
РУССКИЙ КОД БЫТИЯ: ТЕНДЕНЦИИ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

Т.Е. Владимирова

МГУ им. М.В. Ломоносова

Характерной чертой русистики, проявившейся еще на этапе ее становления, является философское осмысление языковых явлений и языка в целом. «Кто отчасу далее в нем (в языке. – Т.В.) углубляется, употребляя предводителем общее философское понятие о человеческом слове, тот увидит безмерно широкое поле или, лучше сказать, едва пределы имеющее море», – писал М.В. Ломоносов в Российской грамматике [1, с. 392]. Большой вклад в развитие лингвофилософского подхода к русскому языку внесли труды А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, А.А. Потебни, П.И. Житецкого, который ввел в научный дискурс термин «философия языка», П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, Ю.В. Рождественского, Д.С. Лихачева, С.С. Аверинцева, Н.Д. Арутюновой, Ю.С. Степанова и др. Особая заслуга в понимании текста/высказывания как языкового воплощения поступка, традиционно входившего в сферу философии и психологии, принадлежит М.М. Бахтину. Обобщая свой «опыт философского анализа» текста (работы 1920-х гг.), ученый дал новое название этой области исследований – металингвистика – и включил в нее личность с присущей ей «диалогической тканью бытия».

Понимание языка как «зеркала человеческого духа» (Г.В. Лейбниц) и «органа внутреннего бытия человека» (В.Ф. Гумбольдт) получило развитие в работах, где язык изучался как «бытие, которое может быть понято» (Х.Г. Гадамер), как «дом бытия» (М. Хайдеггер) и «фокус духовного бытия» (Э. Кассирер). При этом межличностное общение интерпретировалось как «общение сознаний» (Л.С. Выгодский), «экзистенциальная коммуникация» (К. Ясперс) и «глубинное общение» (Г.С. Батищев). Возникший интерес к «языковому существованию» (Б.М. Гаспаров) расширил исследовательские горизонты лингвистики, которая приступила к рассмотрению сложных объектов, принадлежащих одновременно языку, культуре и сформировавшейся в их пределах личности. Это языковое сознание и самосознание, языковая картина мира, национальная концептосфера, языковая личность, которая выступает одновременно наследником и творцом языка, речи и дискурса, выполняющего роль своеобразного хранителя культуры. Необходимость целостного, междисциплинарного исследования этих объектов привела к появлению таких интегрированных областей гуманитарного знания, как семи-

осоциопсихология (Т.М. Дридзе), этнопсихолингвистика (Е.Ф. Тарасов, Ю.А. Сорокин, Н.В. Уфимцева) и теолингвокультурология (В.И. Постова-лова).

Согласно общему генетическому закону культурного развития (Л.С. Выготский), сознание ребенка является вторичным по отношению к речевому взаимодействию и навыки различения «должного», «возможного» или «запрещенного» приобретаются им в общении [2].

По мере социализации вместе с языком/речью/дискурсом присваиваются «высшие и последние ценности, которые признает человек *над* собой и *выше* себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям» [3]. Как следствие, в сознании постепенно рождается собственная экзистенциально-аксиологическая картина мира, своего рода «экзистенциальная пространственность» (М. Хайдеггер), и формируется ценностно-смысловой код языкового бытия.

В результате универсальный предметный код, который «свойственен человеческому мозгу и обладает общностью для разных человеческих языков» [4, с. 54], получает в речи говорящего/пишущего индивидуальное выражение. Раскрывая свое понимание универсального предметного кода, Н.Н. Жинкин обращал внимание на общую генетическую структуру национальных языков, которые различаются между собой лишь некоторыми способами интеграции этого кода.

Укорененность в сознании речеповеденческих реакций проявляется во врожденной инстинктивной склонности к доброжелательному общению, в «чувстве общности» (А. Адлер), в развивающейся потребности «в человеческих связях» (Э. Фромм), в «поглаживаниях» (Э. Берн). При этом взаимопонимание и взаимодействие строятся преимущественно на логике смысла (рациональное начало). А воздействие на собеседника и тем более достижение взаимности становятся возможными благодаря общности эмоциональных переживаний и сближению ценностно-смысловых кодов бытия, имеющих индивидуальные и национальные черты. Поэтому параллельно с «диалогом личностей» происходит диалог культурных традиций, уходящих в далекое прошлое.

Органичное присутствие аксиологической составляющей в любой деятельности (а следовательно, и в речевой) было отмечено Аристотелем и нашло выражение в триаде «DYNAMIS–ENERGEIA–ENTELECHEIA», где *dynamis* трактуется как потенциальная «возможность» деятельности, *energeia* – как сама деятельность, а *entelecheia* – как «осуществленность», соотносимая с представлениями о ее совершенном исполнении [5].

Переведем линейную триаду Аристотеля из плоскости философской в психолингвистическую и представим ее в виде треугольника, отражающего целостное единство речевого замысла (интенциональный план) и самой речевой деятельности (коммуникативный план) с ценностными представлениями говорящего (аксиологический план).



Интерпретация речевой деятельности как целостного «организма» и выделение в ней трех сторон, составляющих предмет изучения психологии, лингвистики и философии (аксиологии и этики), приближает к пониманию языкового бытия, имеющего как индивидуальные, так и этнически обусловленные черты. «Сознание в своей непосредственности – отмечает А.Н. Леонтьев, – есть открывающаяся субъекту языковая картина мира, в которую включен он сам, его действия и состояния» [6, с. 167]. Анализ философско-психологических аспектов сознания выявил тесную взаимозависимость личного и общественного сознания: индивидуальное сознание преобразуется в общественное, а общественное – в индивидуальное. Поэтому в тексте/высказывании проявляются особенности, которые характерны как для национальной языковой личности, так и для данного индивида с присущим ему «миром личности», «миром слов» и «жизненным миром».

И здесь перед наукой встает интересная проблема, связанная с «археологией языкового сознания» (Н.В. Уфимцева) и выявлением тенденций его формирования и развития. Повышенное внимание к данной проблематике вполне объяснимо. Этнические основы ценностно-смыслового кода языкового бытия не осознаются его носителями и обнаруживают себя лишь в межкультурной коммуникации и/или при сопоставительном изучении языков и культур.

