе другого типа ФЕ – фразеологизмов с внутренней формой – лежит определенная прототипическая ситуация, соответствующая буквальному значению компонентов. Например, в русск. *раздуть кадило* на основании прототипической ситуации (для того, чтобы совершить каждение по установленному образу и в установленное время, необходимо предварительно, до начала богослужения, некоторое время размахивать кадилом с горящими в нем углями и ладаном) происходит переосмысление и формирование идиоматического значения ('успешно расширять какое-л. дело; развертывать какую-л. деятельность'). В случаях, когда генетический прототип имеется и в современной культуре носителей языка, что обеспечивает адекватность его рецепции в синхронном аспекте, есть основания говорить об актуальной двуплановости ФЕ. Однако существует и немало ФЕ, которым свойственна лишь диахроническая двуплановость семантики, а это значит, что прямой смысл словосочетания, лежащего в основе фразеологизма, среднему носителю языка не известен, он с ним не считается, используя лишь идиоматическое значение [Верещагин – Костомаров 1983: 83]. Подобное происходит по двум причинам: либо вследствие выхода какого-либо компонента ФЕ из круга общеупотребительной лексики и его перехода в категорию архаизмов (русск. *злачное место, всякое даяние благо, и иже с ним*), либо по причине потери самого генетического прототипа (в последнем случае мы говорим о существовании диахронического фразеологического фона). Так, ФЕ *подвести под*

монастырь ('навлечь на кого-л. беду, неприятность; поставить в затруднительное, безвыходное положение') может иметь в своей основе два уже забытых в сознании современных носителей русского языка прототипа, а именно: практику насильственного пострижения или принятия ангельского образа под бременем житейских бед и обстоятельств [Булгаков 1996, 4: 256-257, 266], а также тот факт, что в прошлом многие неприятельские войска терпели поражение под монастырскими стенами, поскольку во времена иноплеменных нашествий эти сакральные объекты обычно представляли собой мощные фортификационные сооружения (поэтому в словаре Даля мы находим выражение: *идти под стукалов монастырь (солдатск.)* – 'под крепость, на сражение'). Фразеологизм *толочь воду в ступе* ('заниматься чем-л. бесполезным, попусту тратить время') сегодня активно используется в речевой практике русскоязычных несмотря на то, что уже давно забыт обычай наказывать монахов и послушников, нарушивших тем или иным образом правила благоустройства жизни в обители, приказанием долгое время толочь воду в ступе [см. Орнатский 2001: 32-261; Дроздов 1992: 24-49].

ФЕ могут быть мотивированы и соматизмами (жесты, позы), характерными для иноческих традиций. Русск. *бить челом*, например, напоминает о широко распространенном в монашеской практике обычае преклонения головы и тела до земли (великий, земной поклон), что предписывается уставами иноческой жизни в качестве сопроводительного элемента наиболее усердно возносимых молитв (во время Великого Поста, при исповеди, как знак особого смирения, сознания греховности пред Богом и глубочайшего раскаяния) [Мирковић 1964, 1: 305-208]. Данная поза в средневековой русской культуре применялась и в секулярной коммуникации – при обращении к князьям, боярам и другим важным особам с какой-либо усердной просьбой.

Фразеологизации подверглись и некоторые клишированные обороты из богослужебных текстов, распространению которых во многом содействовало сакраментальное, латреутическое и дидактическое воздействие монашеских обителей на жизнь мирян: русск. *во время оно* / серб. *во времја оно* (инициальная формула при чтении евангельского зачала), *веселыми ногами* (из пасхального песнопения: *Къ свету идяху, Христе, веселыми ногами*), *всякое даяние благо* (из заамвонной молитвы), *злачное место* (из заупокойной молитвы), *на сон грядущий* (по названию молитв, входящих в состав ежедневного келейного правила).

