

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Тверской государственный университет»

На правах рукописи



РЫЖКОВ Денис Игоревич

**СЕМАНТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ЛЕКСИКИ (на материале латинского, французского, итальянского,
английского и русского языков)**

10.02.19 – теория языка

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель:

доктор филологических наук, профессор

Варзонин Юрий Николаевич

Тверь – 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава первая	
ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СЕМАНТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ	11
1.1. Теоретическая установка.....	11
1.2. Динамика научной мысли	21
1.3. Виды семантического развития	36
1.3.1. Иррадиация и конкатенация.....	36
1.3.2. Генерализация и специализация.....	37
1.3.3. Семантическая деривация	38
1.3.4. Метафоризация и метонимизация	39
1.3.5. Десемантизация	40
1.3.6. Коннотативная валютация и девальютация значения.....	42
1.3.7. Ресемантизация	43
Выводы	45
Глава вторая	
МЕСТО ХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИОНИМОВ В ДИНАМИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКЕ	46
2.1. Проблема выделения христианских религионимов в языке	46
2.1.1. Проблема определения религионима.....	46
2.1.2. Многозначность религиозной лексики	51
2.1.3. Роль сакрального текста в выделении религионима	55
2.1.4. Теоантропологический макрокомпонент	57
2.2. Библейские рукописи как основные источники христианских религионимов.....	61
2.3. Семантический потенциал религионима в лексикографическом аспекте	72

2.3.1. Семантические сферы функционирования.....	73
2.3.2. Семантический потенциал теонима <i>Бог</i>	75
2.3.3. Библизмы.....	78
2.3.4. Церковная лексика	98
2.3.5. Итоги.....	100
Выводы	104
Глава третья	
ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ДИАХРОНИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА	
РЕЛИГИОЗНОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ.....	107
3.1. Диахроническое поле религиозного концепта (лингвоконструкта)	107
3.1.1. Определения концепта.....	107
3.1.2. Семантико-когнитивный анализ религиозной лексики на примере теонима <i>Бог</i>	108
3.1.3. Диахроническое поле.....	113
3.1.4. Потенциал семантического развития слова и диахроническое поле концепта	117
3.2. Интернациональность и межкультурность религиозной концептосферы	123
3.3. Семантическая сочетаемость вербализаторов в разных языках как указание на совместимость концептов	130
Выводы.....	133
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	134
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	137

ВВЕДЕНИЕ

Данная диссертация посвящена исследованию семантического развития христианской религиозной лексики на примере словосочетаний и фразеологизмов (а также пословиц) латинского, английского, французского, итальянского и русского языков. В ней семантическое развитие рассматривается как динамическое свойство языка, необходимое для когнитивно-коммуникативной актуализации концептуального пространства.

Семантическому развитию слова, рассматриваемому в качестве процесса изменений значений, посвящены работы М. Бреалья и А. Дармстетера. Кроме того, с данной проблематикой связаны следующие авторы: Ф. Соссюр (синхрония и диахрония), Р.А. Будагов, М.М. Маковский, В.В. Виноградов, Г. Гийом, О.Н. Трубачёв, Ковтун Л.С. (проблема соотношения устойчивости и вариативности), В.П. Жуков, В.М. Мокиенко, В.Г. Гак (семантическое варьирование во фразеологизмах), Е.В. Падучева, А.А. Зализняк, Г.И. Кустова (семантические деривации), В. Stumpf (историческая лексикология).

Религиозной лексике, к которой относятся в том числе библеизмы, посвящены работы Н.П. Жуковской, М.А. Загота, Е.П. Прокофьевой. Что касается работ по религиозному дискурсу, то здесь можно упомянуть следующих авторов: Е. В. Бобырёву, М. К. Миронову, А. М. Прилуцкого, И.В. Бугаеву, В.А.Бурцева, А.К. Погасия, Е.Ю. Балашову.

К достаточно обширным исследованиям семантико-когнитивного подхода относятся работы Н.Ф. Алефиренко, А.А. Залевской, Д.С. Лихачёва, Ю.С. Степанова, З.Д. Поповой, И.А. Стернина. Помимо этого, стали появляться работы, посвященные религиозной концептосфере (например, Берендеева 2015).

Несмотря на растущее по данной тематике количество работ, религиозная концептосфера в её соотношении с семантикой разных языков остается не до конца изученной. Это объясняется тем, что в данных работах

зачастую абсолютизируется различие христианских религионимов в нескольких языках (в основном в двух). В результате создаётся впечатление, что религиозная концептосфера детерминирована национальным менталитетом, ведь в качестве материала семантико-когнитивного исследования часто используется только родной язык.

Актуальность определяется необходимостью дальнейшего изучения синхроническо-диахронических процессов в значении религионимов, их концептуального пространства и семантического потенциала на материале нескольких языков.

Гипотеза исследования состоит в том, что потенциал семантического развития христианских религионимов вербализует диахроническое пространство их концептосферы.

Объектом исследования являются лексемы, входящие в религиозную сферу и имеющие в своём составе теоантропологический макрокомпонент, а также фразеологизмы латинского, английского, французского, итальянского и русского языков.

Предметом исследования являются исходные и вторичные значения, а также связи между ними.

В **материал** исследования входят библейские переводы на латинский, английский, французский, итальянский и русский языки, а также этимологические, толковые и переводные словари. Всего отобрано 14 библейских переводов (2 латинских, 1 английский, 3 итальянских, 4 французских и 4 русских/церковнославянских), 27 словарей. В ходе анализа словарных статей было отобрано 38 религионимов, имеющих в дефинициях теоантропологический макрокомпонент и подвергшихся семантическим преобразованиям в 408 словосочетаниях и фразеологизмах.

Целью данной диссертации является установление основных вариантов семантического развития христианских религионимов в латинском, французском, итальянском, английском, русском языках как вербальное указание на их концептуальные размеры.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи:**

1. Выявить причины семантического развития слова;
2. Определить соотношение между исходным значением и этимоном;
3. Установить критерии, по которым выделяются христианские религионимы;
4. Указать основной источник религиозной лексики;
5. Определить место этимона в семантическом потенциале религионима;
6. Соотнести потенциал семантического развития с концептом.

К **основным методам исследования** относятся сравнительно-исторический метод, системно-структурный, дефиниционный, валентностный и лингвоконцептологический. Исследование проводится в русле семантико-когнитивного подхода.

Научная новизна исследования заключается в введении понятий *коннотативная валютация* и *девалютация* значения («оценивания» и «обесценивания»), вместо улучшения и ухудшения, в определении места этимона в потенциале семантического развития лексемы в лингвоконцептологическом аспекте, в нелинейно-полевой модели семантического развития религионима в славянских, германских и романских языках, в выделении относительной константы и её вариантов (синхронем), которые реализуются в динамике.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Этимон является одним из фундаментальных компонентов исходного значения, а по отношению к концепту он оказывается одним из околядерных вербализаторов. Поэтому в исходное значение входят несколько этимонов. Несовпадение этимона с ядром исходного значения приводит к ретроспективному семантическому развитию. Отсюда следует, что семантическое развитие – не линейный процесс, а динамическая система вербализации концептуального пространства.

2. В основе отдельно взятого религионима лежит теoантропологический макрокомпонент, концептуальное ядро которого представляет собой видовое понятие, сохраняющееся в течение многих веков и вербализующееся в соответствующей семантической константе. Оно оказывается относительной, а не абсолютной константой. А существующий постоянно или очень долгое время макроконцепт является сферообразующей константой, относительный вербальный инвариант которой представляет собой системообразующую семантическую константу (ССК).

3. Сферообразующая константа связывает близкие концепты, определяя их размеры и количество в соответствующем пространстве, а системообразующая семантическая константа обеспечивает *лингводинамическую устойчивость* христианских религионимов в диахроническом пространстве концептосферы.

4. Семантическое развитие ограничено динамической системой языка, функционирование которой зависит от диахронического пространства концептосферы.

5. Религиозная сфера является ментальным пространством, которое не детерминировано отдельно взятым языком, так как обладает концептуальной конвергентностью, надкультурной трансцендентностью, межкультурной имманентностью, лингвокультурной и семантической дивергентностью.

Теоретической основой настоящей диссертации послужили исследования российских и зарубежных учёных, в числе которых Н.Ф. Алефиренко, Р.А. Будагов, Ю.Н. Варзонин, В.В. Виноградов, В.Г. Гак, Г. Гийом, В.П. Жуков, А.А. Залевская, А.А. Зализняк, Д.С. Лихачёв, М.М. Маковский, В. М. Мокиенко, Е.В. Падучева, Ю.С. Степанов, В. Stumpf.

Теоретическое значение имеет формулирование общих закономерностей в романо-германских и славянских языках на базе семантического развития христианской религиозной лексики.

Практическая значимость охватывает область методов преподавания иностранных языков, практику перевода, лексикографию.

Апробация работы проходила на Всероссийской научной конференции «Скрбневские чтения» (НГЛУ, 2016), Всероссийской научно-практической конференции «Лингвистика XXI века: традиции и перспективы» (ТвГУ, 2016), Международной научно-практической конференции «Языковой дискурс в социальной практике» (ТвГУ, 2017), IX Всероссийской научно-практической конференции молодых учёных «Диалог языков и культур: лингвистические и лингводидактические аспекты» (ТвГУ, 2017), Международной научно-практической конференции «Экология души: славянская культура в современном мире» (ТвГУ, 2017).

Основные положения работы отражены в следующих публикациях, три из которых – в изданиях, рекомендованных ВАК РФ:

1. Рыжков Д.И. Роль латыни в проникновении библеизмов в европейские языки (на материале английского, французского, итальянского языков) // Вестник ТвГУ. Филология. 2015. № 1. С. 345-348.

2. Рыжков Д.И. Проблема исходного значения слова как отправной точки его семантического развития (на материале латинского, английского, французского, итальянского, русского языков) // Теория и практика лингвистического описания разговорной речи: Сборник материалов Всероссийской научной конференции «Скрбневские чтения». Н. Новгород, 2016. С. 155-159.

3. Рыжков Д.И. В поисках универсального определения религиозного дискурса // Иностранные языки: лингвистические и методические аспекты: Межвуз. сборник научных трудов. Вып. 36. - Тверь: Твер. гос. ун-т, 2016. С. 195-199.

4. Рыжков Д.И. Диахроническое поле религиозного концепта (на материале латинского, английского, французского, итальянского, русского языков) // Вестник ТвГУ. Филология. 2016. № 3. С. 333–336.

5. Рыжков Д.И. Проблема причинности семантического развития слова // Теория языка и межкультурная коммуникация. Курск, 2016. № 4. С. 109-113.

6. Рыжков Д.И., Варзонин Ю.Н. Семантические границы христианских религионимов (на материале фразеологизмов английского, французского, итальянского, русского языков) // Языковой дискурс в социальной практике: Сборник научных трудов Международной научно-практической конференции. Тверь, 2017. С. 219-221.

7. Рыжков Д.И. Место этимона в семантическом потенциале слова (на материале христианских религионимов в латинском, английском, французском, итальянском, русском языках) // Сборник материалов Всероссийской научной конференции «Диалог языков и культур: лингвистические и лингводидактические аспекты» [Электронный ресурс] / URL: [http://rgf.tversu.ru/sites/default/files/doc files/Ryzhkov_DI_2017.pdf](http://rgf.tversu.ru/sites/default/files/doc_files/Ryzhkov_DI_2017.pdf)

Структура работы обусловлена целью и задачами диссертационного исследования. Работа состоит из Введения, трёх глав с выводами, заключения и библиографии.

Во **Введении** обосновываются актуальность исследования, выдвигается гипотеза, определяются цель и задачи работы, раскрываются её научная новизна, теоретическая значимость и практическая ценность, выбираются методы анализа и формулируются основные положения, выносимые на защиту.

В **первой главе** «Теоретическое осмысление семантического развития» формулируются понятия исходного значения и этимона, предлагается нелинейная модель семантического развития слова, указываются его основные причины. Кроме того, в ней проводится критический анализ теорий, относящихся к проблемам, связанным с изменениями значений, называются основные типы семантического развития слова.

Во **второй главе** «Место христианских религионимов в динамической семантике» указывается теoантропологический макрокомпонент в качестве критерия, по которому выделяются христианские религионимы, называются основные источники религиозной лексики – рукописи Библии, исследуется соотношение между исходным и производными значениями религионима.

В **третьей главе** «Вербализация диахронического пространства религиозной концептосферы» указывается зависимость потенциала семантического развития религионима от диахронического поля концепта. В этом поле выделяется относительная константа в качестве ментального инварианта и её варианты – синхронемы, благодаря которым возможно существование вторичных значений. Помимо этого, в ней подчёркивается интернациональность и межкультурность религиозной концептосферы.

Заключение обобщает результаты исследования и содержит выводы по теме диссертации.

Библиография включает 173 источника, в том числе переводы Библии и словари.

Глава первая

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СЕМАНТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

1.1. Теоретическая установка

При рассмотрении истории семантического развития определённой лексической единицы логичным представляется выбор этимона анализируемого слова в качестве основы. Однако в этом случае зачастую возникает проблема исходного значения. Например, существительное *храм* происходит от индоевропейского этимона *заслон*, а латинское прилагательное *sanctus* (святой) от названия италийского божества [Шапошников 2010: 500; Bréal 1906: 321]. Но фраза: «храм – это заслон» выглядит абсурдной, так как номинативная единица означает нечто другое. Таким образом, этимон не сообщает о доминирующем значении слова, что препятствует его рассмотрению в качестве отправной точки семантического развития. В таком случае получается, что исследуются процессы возникновения новых семантических компонентов в содержании не искомой лексической единицы, а её предисточника. Так, например, изучалось бы семантическое развитие, в частности, не религионима *ангел* (лат. *angelus*, англ. *angel*, фр. *ange*, ит. *angelo*), а лексемы *вестник*, у которой, скорее всего, тоже есть этимон, причём может оказаться, что в каждом языке, в зависимости от его морфологического строя, существует свой способ словообразования: лат. *nuntius*, англ. *messenger*, фр. *messenger*, ит. *nunzio* [Дворецкий 1976: 682; Мюллер 2003: 37; Гак 2007: 45; Зорько 2011: 51; Augé 1982: 43; Zingarelli 2013: 118]. В результате границы объекта исследования окажутся размытыми.

Таким образом, логичными представляются следующие положения:

этимон не является исходным значением слова;

исходное значение слова не является отправной точкой семантического развития.

Если опираться на первую предпосылку, то тогда не совсем ясно, чем является исходное значение слова. Кроме того, возникает вероятность, что этимон будет исследоваться вообще в отрыве от семантики. В таком случае мы повторим уже известную процедуру тех структуралистов, которых зачастую упрекают в антисемантизме, и по большому счёту затронем лишь формальный аспект происхождения слова [Будагов 1963: 5; Виноградов 1999: 10-14; Вдовиченко 2009: 167]. И всё же без этимона нельзя обойтись, так как он – фундаментальный компонент исходного значения слова, связанный с национальным менталитетом [Алефиренко 2005: 142 - 147].

Например, в основе значения *Бог* в русском языке лежит этимон «Податель блага», а в латинском *Deus* – «свет». И, тем не менее, общим оказывается то значение, которое образовалось в результате семантической конвергенции этимонов *свет-податель блага*, до этого момента не являвшимися религионимами по отдельности. Поэтому здесь уместно говорить о *семантическом конвергенте*. Кроме того, не стоит забывать, что этимон зачастую оказывается результатом реконструкции одного из самых древних значений слова, а не исходного [Algeo 2010: 209]. Отсюда следует, что исходное значение не сводится лишь к одному этимону, а составляет некое семантическое единство фундаментальных компонентов – разных первичных номинируемых фрагментов объекта [Алефиренко 2005: 134].

Помимо этого, этимоны характеризуют исходное значение с позиции действительности, указывая на те её фрагменты, которые способствуют быстрому формированию общедоступного целостного представления об именуемом объекте. По-видимому, благодаря такому явлению и существует возможность перевода слова с одного языка на другой. В противном случае, когда первичный номинируемый фрагмент исходного значения в одном языке не может объединиться в общедоступное целостное представление с этимонами других языков, слово не переводится. Безусловно, не логично было бы утверждать, что представление состоит из этимонов – они лишь связывают его с действительностью, но без них оно теряет свою

конкретность, образность, а вместе с тем и общедоступность [Алефиренко 2005: 136]. Таким образом, именно мыслимое, едва заметное единство вышеупомянутых элементов позволяет говорить об исходном значении как об относительном инварианте (*семантической константе*) на материале не одного, а нескольких языков.

В отношении второго предположения следует отметить, что оно тем более оказывается неприемлемым, поскольку в нём возникает следующее логическое противоречие: исходный пункт – не точка отправления. Но если можно достаточно смутно представить исходное значение в качестве отправной точки семантического развития, то с его *локализацией* всё гораздо труднее. Безусловно, можно хронологически высчитать дату появления того или иного значения (данный метод не лишён оснований). Однако если не представляется возможным с точностью установить, когда появилось слово, исследование, как правило, заходит в тупик. Кроме того, создаётся впечатление, что исходное значение существовало лишь в определённый промежуток времени, а в остальные периоды наблюдается линейное семантическое развитие.

Стоит отметить, что некоторые советские исследователи относились скептически к идее семантического инварианта, называя её «фикцией». Но как только речь идёт о словах, значения которых существуют две тысячи лет (например, латинское слово *domus* и русское *дом* в значении «к себе, у себя»), то сразу возникает сомнение в правомерности отрицания самой идеи инварианта [Трубачёв 1976: 147-179]. В противном случае выходит, что у религионима *храм* на современном этапе отсутствует прямое номинативное значение, но существует только не прямое. Разумеется, такое положение вещей не выдерживает критики.

Итак, на основании данного примера можно сделать вывод о том, что исходное значение существует уже достаточно долго, а производные значения появляются в определённый промежуток времени. Тем более, это подтверждается идеей о том, что старое значение полностью никогда не

исчезает [Зализняк 2001: 13-25]. Отсюда следует, что исходное значение обладает таким свойством как *относительная панхроничность*, а процесс возникновения добавочных семантических компонентов диахроничен, поскольку протекает во времени. По-видимому, по этой причине сам механизм семантической системы остается неподвижным, несмотря на многочисленные изменения отдельных её элементов [Гийом 1992: 63]. Однако следует подчеркнуть: исходное значение панхронично только по отношению к производным значениям, об абсолютной панхронии речь не идёт, поскольку оно также возникло в конкретный исторический период.

Таким образом, можно сделать вывод, что установление исходного значения слова не даёт чёткого представления о количестве производных семантических компонентов. Это объясняется тем, что производные значения (п.з.) возникают в разные периоды времени, при этом исходное значение является совокупностью точек отсчёта (т.о.) семантического развития. В свою очередь, семантическое развитие может представлять несколько процессов, объединённых исходным значением [Рыжков 2016: 155-159]. Это можно изобразить примерно следующим образом (рис. 1, с.15).