Слова, пришедшие на смену языку жестов, по всей вероятности, представляли собой звуковые символы (концепты), которые воспринимались как стимул, побуждающий к должному поведению. Этому способствовал укорененный в архаичном сознании дуалистический способ концептуализации мира, своего рода бинарная «сетка координат», оценивавшая возможный сценарий развития событий как благоприятный/неблагоприятный для данного «этнического поля поведения и активности» (Л.Н. Гумилев). Реконструкция первобытной языковой картины мира выявила определенный набор двоичных противопоставлений (оппозиций), за которыми стояли определенные ценностные установки и ориентиры поведения. Например, модель древнего славянского мира включала следующие содержательные оппозиции: сакральный–профанический, свой–чужой, жизнь–смерть, доля–недоля (счастье–несчастье), мужской–женский, главный–неглавный, старший–младший, предки–потомки, близкий–далекий, вертикальный–горизонтальный, правый–левый, посвященный–непосвященный, белый–черный, светлый–тем-

ный, свободный–несвободный, чистый–нечистый, смерть–бессмертие, земля–вода, дом–лес, огонь–влага, человеческий–звериный, видимый–невидимый, небо–земля, солнце–луна, день–ночь, лето–зима, чет–нечет и др. [7].

Присутствие в сознании биполярных шкал ставило человека в «ситуацию вынужденного выбора», когда «третьего не дано». Значительно более поздним отголоском архаичного языкового бытия явилось известное библейское изречение: «Но да будет слово ваше: <да, да>, <нет, нет>; а что сверх этого, то от лукавого» [Мф. 5. 37]. Однако возникающая внутри бинарных оппозиций напряженность, хотя и была знаком потенциального конфликта, но заключала в себе принятый алгоритм его разрешения. Например, оппозиция «мужской–женский» воспринималась, в частности, как предписание на свадьбе и в ритуале похорон занимать определенное место. Мужчинам предписывалось располагаться справа, а женщинам – слева. Таким образом, на раннем этапе развития человеческого общества языковые оппозиции обеспечивали точное, недвусмысленное выражение мысли и предопределяли жесткое следование принятым ценностным ориентирам поведения.

Чтобы раскрыть ценностные представления и этико-культурные императивы русского кода бытия, обратимся к истокам формирования русского языкового сознания и попытаемся обнаружить те тенденции, которые предопределили его становление и развитие.

Рождение собственно русского языка относится к периоду образования централизованного Московского государства (XIV–XVI вв.), хотя тенденции, предопределившие становление русского, украинского и белорусского языков, были заметны начиная с XII в. Но корни этих сравнительно молодых языков уходят в эпоху позднего неолита, когда индоевропейские племена расселились в Европе и достигли Индостана, пройдя через Кавказские горы и Центральную Азию. В процессе длительной миграции в едином языке индоевропейцев произошли значительные изменения, которые привели к образованию диалектов, а затем и новых языков [8]. В дальнейшем на основе праславянского языка, позже других отделившегося от языка-первоисточника, возникли западнославянский, южнославянский и восточнославянский языки. Таким образом, словарный состав современного русского языка вбирает в себя пласты индоевропейского (IV тысячелетие до н. э. – середина II тысячелетия до н. э.), праславянского (XVI в. до н. э. – VI в. н. э.), восточнославянского (VI–IX вв.) и древнерусского (IX–XIV вв.) языков.

И здесь перед нами встает вопрос о связи современного русского языкового сознания с его индоевропейскими корнями, с одной стороны, и о тенденциях, которые привели к рождению нового этнического языка, с другой.

В этом отношении особый интерес представляет ядро русского языкового сознания, включающее наиболее значимые понятия: *человек, дом, жизнь, плохо, большой, хорошо, нет, деньги, друг, дурак, лес, мужчина, хороший, день, много, любовь, работа, вода, ребенок, радость, все, стол, па-*

рень, дорога, мир и др. (всего 75 единиц) [9]. Установив на основе этимологических словарей происхождение ключевой лексики русского языка, можно утверждать, что примерно 75% слов, составляющих ядро русского языкового сознания, имеет доказанную или возможную связь с индоевропейским первоисточником.

Чтобы проиллюстрировать становление славянского, а затем и собственно русского языкового сознания, сосредоточим внимание на древнейших терминах родства, отмечая изменения семантики начальной индоевропейской формы вплоть до ее появления в современном русском языке. При этом мы будем опираться на «Словарь индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвениста [10], «Историю славянских терминов родства» О.Н. Трубочева [11], на труды В.В. Колесова, посвященные языку и человеку в Древней Руси [12–14], на «Словарь живого великорусского языка» В.И. Даля [15], на этимологические словари М. Фасмера [16], П.Я. Черных [17] и В.Н. Шапошниковой [18] и другие источники.

Русская лексема *отец* возникла в результате череды преобразований. Ее славянская основа *отць* является производной от формы *at(t)ikos*, которая восходит к индоевропейскому термину **atta* с обобщенным значением ‘относящийся, принадлежащий к родовому классу мужчин-отцов’. Что же касается самой фонетической формы **atta* с характерным срединным удвоением согласного, то она рассматривается как типичное для индоевропейского мира ласковое обращение детей к отцу. Но в индоевропейском языке был еще один древний термин **pater*, изначально использовавшийся как обращение к верховному богу-отцу. Так, например, латинская форма *Jupiter* образована путем соположения от *dyeu pater* ‘небо-отец’. Архаичное мышление, основанное на жестком различии священного и профанического, исключало употребление сакрального понятия **pater* применительно к природному отцовству.

Таким образом, семантика данных терминов имела принципиальные отличия. Первый (**atta*) – принадлежал обыденной сфере и употреблялся для наименования физического лица, а второй (**pater*) – имел сакральную коннотацию и служил наименованием ‘бога-отца’ (квалификационное понятие). Вместе с тем именно форма **pater* стала наиболее распространенным названием отцовства в языках индоевропейской семьи. Но славянский мир сохранил обыденную форму **atta*, типичную для узуса первобытной матриархальной семьи.

Попытаемся определить самобытные ценностные ориентиры речевого поведения, которые сформировали различные принципы языковой концептуализации родства в некогда единой индоевропейской общности.

Растянувшийся на тысячелетие (XV–VI вв. до н.э.) процесс преобразования диалектов индоевропейского языка в самостоятельные языки протекал параллельно с переходом первобытных племен от экзогамной большой семьи, хранящей черты матриархальных отношений, к «семейно-родовой об-

щине» (Г.В. Вернадский) и примату отцовства. Праславянский язык, позднее других обособившийся от единого индоевропейского корня, не испытывал сильного воздействия языка-источника, и в унаследованном от предков первобытном умозрении постепенно начали проступать своеобразные черты. В возникшей языковой ситуации не скованный нормами языка-праосновы славянский язык развивался свободно и незатрудненно. Это нашло отражение в постепенном забвении невостребованных дублетных форм и в переакцентуации многих понятий: самобытные ценностные представления славян наполняли их новым смысловым содержанием. Так, утверждение патриархальных ценностных представлений не вытеснило обыденного термина **atta*, как это случилось в большинстве других неславянских языков. И хотя данное понятие изначально соответствовало укладу большой экзогамной семьи, когда отцовство в физическом смысле было не установимым, оно прочно вошло в праславянский язык (*отць*), став универсальным наименованием отцовства.