3.2. Сопоставление русских и сербских ФЕ, входящих в анализируемое ЛКП, позволяет установить следующую типологию межъязыковых структурно-типологических сходств:

(1) межъязыковые фразеологические эквиваленты: (а) абсолютные, с тождественной семантикой, формальной организацией и генетическим прототипом (*звонить во все колокола – звонити у сва звона*) и (б) относительные, с некоторыми отличиями в плане лексического состава или грамматического структурирования, которые, однако, не имеют существенного значения с точки зрения семантики и прототипа сравниваемых ФЕ (*передать анафеме – бацити анатему, причислять к лику святых – правити од кога свеца, звонить во все колокола – дати ита на велика звона*);

(2) межъязыковые фразеосемантические адекваты, с тождественной семантикой и близостью (не полным сходством!) прототипной основы (*курить/воскурять фимиам – палити кандило*);

(3) семантические адекватности, которым свойственна тождественность в семантическом плане и различия в прототипической организации (*до морковкина заговенья – на светог Живка, одним миром мазаны – једне/наше горе лист*);

(4) псевдозэквиваленты, имеющие различную семантику и тождественный или сходный прототип (*ни Богу свечка, ни черту кочерга – палити свећу Богу и ђаволу; такой-сякой, немазанный – бити кристен; вот тебе, бабушка, и Юрьев день – добити шта на Јурјево*). Однако в большинстве случаев ФЕ одного языка соответствует в другом языке лишь лексический эквивалент (*вкусать от пицци святого Антония – гладовати; чепуха на постном масле – бесмислица, којештарија*) или синтагматическое описание (*подвести под монастырь – довести у велику неприлику; крстити се левом руком – быть в крайнем удивлении*) [Роде 1982: 272; Альбрехт 1998: 284-289].

4. Реалии монашеской культуры и цивилизации широко представлены и в системе *эталонов*, которые «отражают не только национальное мировидение, но и национальное миропонимание, поскольку они являются результатом собственно национально-типического соизмерения мира» [Маслова 1997: 18]. Эталоны существуют в языке чаще всего в виде устойчивых (фразеологизированных) сравнений, а их фон образует широкие комплексы культурологических представлений и обобщений. Так, русск. *дом, что монастырь*, где монастырь послужил эталоном обилия, роскоши, богатства, можно адекватно понять лишь если иметь в виду материальную обеспеченность крупнейших обитателей (вспомним по этому поводу полемику иосифлян с заволжскими старцами-нестяжателями); или серб. *тишина као у цркви* мотивируется правилами благочестивого поведения в доме Господнем. Анализ эталонов показывает, между прочим, специфику нормативных представлений и социально-психологической оценки разных аспектов монастырской и церковной жизни: к примеру, в коллективном сознании представителей сербской языковой и этнокультурной общности молитва Господня запечатлелась как одно из самых элементарных знаний (*једноставно/лако као оченаш*), икона воспринимается как идеал красоты (*леп као уписан/као икона*), совершение богослужения – как дело нетрудное (*ићи глатко као попу код олтара*).

5. Монашество как духовный и социальный феномен нашло свое отражение и в *паремиологическом фонде* русского и сербского языков: аналитически – единицами их состава, культурологически маркированными паремиями, отличающимися тематической принадлежностью к анализируемому ЛКП (ср. *Не всяк монах, на ком клубук; Било проскура, биће попова*) и/или комплексно, на основании генетического прототипа, связывающегося в основном с типичными ситуациями и повседневной практикой монастырской жизни (русск. *Монастырь доuku любит; В чужой монастырь со своим уставом не ходят; Радостен бес, что отпущен инок в лес*; серб. *Дође гост на разори пост; Калуђер који не умије просити и магаре које не умије носити не ваљају ништа; Прије ће престати ријека тећи него калуђерска ћеса пресушити*). Для понимания такого рода паремий необходимо обладать соответствующими фоновыми знаниями, нередко исторического характера. Скажем, отрицательная маркированность *калуђера који не умије просити* («монаха, не умеющего попрошайничать») в сербском коллективном сознании обусловлена конкретными условиями содержания монастырских братств в Сербии во времена турецкого ига (В.С. Караджич в своем Словаре пишет о калогерах-таксидиотах, собиравших