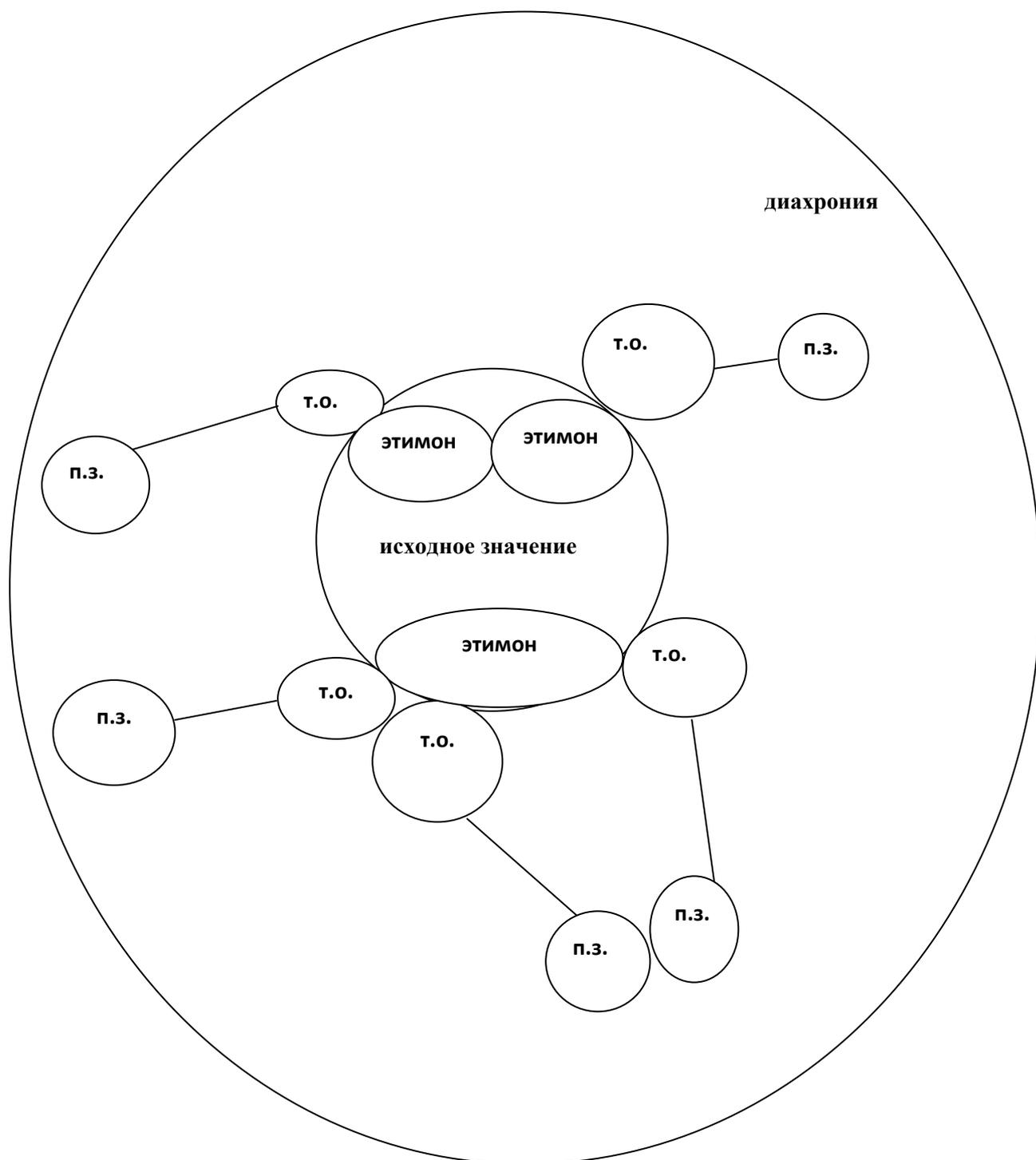


Рис.1

На первый взгляд может показаться, что этимон обеспечивает универсальность семантического развития. В некоторых случаях это

действительно так. Но опытный исследователь укажет в том числе на неравномерность семантического развития этимологически тождественных слов в родственных языках. Такое явление становится особенно заметным при сравнении лексических систем нескольких языков. В связи с этим историю слова можно разделить на 5 этапов:

- 1) возникновение из общего источника;
- 2) проникновение в разные родственные языки;
- 3) общее семантическое развитие, репрезентируемое соответствующими параллелями во всех или большинстве языков;
- 4) семантическая дивергенция, вызванная несовпадением скорости смыслового движения в двух и более языках и приводящая к различным результатам;
- 5) частные семантические эволюции.

То есть темпы и современные результаты подобного развития неодинаковы: в некоторых языках слово сохраняет такое значение, которое для других является уже пройденным этапом или удерживается лишь как пережиток прошлого. «Типы подобных соотношений при сохранении общего единого направления семантического развития могут быть самыми различными» [Будагов 1963: 98, 225].

Подобная *дивергентность* семантической динамики часто обусловлена несовпадением культурно-исторического развития разных стран. Если в одной лингвокультуре прослеживается определённая непрерывность традиции, то в другой этого гарантировать невозможно [Дронова 2013: 33].

Но даже если попытаться выстроить линию семантического развития одного слова в отдельно взятом языке, она, в лучшем случае, получится «волнистой» и «прерывистой». Это во многом вызвано противоречием между постулируемой исторической непрерывностью слова и прерывностью его активного употребления. А ведь именно непрерывность исторического существования слова считается доказательством его тождества. Однако в реальном применении слова могут существовать многовековые перерывы,

позволяющие усомниться в существовании сплошной континуальности его развития. Последовательность семантического развития слова, заданная чёткими хронологическими и социолингвистическими рамками, не является обязательной. Одна и та же лексема может подвергаться разным семантическим модификациям в зависимости от диалектов. Трудность выявления непрерывности семантического развития слова связана с тем обстоятельством, что о составе активного словаря, об объёме и стилистических функциях пассивного словаря, об употреблении тех или иных слов можно судить применительно лишь к некоторым эпохам. Тем не менее, наличие у лексемы семантической константы иногда наводит на мысль о многовековой неизменности *всей* смысловой структуры слова. Между тем в подобных умозаключениях игнорируются остальные смысловые элементы языковой единицы, которые могут не только десемантизироваться, но и ресемантизироваться (ретросемантизироваться), то есть «вернуться в исходное положение». Такое явление создаёт иллюзию неподвижности семантической структуры слова [Виноградов 1999: 26]. Иначе говоря, в истории слова могут иметь место не только ярко выраженные, но и скрытые семантические изменения [Ковтун 1971: 81].

В такой ситуации лингвист оказывается перед выбором: либо отказаться от исследования во избежание любых погрешностей, либо постоянно делать оговорки на *нелинейность* семантического развития. То есть прямолинейность семантического развития слова ему придётся признать абстракцией [Виноградов 1999: 10].

А чтобы понять, из-за чего у определённой лексемы происходит семантическое развитие, которое зачастую носит нелинейный характер, необходимо установить соответствующие причины. Но выявление всех причин семантического развития слова – достаточно трудоёмкая задача. С одной стороны, это связано с тем, что невозможно с точностью определить, какие факторы изменения значения слова являются действительно ключевыми, а какие выполняют второстепенную роль. С другой стороны,

игнорирование даже второстепенных факторов создаёт преграды на пути к построению объяснительной теории [Лебедев 2007: 612].

Разумеется, можно попытаться объяснить причинность семантического развития слова экстралингвистическими причинами (историческими, социальными, политическими и т.д.). Но тогда не совсем понятно, почему, например, христианские религионимы продолжали употребляться в речи людей, далёких от веры, раз их можно было совсем не использовать вследствие того, что они «утратили значение». В результате возникает необходимость в установлении собственно лингвистических причин семантического развития.

Традиционно к таким причинам относят принцип экономии языковых средств, так как в противном случае человеческая память была бы не в состоянии всё вместить. По-видимому, именно по этой причине у слова есть несколько значений [Пауль 1960: 372; Потенция 1989: 20]. Однако здесь возникает вопрос о том, как данный принцип работает в семантике, ведь в некоторых исследованиях можно встретить следующее утверждение: «У слова нет конечного перечня значений, а есть некое прямое исходное (в синхронном смысле) значение и модели семантической деривации, породившие некоторое число узуральных значений и способных ещё породить неконечное число производных значений» [Никитин 1997: 211]. При буквальном понимании данного утверждения можно прийти к выводу о безграничности человеческих возможностей. В таком случае не совсем ясно, для чего нужен принцип экономии в языке. Действительно, запомнить большое число значений у одной лексемы ничуть не легче, чем выучить много слов, пусть даже в количественном аспекте и существует разница. Поэтому вряд ли будет целесообразно говорить о бесконечности семантического развития в языке, даже если принять во внимание зависимость значения от контекстов, поскольку они тоже ограничены так называемым здравым смыслом и психофизиологическими возможностями человека [Залевская 2014: 23–37]. В противном случае не существовало бы

лексической несочетаемости типа *умный столб*, вызванной несовместимостью обозначаемых понятий [Багрянцева 2006: 16–17]. И, тем не менее, отсюда следует, что принцип экономии – далеко не основная причина семантического развития.

Отсюда следует предположение, что в языке существуют ещё, как минимум, два принципа: принцип *относительного динамического равновесия* и *лингводиnamической симметрии*. Суть принципа относительного динамического равновесия заключается в следующем: языковая система (в диахронии) допускает возникновение одних значений, пусть отдалённо, но связанных с исходным, и блокирует те значения, которые выходят за пределы синтагматических, парадигматических и эпидигматических отношений, во избежание разрушения номинативной целостности, вызванного чрезмерным доминированием периферийных сем над ядерной [Алефиренко 2009: 81–85]. С ним тесно связан принцип лингводиnamической симметрии, который заключается в следующих положениях:

- 1) то, что в одном языке выражается одной лексемой (или семой), в другом – несколькими;
- 2) относительно небольшая скорость семантических изменений в одном языке компенсируется интенсивностью данных процессов в другом и наоборот.

То есть видимая асимметрия языков в синхронии «исправляется» симметрией (пусть даже едва заметной) в диахронии [Маковский 1977: 55–70]. А изменение отношений номинации обуславливается появлением не только новых денотатов или новых номинантов, но и изменением самих связей между существующими номинантами и существующими в семантической системе языка номинатами [Бородина 1979: 9]. Поэтому ещё одну причину семантического развития слова можно усмотреть в наличии не прямых *динамических* (а не прямых статических) *связей* также между планом содержания и планом выражения [Рыжков 2016: 112]. Вот почему

прямое соотношение между этими двумя планами – труднодостижимый идеал [Никитин 1997: 177].

Из этих положений следует неравенство между скоростью семантического развития слова и мысли. Значение, таким образом, оказывается диахроническим «мостом» между мыслью и её *когнитивно-коммуникативной актуализацией*. В результате соотношение между мыслью и значением оказывается не синхроническим (одновременным), а диахроническим. Даже если между осознанием ситуации и её коммуникативной реализацией проходят всего лишь секунды, они позволяют говорить не об одновременности, а о *минимальном диахроническом расстоянии*. И до тех пор, пока мысль не будет когнитивно-коммуникативно актуализирована, она, скорее всего, не повлияет на *семантический потенциал* лингвистической единицы. При этом *языковую семантизацию* мысли трудно назвать *моментальной*. На её *продолжительность* влияет специфика конкретной лингводинамической микросистемы, к которой относятся в том числе речевые особенности представителей определённой нации.

В результате возникает необходимость не в «выстраивании общей цепочки» возникновения значений и не в простом перечислении огромного количества соответствующих причин, а в исследовании семантического потенциала слова, зависящего от концептуального *пространства*. В нём уже «заложена» не поддающаяся линейному описанию и формалистическому объяснению динамика семантических процессов [Виноградов 1999: 17; Зализняк 2013: 36]. Это позволяет сосредоточиться на более общей проблеме, объединяющей все вышеперечисленные. Таким образом, можно будет лучше понять, какие варианты семантического развития слова оказываются наиболее возможными.

1.2. Динамика научной мысли

Как известно, вопросы, касающиеся семантического развития, имеют достаточно длинную историю. Ведь масштабные исследования языковых процессов были начаты ещё в конце XVIII – начале XIX века компаративистами, создавшими своими трудами целую научную парадигму, основанную на сравнительно-историческом методе, который нечем было заменить в течение столетия – свидетельство его эффективности.

Это, конечно, не означает, что ранее данная тематика вовсе не затрагивалась. Более того – в рамках философии история подобных вопросов измеряется тысячелетиями. Так, например, ещё христианские мыслители II–VIII веков высказывали идеи, что язык – достояние человека, в то время как Бог в нём не нуждается. Несмотря на содержательную значимость такие рассуждения не имели того, что сейчас принято называть границами предмета и объекта исследования, поскольку касались разных сфер жизни, не говоря уже об отсутствии специальной лингвистической терминологии и методологии. Поэтому возникновение языкознания как отдельной науки относят к XIX веку [Сусов 1999: 32].

Неоднократное подчёркивание зависимости языковых процессов от деятельности человека постепенно ввело некоторых учёных в соблазн прямо спроецировать свойственные ему явления на язык. Видимо, по этой причине в XIX веке по отношению к языку начали активно применяться не свободные от «духа времени» понятия: совершенствование, прогресс, деградация, упадок и даже вырождение (по аналогии с дарвинской теорией эволюции) [Гумбольдт 1984: 221]. Кроме того, внимание первых компаративистов в основном было сосредоточено на сравнительно-исторической грамматике. О развитии содержательной стороны языка говорилось достаточно редко [Bréal 1897: 1].

И всё-таки осознание необходимости в изучении семантического развития слова произошло именно в эпоху компаративизма. Это

подтверждается тем, что уже в 1820 г. немецкий учёный Рейзиг, специалист по классическим языкам, выделил семасиологию как самостоятельную лингвистическую дисциплину, которая должна изучать «условия, определяющие развитие значений». А в 1883 г. французский лингвист М. Бреаль ввёл в лингвистику новый термин «семантика». При перечислении задач новой дисциплины он отметил изучение «законов, которые управляют изменением значений» [Ульман 1970: 250]. В 1887 году вышла книга «*La vie des mots étudiée dans leurs significations*» (буквально: «Жизнь слов, изучаемая в их значениях») А. Дармстетера, посвященная семантическим изменениям. Этот период уместно назвать началом *научного* осмысления семантического развития.

Сам основатель семантики указывал на то, что история языковых изменений не всегда оказывается прямолинейной [Bréal 1897: 6]. Практически та же идея в XX веке повторяется у Гюстава Гийома, высказавшегося не в пользу линейности семантического развития, потому что изменения в естественном языке трудно свести к какому-либо одному направлению. Согласно данному взгляду, на пути языкового развития встречаются «дорожные происшествия, ошибки на уровне мысли, речи и письма». Поэтому, чтобы объяснить данный феномен, к нему необходимо подойти не с позиции формальной логики, а *когерентности*, которая в своей динамике учитывает «местность» и действия, которые для этого надо совершать [Гийом 1992: 19].

Уже с конца XIX столетия лингвисты стали всерьёз задумываться о причинности семантических изменений. Так, например, ещё А. Дармстетер указывал на сложность выявления причин семантического развития слова из-за их многочисленности [Darmesteter 1887: 34]. Достаточно быстро они стали приходить к выводу о невозможности комплексного исследования языка в отрыве от субъекта. Так, объяснение причинности семантического развития можно найти у Потебни: «Обыкновенно человек вовсе не видит разницы между значением, какое он соединял с известным словом вчера и

какое соединяет сегодня, и только воспоминание состояний, далёких от него по времени, может ему доказать, что смысл слова для него меняется». Исследователь видит причину семантических изменений в «возможности слова передаваться из рода в род». А новые значения слова возникают благодаря существованию прежних [Потебня 1989: 89–90]. Кроме того, объяснение причинности семантического развития слова находили в изменении его значимости. Но как только под ним подразумевалось отдельно взятое изменение значения, они объяснялись уникальными причинами, не соотносящимися с понятием системности [Соссюр 1977: 150]. А основатель семантики М. Бреаль вообще предлагал оставить в стороне все второстепенные причины и сосредоточиться на главной: разуме и воле человека [Breal 1897: 7]. Разумеется, первые семасиологи указывали и на внутренние причины изменений значений. Но когда дело доходило до их соотношения, то, с одной стороны, постулировалась *автономность* семантических процессов, с другой – *прямая связь* между языком и человеческим мышлением. Мало того, как бы забывая, они утверждали, что внешние причины семантических процессов – исторические события (а не их осмысление) [Breal 1897: 126].

Отчасти поэтому в первой половине XX века многие исследователи стали видеть причины семантического развития во внеязыковой плоскости. Например, А. Мейе предпринял попытку найти социологическое истолкование большинству языковых явлений. Он выдвинул тезис о социальной дробности языка, приписывая каждой социальной группе специфические интеллектуальные способности. Изменения значений слов объяснялись их переходом из более широкой социальной группы в более узкую или наоборот. В результате причины семантических процессов сводились к изменениям в обществе [Звегинцев 1964: 413; Сусов 1999: 99; Meillet 1921: 231].

В свою очередь, Л. Блумфилд, пытаясь объяснить семантическое развитие слова внутриязыковыми причинами, ушёл от анализа значения к

исследованию формы. Согласно его теории, изменение в значении той или иной языковой формы является не чем иным, как простым результатом изменения в употреблении данной формы и языковых форм, семантически с ней связанных [Блумфилд 1968: 465-486]. Вместе с Германом Паулем он считал, что семантическое изменение складывается из расширения сферы употребления и её сужения. То есть семантическое развитие напрямую зависит от изменения частотности слова [Пауль 1960: 103]. Более того, решение проблемы семантического развития с «нелингвистической точки зрения», то есть с точки зрения значения, а не формы, Блумфилд назвал «методологической ошибкой» [Блумфилд 1968: 465-486]. Поэтому значение уже не относится к лингвистическим категориям. Отсюда следует, что Блумфилд пришёл к отрицанию возможности объяснить семантическое развитие слова внутриязыковыми причинами, ведь в таком случае наука о значениях нет места в лингвистике. А чтобы дать ответ на вопрос о причинах изменения частотности слова, нужно снова повторить идеи, высказанные школой Мейе.

К тому же ещё прочно сохраняла свои позиции так называемая «реляционная» теория языка. В ней постулировалось прямое соотношение языкового знака с номинируемым объектом [Алефиренко 2005: 24]. В связи с этим стали встречаться утверждения, что каждое номинальное определение – характеристика реальных свойств предмета [Арбатский 1973: 51]. Из этого следовало, что любые физические изменения в мире сразу же становились семантическими.