Таким образом, несмотря на утверждение новых патриархальных отношений, славянский мир продолжал использовать для называния отца обыденные термины, унаследованные от эпохи матриархата (ср.: *omeц* (болг.), *омац* (серб.), *ojciec* (пол.), *otec* (чеш.) и др.). В отмеченной преемственности проявилась потребность в сохранении сложившегося общинного уклада бытия и привычного речевого поведения. По-видимому, становление собственно славянского языкового сознания протекало не по принципу отказа от старого для утверждения нового, а, скорее, путем их постепенного совмещения.

Что же касается называния «бога-отца», то наши далекие предки предпочли словообразовательную модель со словом «бог»: Белобог, Чернобог, Стрибог, Дажьбог, а также известный лишь по ритуальным песням и заклинаниям Велибог («бог-распорядитель земных благ»). По всей вероятности, индоевропейский термин квалификационного родства **pater* не был востребован славянскими племенами. Вместе с тем в язык славян вошел обыденный термин родства **bat'a*, образованный от основы сакрального термина **pater* с экспрессивно усиленным начальным согласным, который имел значение 'старший брат, отец, дядя, старший мужчина'. (Ср. русское *батя*, украинское *батько* и белорусское *батька*.) Позднее, в силу тесных контактов с Византией и западноевропейским миром, в древнерусском языке появился целый ряд слов, восходящих к индоевропейскому **pater*: *патриарх* (церковнославян. > греч.), *патристика* (церковнославян. > греч.), *патриот* (> немец. или француз. > латин. > греч.), *патерналистский* (> латин.), *патримониальный* (> латин.) и их производные.

В неславянских племенах языковая ситуация, как представляется, складывалась иначе. Испытывая огромное воздействие со стороны Римской империи, эти племена в течение длительного времени впитывали в себя античные ценностные ориентиры бытия и патримониальную организацию общества: разработанные права отца коррелята в отношении матери не имели.

В этой ситуации табуированные запреты на употребление термина **pāter* по отношению к физическим лицам становились менее жесткими. Утрачивая свою сакральную коннотацию, данное наименование стало использоваться по отношению к физическим лицам как знак признания их особого статуса. В итоге законодательство и речевая культура Древнего Рима со свойственной ей акцентуацией личностного начала способствовали развитию в западноевропейском регионе индивидуалистической культуры.

Русская лексема **мать** также возникла из праславянского слова **mami*, восходящего к индоевропейскому термину **māter*. (Сравните с аналогичными производными в санскрите *mātar-*, авестийском *mātar*, армянском *mayr*, греческом *μητηρ*, латинском *mater*, древнеирландском *mathir* и древневерхненемецком *muotar* языках.) Естественно, во всех современных языках индоевропейской языковой семьи отчетливо просматривается связь данного понятия с исконным корнем (английское *mother*, немецкое *Mutter*, французское *mère*, итальянское и испанское *madre*, новогреческое *μητέρα*, польское *matka*, болгарское *майка*, сербское *mami*, украинское *мати*, белорусское *маці* и др.).

Подобно терминологической паре *<*pāter – *atta>*, в индоевропейском языке параллельно существовала симметричная понятийная пара *<*māter – *anna>*, где первый член также принадлежал сакральной сфере (квалификационное наименование), а второй – использовался по отношению к физическим лицам, связанным кровным родством. (Форма **anna* встречается в хеттском *anna-*, латинском *anna*, греческом *αννις*, лувийском *anni-* и других праязыках.) В праславянском языке, как и в большинстве языков индоевропейской семьи, для называния матери утвердился термин, имевший сакральную коннотацию *<*māter – *materpe – *mami >*.

Возможно, решающую роль в этом сыграли индоевропейские мифопоэтические представления о Небе-отце и о Земле-матери как прародителях всего сущего. Здесь мы имеем в виду, прежде всего, античные мифы, которые донесли до нас отголоски матриархата, когда родство велось по женской линии, а принадлежность роду мужчин устанавливались только на основе брачных отношений. В этой связи достаточно вспомнить супружескую пару <Гера – Геракл>, где муж приобретает имя жены. Эта же тенденция нашла отражение в мифах другого цикла, где полное имя Зевса включает также имя его жены Геры *Zeùs Hēraíos*.

Своеобразное развитие среди славянских племен получил индоевропейский культ Рода (**Hordhu-*), олицетворявшего природные силы и единство потомков одного рода. Так, например, словене поклонялись двуполому божеству Роду, Отцу и Матери богов, и Рожаницам, от которых ведет начало род человеческий и все живое. Посвященное Роду святилище стояло в древнем Новгороде рядом с капищами языческих богинь-рожаниц Лады и Лели, почитание которых возникло значительно раньше и сохранялось дольше, вплоть до XIX в.

По-видимому, у славян отсутствовал и общеславянский языческий пантеон во главе с единым верховным богом, который, подобно античному, был бы символическим воплощением доминирующего мужского начала. А одним из знаков целостности племени был культ не только своих тотемных предков, но и местно чтимого верховного божества. Не потому ли князь Владимир, стремившийся объединить вокруг Киева все восточнославянские племена, распорядился установить идола почитаемых ими богов: бога Солнца Хорса (древляне), бога жизни и света Дажьбога (северяне), Повелителя ветра Стрибога (новгородские словене), женского божества Мокоши (кривичи), а также вестника богов и хранителя посевов крылатого пса Симаргла (дреговичи)? Немаловажным представляется и тот факт, что, в отличие от античного пантеона, славянские языческие божества не были связаны общим мифическим преданием.

Общеславянским ценностным ориентиром, оказавшим существенное воздействие на языковую концептуализацию мира и бытия, было древнейшее почитание Матери-земли, восходящее к индоевропейскому периоду. В исследованиях по мифологии эпитетообразное наименование *Мать сыра земля* рассматривается как изначально принадлежавшее богине плодородящей земли Мокоши и со временем полностью вытеснившее имя этого женского божества. После принятия православия образ Матери-земли сближается в народном сознании с образом Богородицы, а в народном поэтическом воображении и с муками матери, которые она испытывает при рождении ребенка: «Первая мать – Пресвятая Богородица, / Вторая мать – сыра земля, / Третья мать – кая (которая. – Т.В.) скорбь приняла» [19, с. 77].