пожертвования для сербских монастырей не только в ближних странах – преимущественно в Валахии, но и в далекой России). В качестве прототипа для возникновения русской поговорки *И черт под старость в монахи пошел* послужила не столь уж редкая практика принятия «ангельского образа» на склоне лет, несмотря на тяжесть прежде содеянных грехов, что канонами Церкви допущено, поскольку иноческая жизнь есть жизнь покаянная; но, очевидно, злоупотребления, связанные с неискренностью мотивов пострижения, вызывали в массовом сознании подозрительность и возмущение. Наконец, следует упомянуть и паремии, возникшие на базе моделирования некоторых жизненных (или логически допустимых) ситуаций, развертывающихся в монастырской среде, обычно путем трансформирования монологических и диалогических надфразовых единств или других нарративных фольклорных форм (в сборнике В.С. Караджича таковыми являются изречения: *Путуј ти, оче игумане, а не брини се за манастир; Оправио посао као Петроније на Браићима; Ако је и Богу, много је; Анатемате ђавола и његова имена;* в сборнике Даля – *Ну, пороса, обратись в рыбу карася* и т.д.).

В некоторых случаях произошла фольклоризация изречений из патристических источников с большей или меньшей дозой трансформации, ср. русск. *Послушание паче поста и молитвы; С молитвой в устах, с работой в руках; Пеню время, а молитве час; Одно спасенье – пост да молитва*. Вопрос об их статусе (являются ли они афоризмами или паремиями), и без того сложный вследствие отсутствия общепринятых критериев разграничения, дополнительно осложняется трудностями выявления авторства многих святоотеческих изречений (к примеру, мысль о превосходстве послушания над постом и молитвой для преуспевания в иночестве мы находим у св. Антония Великого, св. Макария Великого, преп. Исаии Нитрийского, св. Марка Подвижника, аввы Евагрия, св. Иоанна Кассиана Римлянина, св. Ефрема Сирина, св. Иоанна Лествичника, а также у других филокалийских Отцов [Добротолубие 1895], а вслед за ними и в трудах русских аскетов. Поэтому, на наш взгляд, методологически наиболее целесообразно считать их «фразами цитатного характера», имея в виду их литературно-книжное происхождение и буквальность воспроизведения [Райхштейн 1968: 81].

6. В области *речевого этикета* для монашеской среды характерна особая система стереотипных формул, отличных от тех, что применяются в общении среди мирян, а также в секулярной среде. Дифференцируются также ситуативные и социально-узуальные условия употребления речевых клише в общении среди монашествующих и в светской коммуникации. Так, любое обращение начинается с просьбы о получении благословения (*Батюшка, благословите! Благословите, оче игумане!*), а лишь потом активизируются формулы обращения в собственном смысле и привлечения внимания (*Матушка Арсения! Ваше Високопреподобие!*); при вхождении в келлию инока общение принято начинать молитвенной формулой *Молитвами святых отец наших...* и лишь после ответной реплики *Аминь* можно поздороваться, обратиться и т.п.; распределение *ты-/Вы-* форм общения заметно отличается от норм, принятых в секулярном общении: предпочитают *ты-* формы, независимо от степени знакомства, близости социальных позиций коммуникантов, официального/ неофициального характера общения. В эпистолярном дискурсе используются маркированные бехабитивы, такие, как: *Благослови, дорогая мама; Возлюбленный о Господе отец П.; Спаси*

Господи за маленькое письмо и поздравление (в инициальной фразе письма); *Простите и благословите; Прошу св. молитв; Оставайтесь Богом хранимы; Всем обильные поклоны и благодарность за св. молитвы* (в финальной части). Некоторые формулы речевого этикета не имеют эквивалента в культуре, с которой проводится сопоставление. Например, в русском языке отсутствуют такие приветствия и поздравления, как серб. *Помаже Бог/Помоз' Бог! – Бог ти помогао!, Бог се јави! – Ваистину се јави!, Мир Божији! Христос се роди! – Ваистину се роди!, Спаси Бог/Спасуј се! – На спасеније!* и под. [подробный анализ см. в: Кончаревич 2006: 34-37, 46].