Разумеется, такие «редукционистские» объяснения причинности семантического развития не могли удовлетворить многих лингвистов. Ведь стало ясно, что язык не является зеркальным отражением современной действительности, своего рода «сиюминутной реакцией» на каждое событие [Виноградов 1999: 5]. То же самое можно было сказать и о значении слова. Иначе говоря, попытки упростить данную задачу породили новые трудности.

Поэтому совсем не удивительно, что на неразрешимость этой проблемы продолжали указывать и языковеды XX века. Возможность её решения они видели в системном подходе к языку. Рассмотрение истории отдельно взятого слова в отрыве от других явлений они считали методологической ошибкой. Данную точку зрения поддерживал и академик В.В. Виноградов, говоря о необходимости преодоления атомизма, унаследованного от языкознания предыдущей эпохи. Иначе говоря, прежде чем приступить к объяснению причин изменений значений, необходимо тщательно проследить за постепенным ходом всех семантических модификаций слова. При этом причины подобных процессов могут иметь разное происхождение. А, как известно, эволюционную связь легче всего установить между однородными явлениями. Для этого необходимо прибегнуть к сравнительному методу, исходной предпосылкой которого является тезис: известная, поддающаяся математическому исчислению степень сходства между двумя явлениями служит доказательством их генетической связи друг с другом. Мало того, установление генетической схемы не должно превращаться в самоцель, иначе неизбежен отрыв от конкретной полноты действительных процессов. Рассмотрение факта вне связи с остальными звеньями эволюционного ряда зачастую приводит к сужению конкретного содержания исторического процесса [Виноградов 1999: 21].

В поисках «всеобъемлющих» причин семантического развития слова исследователи стали уделять внимание особенностям языкового отражения действительности. Отдельной заслугой сторонников «отражательной» теории языка стало утверждение о том, что значение слова не напрямую связано с номинируемым объектом, а через сознание [Алефиренко 2005: 24]. Однако общая тенденция отказа от «устаревшей» теории, согласно которой значения выражают понятия, позволила некоторым языковедам впасть в другую крайность – в иной форме поддержать идею лингвистической относительности [Попов 1956: 41]. В соответствии с этой известной

концепцией структура языка предопределяет структуру мышления. А язык приравнивается к сознанию [Никитин 2007: 177].

И хотя в 50-х годах XX века предпринимались попытки разграничить значение и понятие, само отождествление языка с сознанием создавало на этом пути препятствия. Несмотря на это, многие идеи предыдущих исследователей, например, «языковое мышление» Бодуэна де Куртенэ и предложенная де Соссюром теория «существования в мозгу» системы знаков, оба элемента которых (смысл и акустический образ) «в равной мере психичны», были подвергнуты сомнению. В частности, с данными взглядами не был согласен А.И. Смирницкий. Он предлагает следующее определение значения слова: «Итак, значение слова есть известное отображение предмета, явления или отношения в сознании (или аналогичное по своему характеру психическое образование, конструированное из отображений отдельных элементов действительности), входящее в структуру слова в качестве так называемой внутренней его стороны, по отношению к которой звучание слова выступает как материальная оболочка, необходимая не только для выражения значения и для сообщения его другим людям, но и для самого его возникновения, формирования, существования и развития» [Смирницкий 1955: 89]. В данной формулировке остаётся не до конца ясным, является ли, например, значение слова *дух* результатом вербализации понятия и представления о духе (как образа) или оно существует «в готовом виде в мозгу». Во второй трактовке значение и понятие (вместе с представлением) – одно и то же.

И всё же некоторым лингвистам удавалось достичь результатов в разграничении значения слова и понятия. Так, например, утверждалось, что на определённом этапе происходит расхождение между развитием значения и понятия. Это объяснялось тем, что значение слова далеко не в полном объёме отражает все необходимые и существенные признаки фиксируемого явления. В то же время оно оказывается носителем устоявшегося смысла в результате многомиллиардной человеческой практики. А это позволяет ему

указывать на основные свойства ментальной единицы [Ковтун 1955: 70, 72]. Отмечалось, что понятие не ограничивается рамками значения отдельно взятого слова. Оно может «потребовать для себя» разные описательные средства, в том числе в других языках, а также закрепиться в новых словообразованиях.

Однако достаточно противоречивые выводы, что между развитием понятий и значений не существует никакой разницы, вновь сделали семантику предметом других наук, а не языкознания. Иначе говоря, мысль объявлялась тождественной значению. Это обосновывалось отрицанием существования понятия вне слова. Поэтому значение уже оказывается понятием, изучением которого должна заниматься логика, а не лингвистика [Попов 1956: 40 - 46]. В результате в семасиологических исследованиях просто отпадает необходимость, так как слово «прикреплено» непосредственно к понятию [Будагов 1974: 6].

Подобная непоследовательность сохранялась и в 60-х годах. То есть, как и раньше, сначала отрицалось прямое соотношение между семантическими изменениями и развитием понятий, затем утверждалось обратное: невозможность функционирования мысли вне языка. Другими словами, между значением и концептом ставился знак равенства [Клычков 1961: 104, 116-117].

И в то же время недосказанность в данной области «компенсировалась» вниманием к сравнительному изучению семантического развития. Так, например, была осознана необходимость исследования его неравномерности. А так как сравнительная семасиология в рамках системного подхода ещё окончательно не сформировалась, большинство аспектов данного явления не было изучено. Но несмотря на отсутствие комплексного объяснения причин подобной неравномерности некоторые семасиологи разработали своего рода «инструментарий» для их выявления:

- 1) учёт условий проникновения данных слов в тот или иной язык;

- 2) исследование взаимоотношений между анализируемыми словами в системе языка;
- 3) наблюдение за темпами развития слов;
- 4) установление соотношения между старыми диахронными и новыми синхронными значениями.

В поисках внутриязыковых причин, детерминирующих семантическое развитие слова, исследователи выделяли деривационный фактор. Под ним зачастую подразумевалось отношение слова-основы к его производным образованиям [Будагов 1963: 75, 225, 242]. Однако позднее выяснилось, что существует разница между лексической и семантической деривацией [Падучева 2004: 155].

Период 70-х годов XX века исследователи называют «временем расцвета» лингвистической семантики. Действительно, теория влияния языка на мышление была почти отвергнута. Однако допущение существования не одной, а *двух семантик*, одна из которых находится в человеческом сознании, не добавило ясности проблеме. Утверждалось, что в сознание людей входит так называемая «семантика отражения». В качестве крупнейших единиц она оперирует результатами отражения объективно существующего мира. Эти единицы называются базовыми *понятиями*, которые формировались на протяжении истории человечества. Поэтому языковая семантика без опоры на семантику отражения признается по большей части формалистической. Необходимость выделения двух семантик была вызвана противоречием между некоторой общностью отражения мира человеческим сознанием и спецификой различных языковых систем. Однако грань между ними оказывается настолько тонкой, что значения слов, представляющие собой пучки (совокупности) единиц (то есть сем), относятся не только к области лингвистической семантики, но и к области семантики отражения [Слюсарева 1973: 13, 20, 22]. В результате возникает вопрос о корректности термина «семантика отражения», ведь подобные формулировки одним позволяли приравнивать значение к мысли, а другим –

считать проблему изменений в содержательной стороне языка нелингвистической.

В то же время предпринимались попытки объяснить семантическое развитие на материале лексикографических определений, поскольку они обладают познавательными функциями. Словарным дефинициям также приписывались функции развития и *совершенствования семантической системы языка*, лингвистической фиксации и классификации предметов и явлений объективного мира вместе с их связями и отношениями, познанными наукой и практикой. Утверждалось, что нормативные дефиниции обновляют понятия и представления, связанные со словами, терминами, в то время как констатирующие определения сохраняют семантическую систему языка в неизменном виде. То есть лексикографические определения оказываются важнейшим фактором её развития. В семантическом развитии лингвистических единиц выделяли две стороны:

1) развитие внутренней смысловой стороны языка, уточнение объёма и углубление содержания значений;

2) развитие внешней стороны языка, обогащение словарного состава, необходимого для выражения новых значений слов. «Формирование этой системы отражает процесс развития лексико-семантической системы языка» [Арбатский 1973: 52, 57, 59].

Однако оставалось не до конца ясным, могут ли словарные определения «изменить ход» семантического развития или они лишь его фиксируют. Кроме того, возникает вопрос о том, стоит ли отождествлять развитие с совершенствованием.

Что касается экстралингвистических причин семантического развития слова, то их видели в возможности различных классификаций и членений одной и той же объективной действительности человеческим сознанием. Способность человека иначе перегруппировывать явления, изменять границы понятий приводят к тому, что даже наименования объектов, не зависящих от

людей, образуют *динамические микросистемы*, в которых отношения номинации постоянно изменяются, вследствие чего происходит объединение, членение, перегруппировка значений слов [Бородина 1979: 9]. Но тогда снова возникает вопрос о собственно языковых причинах изменения значения слова.

Недостатки в объяснении причинности семантического развития сказались на выявлении его закономерностей. Ведь уже давно становилось ясным, что внутренние законы развития языка никак не могут быть сведены к каким-нибудь логическим механизмам [Попов 1956: 41]. Однако попытки «раз и навсегда» решить данную задачу приводили к тому, что повторялась та же идея *прямого соотношения* между изменениями значений и мышлением, просто в другой форме. Разница была только в подчёркивании универсального характера мышления. Но продолжительность семантических процессов трудно приравнять к скорости мыслительных операций. Поэтому, при возрастающем интересе учёных к феномену семантического развития в языке, наука о значениях продолжала сталкиваться с серьёзными препятствиями на пути обнаружения соответствующих закономерностей. И хотя некоторые лингвисты вслед за Бреалем сформулировали ряд «законов», лежащих в основе различных типов семантических процессов, данная задача до конца выполнена не была [Ульман 1970: 250]. Такого рода недосказанность обусловлена фрагментарностью первых представлений о семантическом развитии. Зачастую данное понятие сводилось к тому или иному *линейному* семантическому процессу. При этом «движущей силой» *всех* семантических изменений считалось забвение исходного значения, под которым зачастую подразумевался *этимон* [Darmesteter 1887: 67].

Кроме того, некоторые лингвисты придерживались совсем иных взглядов. К ним, в частности, относился Соссюр, который практически отрицал закономерности в этой области. Согласно этим идеям, изменения значений часто являются изолированными и поэтому *случайными* фактами в истории языка [Ульман 1970: 250].

Представители социологического подхода утверждали, что объяснить семантическое развитие можно лишь путём обобщения достоверных данных. Существование же семантического закона, исключаящего тот или иной вариант развития значений, они отрицали [Meillet 1921: 31].

Это подтверждалось сравнением лексической системы с фонетической, морфологической и синтаксической [Будагов 1963: 157]. Под системой зачастую подразумевалось синхронное, то есть *статическое* состояние языка. Но, как известно, именно лексика больше всего подвержена изменениям [Васильев 1997: 8]. Не находя же в лексике подобной «системы», многие учёные начали сомневаться в правомерности использования данного термина по отношению к содержательной стороне языка [Будагов 1963: 157]. А так как значение противопоставлялось структуре, семантика вновь стала объявляться нелингвистическим понятием [Будагов 1974: 5]. Продолжая развивать подобные идеи, некоторые лингвисты стали утверждать, что семасиология вообще не является подлинно научной дисциплиной [Откупщиков 2005: 111-112].

Такого рода критика не оставалась долго без ответа. Наоборот: стала подчёркиваться несводимость лексической системы к формальным категориям [Будагов 1963: 157]. Не удовлетворяло лингвистов конца XX века представление о семантическом развитии слова как «одиночном векторе», поскольку оно протекает минимум в двух направлениях – метафорического переноса и обогащения понятия. Оно отвечает, как минимум, двум основным функциям языка:

- 1) практическому освоению мира с помощью метафоры;
- 2) познанию и объяснению действительности с помощью научного понятия [Степанов 1975: 26].

Была отмечена неполнота объяснений семантического развития, акцентирующих внимание на его изолированности, линейности и одномерности. Помимо этого, утверждалась необходимость учёта разных феноменов, одновременно действующих в языке, а также взаимодействия

формы и количества лексем при семантических изменениях. Общие и частные, регулярные и единичные явления рассматривались как части сверхсложной многоуровневой системы. Указывалось, что между этимологиями, основанными на ассоциациях, метафоризации, логическом переосмыслении значений, и выявлением семантических закономерностей невозможно поставить знак равенства. В качестве «закона» *семантического равновесия* выделялся принцип диалектического единства необходимости и свободы. В этом состояла определённая новизна семантической теории. Однако в допущении *случайности* семантического развития слова можно вновь увидеть частичный возврат к предыдущим сомнениям. Даже в семасиологических параллелях допускались случайные совпадения. Конечно, никто не исключает, что «движущими силами» семантических изменений могли быть в том числе и ошибки. Вся сложность состоит в том, что у ошибок тоже есть соответствующие причины. К ним относится сходство внешнего облика слов, в результате которого значение одной лексемы приписывается другой, а также экстралингвистические «предпосылки», например, аффективные. Значит, понятие свободы не сводится к случайностям. И всё-таки, исходя из данного принципа были выведены следующие закономерности:

1) в пределах многих лексико-семантических систем свобода значения уравнивается ограниченностью соответствующего количества лексем, их протяжённости или вариативности структуры;

2) ограниченность значения уравнивается свободой соответствующего количества лексем, их протяженности или вариативности структуры;

3) свобода значений ограничивается свободой количества соответствующих лексем, их протяжённостью или вариативностью.

Из этих положений следовало, что активная деривация значений уменьшает количество слов, в которых они представлены (полисемия) [Маковский 1977: 55-70]. Но ведь *манифестация* значений – те же слова. Понять, что у слова

много значений, не обращаясь к контексту, можно опять же из их *лексических репрезентаций*. Особенно это становится заметным в переводном словаре, где несколько значений иностранной лексики передаются с помощью соответствующих им репрезентантов в родном языке. Исходя из вышеперечисленных положений, можно с некоторой долей уверенности сказать, что «конечным пунктом» семантического развития будет исчерпание лексического потенциала.

Но вопреки предупреждениям о многомерности семантических изменений выявление «правил» в этой области отчасти продолжало осуществляться путём обычной (линейной) классификации, унаследованной от лингвистики XIX века. Разумеется, такие действия не привели к существенным результатам, поскольку общих законов (в традиционном понимании) здесь установить не удалось. Вместо этого было лишь обнаружено, что возможно как сужение, так и расширение значения, развитие как от более конкретного к более абстрактному, так и наоборот, добавление и вычёркивание семантических компонентов [Зализняк 2001: 17]. Сложная, выходящая за рамки формальной логики *динамика* семантических процессов позволила многим исследователям дойти до отрицания каких бы то ни было закономерностей на данном языковом уровне [Откупщиков 2005: 111-112; Васильев 1997: 27]. В почти безуспешных попытках *измерить пути* смыслового развития слова некоторые семасиологи пришли к скептическому выводу об их непостижимости и непознаваемости. В качестве ещё одного веского аргумента не в пользу объяснительной семантики приводился субъективизм исследователя [Откупщиков 2005: 111-112].

Таким образом, диахроническая семантика по большей части оставалась описательной наукой. Тем не менее, создавались словари, целью которых было не только зафиксировать исходное значение, но и выявить *условия* семантического развития определённых лингвистических единиц [Niermeyer 1976: 3].

Даже в лингвистике начала XXI века можно заметить случаи отказа от объяснительных схем в пользу инвентаризации (но уже не классификации) и систематизации закономерностей в области формирования и развития значений лексемы. В результате началась работа по созданию «Каталога семантических переходов». В нём слова не переводятся с одного языка на другой (как в двуязычных словарях), не объясняются (как в толковых словарях) и не располагаются в алфавитном порядке (как почти во всех «обычных» словарях). В его основные задачи входит установление наиболее распространённых типов семантических изменений, а также построение адекватных моделей формирования семантики слова. По сути, в данном словаре фиксируются диахронно-семантические универсалии [Зализняк 2001: 17; Откупщиков 2005: 127-128]. То есть речь идёт о новом разделе в описании содержательной стороны языка. В этом отношении семантика достигла некоторого прогресса. Однако стоит отметить: каталог создаёт лишь определённую информационную базу, в то время как ни причины, ни сами механизмы семантических процессов в нём не исследуются [Зализняк 2001: 16]. Выявление в этой области закономерностей имеет большое значение не только для семантики, но и других разделов языкознания, например, этимологии, в которой даже в настоящее время ясно далеко не всё [Откупщиков 2005: 127-128]. Но под закономерностями придётся понимать не просто *регулярность* семантических процессов, так как она долгие годы может не поддаваться наблюдению, а некие базовые принципы, согласно которым частные явления вносят свои «коррективы» в общую «картину» смысла. Для того чтобы их установить, лингвисты советуют выйти за рамки логико-формалистического понимания диахронии, признав нелинейность мыслимого коммуникативного процесса, зависящего от субъекта [Вдовиченко 2009: 290, 309]. Однако свобода действий коммуниканта не безгранична. Другими словами, назначение актуальных признаков осознаваемых объектов, их соотношение и планирование результатов в коммуникативном пространстве – не «плоды бесконечной фантазии»

отдельного субъекта, а переосмысление им предыдущего опыта человеческой практики, зависящее от действительности и его собственного потенциала [Залевская 2014: 23–37]. В противном случае придётся признать спонтанность речевого процесса и дойти таким образом до «беспредельного» индивидуалистического атомизма. В результате трудно найти общее коммуникативное ядро, которое обеспечивало бы взаимопонимание.

И все же в современной лингвистике можно увидеть попытку решить данные задачи. К внутриязыковым причинам семантического развития слова наряду с эллипсисом, дифференциацией синонимов и лингвистической аналогией добавляется постоянный контекст [Кабанова 2013: 67].