Отмеченная преемственность ценностных представлений подтверждает вывод историка Б.А. Рыбакова: «эволюция религиозного сознания древних людей происходила весьма своеобразно – не путем полной смены старых форм и замены их новыми, а путем наслаивания нового на сохраненную старую форму. Благодаря этому в народной памяти, в народном быту, фиксируемом этнографами, сохраняются в том или ином виде (иногда в сильно трансформированном) пережитки всех предшествующих эпох вплоть до каменного века» [20, с. 12]. В этом отношении примечательна и публикация Д.С. Лихачева с характерным названием: «Женщина на Руси не была униженной!», в которой княгиня Ольга рассматривается, с одной стороны, как символ матриархата, а с другой, как первая христианка из княжеского сословия [21, с. 10]. По всей вероятности, тональность гендерных отношений, а также этика и эстетика русского семейного быта складывались под сильным воздействием древнего культа Матери-земли, а позднее – православных представлений о должном.

Переход славян от матриархата к патриархату сопровождался распадом родовых связей и рода, на смену которому приходили новые объединения: *семьи, задруги*, а позднее *общины*. «Историческим основанием древнерусского общественного уклада был родовой, или семейно-родовой, быт. Се-

мейно-родовая община – основная ячейка, из которой вырос общественный союз древней Руси, – писал Г.В. Вернадский. – Она сформировалась до расселения славян по западной Евразии» [22, с. 120]. Так, например, у южных славян еще в прошлом веке сохранялся уклад больших (от 20 до 60 членов) семейных кланов (*задруг*) с чертами матриархального прошлого. Так, если в *задругу*, объединявшую семьи сыновей, входил муж дочери, к нему обращались, используя притяжательное прилагательное, образованное от имени его жены. Более того, он и его дети получали фамилию жены. Таким образом, южнославянская большая семья, основанная на примате отцовства, сохраняла отдельные черты, в которых роль женщины оставалась определяющей [10, с. 153].

Примечательным в этой связи является также тот факт, что сначала в языке восточных славян на смену понятия *родъ* пришло слово *отьчьство*, которое имело значение ‘род, семья, отчий край (*отчина*)’, а позднее – ‘родина’, ‘наследственные родовые права’, ‘избранная страна’. Что же касается слова *родина*, то оно произошло от праславянского **ордина* ‘семья, родство, родичи’, образованного с помощью суффикса *-ин-* от основы **ордъ* ‘род’, производной от индоевропейского корня **Hordh-* ‘высокий, выросший’ и сопрягаемой с такими понятиями, как **ордиту* ‘родить’, **ордъство* ‘рождение’, **ордитель* ‘родитель’, **ордительскъ(ѣ)* ‘родительский’, **орднь(ѣ)* ‘родной’, **орсти* ‘расти’. Таким образом, в оформлении семантического объема русских лексем *род*, *отечество*, *отчизна* и *родина* проявилась тенденция взаимодополнительности отцовского и материнского начал, которая, как представляется, стала отличительной особенностью древнерусского ценностно-смыслового кода бытия. «Наш язык, – писал Г.П. Федотов, – знает не совпадающие по значению слова: отечество и родина. Не совершая насилия над русским языком, легко убедиться, что отечество (страна отцов) связывает нас с миром политическим, а родина-мать с матерью-землей» [23, с. 252].

Русский термин родства *сын* образован от праславянского **сынъ* и также возник в эпоху матриархата от индоевропейских слов **su-* ‘родить’ и **sūnu-* ‘рожденный (матерью)’. Но в языке-источнике существовало и другое наименование, – **pūer* ‘зачатый (отцом)’, – утвердившееся с переходом к патриархату и ставшее основой для древнеиндийского *putra*. А латинский термин *filius*, связанный с такими лексемами, как *felo* ‘сосать молоко’ и *fecundus* ‘плодородный’, изначально функционировал как прилагательное (**sunus filius* ‘грудной сын’). Согласно Э. Бенвенисту, латинское наименование *filius* получило распространение при распадении «большой семьи» и было вызвано необходимостью отличать собственных сыновей от сыновей брата [10]. Русское слово *дочь* восходит к праславянскому **дѣкт’и* и является производным от индоевропейского термина родства **dughāter* (**dugh* + суффикс *-ter-*), который не поддается дальнейшему анализу. В этой связи заметим, что женская линия родства при сравнении с мужской обнаружива-

ет явную неполноту: роль дочери, а затем жены традиционно ограничивалась рамками семьи.

Лексемы *брат/сестра* – результат преобразований праславянских *bratъ/sestra*, которые, в свою очередь, восходят к индоевропеизмам **bhrāter* и **swesor*. В отличие от современных понятий «*брат–сестра*», индоевропейские термины «**bhrāter – *swesor*» не составляли симметричной пары. Так, слово **bhrāter* использовалось для называния членов братства, а **swesor* – представительниц женского пола по отношению к лицам другого пола, входящих в большую (экзогамную) семью. Когда же с усилением юридической роли отца возникла потребность в обозначении единокровных братьев и сестер, в некоторых индоевропейских праязыках появились соответствующие пары слов. Так, например, в греческом языке для называния кровного родства, соединяющего брата и сестру, использовались слова *adelphós–adelphē* ‘вышедший – вышедшая из одного чрева’. Таким образом, на фоне развивающегося в индоевропейском ареале примата отцовства, тем не менее, возникали понятия, в которых нашло отражение материнское начало.

В латинском языке необходимость в терминах кровного родства объясняется в том числе и тем, что в процессе христианизации понятийная пара «*frater–soror*» получила религиозную коннотацию и стала обозначать ‘брата и сестру по вероисповеданию’. В итоге в латинский язык вошло понятие *germanus* ‘единокровный брат’, а в иберо-романских языках для называния ‘брата и сестры по крови’ стали употребляться производные от него термины: в испанском «*hermano–hermana*», а в португальском «*irmão–irmã*». Однако в других языках этой языковой семьи ситуация складывалась иначе. Например, французские лексемы «*frère–soeur*» и английские «*brother–sister*» использовались как термины родства и при назывании лиц одного вероисповедания.

Что же касается русской лексемы *брат*, то она изначально обозначала мужского члена рода, а не степень родства, а термин *сестра* традиционно употреблялся для называния «женщины (своей) крови». Современное значение этих слов возникло позднее, в силу необходимости различения кровного родства, а с принятием Православия они стали использоваться при назывании его исповедников.