7. Монашеская культура выработала и специфические элементы **соматического языка**, под которым мы подразумеваем совокупность не только самих соматизмов, но и правил их исполнения, сочетания друг с другом, редукции, усиления, включения в речевую ситуацию, а также их восприятие адресатом. Здесь имеются в виду такие жесты, как осенение крестным знаменем, благословение (имянословное, наложением рук, крестом, обеими руками, дикириями и трикириями), возложения рук (при исповеди, елеосвящении, посвящении в сан), а также характерные позы (обращение к востоку, коленопреклонение, земной поклон, поясной поклон, скрещивание рук на груди и др.) [об инвентаре элементов соматического языка, принятых в монашеской среде, и их символике подробнее см. Кончаревич 2006: 47-48]. Все элементы соматического языка имеют ритуальный, следовательно, условный, конвенциональный характер, и при их реализации любое лицо, принадлежащее к черному духовенству, (или любой знаток иноческих обычаев) полностью осознает значение и функцию каждого соматизма в отдельности. Эмический уровень (значение) жестов и поз, применяемых в монашеской жизни, в русской и сербской традиции полностью совпадает, что вытекает из их предписанности типиконом и иноческими уставами, но следует отметить, что в плане эмическом (исполнение соматизмов) заметны некоторые различия. Так, в русской культуре крестным знаменем осеняются иначе, чем в сербской, и поэтому, скажем, в путевых заметках иеромонаха Митрофана Хиландарского особо выделяется такая подробность, замеченная в Свято-Успенской Псково-Печерской Лавре: «...скрушено стоје, крсте се “руски”, од рамена до рамена и клањају се...» [Митрофан 1988: 13].

8. В монашеской традиции возникли и закрепились специфические повседневные нормы поведения (т.н. **язык привычного поведения**), информативность которого принципиально отличается от способов передачи информации вербальным и соматическим языками: если человек поступает так, как от него ожидают, то своим поведением он не сообщает ничего нового. Новая информация передается только отклонениями от правил привычного поведения, которые вызваны или недостаточным знанием общепринятых в иноческой среде стереотипов, или их нарочитым нарушением по тем или иным причинам. Например, стереотипное правило поведения, обязывающее не только иночествующих, но и посетителей монастыря подойти к игумену или старшему иеромонаху в целях получения благословения (при встрече, в конце утрени и повечерия), собраться в столовой по колокольному звону, пребывать в безмолвии во время обеда и т.д. (нарушение подобных правил считается бесчинием и не оставляется без епитимии) [Дроздов 1992: 36]. В некоторых случаях встречается несовпадение конвенций в двух национальных культурах. У сербов, к примеру,

принято поцеловать свечу, прежде чем возжечь ее, тогда как у русских принято сделать поясной поклон; при входе в храм и выходе из него сербы крестятся один раз и целуют храмовую дверь, тогда как русские три раза осеняют себя крестным знаменем, творя троекратный поясной поклон. Ознакомление с подобными специфическими особенностями соматического языка может содействовать предупреждению потенциальной лингвокультурологической интерференции.