Кроме того, происходит постепенное преодоление дихотомии *внутренняя лингвистика/внешняя лингвистика*. Это во многом связано с когнитивным подходом к языку. Согласно этому подходу потенциал семантического развития слова зависит от концепта [Никитин 1997: 205]. Иначе говоря, причины семантического развития возникают на концептуальном уровне. Данный уровень порождает принципы, детерминирующие дальнейшие содержательные преобразования. В то же время лексемы, фразеологизмы, контексты, коммуникативные ситуации и разного рода внеязыковые явления оказываются необходимыми *условиями* существования значений как динамических смысловых элементов, а не способами их *порождения*. Даже если между порождением и преобразованиями значений трудно обнаружить последовательность и непрерывность, это говорит не об их случайности и моментальности, а о том, что семантические процессы – внешне дискретные *динамические вербализаторы* когнитивной деятельности человека, обладающей потенциальной внутренней континуальностью. Расширение человеческих знаний о мире, связанное с обнаружением новых признаков и свойств объектов познания, диахронически актуализируется в соответствующих лингводинамических единицах с помощью *разных вариантов* их семантического развития [Алефиренко 2005: 86]. Из сказанного следует

принцип *необходимой взаимодополнительности*. Поэтому здесь стоит сделать оговорку на то, что ни язык, ни разрозненные экстралингвистические феномены *сами по себе* значений не порождают [Evans 2006: 162]. В результате возникает необходимость в исследовании вербализации концепта. Соответственно, факт совмещения значений в пределах одного слова свидетельствует об их близости в концептуальном пространстве [Зализняк 2013: 36]. В таком случае можно будет объяснить семантическое развитие слова, не уходя далеко за пределы лингвистики.

1.3. Виды семантического развития

На первый взгляд выделение видов семантического развития не представляет никакой трудности. Действительно, традиционно к видам семантического развития относили метафорический перенос понятий, расширение или сужение значения. Но когда С. Ульман включил в этот ряд табу, это вызвало критику со стороны других исследователей [Ульман 1970: 282]. Например, В. Г. Гак отмечал, что список универсальных семантических процессов Ульмана следует считать неполным и случайным по составу, так как в одном ряду оказываются причины семантических сдвигов (табу) и сами формы семантических процессов (метафорический перенос, изменение объёма значений слова) [Гак 1998: 454-455]. То есть при выделении видов семантического развития вновь необходимо проводить чёткое разграничение между причиной и следствием. Поэтому не всё, что *связано* с изменением значений, можно назвать видом семантического развития.

С другой стороны, некоторые термины, введённые лингвистами в XIX веке, стали обозначать виды семантического развития. В качестве примера можно привести *иррадиацию* и *конкатенацию*.

1.3.1. Иррадиация и конкатенация

Термин «иррадиация» (фр. *rayonnement*) встречается в трудах Дармстетера. В соответствии с его теорией, иррадиация – перенос названия с

одного предмета на класс других предметов, имеющих общее с ним свойство. Название с одного объекта распространяется на другие благодаря общему качеству. Иногда язык фиксирует в одном объекте два и более различных качеств. В результате название переносится на различные классы предметов, имеющих, с одной стороны сходство с исходным пунктом, с другой – общие качества [Darmesteter 1887: 212]. Но именно в XX столетии данное понятие получает такое определение, которое чётко позволяет отнести его к видам семантического развития. Например, в словаре лингвистических терминов приводится следующее определение: «Иррадиация – семантическое развитие слова, мыслимое не как линейное преобразование его значения, а как развитие у него производных значений в виде веерообразного излучения» [Ахманова 1969: 185].

Из этого, конечно, не следует, что линейного семантического развития, пусть даже локального или непродолжительного, вообще не существует. В противном случае не существовало бы и термина *конкатенация*. Конкатенация (англ. *concatenation*, фр. *enchainement*) – семантическое развитие слова, мыслимое как линейное, т. е. как постепенное удлинение его «семантической цепочки» за счёт присоединения к ней новых «звеньев» [Ахманова 1969: 203].

1.3.2. Генерализация и специализация

В связи с тем, что семантика, как наука, возникла лишь в конце XIX века, её понятийно-категориальный аппарат можно назвать, скорее, формирующимся, чем сформированным. Так, например, в современной лингвистике вместо традиционных формулировок «расширение» и «сужение» значения зачастую употребляют термины *генерализация* и *специализация*. Однако даже их некоторые современные исследователи советуют использовать с осторожностью. Согласно их наблюдениям, термин «генерализация», как переход от более конкретных объектов к более абстрактным, применим по отношению не ко всем значениям. Особенно это

заметно при исследовании сочетаемостных возможностей. Иными словами, если в исходном значении сочетаемость семантическая, которая предполагает более широкий класс соотносимых с ним объектов, то во многих производных значениях она лексическая или даже фразеологическая, и в этом смысле более узкая [Кустова 2001: 91]. И всё-таки движение значения от конкретного к абстрактному (генерализация, расширение значения) лингвисты считают более продуктивным вариантом семантического развития слова, чем сужение (специализация) [Кабанова 2013: 72].

1.3.3. Семантическая деривация

Семантическая деривация – это отношения семантической производности, связывающие между собой разные значения одного слова на уровне синхронной полисемии, и отношения между значениями слова в разные моменты его истории [Зализняк 2001: 15]. Семантическая деривация становится заметной, когда можно выделить исходное номинативное значение, по отношению к которому другие значения в слове являются производными [Виноградов 1977: 172]. Сформировавшиеся в лексике модели семантической деривации – устойчивые типы переносного употребления слов. Они служат важным внутриуровневым регулятором лексико-семантических процессов. «Эти модели во многом определяют направление в семантическом развитии новых слов и терминов, получивших широкое хождение в общем словаре» [Общее языкознание 1983: 402-403]. Регулярность моделей семантической деривации обеспечивается развитием значений по аналогии. Благодаря этому повышается предсказуемость семантических процессов в языке. Регулярность деривации способствует систематизации динамической семантики [Общее языкознание 1983: 403].

Разные темпы развития значений в нескольких языках позволяют говорить о семантической *дивергенции*. То есть общее семантическое развитие распадается на частные семантические изменения (эволюции) в

разных языках. Но семантическая конвергенция в плане содержания сдерживает семантическую дивергенцию в плане выражения. В противном случае не существовало бы связей между этими двумя планами.

1.3.4. Метафоризация и метонимизация

Метафоризация – «расширение смыслового объёма слова за счет возникновения у него переносных значений и усиления его экспрессивных свойств». Метафора – троп, состоящий в употреблении слов и выражений в переносном смысле на основании сходства и аналогии. Метафоры бывают гиперболическими (основанными на гиперболическом преувеличении качества или признака, то есть гиперболами), лексическими, лексикализованными, стертыми, ломаными, противоречивыми, расширенными, устойчивыми, смешанными, входящими в число экспрессивных средств поэтического произведения и выступающих в качестве сложных разноплановых семантических структур [Ахманова 1969: 231-232].

Метонимия – «троп, состоящий в том, что вместо названия одного предмета дается название другого, находящегося с первым в отношении «ассоциации по смежности», т. е. в отношении процесс – результат, материал – изделие, объект знания – отрасль знания. Метонимии бывают поэтическими, лексическими окаменевшими, стертыми [Ахманова 1969: 234].

На основании механизмов метафоризации и метонимизации образуется конвенционально обусловленное символическое значение. Наименование конкретного предмета становится означающим абстрактного понятия [Гудков 2004: 47].

1.3.5. Десемантизация

Под десемантизацией современные исследователи понимают не просто процесс утраты какого-либо компонента, но и один из механизмов получения новых значений. Десемантизация – утрата языковой единицей того или иного лексического значения [Панкина 2012: 11]. Так как опущение каких-либо значений не обязательно ведёт к потере всего смысла, десемантизация по сути оказывается его редукцией. Это процесс, в результате которого у лингвистических единиц наблюдается исчезновение определённых значений [Гальперин 1976: 285]. Кроме того, десемантизация предполагает утрату связи с референтом [Гак 1976: 85]. Современные причины десемантизации некоторые лингвисты видят в попытках предоставить информацию в более доступном для реципиента виде. А это, в свою очередь, приводит к упрощению, в результате которого происходит неизбежная редукция смысла [Панкина 2012: 11]. В качестве внутриязыкового условия десемантизации исследователи выделяют косвенную номинацию [Гак 1998: 325]. При этом десемантизация иногда приводит к генерализации значения, смысловой избыточности, специализации употребления [Гак 1966: 97]. Десемантизация означает утрату всех или существенных элементов содержательной структуры слова, такое его семантическое опустошение, которое сопровождается качественным перерождением, например, в компонент фразеологизма [Жуков 1986: 116-117]. Таким образом, десемантизация ведёт не только к изменению значения, но и к возникновению новых смысловых компонентов. Чтобы выявить закономерности в данном процессе, необходимо исследовать семантическую сочетаемость [Панкина 2012: 11].

В качестве примера можно привести десемантизацию слова *Бог* во фразеологизме *Бог знает*. Действительно, данное выражение приобретает значение «неизвестно», поэтому существование десемантизации не вызывает сомнений. Но как только теоним используется в пословице: *Заставь дурака Богу молиться, он и лоб разобьёт*, создаётся впечатление, что полной

десемантизации не существует. Ведь при прочтении данной поговорки, как правило, не возникает вопрос: «Какому Богу молиться?». В этом случае трудно согласиться с мнением Шарля Балли о том, что лексические единицы во фразеологизме полностью теряют самостоятельное значение. К тому же сам исследователь говорит о существовании разных типов словосочетаний, где всё происходит совсем не одинаково [Балли 2001: 89]. То есть отдельные элементы фразеологизма не утрачивают полностью своего значения, несмотря на возникновение нового смысла, не сводимого к простой сумме семантических компонентов [Зализняк 2001: 13-25].

Ответ на этот вопрос даёт В.П. Жуков, вводя термин *семантическая редукция*. Он указывает на необходимость различения десемантизации и *семантической редукции* слова. Семантическая редукция – процесс неравномерной деактуализации слова, вызванный различной абстрагирующей способностью элементов его смысловой структуры [Жуков 1986: 117].

Десемантизация зачастую приводит к постепенной утрате первоначальной мотивированности названий. Данный процесс называется деэтимологизацией. «Деэтимологизация наступает потому, что слово утрачивает связи с родственными словами – вследствие фонетических, словообразовательных или семантических расхождений. Очевидно, что такого рода процессы находятся в глубокой зависимости от разнообразных внутриязыковых условий.

Внешняя причина деэтимологизации слова может заключаться в развитии «внеязыковых» (научных) знаний, представлений о том «кусочке действительности», который отражен в семантике данного слова. Но у этой внешней причины есть обязательный внутриязыковой коррелят: дело не только в развитии научных представлений, но и в «отставании» языковой семантики от научной картины мира. Очевидно, что и в этом случае процесс деэтимологизации зависит от внутриязыковых условий, в частности от

характера и темпов развития языковой семантики» [Общее языкознание 1983: 403-404].

1.3.6. Коннотативная валютация и девальютация значения

Но в выделении других видов семантического развития ситуация осложняется нетерминологичностью некоторых понятий. К ним относятся улучшение и ухудшение значения слова [Блумфилд 1968: 467]. Действительно, можно говорить об улучшении или ухудшении какой-либо ситуации, но, применяя данные «термины» по отношению к семантике, придётся вслед за некоторыми компаративистами признать совершенствование и деградацию языка [Гумбольдт 1984: 221]. Традиционно под ними понимают результаты изменения коннотативного компонента значения. По мнению исследователей, данный процесс обусловлен, с одной стороны, приобретением нейтральным словом, не включающим в свою семантическую структуру оценочные семы, положительных или отрицательных коннотаций, а с другой стороны, случаями, когда какое-либо слово, включающее в свою структуру положительные или отрицательные оценочные семы, меняет знак «+» на «-» и наоборот. Чаще всего это происходит в процессе исторического развития слова. Современные лингвисты утверждают, что изменению здесь подвергается не само значение слова, а социальная или эмоциональная *оценка* закреплённого за ним референта [Кабанова 2013: 72]. Однако некоторые словосочетания и фразеологизмы позволяют в этом усомниться. В качестве примера приведём выражение *сидеть Богородицей* «принимать позу, в которой невозможно ничего делать», «бездельничать» [Мокиенко 1973: 22, 26, 28]. Здесь видно, что данное значение приобретает вся фраза. В то же время именно социальная оценка значения слова *Богородица* (а не референта) в сочетании с глаголом *сидеть* оказывается одним из важных факторов, приводящим к возникновению противоположной интерпретации. Не до конца проясняют ситуацию и такие понятия, как *возвышение* и *понижение* значения, поскольку

опять же речь идёт об изменении эмотивного компонента [Ратова 2006: 231]. Поэтому данные семантические процессы можно назвать коннотативной *валютацией* и *девалютацией* значения (от ит. *valutare* ценить). Проще говоря, как только значение «переоценивается», оно начинает «обесцениваться».

Коннотативная девальютация – изменение социальной или эмоциональной оценки именно того значения, которое подверглось преобразованиям в окружении других языковых единиц в результате вербализации явления, считающегося негативным. Иначе говоря, коннотативная девальютация – десемантизация, которая приводит к возникновению противоположного значения.

1.3.7. Ресемантизация

А если рассматривать язык как процесс или динамическую систему, то нельзя исключить явление ресемантизации (возврата к так называемому исходному значению). Ярким примером является этимологическая ресемантизация. Дело в том, что некоторые исследователи реконструкцию этимологического значения слова называют ресемантизацией этимона [Калинникова [http](http://)]. Но когда в определённом фразеологизме можно увидеть возврат значения к такого рода «конструкту», при этом доминирующая в диахроническом потенциале слова архисема не совпадает с «исходным пунктом», то здесь всё гораздо сложнее. А это, в свою очередь, наводит на мысль, что за подобной реконструкцией стоит такой языковой процесс, как этимологическая ресемантизация. Этимологическая ресемантизация – вид семантического развития, при котором происходит временной возврат доминирующего значения к словообразовательному. Такой процесс возможен в случае несовпадения доминирующего значения с этимологическим. Чем больше разница между этими двумя значениями (то есть чем длиннее связь между ними), тем легче заметить этимологическую ресемантизацию. В связи с этим возникает необходимость в формулировке

двух понятий: *семантического архаизма* и *доминирующей архисемы*. В первом случае речь идёт об исходном словообразовательном значении, существующим сравнительно небольшой промежуток времени, а во втором – о семантической константе. Семантическая константа – исходное значение слова, существующее в течение веков и *формирующее* (но не порождающее) новые компоненты. Видимо, по этой причине старое значение полностью практически никогда не исчезает [Зализняк 2001: 13-25]. Проблема состоит в том, что между ними не всегда можно провести чёткую границу.

Разумеется, сама идея, касающаяся этимологических связей в языке, высказывалась и ранее. Но, по всей видимости, основное внимание уделялось не столько разнице между семантической константой и этимоном, сколько другим языковым явлениям. Например, в статье О. Н. Трубочёва говорится о реэтимологизации, то есть «оживлении» этимологических связей. Реэтимологизация по сути – употребление слова в деривационном значении, например, в приподнятых стилях речи, в частности, в поэтическом языке. Она «...служит для нас многозначительным свидетельством своеобразной этимологической памяти слова...» [Трубочёв 1976: 171]. Другими словами, благодаря этимону утрата мотивированности происходит медленнее, а семантическое развитие соответствующих лингвистических единиц в некоторых случаях становится более предсказуемым. Этимон в такой ситуации занимает место «ретроспективного аттрактора» семантической деривации [Рыжков [http](http://)].

Итак, ресемантизация – вид ретроспективного семантического развития. Внутрязыковая причина ресемантизации состоит в ограничении дериваций значений слова. Для этого «включается» механизм возврата к предыдущим значениям. В противном случае возникает угроза разрушения диахронического тождества слова, в связи с чем оно может распасться на другие лингвистические единицы, либо вовсе выйти из употребления из-за исчерпания его семантического потенциала.

Выводы

Значение слова – результат *вербализации* переработанного сознанием и психикой явления действительности [Алефиренко 2005: 86]. Сам результат переработки – концепт. Следовательно, семантическое развитие – динамическая система распределения значений в диахроническом потенциале лингвистических единиц, вербализующих разные фрагменты соответствующего концептуального пространства.

Проблемы, касающиеся семантического развития слова, во многом оказались связанными с методологическими вопросами полноты описания. Попытки создать объяснительную теорию, сведя описание к минимуму, лишали семантику лингвистического «статуса». Так, чрезмерная приверженность к *антропному* принципу, имеющему тенденцию к *субъективизму*, может привести к тому, что почти все причины семантических процессов будут усматриваться во внеязыковой плоскости, в результате чего трудно будет установить границы объекта исследования. И наоборот: объяснение семантического развития слова только внутриязыковыми явлениями приведёт к тому, что причина процесса будет видеться в следствии.

Очевидно, чтобы объяснить данный феномен, необходимо выполнить следующие действия:

- 1) выйти за рамки представлений о семантическом развитии слова как *линейном* процессе;
- 2) исследовать не отдельные «непредсказуемые» *пути* изменений значений, а обеспечивающее такую возможность *пространство*;
- 3) развить идею *динамической системы* семантики, а не «готовой статической смысловой структуры» с разного рода «случайными изменениями»;
- 4) пересмотреть в связи с этим дихотомию *синхрония/диахрония*.

Глава вторая

МЕСТО ХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИОНИМОВ В ДИНАМИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКЕ

2.1. Проблема выделения христианских религионимов в языке

В настоящее время имеется значительное количество работ, посвящённых религиозной лексике. С одной стороны, это связано с оживлением интереса к данной тематике после периода «затишья» в годы советской власти, с другой – с накоплением материала за предыдущие века [Кушнир 2012: 159].

Тем не менее, нельзя с точностью сказать, какие языковые единицы можно назвать характерными для тематического блока РЕЛИГИЯ. В связи с этим возникает необходимость в выделении именно тех единиц, которые будут свойственны только религиозной сфере, а не какой-либо другой. От решения данной проблемы зависит и качество их лексикографического описания.

Поэтому возникает необходимость в решении следующих задач:

- 1) выявление универсального определения христианского религионима (его общепринятых границ), а это связано во многом с методологическими вопросами;
- 2) установление критериев, по которым те или иные единицы можно назвать характерными для религиозной семантики в диахроническом аспекте.

2.1.1. Проблема определения религионима

Стоит отметить, что в последнее время всё большую актуальность приобретает дискурсивная лингвистика, предметом которой является не просто язык, как сложная многоуровневая структура, но и его функционирование в разных сферах действительности. А так как зачастую язык воспринимается и воспроизводится в форме устной речи (при этом говорящий может произнести фразу «случайно», которая, однако, окажется

уместной, спустя какое-то время), возникает необходимость в исследовании дискурса не просто как «совокупности текстов, обладающих какими-либо общими прагматическими свойствами, возникшими под влиянием социально-психологических факторов», но и как «разновидности речи, присущей определённой социальной группе», касающейся той или иной сферы жизни [Попова 2007: 341]. В современном определении дискурса важно то, что подчёркивается его коммуникативный характер: говорящий ↔ слушатель, автор ↔ читатель [Чернобров 2007: 94]. А в методологии можно выделить следующие основные подходы к анализу дискурса:

- лингвистические подходы к анализу дискурса, включая методы социолингвистики, лингвокультурологии, психолингвистики, лингвосинергетики и прочих лингвистических дисциплин;
- кратологические трактовки дискурса, фокусирующие внимание на его властных характеристиках;
- семиотические трактовки дискурса, рассматривающие дискурс как знаково-символическое культурное образование, как культурный код;
- социо-коммуникативные трактовки дискурса, акцентирующие внимание на коммуникативных целях и социальных функциях;
- постмодернистские трактовки дискурса, представляющие дискурс как сетевое коммуникативное пространство, в котором происходит конструирование и переформатирование реальности;
- критический дискурс-анализ, соединяющий лингвистические, кратологические, семиотические и социо-коммуникативные трактовки [Русакова [http](http://)].