В контексте европейской христианской культуры вхождение рассмотренных терминов родства *отец, бабушка, мать/матушка, брат, сестра, сын, дочь* в православный дискурс было вполне предсказуемым. Своеобразие русского ценностно-смыслового кода бытия проявилось в том, что данные лексемы и их производные вошли в повседневную (внецерковную) речь в функции обращения по отношению к лицам, не связанным родственными узами. В словарях подобное словоупотребление сопровождается соответствующими пометами (просторечное, разговорное, вежливое, дружеское и др.). В качестве иллюстрации сошлемся на реплики персонажей из рассказов В.М. Шукшина: *Не пропадем, отец; Дошло, батя. Шутить мне сейчас что-*

то не хочется («Охота жить»); ...Гляжу, стоит бабка... ну, лет так восемьдесят – восемьдесят пять. Подняла руку, я остановился. «До Красного, сынок» («Чудик»); Что, брат, доигрался? («Думы»); Так, братики!.. – Он коротко и невесело хохотнул («Капроновая елочка»); Здравствуй, бабушка! – поприветствовал ее инженер («Упорный»); Выпьешь, батя? – предложил парень... – Годы... Мое дело к вечеру, сынок («Случай в ресторане»).

В приведенных высказываниях, во-первых, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в обыденном речевом поведении незнакомых или едва знакомых людей сохраняется потребность в утверждении тональности теплых внутрисемейных отношений. А во-вторых, в репликах персонажей очевидна потребность говорящих в самовыражении и в естественном общении, которое предполагает эмоциональную открытость, искренность, истинность и значимость высказывания. Что же касается этикета как совокупности внешних правил в отношении к другим людям, то он не очень понятен русской ментальности и, по мнению В.В. Колесова, «воспринимается как принудительная мера в регламенте ритуала», поскольку «за этикетом может скрываться недоброжелательство, осуждение или враждебность» [14, с. 176].

Действительно, русская речевая культура изначально была ориентирована не на античный диалог самоутверждающихся личностей и не на общение, разворачивающееся по правилам строгого речевого этикета (согласно японской пословице, *Этикет надо соблюдать даже в дружбе*). В русской языковой среде диалог традиционно воспринимался как возможность обретения целостности, поэтому слова в нем были не только носителями определенного значения, но и средством выражения эмоционального отношения и духовного состояния говорящего. Диалог – это «форма речи, разговора, в котором дух целого возникает и прокладывает себе дорогу сквозь различия реплик», поэтому в идеальном диалоге «все собеседники прислушиваются к правде целого» [24, с. 171]. Это, в частности, проявляется в том, что, строя свое высказывание навстречу адресату, говорящий подчиняет выбор стиля, жанровой формы и языковых средств возможной ответной реакции. Принятие установки «на отвечающего» приближает переход к целостным диалогическим отношениям и к «встрече глубинного “я” с другим» (М.М. Бахтин).

Ценностные представления традиционной общинной культуры, а затем христианского идеала взаимного расположения и духовного родства способствовали утверждению самобытной коммуникативной стратегии, направленной на достижение в общении полноты взаимопонимания, взаимодействия и взаимно-отношений. Значимость идеала взаимности позволяет рассматривать его в качестве эмоционально-смысловой доминанты русского бытия, а принцип взаимности – в качестве онтологической основы культуры коллективистского типа [25].

Отмеченные особенности позволяют говорить о своеобразии русского ценностно-смыслового кода бытия, а следовательно, и о самобытном спосо-

бе существования русской языковой личности, издревле впитавшей ценности общинного уклада, а позднее – православного вероисповедания. В качестве примера религиозного воздействия на становление русского умозрения приведем отрывок из завещания Ярослава Мудрого (978–1054 гг.), где мысли о семье, отечестве и о Боге слиты в единое целое. Примечательно, что создатель первого свода древнерусских законов («Русская Правда») в своем последнем слове, обращенном к сыновьям, главным условием Божьей благодати полагает не следование умозрительному закону, а их любовь друг к другу и к земле своих предков.

Се аз отхожю света сего, сынове мои; имейте в себе любовь, понеже вы есте братья единого отца и матери. Да аще будете в любви межю собою, Бог будет в вас, и покорить вы противные под вы, и будете мирно живущи; аще ли будете ненавидно живущее, в распрях и которающесе, то погыбнете сами и погубите землю отец своих и дед своих, иже налезоша трудом своим великым; но пребывайте мирно, послушающе брат брата.

Не испытав в дохристианский период длительного влияния Римской империи с ее правовой культурой, древние русичи ориентировали свое бытие не столько на закон, регулирующий взаимоотношения личности и общества, сколько на унаследованные ценности общинного уклада. «Русская ментальность не формальна, – отмечает Н.Д. Арутюнова. – В ней поверх триады *истина – закон – право (правило)* расположена другая триада: *правда – совесть – справедливость*, сосредоточившая в себе основные ценности. Она представляет не внешнюю по отношению к человеку, а внутреннюю силу. Может быть, это сила коллективного бессознательного... Однако судить по правде, поступать по совести и быть справедливым вовсе не означает для него (для русского человека. – Т.В.) неукоснительно следовать правилам, соблюдать законы и стремиться к истине. Культ правды, справедливости и совести призван компенсировать равнодушие к правилам и законам, обесцененным социальной практикой. Он в то же время нарушает нравственное равновесие в человеке и обществе» [26, с. 639–640]. В итоге античный идеал личности как свободного и вместе с тем подчиненного закону субъекта, сыгравший решающую роль в формировании новых западноевропейских языков, воспринимался как чуждый русскому мировосприятию и умонастроению.

Различие западноевропейской (индивидуалистической) и отечественной (коллективистской) культуры отмечал и Н.А. Бердяев: «У нас совсем не было индивидуализма, характерного для европейской истории и европейского гуманизма, хотя для нас же характерна острая постановка проблемы столкновения личности с мировой гармонией (Белинский, Достоевский). Но коллективизм есть в русском народничестве – левом и правом, в русских религиозных и социальных течениях, в типе русского христианства. Хомяков и славянофилы, Вл. Соловьев, Достоевский, народные социалисты, религиозные общественные течения начала XX века, Н. Федоров, В. Розанов, В. Ива-

нов, А. Белый, П. Флоренский – все против индивидуалистической культуры, все ищут культуры коллективной, органической, “соборной”, хотя и по-разному понимаемой» [23, с. 141–142]. Анализируя дохристианские основы русского самосознания, Г.П. Федотов также пришел к следующему выводу: «Русский славянин и в XIX в. еще не оторвался вполне от матери-земли. Его сросшенность с природой делает трудным и странным личное существование. Природа для него не пейзаж, не обстановка быта и уж, конечно, не объект завоевания. Он погружен в нее как в материнское лоно, ощущает ее всем своим существом, без нее засыхает, не может жить... Моральный закон личности, ее право на свою совесть, на свое самоопределение просто не существует перед законом жизни. В нравственной сфере это создает этику мира, коллектива, круговой поруки» [24, с. 171]. Отмеченные особенности обусловили этнокультурную специфику русского кода бытия.