9. В настоящей работе мы попытались применить актуальную научную парадигму описания функционирования языка во взаимодействии с культурой на материале ЛКП «православное монашество» в русском и сербском языках. Результаты исследования могут найти применение в дальнейшем развитии научной концепции лингвокультурологии как металингвистической дисциплины, в поощрении монолингвальных и сопоставительных изысканий в области функциональной лингвокультурологии, а также в лексикографической практике и при написании учебных пособий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Феномен монашества и его отражения в языке исследовался автором данной статьи и с точки зрения теории коммуникативного поведения. См.: Кончаревич К. *Комуникативно понашање монаха у српској говорној и социокултурној средини (ситуативни модел анализе)* // Сборник Матице српске за славистику. Нови Сад, 2006, св. 69, с. 113-151; Кончаревич К. *Комуникативно поведење монашеских у српској речовој и социокултурној средини (ситуативна модел анализе)* // Стернин И.А., Пипер П. (ред.) *Комуникативно поведење славјанских народа*. Воронеж, 2006, с. 28-54.

2. Модифицированная версия методологии, разработанной в: Воробьев В.В. *Теоретичке и применене аспекте лингвокултурологије*. Автореф. ... д-ра фил. наук. М., 1996, с. 12-14; Воробьев В.В. *Лингвокултурологија: теорија и методе*. М., 1997, с. 57-73. См. также наши работы: *Функционални приступ у лингвокултурологији*. *Култ Св. Николаја Мирликијског кроз призму конфронтационе руско-српске лингвокултурологије* // Српски језик. Београд – Никшић, 2000, бр. 5/1-2, с. 449-468; *Руско старообрядничтво кроз призму лингвокултурологије (оглед функционалне анализе)* // Црквене студије. Ниш, 2006, бр. 3, с. 143-172.

3. (а) для русского языка: Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. В 4-х томах. М., 1935; Молотков А.И. (ред.). *Фразеологический словарь русского языка*. М., 1967; Шанский Н.М., Зимин В.И., Филиппов А.В. *Опыт этимологического словаря русской фразеологии*. М., 1987; Даль В.И. *Пословицы русского народа*. В 2-х томах. М., 1984; (б) для сербского языка: Караџић В.С. *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Београд, 1898; Матица српска – Матица хрватска, *Речник српскохрватског књижевног језика, т. I-VI*. Н. Сад – Загреб, 1967; Јовановић Р., Атанацковић Л. *Систематски речник српскохрватског језика*. Н. Сад, 1980; Караџић В.С. *Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи*. Београд, 1849; (в) переводные русско-сербские словари: Толстой И.И. *Сербскохрватско-русский словарь*. М., 1970; Станковић Б. (ред.) *Руско-српскохрватски речник*. М. – Н. Сад, 1988; Пољанец Р.Ф., Мадатова-Пољанец С.М. *Руско-хрватски рјечник*. Загреб, 1973; (г) для церковнославянского языка: Дьяченко Г. *Полный церковнославянский словарь*. М., 1993; Петковић С. *Речник црквенословенског језика*. Сремски Карловци, 1935; (д) для греческого языка: Сенц С. *Грчко-хрватски рјечник*. Загреб, 1910.

4. *Полный православный богословский энциклопедический словарь*. В 2-х томах. М., 1992; Аверинцев С.С. (ред.) *Христианство. Энциклопедический словарь*. В 2-х томах. М., 1993; *Монашеская жизнь по изречениям о ней св. отцов подвижников*. Киев, 1885;

Поповић Ј. *Монашки живот по св. оцима*. Београд, 1981; *Древние иноческие уставы*. М., 1994; Орнатский А. *Древнерусские иноческие уставы. Уставы российских монастырениачальников*. М., 2001; *Уредба за унутрашњи и спољашњи манастирски живот*. Београд, 1957; Смолич И.К. *Русское монашество 988-1917. Жизнь и учение старцев*. М., 1999; Зайцев Б., Рак П. *Светогорске стазе*. Хиландар, 1997; *Игумения Арсения*. М., 1913; Ин. Наталия. *Русский Иерусалим. Письма русской инокини со Святой Земли (1983-1989)*. СПб., 1996; Кашанин М. *У сенци славе*. Н. Сад, 1961.

5. Подробное рассмотрение отражения православной цивилизационной модели в ономастической системе русского и сербского языков см. в: Кончаревић К. *Из проблематике конфронтационе лингвокултурологије: ономастика и православна култура* // Српски језик. Београд, 1998, 1-2, с. 71-99.