Но даже при таком многообразии методов исследования дискурса существует ряд проблем. Скорее всего, это связано с тем, что трактовка термина «дискурс», используемого в лингвистике, философии, литературоведении, искусствоведении, семиотике, культурологии, психологии и т. д., до настоящего времени ещё не признана устоявшейся. Каждое научное направление, дисциплина или школа предлагает своё понимание

этого термина [Погасий [http](#)]. В связи с этим стоит выделить проблему универсального определения религиозного дискурса и связанных с ним понятий.

Относительно недавно появились исследования, в которых стал встречаться термин «религиозный дискурс». Тем не менее, несмотря на значительное число подходов, разъясняющих, что собой представляет религиозный дискурс, всё же достаточно трудно найти универсальное определение данного понятия, то есть его общепринятые границы [Кубрякова 2004: 524]. Например, Е. В. Бобырёва определяет его как «набор определённых действий, ориентированных на приобщение человека к вере или укрепление веры в Бога, совокупность речеактовых комплексов, сопровождающих процесс взаимодействия коммуникантов» [Бобырёва 2008: 162.]. М. К. Миронова под религиозным дискурсом понимает совокупность тематически соотнесённых текстов как актов коммуникации, нацеленных либо на приобщение человека к вере, либо на ее поддержание [Миронова [http](#)]. А. М. Прилуцкий фиксирует это понятие как «совокупность коммуникативных действий или событий, направленных на передачу, сохранение и развитие религиозных представлений» [Прилуцкий 2007: 23–24]. По мнению И.В. Бугаевой, цель религиозного дискурса состоит в духовном общении, основанном на конкретных ценностях и нормах поведения [Бугаева [http](#)]. Как видно из вышеперечисленных определений, наиболее распространёнными в современной науке являются социо-коммуникативные и семиотические подходы к изучению религиозного дискурса.

Если сказать, что проблема универсального определения религиозного дискурса заключается только в отсутствии единства в подходах к данному понятию, то это не совсем так. Дело в том, что в большинстве формулировок можно найти общие слова и фразы. Например, в них используются словосочетание «совокупность определённых коммуникативных действий» и концепт *вера*. В результате возникают вопросы: каково количество таких

действий, и где находятся их пределы? Помимо этого, необходимо понять во всей полноте, что представляет собой вера.

На протяжении тысячелетий вопрос веры продолжает волновать многих. Действительно, нельзя с точностью сказать, является ли подлинной верой, например, простая убежденность в существовании Бога. Ведь высказывания апостола Иакова заставляют над этим задуматься [Иак.2:14-20]: «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? <...> Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?». Поэтому даже в настоящее время нет единого подхода к понятию веры. К примеру, В.А. Бурцев, в процессе анализа Символа Веры, определяет веру в Бога как «чувство любви», обосновывая своё утверждение цитатами из Священного Писания (Деян 8, 37; Рим. 10, 9, 10; Гал. 5.6; 1 Сол. 1.3; 1 Тим. 1.5; Тит. 3.15; Филим. Ст. 5; Еф. 6.23; 1Сол. 5.8; 1Тим. 1.13; 1 Иоан. 3.23; 1 Иоан. 5.1; 1 Кор. 13.2) [Бурцев 2009: 139]. Е.А. Кожемякин, говоря о религиозном дискурсе, делает акцент на «мистическом опыте и его эмоциональном переживании» [Кожемякин [http](#)]. Действительно, данные утверждения не лишены оснований. Тем более, такого рода основания подтверждаются идеей о том, что в теоцентрическом общении организующим принципом взаимодействия является принцип любви [Варзонин 2001: 21]. Но если сформулировать определение религиозного дискурса, основываясь только на иррациональной стороне веры, то такой подход будет противоречить словам некоторых святых отцов, например, блаж. Августина, считавшего веру особого рода мышлением [Майоров 1979: 118]. Кроме того, возникает необходимость дать определение концепту *любовь*, что усложняет задачу. Отсюда следует, что для более точного определения религиозного дискурса в современной методологии необходимо преодолеть дихотомию рациональность/иррациональность.

Исходя из вышеперечисленных подходов к данному определению, можно сказать, что до сих пор не установлены чёткие общепринятые границы, по которым можно понять, где кончается религиозная сфера и начинаются другие [Рыжков 2016: 195-197].

Таким образом, данную проблему трудно назвать исключительно методологической, никак не связанной с сущностью христианского религиозного мировоззрения. Наличие в вышеперечисленных определениях не до конца терминологизируемых понятий свидетельствует о том, что религиозная сфера человеческого сознания не является периферийной, поскольку в разной степени проявляет себя во многих видах деятельности, осуществляемой индивидом, особенно в коммуникативном аспекте [Варзонин 2001: 189]. Это, в свою очередь, отдаляет её от *потенциальных границ* языковой семантики.

Тогда здесь возникает вопрос, касающийся возникновения религиозного мировоззрения. Ведь религию называют ещё социальным институтом, вне которого трудно представить существование сакрального субъязыка [Мечковская 1998: 36, 195]. Проблема заключается в том, что данный институт не может возникнуть до осознания соответствующей необходимости, то есть без предварительной мыслительной деятельности. Поэтому выделение христианских религионимов, основанное *исключительно* на институциональном подходе, выглядит поверхностным, так как не всегда учитывается та содержательная (концептуальная) сторона, с которой наиболее тесно связаны соответствующие ей языковые единицы.

Но тогда оказывается, что для более полного определения христианского религионима необходимо использовать наибольшее количество взаимосвязанных методов, среди которых особую популярность приобрёл критический дискурс-анализ [Макаров 2003: 49]. Тогда здесь возникает проблема чрезмерной длины и сложности определения [Stumpf 2009: 39]. А проблема чёткого, всеобъемлющего и в то же время краткого определения слова приводит к необходимости в установлении семантических

границ той или иной лексемы [Виноградов 1999: 255]. Однако решение данной задачи связано с рядом трудностей, поскольку значение слова зачастую зависит от контекстов, в которых оно употребляется. Но так как лексикограф имеет в своём распоряжении лишь ограниченное пространство, отведённое для словарной статьи, то возникает следующий вопрос, какое количество контекстов должно приводиться для того, чтобы показать все возможные значения слова. Поэтому ещё В.В. Виноградов призывал отличать значение слова от его употребления, приводя в пример разные фразеологизмы [Виноградов 1999: 182]. В этом случае стоит вспомнить, что в лингвистике такими границами могут быть ближайшие значения слов, а не дальнейшие, энциклопедические [Будагов 1963: 8]. Кроме того, некоторые исследователи советуют избегать следующих крайностей: объяснение значения слова только на основании его этимологии, а также сведения всей семантики лексемы к какому-либо контексту или коммуникативной ситуации [Stumpf 2009: 39; Рыжков 2016: 195-198]. Но, наверное, значительной трудностью, касающейся всех подходов к определению религиозного дискурса, можно назвать наличие в языке диахронического (динамического) аспекта. И даже если принять во внимание, что сама языковая система меняется достаточно медленно, то скорость изменения каких-либо её отдельных элементов может *варьироваться*. А практически постоянное семантическое движение религиозной лексики заставляет выбрать именно те методы, с помощью которых лингвисты будут не просто исследовать современное состояние, но, возможно, исходя из истории, попытаются определить тенденции в её развитии, чтобы выявить в ней динамическую системность. [Рыжков 2016: 198].

2.1.2. Многозначность религиозной лексики

Ещё одно препятствие в таком исследовании – проблема омонимии, которая чаще всего возникает в результате распада полисемии [Виноградов 1977: 255]. В качестве примера можно привести следующую лексему:

1. ЛИТУРГИЯ [гр. *leiturgia*] – некоторые виды государственных повинностей в Древней Греции, Римской империи, Византии.

2. ЛИТУРГИЯ – христианское церковное богослужение (у православных обедня, у католиков *месса*).

И всё же употребление данного слова во втором значении проясняет ситуацию, так как в первом оно использовалось лишь в конкретный период истории [Галушко 2013: 48]. Отсюда следует, что во втором определении можно увидеть *семантическую константу*, позволяющую отнести это слово к религиозной лексике.

Другая трудность – неравномерность лексикализации. Например, проникновение слова *религия* в русский язык относят только к началу XVIII века, в то время как существительное *вера* употреблялось и до этого [Кушнир 157]. А в церковнославянском языке ещё раньше использовались слова *благодущие* и *благодуществовать*. Так, например, в Библии 1499 в посланиях Апостола Павла к Филиппийцам (2,19) приводится следующее предложение: «Да и азъ благодуществую, уведевъ, уже о васъ» [Библия 1499: 287]. Однако в этой же фразе в Острожской Библии 1581 года и в Московской Библии 1663 года они не употребляются. Кроме того, к церковной лексике их отнесли уже составители словаря 1847 года [Виноградов 1999: 27]. Ещё один пример – латинская лексема *raganus*. Примечательно, что в Вульгате (1462) она не употребляется, в то время как в итальянском переводе 1817 года существительное *ragano* впервые встречается ещё во Второй Книге Маккавеев. Видимо, слово *raganus* приобрело значение «язычник» уже после написания Вульгаты, ведь в классическом латинском языке данное существительное имело два основных значения: 1) «крестьянин», «сельский житель», «житель вообще» и 2) «невоенный человек». Но именно в языке первых христиан слово *raganus* приобретает значение «язычник». На вопрос, почему такое значение закрепилось именно за этим словом, даёт ответ Ж. Цайллер. По его мнению, изменение значения было вызвано тем, что *ragi* «деревни» больше всего

сопротивлялись христианскому воздействию. Согласно другой гипотезе, в раннехристианскую эпоху возникло противопоставление между словами *miles Christi* и *paganus*. *Miles Christi* «солдат», «защитник Христа»; кто же не был защитником Христа, тот обозначался словом *paganus*. А уже потом данное значение закрепилось в большей части романских языков: итал. *pagano*, франц. *païen* «язычник» [Будагов 1953: 33].

А при сопоставлении нескольких языков можно заметить разницу в количестве десигнаторов. Например, русское «крестить» имеет значения: 1) «обращать в христианство» и 2) «осенять крестом», «которые по общности десигнатора лексикограф склонен рассматривать как два значения одного слова. Те же значения в английском языке передаются двумя десигнаторами: 1) *baptize*, 2) *cross*, и считаются разными словами» [Никитин 2007: 179].

Кроме того, как уже было сказано, некоторые религионимы в разных языках имеют различное происхождение. Такие религионимы как лат. *Dominus* «Господь», фр. *dôme* «купол», «собор», ит. *duomo* «собор» происходят от слова *domus*. И только христианские воззрения (например, собор – это Божий дом) позволяют назвать данные лексемы религионимами [Будагов 1953: 68; Gréal 1906: 71]. А в русском языке слово *Господь* происходит от общеславянского слова, восходящего к *gostbpodb*, образованному сложением *gostb* (см. гость) и *podb*, к *potis* – «хозяин, господин». Но современное значение появилось уже в результате переосмысления. «Глава семьи» через промежуточное звено «владыка» приобрело значение «Бог» [Крылов 2005: 97, 98]. Поэтому установление этимологии слова невозможно назвать основным критерием выделения христианских религионимов в лингводинамической системе.

Некоторые исследователи в качестве единицы религиозного дискурса считают высказывание [Карасик 2002: 222]. Но так как оно тоже состоит из определённых элементов, возникает необходимость в их уточнении. В результате вновь трудно обойти стороной выделение религионимов на

лексемном уровне. Кроме того, для систематизации выделенных лексем возникает необходимость в их классификации, например:

I. Библейские имена собственные: теонимы: *Бог* (лат. *Deus* англ. *God*, фр. *Dieu*, ит. *Dio*), *Господь* (лат. *Dominus*, англ. *Lord*, фр. *Seigneur*, ит. *Signore*) *Pater* (Отец), обращения к Богу: *Господу!* наименования Сына Божия: англ. и фр. *Christ*, ит. *Cristo* (Христос), англ. *Messiah*, фр. *Messie*, ит. *Messia* (Мессия); библейских персонажей: англ. и фр. *Abel*, ит. *Abele* (Авель), англ. и фр. *Adam*, ит. *Adamo* (Адам), англ. *Baltazar*, ит. *Baltassar* (Валтасар), англ. и фр. *Benjamin*, ит. *Beniamino* (Вениамин), англ. *Cain* (или *Kain*) фр. *Cain*, ит. *Caino* (Каин), фр. *Paul* (Павел);

II. Библейские имена нарицательные: англ. *altar*, фр. *autel*, ит. *altare* «алтарь», англ. *angel*, фр. *ange*, ит. *angelo* «ангел», англ. *apostle*, фр. *apôtre*, ит. *apostolo* «апостол», англ. *baptism*, фр. *baptême*, ит. *battesimo* «крещение», англ. *chalice*, фр. и ит. *calice* «чаша, потир» англ. и фр. *consolation*, ит. *consolazione* «утешение», англ. *galilaeen*, фр. *Galiléen*, ит. *galileo* «галилеянин», лат. *miser cordia* «милосердие», англ. и фр. *passion*, ит. *passione* «страсть», англ. *prophet*, фр. *prophète*, ит. *profeta* «пророк», англ. *samaritan*, фр. *samaritain*, ит. *samaritano* «самарянин»; прилагательные: англ. *impious*, фр. *impie*, ит. *empio* «нечестивый, безбожный»; глаголы: англ. *baptize* «крестить», ит. *consolare* «утешать», *risuscitare* «воскрешать, воскресать», *crisonare* «богохульствовать»;

III. Участники религиозного дискурса:

1) священнослужители в различных конфессиях:

а) в католической церкви: *papa*, *кардинал*, *епископ*, *каноник*, *аббат*, и т.д.;

б) в православии: обращение, например, *Ваше Святейшество* – к патриарху;

в) в христианской церкви англоязычных стран *Reverend* – к священнослужителю;

2) обозначения иноверцев: *язычник*;

- 3) самообозначения: *правоверный, православный*;
- 4) наименования неофитов: *выкрест – человек, перешедший в православие из другой религии*;
- 5) глаголы, обозначающие переход в духовное звание: *постригать – поставлять, посвящать, рукополагать в монахи...* и т. д. [Гак 2007: 16 - 956; Дворецкий 1976: 319-733; Зорько 2011: 18 - 925; Мюллер 2003: 22 - 653; Вессариа 2002: 174 - 213; Карасик 2002: 222].

Действительно, данные лексемы позволяют их отнести к религиозной сфере. Но, к примеру, слово *утешение* (англ. и фр. *consolation*, ит. *consolazione*) трудно назвать характерной единицей религиозного дискурса. А религионим *ангел* может использоваться и в светском дискурсе в других значениях. Слово *монастырь* относится и к подсистеме «религиозные постройки» и к подсистеме «жилище» [Слюсарева 1973: 19].

Если принять во внимание словарь церковной лексики французского языка Ушаковой, то такие лингвистические единицы, как глаголы *supporter* «переносить», *surpasser* «превосходить» в строгом смысле нельзя отнести к религиозным терминам [Ушакова 2010: 62]. К тому же в современной лингвистике трудно найти исследования, посвящённые терминологизации религиозной лексики. А это, в свою очередь, усложняет проблему выделения характерных единиц религиозного дискурса и их лексикографической фиксации. Кроме того, наличие в словарях церковной лексики единиц, не являющихся непосредственно терминами, можно объяснить попыткой более подробно описать сакральную сферу. А так как в качестве лингворелигиозной единицы иногда выступает высказывание, то словарь не может ограничиваться лишь отдельными лексемами [Карасик 2002: 222].

2.1.3. Роль сакрального текста в выделении религионима

Разумеется, другие слова: *homo* «человек», *lapis* «камень», *lux, lumen* «свет», *tenēbrae* «потёмки», *voluntas f* «воля», *offēnsio* «удар», *margarīta* «жемчужина», *porcus* свинья, *paх* «мир» в латинском языке и *abomination*

«отвращение», *desolation* «опустошение», глагол *to cast* «бросать», существительное *stone* «камень» в английском – трудно назвать характерными единицами религиозного дискурса. Но как только данные лексемы входят в состав устойчивых словосочетаний, фразеологизмов и цитат из Священного Писания, они начинают называться библейскими: *lux in tenēbris* «свет во тьме», *lapis offēnsionis* «камень преткновения», *pax hominibus bonae voluntatis* «мир людям доброй воли», *margaritas ante porcos (mittere)* «(метать) бисер перед свиньями»; *abomination of desolation* «мерзость запустения», *to cast the first stone* «бросить первый камень» [Мирошенкова 2011: 543-547; Ушакова 2010: 7, 44]. А если исходить из того, что главным источником христианской лексики является Библия, то нельзя отрицать наличия в религиозном дискурсе тех лингвистических единиц, которые пришли из книг Ветхого и Нового Заветов [Мечковская 1998: 58]. А это говорит о том, что сакральный текст выполняет важную функцию при выделении христианских религионимов, поскольку является их источником. И в этом случае трудно не согласиться с мнением Шарля Балли, в соответствии с которым смысл фразеологизма не выводится из суммы значений его компонентов [Bally 1951: 74]. В результате возникает необходимость в преодолении дихотомии значение/ словоупотребление (слово/контекст).

То, что выделение христианских религионимов не должно ограничиваться одним лишь лексемным уровнем, видно на примере оборота *благорастворение воздушных*. Объяснить, почему данный оборот относится к религионимам, можно исходя из его употребления в богослужебной литературе (Стихирарь XII в.), «благорастворении дожде» (Служебник XIII в.) [Ковтун 1971: 83; Срезневский 1991: 613]. Однако этим объяснение не исчерпывается. При рассмотрении оборота *благорастворение воздушных* сразу бросается в глаза его форма, так как для разговорного стиля она совсем не характерна.

Подводя итоги сказанному, стоит отметить, что в современной лингвистике нет *одного чёткого и всеобъемлющего критерия*, благодаря которому та или иная языковая единица считается характерной для религиозного тематического блока. Поэтому выделить христианские религионимы можно лишь с использованием того или иного метода (или методов) с оговоркой на его ограниченность. Другими словами, любой метод *раз и навсегда* не заменит все остальные и не будет претендовать на универсальность.