Неакцентированность в языковом бытии личностного *Я* можно проследить, обратившись к истории слова *личность*, которое стало употребительным только в середине XVII в., а его современное значение утвердилось лишь в 20–30-е гг. XIX в.

Действительно, войдя в православный дискурс (см. 2 Кор. 10.7 и 10.10; Гал. 1.22 и 2.11 и др.), данная лексема, а также производные от нее, не была востребована русской речевой культурой. Когда же нужно было обозначить отношение человека к Богу, общине (миру), родной земле, государству или власти, использовались различные слова: *человек, людие, людин, лице, душа, существо* и некоторые другие [25, с. 271 и сл.]. «Значение человеческой личности» и, как следствие, «сознание ценности личных чувствований», согласно Д.С. Лихачеву, начинает возрастать лишь к XIV–XV вв. В этот период складываются семейные устои, характеризующиеся сильной властью отца и высоким нравственным авторитетом матери, и забота о семье приобретает гипертрофированный характер. А отличительной особенностью русского бытия становится его развитие «в пределах религиозной мысли и религиозной культуры» [26, с. 152 и сл.].

Умаление личностного *Я* нашло выражение и в семантико-синтаксическом строе русского языка, где, наряду с личными (субъектно-предикатными) моделями предложений, присутствуют безличные конструкции (ср.: *Я скучаю* и *Мне скучно*; *Я не здоров* и *Мне нездоровится*; *Я хочу пить* и *Мне хочется пить*). Особое внимание привлекают безличные конструкции, в которых действие, имеющее прямое отношение к субъекту, начинает восприниматься как вызванное не зависящими от него обстоятельствами. В результате предложение как бы «вбирает» в себя бытие, которое становится соучастником или даже выступает в функции некоего деятеля. В качестве примера сошлемся на реплики главного действующего лица из диалогии Л. Зорина «Варшавская мелодия»: *Вскоре меня перевели в Краснодар... но друзей не заводилось долго; Мне так ни разу и не пришлось тебя пригласить; ...меня почему-то не тянуло в гостиницу; Слава богу, этого про нас не*

скажешь; Каждый раз не хватает свободного времени; Жаль, меня там не было; У меня действительно мало опыта. Да и откуда, скажи, ему взяться и др.

Стремление не называть себя в качестве деятеля восходит к языческому периоду, когда необозначенность фактического деятеля выполняла, по-видимому, функцию своего рода оберега, призванного «обмануть» или «отпугнуть» злые силы. «Словесные формы, изначально не прикрепленные или в процессе своего исторического развития оторвавшиеся от обряда, казалось, могли бы развиваться совершенно свободно, независимо от обряда. Но слово, став свободным, приняло на себя дополнительные функции, связанные с необходимостью выразить тот магический смысл, который некогда был включен в действие и теперь мог быть окончательно потерян» [27, с. 68].

С принятием православных ориентиров бытия на смену языческого восприятия природы как враждебной человеку силы пришло понимание окружающего мира как Божьего творения, в котором человек более не одинок. При этом бессубъектная форма предложения не только постепенно не исчезла, но получила, как представляется, новое ценностное основание, став своеобразным выражением народного двоеверия. Здесь мы имеем в виду главным образом первую евангельскую заповедь, – «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» [Мф. 5. 3], – согласно которой отсутствие гордыни делает возможным проникновение в верующего Духа Божьего. В этой связи примечательны следующие пословицы из Толкового словаря В.И. Даля: *Гордым Бог противится, а смиренным дает благодать; Умный смиряется, глупый надувается*. При этом показное смирение народной моралью отвергается: *Смирение паче гордости*. Обращает на себя внимание и самобытный русский глагол *якать*, то есть «твердить *я*, *я*, говорить все только о себе и от себя». (Ср. характерное для английского языка написание личного местоимения *I* с большой буквы, что резко контрастирует с русской традицией скромности, не одобряющей подчеркивание собственного *Я*.)

В русском языковом сознании человек, носитель русского языка, занимающая центральную позицию в жизни, чувствует свою подчиненность внешней или внутренней силе и стремится согласовать свои действия с течением самой жизни. Это и нашло отражение в безличных конструкциях. Относясь безличность к «индивидуальным свойствам русского языка», Н.Д. Арутюнова писала, что формирование синтаксических категорий в нем шло иначе, нежели в романо-германских языках, где стабилизировалась единая для всех типов предложений субъектно-предикатная схема. Не случайно принцип «по течению» в русском языке был «оформлен особой синтаксической конструкцией, с трудом переводимой на другие языки» [26, с. 794, 807].

Своеобразие русской семантико-синтаксической психоглоссы было отмечено и А. Вежбицкой, обратившей внимание, во-первых, на значительно более ограниченную сферу употребления субъектно-предикатной модели русского предложения, чем в других европейских языках. А во-вторых, на

продолжающийся рост безличных конструкций, которые отражают, по ее мнению, ориентацию русского языка и русской культуры на восприятие событий как не поддающихся ни человеческому контролю, ни человеческому пониманию. Согласно А. Вежбицкой, «эти события, которые человек не в состоянии до конца постичь и которыми он не в состоянии до конца управлять, чаще бывают для него плохими, чем хорошими» [28, с. 75–76]. Косвенным примером обновления безличных конструкций являются следующие выражения, характерные для молодежного жаргона: *до лампочки, до фонаря, до фени, по барабану, по балде, по фигу, фиолетово, параллельно, в кайф, в лом, в косяк* и др.