ЛИТЕРАТУРА

Альбрехт 1998 – *Альбрехт Ф.Б.* Основные аспекты сопоставления русской и сербскохорватской отанималистической фразеологии // Станковић Б. (прир.) *Изучавање словенских језика, књижевности и култура у инословенској средини*. Београд, 1998, с. 284-289.

Булгаков 1995 – *Булгаков М.* История Русской Церкви, т. III. М., 1995.

Булгаков 1996 – *Булгаков М.* История Русской Церкви, т. IV/1. М., 1996.

Верещагин – Костомаров 1983 – *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура. М., 1983.

Вургафт – Ушаков 1996 – *Вургафт С.Г., Ушаков И.А.* Русское старообрядчество. Энциклопедический словарь. М., 1996.

Добротолубие 1895 – *Добротолубие*. В 5-ти томах. М., 1895.

Дроздов 1992 – *Митр. Филарет (Дроздов)*. Правила благоустройства монастырской жизни // Даниловский благовестник. М., 1992, 2-3, с. 34-49.

Злоковић 1969 – *Злоковић С.* Карактерологија српског православља // Трифуновић Л. (уред.) *Српска православна црква 1219-1969. Споменица о седамстопедесетогодишњици аутокефалности*. Београд, 1969, с. 279-390.

Калезић 1973 – *Калезић Д.* Религиозни живот и његови савремени изражаји у нас // *Српска православна црква: њена прошлост и садашњост*. Београд, 1973, бр. 4, с. 67-73.

Кончаревић 1999 – *Кончаревић К.* Руска лексика из религијско-црквене сфере и њена лексикографска обрада (социолингвистички и лингвокултуролошки приступ) // *Творбена и лексичка семантика у српском и другим словенским језицима*. Радови са IV лингвистичког скупа «Бошковићеви дани» (Подгорица, 8.-9.10.1998). Подгорица, 1999, с. 205-218.

Кончаревић 2004 – *Кончаревић К.* Непресушни живоносни источник: руска емиграција у српској духовности између два светска рата // *Календар «Црква» за 2005*. Београд, 2004, с. 161-169.

Кончаревић 2006 – *Кончаревић К.* Коммуникативное поведение монашествующих в сербской речевой и социокультурной среде (ситуативная модель анализа) // *Стернин И.А., Пипер П. (ред.) Коммуникативное поведение славянских народов*. Воронеж, 2006, с. 28-54.

Маслова 1997 – *Маслова В.А.* Введение в лингвокультурологию. М., 1997.

Мирковић 1964 – *Мирковић Л.* Православна литургија, т. I. Сремски Карловци, 1964.

Митрофан 1988 – *Митрофан Хиландарац*. Светогорци по светињама Русије. Београд, 1988.

Орнатский 2001 – *Орнатский А.* Древнерусские иноческие уставы. Уставы российских монастырениачальников. М., 2001.

Поповић 1991 – *Житије преподобног оца нашег Антонија Великог* // Поповић Ј. *Житија Светих за јануар*. Ваљево, 1991, с. 521-550.

ППБЭС – *Полный православный богословский энциклопедический словарь*. М., 1992.

Рейхштейн 1968 – *Рейхштейн А.Д.* О типах фраз // Ученые записки МГПИИЯ, т. 42. М., 1968, с. 77-86.

Роде 1982 – *Роде М.* Фразеологија у двојезичким речницима // Лексикологија и лексикографија. Београд – Н. Сад, 1982, с. 273-284.

Томахин – Фомин 1986 – *Томахин Г.Д., Фомин Б.Н.* Проблематика сопоставительного лингвострановедения // Научные традиции и новые направления в преподавании русского языка и литературы. М., 1986, с. 254-258.

Топоров 1995 – *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.

Федотов 1959 – *Федотов Г.П.* Святые древней Руси. Нью-Йорк, 1959.