2.1.4. Теоантропологический макрокомпонент

Но несмотря на сложность выделения христианских религионимов в динамической системе языка данная задача отчасти выполнима. То же исследование словарных дефиниций показывает, что толкование одного религионима зачастую даётся посредством других. В отсылочных религионимах обнаруживается теологический компонент. А так как в большинстве определений используется в том числе антропологический компонент, образуется *теоантропологический макрокомпонент*. Теоантропологический макрокомпонент – единство теологического и антропологического компонентов. Даже те отдельные лексемы, в дефинициях которых наблюдается только один теологический или только один антропологический компонент, входят в рассмотрение, так как в системе они объединены теоантропологическим макрокомпонентом. Здесь, правда, можно возразить, сославшись на то, что антропологический компонент свойственен и нерелигиозной лексике, а значит, достаточно ограничиться теологическим компонентом. Безусловно, именно теологический компонент позволяет в какой-то мере *охарактеризовать* религионим. Но, хотя он и оказывается одним из главных критериев в выделении христианских религионимов в языке, некоторые их стороны остаются не до конца раскрытыми, поскольку начинает игнорироваться *динамический* аспект.

Итак, в лексикографических определениях теологический компонент может быть выражен эксплицитно (через лексемы *Бог, божество, божественный, Господь, теологический, Спаситель, Христос* или с помощью других теонимов) и имплицитно (посредством религионимов, отсылающих к данному компоненту). Эксплицитно выраженный теологический компонент обнаружен в следующих религионимах: лат. *alleluia*, англ. *hallelujah*, фр. и ит. *alleluia*, рус. *аллилуйя*; фр. *alliance*, рус. *завет* (лат. *foedus*, англ. *covenant*, ит. *alleanza*); ит. *altare*, рус. *алтарь* (лат. *altare*, англ. *altar* фр. *autel*)¹; англ. *angel*, фр. *ange*, ит. *angelo*, рус. *ангел* (лат. *angelus*); англ. *apocalapsis*, фр. *apocalypse*, ит. *apocalisse*, рус. *апокалипсис*; англ. *apostle*, фр. *apôtre*, ит. *apostolo*, рус. *апостол* (лат. *apostolus*); фр. *arche*, лат. и ит. *arca* (англ. *ark*); ит. *beatitudine* (англ. *beatitude* фр. *béatitude*); фр. *bénir* ит. *benedire*; рус. *благословить* (лат. *benedicere*, англ. *bless*), рус. *благословение*, ит. *benedizione* (лат. *benedictio*, англ. *blessing*, фр. *bénédiction*); фр. *bréviare*, ит. *breviario* (лат. *breviarium*, англ. *book of needs*, рус. *требник*); фр. *charité*, ит. *carità*, рус. *милостыня* (лат. *caritas*, англ. *alms*); лат. *Christianus*, англ. *Christian*, фр. *chrétien*, ит. *cristiano*, рус. *христианин*; *confessione* (фр. *confession*, рус. *исповедь*); фр. *culte*, ит. *culto*, рус. *культ* (англ. *cult*); ит. *inferno* (лат. *infernus*, англ. *hell*, фр. *enfer*, рус. *ад*); фр. *demon*, (лат. и англ. *daemon*, ит. *demonio*, рус. *бес*); фр. *litanie*, ит. *litanìa*, рус. *ектения* (англ. *litanu*); ит. *monaco* (лат. *monachus*, англ. *monk*, фр. *moine*, рус. *монах*); фр. *païñ* (лат. *paganus*, англ. *pagan*, ит. *pagano*, рус. *язычник*); ит. *paradiso* (лат. *paradisus*, англ. *paradise*, фр. *paradis*, рус. *рай*); фр. *péché*, ит. *peccato*, рус. *грех* (лат. *peccatum*, англ. *sin*); лат. *religio*, англ. и фр. *religion*, ит. *religione*, рус. *религия*; лат. *spiritus*, ит. *spirito*, рус. *дух* (англ. *spirit*, фр. *esprit*); ит. *santità/santo*, рус. *святость/святой* (лат. *sanctitas/sanctus*, англ. *holiness/holy*, фр. *sainteté/saint*); ит. *verità* (лат. *veritas*, англ. *truth*, фр. *vérité*, рус. *истина*), англ. *vow*, фр. *voeu*, ит. *voto* (лат. *votum*, рус. *обет*) [D'Arnis:

¹ В скобках приводятся лексемы, не имеющие в словарных дефинициях эксплицитно выраженного теологического компонента, но являющиеся переводческими эквивалентами и поэтому входящими в одну систему.

131, 217, 2002; Bertram 2009: 10, 11, 22; Malaty 1992: 12, 57, 99; Larousse 1982: 31, 51, 58, 43, 53, 110-111, 136, 186, 268, 273, 584, 717, 740, 814, 861; Longman 1995: 1103, 1104; Bibbia 1817: 109; Zingarelli 2013: 86, 92, 118, 154, 156, 168, 190, 269, 274, 322, 391, 528, 601, 602, 611, 1132, 1632, 1789, 1893, 2024-2025, 1277, 2532, 2580; Азаров 2004: 92, 210, 109, 159, 348, 446, 556; Даль 1998: 27, 30, 41, 51, 94, 488, 851, 994, 1289, 1410, 1673; Мюллер 2010: 181; БТС 2000: 479; СРЯ XI-XVII вв. 1975: 41, 218; Дворецкий 1976: 520, 724, 897].

Сюда же относятся антропонимы: лат., англ. и фр. *Adam*, ит. *Adamo*, рус. *Адам*; лат. и англ. *Caiphas*, фр. *Caïphe*, ит. *Caifa*, рус. *Каиафа*; лат., англ. и фр. *Job*, ит. *Giobbe*, рус. *Иов*; лат. и фр. *Judas*, англ. *Juda*, ит. *Giuda*, рус. *Иуда* (Искариот); топонимы: лат. *Babylon*, англ. и фр. *Babel*, ит. *Babilonia*, рус. *Вавилон*; названия церковных праздников: лат. *Natalis*, англ. *Christmas*, фр. *Noël*, ит. *Natale*, рус. *Рождество*; лат. *Pascha*, англ. *Easter*, фр. *Paques*, ит. *Pasqua*, рус. *Пасха*, теoантропоним *Богородица* (англ. *Birth-Giver of God* фр. *Mère de Dieu*, *Vierge*, ит. *Vergine*, *Madonna*) [Bertram 2009: 21; Larousse 1982: 1092, 1143, 1199, 1432, 142, 867, 681, 726 Zingarelli 2013: 991, 1469, 1618; Даль 1998: 255; Азаров 2004: 107, 125; Ушакова 2010: 4; Хлызов 2008: 423].

В остальных религионимах он присутствует имплицитно: лат. *abba*, англ. *abbot*, фр. *abbé*, ит. *abate*, рус. *аббат*, *игумен*; лат. *baptisma*, англ. *baptism*, фр. *baptême*, ит. *battesimo*, рус. *крещение* (гл. *baptize/baptiser/battezzare* «крестить»); фр. *barrette*, ит. *berretta*, рус. *камилавка*; лат. *Biblia*, англ. и фр. *Bible*, ит. *Bibbia*, рус. *Библия*; лат. *diabolus*, англ. *devil*, фр. *diable*, ит. *diavolo*, рус. *дьявол*; лат. *episcopus*, англ. *bishop*, фр. *évêque*, ит. *vescovo*, рус. *епископ* (архиерей); лат. *Euangelium*, англ. *Gospel*, фр. *Evangile*; лат. *fides*, англ. *faith*, фр. *foi*, ит. *fede*, рус. *вера*; лат. *iustus*, англ. *righteous*, фр. *juste*, ит. *giusto*, рус. *праведный*; лат., англ., фр., ит. *miserere*, рус. *псалом*; лат. *passio*, англ. и фр. *passion*, ит. *passione*, рус. *страсть*

[Дворецкий 1976: 12, 379, 730; Макаров 1997: 19; Азаров 2004: 103; Larousse 1982: 2, 98, 101, 113, 188; Longman 1995: 119]².

Антропологический компонент присутствует в дефинициях следующих религионимов: *аббат, апостол, милостыня, монах, пророк, религия, святой, христианин, церковь*.

Однако остаётся не до конца ясным, как выделять религионимы на других уровнях, ведь дефиниционный метод лучше всего применяется по отношению к лексемам (и то далеко не во всех аспектах). Действительно, существует множество библейских фразеологизмов, в которых выделение теoантропологического макрокомпонента на лексемном уровне не представляется возможным. В результате вновь напрашивается вывод об отсутствии основного критерия характеристики религионима. Такого рода возражение не лишено оснований только при условии признания полной *автономности* семантики. А так как именно эта сторона языка больше всего «погружена в жизнь», становится ясно, что теoантропологический макрокомпонент находится не столько на уровне интенционала, сколько экстенционала. Поэтому уместно говорить о *теонимическом субъекте коммуникации*, сакрализованные афоризмы которого становятся религионимами, например: лат. *Honora patrem tuum, et matrem tuam: et diliges proximum tuum sicut te ipsum* («Чти отца твоего и мать; и люби ближнего твоего, как самого себя»), англ. *Love Your Enemies*, фр. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, ит. *Ama il prossimo tuo come te stesso*, рус. *Люби ближнего твоего, как самого себя* (от Матфея 19:19). [Bibbia 1817: 215; Загот 2004: 155; Туровер: 233, 405].

То есть такого рода высказывания сначала были *концептуально восприняты*, а затем *институционально закреплены*. И только после этого они стали относиться к религиозной сфере. Но так как теологический компонент воспринимается через призму антропоморфного мировоззрения,

² Здесь перечислены только те религионимы, которые подвергаются семантическим преобразованиям во фразеологизмах.

то в лингводинамической системе закрепляются не все высказывания, а только те, которые подвергаются осмыслению и обладают впоследствии *интерсубъективной значимостью*. А значит, сфера сакрального основана не только на теоцентрическом мировоззрении в отрыве от антропоцентризма, а на их синтезе – *теоантропокосмизме* [Маслова 2008: 19].

2.2. Библейские рукописи как основные источники христианских религионимов

Одной из главных экстралингвистических причин существования сакральной лексики является христианизация. В средние века основной религией средневековой Европы становится христианство. Претерпев притеснения, оно утверждает своё положение в средние века и становится официальной религией. В связи с этим христианство играет все более важную роль в распространении библейских понятий не только на территории бывшей Римской империи, но и в других странах. Оно начинает пользоваться большим авторитетом и оказывать влияние практически на все отрасли жизни. А в период расцвета средневековья (XI-XIV вв.) Церковь уже пользуется исключительным влиянием на общество. В результате христианская религия становится повсеместной в Европе [Казаков [http](http://)].

Следовательно, возникает необходимость в переводах Библии. А поскольку первые переводы появились при переписывании Священного Писания, то и письменный язык первым отреагировал на внедрение христианских терминов. А так как основным языком Европы была латынь (язык, более доступный для широких масс, нежели греческий), то известен первый перевод Библии блаженного Иеронима («Вульгата» в 390–405 гг.).

В связи с этим возникает вопрос о том, каким образом в европейских языках оказались слова библейского происхождения, имеющие одинаковое звучание и/или написание.

Для этого существуют как внеязыковые, так и собственно лингвистические причины. К первым относится расширение Римской империи за счёт завоевания европейских земель, а также её христианизация. Ко вторым – латинский суперстрат и, как следствие, первые переводы Библии именно на этот язык (после древнегреческого).

С римскими завоеваниями латинский язык проникал в захваченные земли, кроме греко-восточных областей, где греческий язык сохранил свои господствующие позиции. Создавались центры распространения латинского языка среди местного населения. С 238 г. до н. э. Риму принадлежат Сардиния и Корсика. В 201 г., после успешного окончания II Пунической войны, Рим получает восточное и южное побережье Испании. В течение II в. до н. э. в состав римской державы входит долина По («цисальпинская Галлия»), Лигурия и южное побережье Галлии с долиной Роны, вплоть до Лиона, Женевы и Тулузы («Нарбонская Галлия»). В 50 г. до н. э. Цезарь завершает завоевание Галлии; во времена Августа присоединяется Иллирия, Мезия, часть Мавритании, альпийские области, Норик, Ретия и Паннония. Первый век империи прибавляет к этому оставшуюся часть Мавритании, Британию, Фракию, германские области.

Темпы распространения латинского языка были различными в разных областях. В то время как города становились центрами распространения латинской речи, в сельскую местность данный язык проникал медленнее. Это также зависело от интенсивности того встречного тяготения к Риму и его культуре, какое обнаруживала местная власть. В Галлии, например, она охотно шла на усвоение латинского языка и римского образа жизни, на слияние местной религии с римской [Тронский 1953: 250–251]. А завоевание Британии, возможно, отчасти в силу её географического положения, если и сопровождалось латинизацией населения, то в очень незначительной степени. Недостаточно глубокой она была в пограничных областях – Верхней и Нижней Германии [Алисова 2009: 65].

Достаточно быстрому распространению латыни в Европе способствовал и тот факт, что римляне требовали с покорённых народов владения данным языком. Это было обязательным условием для получения римского гражданства [Шишмарев 1972: 9]. В результате уже после распада Римской империи латинизация ранее завоёванных европейских стран была настолько значительной, что основой их языкового единства оказался латинский язык [Тронский 1953: 252].

Вот почему именно на него был сделан перевод Библии. Поскольку первые переводы Священного Писания на так называемые «этнические» европейские языки возникают не раньше VII в. (на древнеанглийский – с 709, на итальянский – в начале XIII века, на французский – в конце XIII в.), латинские варианты Вульгаты ещё в течение достаточно долгого времени переписываются. Поэтому первым отреагировал на внедрение библейской лексики именно латинский язык. При этом некоторые исследователи, в строгом смысле, называют латинский «надэтническим культовым языком» (от гр. *ethnos* «народ») [Мечковская 1998: 19, 103].

Поскольку Церковь имела большое значение для всех слоёв населения, то и влияние Священного Писания на устную и письменную речь европейских языков была очевидна. Кроме того, в средние века латынь стала официальным языком Западной (Римской) Церкви, что отразилось именно на лексике этнических языков того времени [Алисова 2009: 129]. Например, в древнеанглийском, вследствие христианизации Британии (в VI – VII вв.), в которой латынь стала языком богослужений, появились заимствования (кальки) библейской лексики (напр., лат. *episcopus*, древнеангл. *biscop* «епископ») [Аракин 2003: 105-106, 245]. При этом латинский по большей части был своего рода «проводником» христианских религионимов из древнееврейского и древнегреческого – языков Священного Писания.

С распространением христианства возникла необходимость таким образом обозначить религиозные реалии, чтобы они имели сходную форму и/или звучание и были понятны для жителей разных стран средневековой

Европы. И в этом важную роль сыграла латынь, которую можно назвать международным языком того времени. В результате библейские интернационализмы стали употребляться в качестве религиозных терминов [Климович 2006: 202]. Итак, латинизация Европы и возникновение общей религии привели к тому, что в такие языки, как, например, английский, французский, итальянский, проникла библейская лексика. В свою очередь, благодаря латинизации в современных европейских языках существуют именно те лексемы библейского происхождения, которые в большинстве случаев имеют практически одинаковые формы и значение. В качестве примера можно привести следующие существительные:

1) библейские имена собственные: наименования Сына Божия: англ. и фр. *Christ*, ит. *Cristo* (Христос), англ. *Messiah*, фр. *Messie*, ит. *Messia* (Мессия), библейских персонажей: англ. и фр. *Abel*, ит. *Abele* (Авель), англ. и фр. *Adam*, ит. *Adamo* (Адам);

2) имена нарицательные: англ. *altar*, фр. *autel*, ит. *altare* «алтарь», англ. *angel*, фр. *ange*, ит. *angelo* «ангел», англ. *apostle*, фр. *apôtre*, *apostolo* «апостол», англ. *baptism*, фр. *baptême*, ит. *battesimo* «крещение», англ. *chalice*, фр. и ит. *calice* «чаша, потир», англ. и фр. *passion*, ит. *passione* «страсть», англ. *prophet*, фр. *prophète*, ит. *profeta* «пророк».

То, что данные лексемы были заимствованы из библейских языков через латынь, отмечено также в этимологических словарях английского, французского, итальянского языков. Некоторые из библеизмов (например, *алтарь*) – латинского происхождения, а не древнегреческого или древнееврейского.

Таким образом, за латынью сохранялся статус официального языка богослужений и Священного Писания. Поэтому в ту эпоху именно литургия, во время которой читается Евангелие, была основным путём передачи библейских изречений людям. Отсюда следует, что латинский язык по отношению к Европе оказался не просто надэтническим (международным)

коммуникативным средством, но и основным путём проникновения христианской религиозной лексики [Рыжков 2015: 347].

Исходя из того, что между V и XVII веком прошло достаточное количество времени, могли появиться разные варианты «Вульгаты», возникшие в результате переписываний. Лишь немногие образованные люди, преимущественно монахи, могли быть переписчиками Священного Писания. Представители монастырских или университетских центров Европы при переписывании Вульгаты либо по памяти вставляли в неё хорошо известные им строки из древнелатинских переводов, либо намеренно изменяли текст приближая его к *Vetus Latina* [Каравидопулос 2010: 28].

В конце XVI века появились новые издания Вульгаты: *Sixtina* (выполненное при папе Сиксте V в 1590 году), *Clementina* (вышедшее при папе Клименте VIII в 1592 году) и *Sixto-Clementina* (1598 г.), которое стало официальной Библией Римско-Католической Церкви [Православная энциклопедия]. Стоит отметить, что папа Сикст V не просто повелел опубликовать латинское издание Библии, но и считать его под страхом анафемы наиболее близким к оригиналу. Но по причине значительных ошибок в переводе Сикстинская Вульгата была изъята из богослужебного употребления его последователями [Barbieri 2010: 26].

Кроме того, в VII-XIV веках стали появляться первые переводы некоторых книг Библии на так называемые «народные языки». Однако в то время количество таких переводов было невелико, потому что их распространению препятствовала Церковь, рассматривая такие явления как предпосылки к ереси.

Первые попытки перевода библейских текстов на народные языки на Британских островах относятся к периоду раннего средневековья. Сложившаяся здесь языковая ситуация способствовала тому, что переводчики стремились перевести избранные тексты Священного Писания, сделав их доступными для англосаксонского населения.

Самое раннее поэтическое переложение библейского текста на древнеанглийский приписывается Кэдмону – неграмотному пастуху, ощутившему поэтический дар (VII в.). Согласно Беде Достопочтенному, слушая чтение монахинь в монастыре Уитби, Кэдмон перелагал текст Писания стихами. Из его поэзии сохранилось лишь несколько начальных строк из книги Бытия на нортумбрийском диалекте. Первый перевод Псалтири на древнеанглийский выполнил епископ Шерборнский Альдхейм (f 709), однако он был утрачен. Известно также, что в VIII в. Беда Достопочтенный перевел несколько фрагментов из Нового Завета (в частности, из Евангелия от Иоанна), которые также не сохранились до настоящего времени.