В европейских языках категория безличности, действительно, имеет достаточно узкую сферу использования и служит в основном для выражения явлений природы и встречается в ряде конструкций. (Ср. английские, французские и испанские безличные предложения: *It is cold / Il fait froid / Hace frío* ‘холодно’; *It is snowing / Il neige / Nieva* ‘снег идет’; *It was getting dark / Il faisait sombre / Se obscurecia* ‘темнело’; *It is late / Il est tard / Es tarde* ‘поздно’; *It is two o'clock / Il est deux heures / Son las dos* ‘сейчас два часа’; *It is said / On dit / Dicen* ‘говорят’; *It seems to me / Il me semble / Me parece* ‘мне кажется’; *It is difficult to speak / Il est difficile de dire / Es difícil decir* ‘трудно сказать’; *One must not smoke / Il est interdit de fumer / Se prohíbe fumar* ‘курить запрещается’ и некоторых других.) А в современном польском языке, в отличие от русского, наблюдается исключение из неагентивных предложений указания на субъект. В результате безличные предложения, в которых субъект выражен формой косвенного падежа, становятся все менее частотными. Одновременно отмечается интенсивное развитие предложений с формантом *się*: *Tę książkę czyta się jednym tchem / Эта книга читается на одном дыхании* и бессубъектных конструкций типа: *Mówiono o zbliżających się świętach / О близких говорят только хорошее* [29, с. 167]. Примечательно, что изначальное стремление согласовать свои действия с общим течением жизни присуще также китайской языковой личности. Но, в отличие от русского языка с характерной для него категорией безличности, в китайском языке человек всегда выступает носителем активного начала, что сделало невозможным возникновение аналогичных конструкций.

В качестве примера, иллюстрирующего трудности перевода русских безличных предложений на романо-германские языки, рассмотрим фрагмент авторской речи из романа Л.Н. Толстого «Война и мир»: *Про батарею Тушина было забыто* (т. I, ч. 2, гл. XX), в переводах которого использованы субъектно-предикатные синтаксические модели. Так, например, в английском и итальянском вариантах переводчиками была избрана пассивная конструкция: *Tushine's battery had been forgotten / La batteria di Tuscin era stata dimenticata*, которые в целом имеют значение ‘батарея Тушина была забыта’, а во французском тексте романа ей соответствует активная форма: *On avait oublié la batterie de Tuschine* ‘батарею Тушина забыли’. Что же касается

двух известных нам переводов на испанский язык, то в одном мы видим пассивную конструкцию: *Tuchin y el battaleón que le cubría fueron olvidados*, а в другом – активную: *Habian olvidado la batería de Tushin*.

Отсутствие прямого эквивалента русской безличной фразы, естественно, не позволило переводчикам передать присущее русской языковой личности чувство некой предопределенности разворачивающихся событий. В результате предложенные варианты лишились, с одной стороны, присущего оригиналу ощущения целостности бытия, в котором люди являются лишь частью. А с другой, из нее исчез выраженный писателем трагизм самого бытия, в котором человек переживает свою оставленность, несопоставимую с нелепой забывчивостью одного или многих лиц.

Присутствие в языке категории безличности позволяет говорить об «особых формах мышления говорящего по-русски человека» [30, с. 375], русском экзистенциальном самосознании, в котором личностное *Я* неотделимо от мировосприятия в целом, а бытовые представления оказываются спаянными с духовным осмыслением назначения человека, не утратившего чувства причастности к несоизмеримо большему Целому. Возможно, этим объясняется и направленность русской языковой личности не столько на передачу информации или волеизъявления, сколько на установление и поддержание искомого уровня диалогических отношений, стремящихся в пределе к созданию общего мира с собеседником. Таким образом, категория безличности, отражающая языческое восприятие внешних обстоятельств как некой силы и православное стремление преодолеть собственную гордыню, может быть отнесена к тем глубинным интуициям о бытии и о самом себе, которые составили одну из основополагающих скреп русской ментальности.

Начавшийся после Крещения Руси синтез древнерусского языка и православного дискурса сопровождался активным присвоением церковнославянской лексики, а также словообразовательных и синтаксических моделей языка, поскольку они были понятны и беспрепятственно входили в обыденную речь. Согласно подсчетам А.А. Шахматова, ~ 50% слов, словосочетаний, грамматических категорий, синтаксических конструкций, букв и т.п. восходят к церковнославянским аналогам [31, с. 90]. А по словам В.В. Виноградова, церковнославянский язык был «национализирован русской культурой» и, будучи священным языком религии и церковных книг, постоянно обогащает, развивает народную речь [25].

Анализируя «культурные преемства и наследования», оказавшие воздействие на становление «русской народной личности», Н.С. Трубецкой также писал, что «слова церковнославянского происхождения в русском литературном языке составляют чуть ли не половину всего словарного запаса» и что благодаря церковнославянскому языку «наш язык стоит действительно особняком среди литературных языков земного шара» [32, с. 198]. При этом глубина понимания религиозно-философской лексики, естественно, могла быть различной, но церковнославянский и древнерусский языки восприни-

мались как варианты одного – славянского – языка. Таким образом, в отличие от богослужебного латинского языка, который не ассимилировался с разговорным языком верующих, церковнославянский язык прочно вошел в русское языковое сознание и воспринимался на Руси «как Икона Православия» [33, с. 340].

Примечательно, что, используя церковнославянизмы, древние русичи нередко сохраняли и свои исконные слова, казалось бы, имеющие то же значение, но лишенные ореола святости: «добро–благо», «глаз–око», «палец–перст», «рот–уста», «ребенок–дитя» и др. Более того, праславянская лексика в контексте богослужебного дискурса иногда приобретала коннотацию принадлежности к богослужебным текстам. В этом отношении примечательно развитие семантики русского слова *совесть*. Восходя к праславянскому *sъvěstь '(по)знание, получаемое вместе с кем-либо', данное понятие постепенно стало восприниматься как церковнославянизм со значением 'внутренний закон, данный человеку Богом'. Когда же в русский язык вошла лексема *сознание* (латин. conscientia), образовалось два сопрягаемых понятия «сознание–совесть», где последнее сохранило свою соотнесенность с Богом.

В качестве подтверждения сошлемся на известного знатока и носителя «доминант культурной традиции» Ивана Ильина, который остается одним из востребованных отечественных мыслителей и советчиков: *«Нечего братья за восстановление России без совести, а совесть живет только в искренней и цельной душе, где она звучит как голос Божий»* [34, с. 233]. Примечательны также «Размышления о совести» нашего современника Даниила Гранина, прозвучавшие на VII Международных Лихачевских чтениях, где совесть понимается как *«божественное начало, которое дано человеку»* [35], и высказывание Евгения Евтушенко *«Совесть – это другое имя Бога»* (см.: телепрограмма «Линия жизни» от 10.06.2006). А Федор Абрамов, говоря в день своего шестидесятилетия об ответственности писателя, уподобил ее камертону, который задан Богом и совестью: *«...это тот бог, та совесть, которой (да не сочтите это за громкие слова) я выверяю всегда свою жизнь»* [36, с. 34]. В этом контексте позволим себе привести также следующие строки Анны Ахматовой: *«Способ совести избран уже и теперь от меня не зависит»*.