Король Уэссекса Альфред Великий (849-899 или 900/01), приверженный идее церковного просветительства, выполнил вольный перевод Второзакония, которому предпослал издание своих законов (Правду короля Альфреда), а также моральных и правовых установлений из книги Исход (21-23). Это был самый ранний перевод ветхозаветных текстов на древнеанглийский.

Важным этапом подготовки перевода Библии стало появление в латинских Псалтирях и Евангелиях глосс на древнеанглийском, служивших дидактическим целям. Самым известным памятником такого рода является так называемая Веспасиановская Псалтирь (IX в.).

На рубеже XV-XVI вв. в Англии, как и в других европейских странах, интерес учёных-теологов к библейским переводам получил новый импульс благодаря выходу печатных изданий Вульгаты (1456), древнееврейских ветхозаветных текстов (1488), перевода Нового Завета, выполненного Эразмом Роттердамским с греческого (1516, 1535), а также Комплютенской полиглотты кардинала Ф. Хименеса (1522) и латинского перевода Ветхого Завета с древнееврейского С. Пагнинуса (1528). Реформация, начавшаяся в Германии, и выход немецкой Библии Лютера вывели на первый план вопрос о новом переводе Библии. В **1611** году, во время правления короля Якова,

вышла так называемая «Дозволенная версия» (The Authorized King James Bible) [Православная энциклопедия 2004: 168-171]

Первые итальянские переводы Библии относят к началу XIII века [Barbieri 2011: 7]. Они зависели в языковом отношении от вальденских и провансальских переводов. Первая печатная Библия, подготовленная Н. Малерми на основе Вульгаты, вышла в Венеции в 1471 г. В том же году появился ещё и анонимный перевод, в котором были перепечатаны часть Ветхого Завета и весь Новый Завет из издания Малерми.

Итальянский гуманист А. Бручоли в 1532 г. выпустил Библию на основе латинских переводов С. Пагнинуса и Эразма Роттердамского, однако в 1559 г. она была запрещена. Переработанная в Женеве в 1562 г., эта Библия имела большое значение для беженцев-протестантов. Доминиканский перевод, ориентированный на текст Вульгаты, вышел в 1538 г. Только единственный перевод Нового Завета 1551 г. протестанта М. Теофило сделан с греческого текста. Поскольку в Италии в 1568-1768 гг. публикация переводной Библии была запрещена, дальнейшая история итальянских переводов связана с протестантизмом.

В 1781 г. по эдикту папы Бенедикта XIV вышел официальный католический перевод Библии, выполненный с Вульгаты **А. Мартини**. Но широкое распространение он получил уже в XIX веке [Православная энциклопедия 2004: 180].

Первый средневековый французский перевод всей Библии появился в конце XIII в. Священное Писание, получившее название «Библия де Ту», было широко распространено среди английской и французской аристократии в 1280-1380 гг.

В 1523 г. католик Ж. Лефевр д'Этапль опубликовал перевод Нового Завета с Вульгаты с внесением 59 исправлений, сделанных на основе греческого оригинала. После появления этого издания власти Парижа наложили запрет на осуществление любых переводов Священного Писания. Перевод был издан в Антверпене 10 декабря 1530 г. Переводы Библии на

французский язык продолжались и во 2-й половине XVI в. В Лувене (Лёвене) в 1550 г. вышел перевод с текста Вульгаты. Это издание было благосклонно принято императором Карлом V. [Православная энциклопедия 2004: 180-182].

Поскольку Церковь имела очень сильное влияние на все слои населения, то и влияние Священного Писания на устную и письменную речь всех европейских языков была очевидна. Это отразилось на лексике языков того времени [Fontaine 1985: 130]. Об этом свидетельствуют схожие по форме или по звучанию во многих европейских языках слова из Священного Писания.

Исходя из имеющихся данных мировой истории, можно утверждать, что с распространением христианства возникла необходимость таким образом обозначить религиозные реалии, чтобы они имели сходную форму и/или звучание и были понятны для жителей разных стран Европы. В результате библейские интернационализмы начали употребляться в качестве религиозных терминов. А Библия стала основным источником для произведений европейского искусства, и поэтому многие писатели обращались к текстам Священного Писания, заимствуя из них имена, названия, образы и даже сюжеты [Гарин 1994: 100].

Так как далеко не все библейские рукописи находятся в свободном доступе, было отобрано всего 14 переводов (2 латинских, 1 английский, 3 итальянских, 4 французских и 4 русских/церковнославянских). В качестве нашего примера источника христианских религионимов приводится латинская рукопись 1462 года, первая печатная версия Библии на итальянском языке 1471 года, французские переводы 1530, 1552 и 1562 гг., Острожская Библия 1581 года и Московская Библия 1663 года, Библия короля Иакова 1611, перевод на итальянский язык Вульгаты А. Мартини (с параллельным латинским текстом) 1817. Как известно, сакральный текст является основным источником религионимов. Установлено, что из Священного Писания пришли следующие религионимы: лат. *Deus*, англ. *God*,

фр. *Dieu* ит. *Dio*, рус. *Бог* [Быт.1:1]; лат. *spiritus*, англ. *spirit*, фр. *esprit*, ит. *spirito*, рус. *дух* [Быт. 1:2]; лат. *benedicere*, англ. *bless*, фр. *bénir*, ит. *benedire*, рус. *благословить* [Быт. 1:22]; лат. *sanctitas/sanctus*, англ. *holiness/holy*, фр. *sainteté/saint*, ит. *santità/santo*, рус. *святость/святой* (через глагольную форму *освятил*); лат. *Dominus*, англ. *Lord*, фр. *Seigneur*, рус. *Господь* [Быт. 2:5]; лат. *paradisus*, англ. *paradise*, фр. *paradis*, ит. *paradiso*, рус. *рай* [Быт. 2:8]; лат., англ. и фр. *Adam*, ит. *Adamo*, рус. *Адам* [Быт. 2:19]; лат. *peccatum*, англ. *sin*, фр. *péché*, ит. *peccato*, рус. *грех* [Быт. 4:7]; лат. и ит. *arca*, англ. *ark*, фр. *arche*, рус. *ковчег* [Быт. 6:14]; лат. *foedus*, англ. *covenant*, фр. *alliance*, ит. *alleanza*, рус. *завет* [Быт. 6:18; 9:9]; лат. *iustus*, англ. *righteous*, фр. *juste*, ит. *giusto*, рус. *праведный* [Быт. 7:1]; лат. *altare*, англ. *altar*, фр. *autel*, ит. *altare*, рус. *алтарь* [Быт. 8:20]; лат. *Babylon*, англ. и фр. *Babel*, ит. *Babilonia*, рус. *Вавилон* [Быт. 10:10; 11:11]; лат. *fides*, англ. *faith*, фр. *foi*, ит. *fede*, рус. *вера* (через глагольную форму *поверил*) [Быт.15:6]; лат. *angelus*, англ. *angel*, фр. *ange*, ит. *angelo*, рус. *ангел* [Быт. 16: 17]; лат. *benedictio*, англ. *blessing*, фр. *bénédiction*, рус. *благословение*, ит. *benedizione* [Быт.17:16]; лат. *votum*, англ. *vow*, фр. *voeu*, ит. *voto*, рус. *обет* [Быт. 28:20]; лат. *beatitudo*, англ. *beatitude*, фр. *béatitude*, ит. *beatitudine* [Быт. 30:13]; лат. *veritas*, англ. *truth*, ит. *verità*, фр. *vérité*, рус. *истина* [Быт. 32:10]; лат. *passio*, англ. и фр. *passion*, ит. *passione* рус. *страсть* [Быт. 34:3]; лат. *Salvator* (букв.: «Спаситель») [Быт. 41:45]; лат. *infernus*, англ. *hell*, фр. *enfer*, ит. *inferno*, рус. *ад* [Быт. 42:38]; лат. *cultum*, англ. *cult*, фр. *culte*, ит. *culto*, рус. *поклонение (культ)* [Исх. 10:26]; лат. *Pascha*, англ. *Easter*, фр. *Paques*, ит. *Pasqua*, рус. *Пасха* [Исх. 12: 11, 21]; лат. *religio*, англ. и фр. *religion*, ит. *religione*, рус. *служение* [Исх. 12:26]; лат. и англ. *daemon*, фр. *demon*, ит. *demonio*, рус. *бес* [Лев. 17:7]; лат. *diabolus*, англ. *devil*, фр. *diable*, ит. *diavolo*, рус. *дьявол* [3 Цар. 21:13]; лат. *caritas*, англ. *alms*, фр. *charité*, ит. *carità*, рус. *милостыня* [Иудифь 8:13]; лат. *paganus*, англ. *pagan*, фр. *païn*, ит. *pagano*, рус. *язычник* [2 Макк.11:3]; лат. *Christus*, англ. и фр. *Christ*, ит. *Cristo*, рус. *Христос* [1 Цар. 2:10]; лат., англ. и фр. *Job*, ит. *Giobbe*, рус. *Иов*; лат. *alleluia*, англ. *hallelujah*, фр. и ит. *alleluia*, рус. *аллилуйя*

[Пс.114:1]; лат. *baptisma*, англ. *baptism*, фр. *baptême*, ит. *battesimo*, рус. *крещение* [Мф. 2:7]; лат. *apostolus*, англ. *apostle*, фр. *apôtre*, ит. *apostolo*, рус. *апостол* [Мф.10:2]; лат. и фр. *Judas*, англ. *Juda*, ит. *Giuda*, рус. *Иуда* (Искариот) [Мф.10:4]; лат. и англ. *Caiphas*, фр. *Caïphe*, ит. *Caifa*, рус. *Каиафа* [Мф. 26:3]; лат. *Euangelium*, англ. *Gospel*, фр. *Evangile*, ит. *Vangelo*, рус. *Евангелие* [Мк. 1:15]; лат. *Christianus*, англ. *Christian*, фр. *chrétien*, ит. *cristiano*, рус. *христианин* [Деян.11:25]; лат. *episcopus*, англ. *bishop*, фр. *évêque*, ит. *vescovo*, рус. *епископ* [Тит 1:7].

С позиции *линейного* подхода получается, что многие религионимы сначала пришли из Библии, а уже потом в определённых языках стали приобретать то или иное значение. Проблема состоит в том, что даже в сакральном тексте значения некоторых религионимов оказываются подвижными.

Так, например, теоним *Бог* приобретает антропологическое значение (пророк Моисей) в следующей фразе [Исх.7:1]: лат.: «*Dixitque Dominus ad Moysen: Ecce constitui te deum Pharaonis: et Aaron frater tuus erit propheta;* англ.: *And the LORD said unto Moses, See, I have made thee a god to Pharaoh: and Aaron thy brother shall be thy prophet*»; фр.: «*Yahvé dit à Moïse: "Vois, j'ai fait de toi un dieu pour Pharaon, et Aaron, ton frère, sera ton prophète*»; ит.: «*E il Signore disse a Mosè: Ecco che io ti ho costituito dio di Faraone: e Aronne tuo fratello sarà tuo profeta*»; рус. «Но Господь сказал **Моисею**: смотри, Я поставил тебя **Богом** фараону, а Аарон, брат твой, будет твоим пророком [Biblia 1462: 58; The Authorized King James Bible 1611: 142; Bible de Jerusalem http; Bibbia 1817: 45; Библия 2008: 66].

Особенно это становится заметным при несовпадении переводов. В качестве примера можно привести антропоним *Адам*, семантическое развитие которого репрезентируется лексемой *человек*. Если в латинской рукописи 1462 года, итальянской 1471 и 1817, в Библии короля Иакова 1611, во французской 1530, Острожской и Московской во Втор.32:8 используется словосочетание лат. *filios Adam*, англ. *sons of Adam*, ит. *figliuoli di Adamo*, фр.

filis de Adam, рус. (с церковнославянского) *сыны Адамовы* [La Biblia Sacra 1471: 214; Bible 1530: 200; Bibbia 1817: 519; The Authorized King James Bible 1611: 307; Библия 1581: 205; Библия 1663: 173], то во французской 1552, 1562 и современной, в итальянской 1991 и российской 2008 - фр. *filis des hommes*, ит. *figli dell'uomo*, рус. *сынов человеческих* [Bible 1552: 267; Bible 1562:178; Bible de Jerusalem http; La Bibbia di Gerusalemme 1991: 504; Библия 2008: 214]. На первый взгляд подобные разночтения – не более чем субъективные решения переводчиков. Но ведь они тоже не могут не считаться с «требованиями» переводящего языка. Если в средневековых рукописях переводчики старались передать оригинал максимально точно, иногда буквально, то в более поздних и современных вариантах можно увидеть тенденцию к генерализации значения в целях упрощения, вызванную расширением читательского круга. Но генерализация – общий семантический процесс. Динамическая сущность семантической системы сказывается в том числе на библейских переводах.

Кроме того, употребление некоторых слов влияет на их сочетаемость. Если у лексемы СВЯТОСТЬ можно заметить достаточно широкие сочетаемостные возможности, поскольку фраза: «И благословил Бог седьмой день, и **освятил** его...» (лат.: «*Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum...*»; англ.: «*And he blessed the seventh day, and sanctied it*; фр.: *Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia...*»; ит.: «*E benedisce il settimo giorno, e lo santificò...*») позволяет отнести данный глагол как к одушевлённым (Бог), так и к неодушевлённым существительным (день), то в случае с праведностью этого с полной уверенностью утверждать нельзя. Например, в Быт.7:1 прилагательное *праведный* применяется по отношению к конкретному лицу – Ною, что позволяет говорить о более узких сочетаемостных возможностях данной лексемы. То есть внутри теоантропологического макрокомпонента слова *праведность* антропологический компонент занимает большее пространство, чем в лексеме *святость*. А значит, он ограничивает теологический компонент, что влияет на сочетаемость данного слова.

Разумеется, здесь приведено всего 4 примера. Но уже они говорят о том, что потенциал семантического развития некоторых религионимов «закладывается» в сакральном тексте.

2.3. Семантический потенциал религионима в лексикографическом аспекте

Так как семантическое развитие христианских религионимов исследуется в латинском, английском, французском, итальянском и русском языках, возникает необходимость в следовании хронологическому порядку данных языков. Так, первые памятники письменности на латинском языке относят к VII в до Р. Х., на английском – к VII в. по Р. Х., французском – к IX (842 г.), итальянском и русском – к X [Тронский 1953: 118; Аракин 2003: 17; Сергиевский 1938: 28; Шишмарёв 1972: 65; Успенский 1994: 14].

Советские семасиологические исследования конца 70 гг. XX века показывают, что в английском языке эпохи Возрождения семантическое развитие в первую очередь затронуло те религионимы, которые относятся к семантическому полю *vera*. Так, предлагалась следующая классификация религионимов, претерпевших семантическое изменение именно в период Возрождения, например:

1) названия существ, которым приписываются сверхъестественные свойства: *saint* «святой», *angel* «ангел», *apostle* «апостол», *prophet* «пророк» (*prophecy* «пророчество»), *oracle* «прорицатель», *creator* «творец» (*creation* «творение», *create* «творить»), *almighty* «всемогущий»;

2) подполе, объединяющее характеристики теонимического субъекта: *divine* «божественный», *sacred* «священный», *holy* «святой», *celestial* «небесный»;

3) подполе, обозначающее свойства сверхъестественного существа

по отношению к человеку: *grace* «милость», *mercy* «милосердие», *incarnation* «воплощение», *regeneration* «духовное возрождение», *atone* «искупать», *call* «взывать»;

4) свойства (состояния) человека по отношению к сверхъестественному существу: *adoration* «поклонение», *reverence* «благоговение», *devotion* «набожность», *homage* «почтение», *piety* «благочестие», *prostrate* «смиранный» (положительная оценка);

5) подполе свойств (действий, состояний) человека по отношению к высшему существу: *sin* «грех», *profane* «мирской», *blaspheme* «богохульство» (и т.д.);

6) подполе, обозначающее в своём досекулярном значении атрибуты, действия, состояния при выполнении обряда: *temple* «храм», *bible* «библия», *sacrifice* «жертва» (и т.д.);

7) подполе иерархического строения вселенной (согласно Библии): *hell* «ад», *abysm* «бездна», *purgatory* «чистилище», *Eden* «рай», *heaven* «небо»;

8) подполе принадлежности/непринадлежности к вероучению: *Christian* «христианин», *pagan* «язычник» (и т.д.);

9) подполе, включающее слова, относящиеся к оформлению христианского вероучения: *canon* «канон», *creed* «вероучение», *rite* «обряд»;

10) подполе слов, первоначально относящиеся к понятиям христианской морали: *humble* «скромность», *humiliate* «смирение», *proud* «гордость» [Бабич 1978: 17-18].

2.3.1. Семантические сферы функционирования

Основное внутриязыковое условие, обеспечивающее развитие (динамику) значений – наличие соответствующего семантического пространства. Подобные идеи были сформулированы ещё Й. Триром. Он ввёл термин «семантическое поле», которое в современном языкознании определяется как «совокупность лингвистических единиц, объединённых общностью содержания и отражающих понятийное, предметное или

функциональное сходство обозначаемых явлений» [Кобозева 2000: 99]. Проблема заключается в том, что в семантическом пространстве нескольких языков общность содержания часто распределена по разным «участкам». Мало того, употребление христианских религионимов в составе разных фразеологизмов указывает на более широкие объединения, которые помимо вышеперечисленных сходств включают в себя и эмотивную общность [Шаховский 1987: 47]. Динамика значений религионимов выводит их за пределы соответствующего семантического поля. Поэтому логичным представляется выделение *семантической сферы функционирования*. Семантическая сфера функционирования – совокупность смысловых полей, вербализующих соответствующий тематический блок. Семантические сферы функционирования могут быть ближайшими и дальнейшими. *Ближайшая семантическая сфера функционирования* (БССФ) лингвистической единицы – совокупность значений, которые чаще всего приобретает конкретный языковой элемент в определённых позициях. Стоит отметить, что сразу после установления БССФ ещё рано делать выводы о потенциальных семантических границах христианских религионимов. Это возможно после установления ДССФ (*дальнейших семантических сфер функционирования*). БССФ характеризуются универсальностью и относительной устойчивостью семантического развития в нескольких языках. Иными словами, БССФ – совокупность результатов *общего семантического развития*. Под устойчивостью понимается относительно минимальное расхождение между исходным значением и производными. Соответственно, ДССФ – совокупность результатов *частной семантической эволюции*. То окружение, в котором слово приобретает противоположные значения, называется *контрастивной семантической сферой функционирования* (КССФ).