Таким образом, несмотря на период «воинствующего атеизма», когда *совесть* трактовалась как «чувство нравственной ответственности за свое поведение перед окружающими людьми, обществом» [37, с. 644], языковое сознание сохранило ее понимание как внутреннего Закона Божия. Конечно, катехизическое толкование данного понятия может оказаться неявным для современного секулярного языкового сознания. И тогда для восстановления «этимологической памяти слова» (Ю.Д. Апресян) потребуется прочитанное или услышанное суждение, которое вернет слову утраченное.

Что же касается польского и чешского языков, то в них данный концепт, по мнению Е. Стефанского, отличается от русского и «предстает как более

рациональное чувство, которым можно управлять». При этом чешское *svědomin* трактуется исследователем как «информация о нравственности, усвоенная сознанием», а польское *sumienie* – как «свидетель» мыслей и поступков, который «вершит суд» [38, с. 95]. В романо-германских языках эквивалентом понятия *совесть* выступают такие лексемы, как *conscientia* (латин.), *conscience* (франц.), *conciencia* (итал.), *conscience* (англ.), *Gewissen* (немец.), обычно переводимые на русский язык как «сознание», поскольку представление о внутренней связи человека с Высшим Судией в них не актуализировано. Вместе с тем всем нам хорошо известно высказывание И. Канта, в котором фактически выражена мысль, объединяющая совесть с религиозным чувством: «Две вещи наполняют душу все новым и нарастающим удивлением и благоговением, чем чаще, тем продолжительнее мы размышляем о них, – звездное небо надо мной и моральный закон во мне» [39, с. 270].

Мысль о целостности унаследованных ключевых понятий и ценностно-смыслового кода бытия согласуется с положением исторической этнологии о постоянстве [центральной зоны] культуры при всех трансформациях жизни этноса. Смена идеологии затрагивает лишь форму языкового выражения в соответствии с социально-политической жизнью общества, но не ее ценностное ядро. Кроме того, в подобных ситуациях возрастает общественная значимость тех представителей этноса, «кто основные доминанты культурной традиции выбрал для себя сам» и для кого это «способ связи со своим народом» [40]. Как следствие, сделанный ими выбор ценностной ориентации актуализируется, восстанавливая в «культурной памяти» этноса исконные скрепы. Особая заслуга в возрождении традиционных ценностей русской духовной культуры принадлежит А.И. Солженицыну, в публицистических работах которого прямо поставлены вопросы первостепенной значимости: «**Быть ли нам русскими?** Если и выживем телесно, то сохраним ли нашу русскость, всю совокупность нашей веры, души, характера, – наш континент во всемирной культурной структуре? Сохранимся ли мы в духе, в языке, в сознании своей исторической традиции?» [41, с. 176–177].

В заключение отметим, что обращение к русскому языковому бытию вносит метафизическое измерение в исследование языка, дополняя изучение вербально-семантической и концептуальной картин мира раскрытием лежащего в ее основе экзистенциально-аксиологического кода языка. Ведь языковое бытие – это не усредненное пространственно-временное пребывание в мире, а данный человеку способ личностного самовыражения, в котором раскрывается его подлинная сущность. С этой точки зрения выявленные в работе тенденции становления и развития русского языкового бытия суть модусы существования русской языковой личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ломоносов М.В. Соч. – СПб., 1896. – Т. VII.
2. Выготский Л.С. Мышление и речь // Собр. соч.: В 6 т. – М., 1982. – Т. 2.
3. Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человека-кособою Л. Фейербаха) // Булгаков С.Н. Избр. ст. – М. – Т. 2. – С. 240–272.
4. Жинкин Н.И. Речь как проводник информации. – М., 1982.
5. Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1996. – Т. 1.
6. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1975.
7. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М., 1974.
8. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси, 1984. – Т. I–II.
9. Уфимцева Н.В. Русские: опыт еще одного самопознания // Этнокультурная специфика языкового сознания. – М., 2000. – С. 139–163.
10. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1970.
11. Трубочев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древних терминов общественного строя. – М., 2006.
12. Колесов В.В. Историческая грамматика русского языка. – СПб., 2009.
13. Колесов В.В. Мир человека в Древней Руси. – Л., 1986.
14. Колесов В.В. Язык и ментальность. – СПб., 2004.
15. Даль В.И. Словарь живого великорусского языка. – М.: Русский язык, 1978–1980. – Т. 1–4.
16. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – СПб., 1996.
17. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка. – М., 1993. – Т. 1–2.
18. Шапошников А.К. Этимологический словарь русского языка. – М., 2010. – Т. 1–2.
19. Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. – М., 1991.
20. Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII веков. – М., 1982.
21. Лихачев Д.С. Женщина на Руси не была униженной! // Наука и религия. – 1991. – № 3.
22. Вернадский Г.В. Опыт Евразии. Звенья русской культуры. – М., 2005.
23. Федотов Г.П. Новое отечество // Федотов Г.П. Судьба и грехи России / Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. – СПб., 1991.
24. Померанц Г.С. Диалог // Культурология. XX век. Энциклопедия. – М., 1998. – Т. 1. – С. 171–172.
25. Владимирова Т.Е. Призванные в общение: Русский дискурс в межкультурной коммуникации. – М., 2010.
26. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М., 1998.
25. Виноградов В.В. Из истории слова «личность» в русском языке до середины XIX в. // История слов. – М., 1994. – С. 271–309.
26. Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. – М.–Л., 1962. – С. 271–309.
27. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991.
28. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М., 1996.
29. Лучик М. О «миссии» безличного предложения в системе русского языка на фоне польского языкового сознания // Мир русского слова и русское слово в мире: Мат-лы

- XI Конгресса Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы. – София, 2007. – Т. 4. – С. 164–169.
30. *Пешковский А.М.* Русский синтаксис в научном освещении. – М., 1956.
 31. *Шахматов А.А.* Очерк современного русского литературного языка. – М., 1941.
 32. *Трубецкой Н.С.* Общеславянский элемент в русской культуре / *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. – М., 1995. – С. 162–210.
 33. *Успенский Б.А.* Семиотика искусства. – М., 1995.
 34. *Ильин И.А.* О грядущей России // Избранные статьи. – М., 1993.
 35. *Гранин Д.* Совесть // *Гранин Д.* Причуды моей памяти. – М., 2008.
 36. *Абрамов Ф.А.* О хлебе насущном и хлебе духовном. – М., 1988.
 37. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. – М., 1984.
 38. *Стефанский Е.* Концепт «совесть» в русской, польской и чешской литературах // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 11 (72).
 39. *Кант И.* Соч. – М., 1965. – Т. 4. – Ч. 4.
 40. *Лурье С.К.* Историческая этнология. – М., 1997.
 41. *Солженицын А.И.* Россия в обвале. – М., 1998.