Исходя из того, что Библия – основной источник христианских религионимов, логичным представляется рассмотрение данных языковых единиц в том порядке, в котором они расположены в книгах Священного Писания.

2.3.2. Семантический потенциал теонима *Бог*

Теоним *Бог* образует значение *умереть* в сочетании с глаголами *быть, отправиться, предстать, отдать*: англ. *be with God* «предстать перед Богом, перед Всевышним, умереть»; *depart (go) to God* «отправиться к праотцам, покинуть этот бренный мир, умереть, скончаться»; фр.: *comparaître devant Dieu* преставиться, умереть; ит.: *lasciare/ render l'anima a Dio* «испустить дух, отдать Богу душу, умереть»; *raccomandare l'anima (a Dio)* отдавать Богу душу, быть при смерти; рус.: *отдать (отдавать) Богу душу* [Кунин 1984:322; Гак 2007: 213; Черданцева 1982: 58,59; Тихонов 2007: 74]. Не случайно выражение *God's Acre* (буквально: «Божий акр») означает *кладбище*. Таким образом, одна из БССФ слова *Бог* – ЗАГРОБНЫЙ МИР.

Кроме того, в нём присутствует эмотивный компонент, позволяющий ему функционировать в тех семантических полях, к которым относятся восклицания, выражающие удивление, досаду, страх, раздражение: англ. *God Almighty* «Боже милостивый! Боже мой!», *God bless you! God bless me! God bless my life! God bless my soul!* фр. *mon Dieu!* Боже мой!, «Господи помилуй!»; англ. *God forbid!* «Не дай Бог!», ит.: *nemmeno per Dio* «ни за что, ни Боже мой» [Кунин 1984: 322; Гак 2007: 325; Пархамович 2011: 50; Черданцева 1982: 314]. При этом наличие у теонима общего признака (ядра) **МОГУЩЕСТВО**, возможно, унаследованного от язычества, приводит к тому, что слово приобретает значение *сила*: англ. *God is always on the side of the big battalions*, фр. *Dieu est toujours pour les gros bataillons* (Вольтер) «Бог всегда на стороне сильных», а также противоположное значение: англ. *by God!*, фр. *bon Dieu de bon Dieu!*, ит. *affé di Dio!, Dio bacco!* «ей-богу!, клянусь (богом)!; честное слово!; чёрт подери!» [Кунин 1984: 322; Гак 2007: 325; Черданцева 1982: 32, 95]. Однако данное ругательство в английском языке выражается и с помощью следующей фразы: *God damn (it)!* (рус. *Бог ему Судья!*) «проклятие!, тьфу, пропасть!» [Кунин 1984: 322]; А значит, в данном теониме присутствует контрастивная сема, возникающая за счёт

существования антонимической пары БОГ – ДЬЯВОЛ. Отсюда следующее выражение: англ. *sell one's soul*, ит. *vendere le budella a Dio* (буквально: «продать кишки Богу») «продать душу дьяволу» [Кунин 1984: 704; Черданцева 1982: 152]. Богу противопоставляется не только дьявол: рус. *Велико слово небось. Небось не Бог, а полбога есть; Гребень (Прялка) не Бог, а рубаху даёт; Без начала, без конца, а не Бог (кольцо)* [Даль 1984: 213, 106, 16]. Данные фразеологизмы относятся к КССФ. Наоборот: латинское выражение *Deus loci communis* «Бог общего места», то есть человек, говорящий или пишущий уже известными суждениями, «общими местами» и английское *God Almighty* «царь и бог» (о человеке) не позволяют отнести фразу *Человек – не ангел (не Бог)* к данной сфере, так как ЧЕЛОВЕК – БССФ [Бабичев 1988: 181; Кунин 1984: 322; Даль 1984: 238].

Данная языковая единица употребляется в формулах вежливости, вследствие чего она относится к активной лексике: англ. *God bless you!*, фр. *Dieu vous assiste (aide, bénisse)!* (буквально: «пусть Бог благословит вас/поможет вам») «будьте здоровы!» (говорится чихнувшему), рус. *Дал бы Бог здоровья, а дней много впереди* [Даль 1984: 220]. Поэтому ещё одна БССФ – ЗДОРОВЬЕ.

К БССФ относится в том числе ЗНАНИЕ: англ. *God knows, – I don't!* «Богу, может быть, известно, а мне нет!»; фр. *Dieu sait*, рус. *Бог весть, Бог знает, Богу известно* [Кунин 1984: 323; Даль 1984: 77]. Однако фраза *Не Бог весть (знает) какой (или что)* применяется по отношению к кому-то, чему-либо не очень важному, не очень значительному [Тихонов 2007: 18]. А так как она встречается только в русском языке, то НЕЗНАЧИТЕЛЬНОСТЬ – ДССФ. В итальянском и русском языках данный теоним включает в себя сему ДАР, которая присутствует имплицитно в следующем выражении: ит. *il bene va preso quando Dio lo manda* «дают – бери»; рус. *Что Бог даст, бери; а своё сам береги!* [Черданцева 1982: 117; Даль 1984: 85].

Итальянское словосочетание *Dio t'aiuti!* «от плохих друзей помощи не жди» коррелирует с русской пословицей *Холостому помогай Боже, а*

женатому хозяйка поможет, что позволяет говорить об общем семантическом развитии. *Бог* приобретает значение *помощник* [Черданцева 1982: 46; Даль 1984: 282].

Теоним используется и в просьбах: англ. *for God's sake*, фр. *pour l'amour de Dieu*, ит. *per (l')amor di Dio (di cielo, per grazia di Dio /del cielo)* «ради Бога»; ит. *per l'amor di Dio nessuno dà nulla (niente)* «за “Христа ради” ничего не получишь», рус. *Прости Христа ради за прошлое, да и напредки тож*. То есть он приобретает дополнительный компонент *пожалуйста* [Кунин 1984: 593; Гак 2007: 41; Черданцева 1982: 48; Даль 1984: 33].

Что касается частной семантической эволюции, то в английском языке можно привести примеры следующих словосочетаний, позволяющих обнаружить её у слова *God* через лексическую деривацию: *god-child* «крестник», *god-awful* «ужасный» [Longman 1995: 93]. Результаты частной семантической эволюции слова *Dieu* во французском языке наблюдаются в следующих выражениях: *manger (recevoir) le bon Dieu* (буквально: «есть/принимать Боженьку») «причащаться»; *on lui donnerait le bon Dieu sans confession* (буквально: «ему бы дали причастие без исповеди») «он живым в рай попадёт»; *c'est la maison du bon Dieu* (буквально: «это Божий дом») «это гостеприимный, приветливый дом» [Гак 2007: 221; Гак 2005: 934]; В итальянском языке результаты частной семантической эволюции слова *Dio* (Бог) отражены в следующих словосочетаниях и фразеологизмах: *abbandonato da Dio* (буквально: «оставленный Богом») «без стыда и совести, безбожник», «бедолага, неудачник, горемыка»; *chi contro Dio getta pietra, in capo gli torna* (буквально: «кто против Бога бросает камень, он ему возвращается в голову») «как аукнется, так и откликнется» [Туровер 2009: 430; Черданцева 1982: 315]. В качестве ещё одного примера можно привести выражение: *Даст Бог день, даст Бог и пищу* [Даль 1984: 18]. В этом случае можно увидеть использование теонима даже в этимологическом значении «Податель блага». Таким образом, этимон в данном случае оказывается *деривационным корректором частной семантической эволюции слова*.

2.3.3. Библизмы

Универсальность семантического развития слова *дух* входит в БССФ НАСТРОЕНИЕ: фр. *disposition (état) d' esprit* «настроение, умонастроение»; рус. *в духе* «в хорошем настроении» (англ. *high spirits*), *не в духе*, ит. (*stare male di spirito* «в плохом настроении» (англ. *low spirits*); *esprit combatif, esprit de combativité* «боевой дух», рус. *воспрянуть духом* «преодолев уныние, обрести прежнюю бодрость»; *Пасть (падать) или поникнуть (никнуть) духом* «впасть в уныние, отчаяние»; *расположение (или состояние) духа* «настроение».

Другая БССФ – ОБЩЕСТВЕННОСТЬ: англ. *public spirit* «служение общественным интересам, патриотизм», фр. *esprit de groupe (de corps, – de caste)*; ит. *spirito di corpo* «групповщина, сословный, корпоративный дух, солидарность, чувство локтя»; фр. *esprit public*, ит. *spirito pubblico* «общественное сознание, общественное мнение». Сюда же относится СВОБОДА: фр. *esprit fort* «вольнодумец», ит. *spirito torte* «сильный (духом) человек», «вольнодумец, несуетный человек», «искренно верующий» (кстати, последнее значение считается устаревшим, но именно оно связывает производные компоненты с исходным); рус. *вольный дух*.

Но так как значение *ум* и его антоним *глупость* в основном встречаются только во французском и итальянском языках, они относятся к ДССФ: фр.: *esprit éclairé* «светлый ум», *esprit inventif* «изобретательный ум», *homme d' esprit* «умный человек, остроумный человек» *esprit analytique (d'analyse)* аналитический склад ума; *esprit lent* «тугодум»; ит.: *spirito di patata (di rapa)* «потуги на остроумие, плоский юмор», «остряк-самоучка», «глупость, тупость; *bello spirito* «дурак». К ДССФ относится ИНТЕНСИВНОСТЬ: ит. *essere irrequieto com'uno spirito folletto* (буквально: «быть беспокойным, как дух воздуха») «вертеться как на иголках, ни минуты не сидеть спокойно»; рус. *бежать во весь дух*. КССФ: фр. *esprit du mal*, ит.

spirito immondo (infernale, maligno, delle tenebre), рус. Злой (нечистый) дух [Кунин 1984: 707; Гак 2007: 404; Черданцева 1982: 917-918].

В латинском языке семантическая эволюция глагола *благословлять* происходит в пределах валютативных коннотаций: *Benedicite!* «Восхваляйте!» [Бабичев 1988: 906]. В английском языке она позволяет провести параллель с теонимом *Бог*: *bless me (my или your heart, my heart and soul, my life, my soul, my stars)!* «Боже мой!, Господи!, Господи помилуй!; честное слово!, видит Бог!, клянусь Богом!» (восклицание, выражающее удивление, досаду и т. п.). Полностью данное выражение выглядит следующим образом: *may God bless me, my heart, my heart and soul, my soul, your heart* [Кунин 1984: 88]. В итальянском языке, как правило, происходит коннотативная девалютация значения: *che Dio ti benedica! / fatti benedire! / che si faccia benedire!* (буквально: «пусть Бог тебя благословит! / благословись! / благословитесь!») «чтоб тебе пусто было!», *benedire qd col manico della granata / della scopa* (буквально: «благословить рукояткой гранаты / метлой») «отделать по первое число, отдубасить». И только когда этим словом обозначается действие («двумя руками»), происходит ресакрализация: *benedire con tutte due le mani* «благословлять обеими руками, желать всего наилучшего» [Черданцева 1984: 119, 483, 585].

Семантическое развитие религионимов, обозначающих святость, в основном вербализует смешение сакрального мира с обыденным и их противопоставление: англ. *holy cow!* [буквально: «святая корова»] (*holy Mackerel, Moses* или *smoke!*; амер. *holy cats!*) «подумать только!, Боже мой!, вот это да!, вот те на!, ну и ну!» (восклицания, выражающие удивление, досаду и т. д.); фр. *ce n'est pas un petit saint* «он не невинный ребёнок, не так уж он наивен», *ce n'est pas un saint* он не святой (он не совершенен), ит. *mescolare (unire) il sacro e il profano* «все перепутать, спутать Божий дар с яичницей» [Кунин 1984: 391; Гак 2007: 953; Черданцева 1982:855]. В некоторых случаях оно не выходит за пределы религиозной тематики: фр. *Semaine sainte* страстная неделя, *toute la sainte journée* «весь Божий день», *les*

saints de glace «холодные святые» (св. Мамертий, Панкратии, Сервасий; в дни этих святых – 11-13 мая – бывает похолодание). Кроме того, у них сохраняются валютативные коннотации: фр. *un petit saint* «добродетельный и безобидный человек; невинное создание», ит. *i santi del giorno* (буквально: «святые дня») «любимцы славы», «счастливчики» [Черданцева 1982: 863]. Однако они уравниваются девальвацией: англ. *holier than thou* «лицемерный, ханжеский, фарисейский; высокомерный, самодовольный»; фр. *petit saint de bois* «святоша», *faire le petit saint* «строить из себя невинное создание»; рус. *Тридцать рублей злата, оставайся место свято* (о Иуде) [Даль 1984: 32].

Помимо этого, *святой* приобретает значение *подчинённый* в следующем французском фразеологизме: *il vaut mieux s'adresser à Dieu qu'à ses saints* «лучше обращаться к начальнику, чем к его подчинённым» [Гак 2007: 953]. В латинском языке религионим приобретает значение *простота*: *In sancta simplicitate* «в святой простоте» [Бабичев 2007: 370]. А выражение *хоть святых выноси* при первом знакомстве с ним кажется противоречащим логике. Действительно, святых (в частности, мучеников) можно было вести на казнь, но не выносить. Однако опытный исследователь здесь обнаружит метафору: раньше народ называл святыми (или боженьками) иконы, то есть их изображения. И когда начинали происходить разного рода непотребства, иконы прикрывались занавеской или выносились в другое помещение. В результате выражение *хоть святых выноси* приобрело девальвационные коннотации [Алефиренко 2009: 18-19].

Слово *Dominus* (Господь) в латинском языке иногда используется в своём этимологическом значении: *Dominus litis* «Хозяин спора» [Бабичев 2007: 953]. В связи с этим здесь возникает вопрос о роли этимона в семантическом развитии слова. Ведь ещё в середине прошлого века многие исследователи стали приходить к выводу, что в этимологии уже сделано всё для подтверждения основных положений структурной лингвистики, в том

числе в области семантики [Трубачёв 1976: 147]. Кроме того, встречались утверждения, что в некоторых областях языкознания (в частности, в стилистике) этимология бесполезна [Балли 2001: 77]. Действительно, данные утверждения не лишены оснований. Яркий тому пример – выбор этимона в качестве исходного значения анализируемого слова. Видимо, сама путаница между этимоном и более широким понятием исходного значения позволяет усомниться в необходимости исследовать происхождение слова, чтобы объяснить тот или иной семантический процесс. В результате можно прийти к банальному и не совсем верному выводу, что этимон не относится к исходному значению слова [Рыжков 2016: 156]. Но здесь достаточно вспомнить, что этимон является одним из существенных компонентов исходного значения, а не семантической константой. Поэтому в данном случае можно зафиксировать этимологическую ресемантизацию.

Возвращаясь к теониму *Господь*, стоит отметить, что результаты его семантического развития отражены в следующих выражениях: англ. *by the Lord Harry!* чёрт возьми! (*the Lord Harry*, буквально: «Господин Поспешность» – шутливое прозвище дьявола); но фр. *le jour du Seigneur* «Воскресение»; ит. *il Signore dà il pane a chi non ha denti* (буквально: «Господь даёт хлеб тому, у кого нет зубов») «как зубов не стало, так и хлебушка привалило»; рус. *Господь знает (ведает)* «неизвестно» [Кунин 1984: 469-470; Гак 2007: 970; Черданцева 1982: 892; Тихонов 2007: 55].

Общее семантическое развитие религионима *рай* зафиксировано в следующих словосочетаниях: англ. *earthly paradise*, фр. *le paradis terrestre*, ит. *paradiso terrestre* «рай земной»; англ. *a fool's paradise* «нереальный мир, мир иллюзий», «призрачное счастье», «блаженное наведение», фр. *les paradis artificiels* «искусственный рай» (состояние после приёма наркотиков); ит. *giocarsi il paradiso* «вести беспутную жизнь, быть нераскаявшимся грешником»; рус. *По бороде хоть в рай, а по делам — ай-*

ай! [Кунин 1984: 563; Гак 2007: 752; Черданцева 1982: 719; Даль 1989: 187].
Поэтому БССФ – ИЛЛЮЗИЯ.

Частные семантические эволюции представлены следующими фразами: фр. *paradis fiscal* «налоговый рай» (льготы), *pommier de paradis* «райка» (сорт яблонь); ит. *andare in paradiso* «отправиться в рай, умереть», *entrare in paradiso a dispetto dei santi* «добиться своего любыми средствами, во что бы то ни стало», *fare di qc suo paradiso* «увлечься чем-л», *mandare a paradiso* «отправить к Богу в рай, упокошить», *mettere qc in paradiso* превозносить что л. до небес, расхваливать, возвеличивать *sentirsi in paradiso* «чувствовать себя как в раю, на верху блаженства», *stare in paradiso a dispetto dei santi* «быть нежелательным незванным гостем»; рус. *Два братца пошли в воду (в рай) купаться* (ведра) [Кунин 1984: 563; Гак 2007: 752; Черданцева 1982: 719; Даль 1989: 104]. ДССФ – ФИНАНСЫ, РАСТЕНИЯ, СМЕРТЬ, УПОРСТВО, УВЛЕЧЕНИЕ, ПОХВАЛА, СЧАСТЬЕ, НЕЖЕЛАТЕЛЬНОСТЬ.

Но когда в определённом фразеологизме можно увидеть обратный процесс, при этом доминирующая в диахроническом потенциале слова архисема не совпадает с «исходным пунктом», то здесь всё гораздо сложнее. В качестве примера можно привести следующую пословицу: *Помер Адам – ни Богу, ни нам, ни душа на небо, ни кости в землю*. В данном случае библейский антропоним приобретает значение «разбитый горшок» [Даль 1998: 13]. То есть здесь происходит не только деонимизация, но и переход от одушевлённости к неодушевлённости. Если попытаться объяснить данные семантические переходы путём синтеза словарных дефиниций (в разных языках), то получится примерно следующий результат: Адам – первый человек на земле, обитатель рая и отец всего рода человеческого; человек во плоти, грешник, ослушавшийся Бога и изгнанный из рая [Мокиенко 2012: 16; Augé 1982: 1092]. Хотя данный метод и позволяет в какой-то мере объяснить деонимизацию, он практически ничего не говорит о семантическом переходе от одушевлённости к неодушевлённости – *деантропологизации*. В результате возникает необходимость в установлении происхождения слова. И когда

выясняется, что данное существительное означало «взятый от земли» (из глины), то становится понятно, почему оно приобретает значение «глиняный горшок» [Мокиенко 2012: 16]. Поэтому здесь имеет место этимологическая ресемантизация.

Те выражения, которые имеют сходство по смыслу с цитатами Священного Писания, называются библейскими фразеологическими синонимами (БФС): *when Adam delved and Eve span who was then a (the) gentleman?* «когда пахал Адам и пряла Ева, где родословное тогда стояло древо?» (один из лозунгов крестьянской войны 1381 г., приписываемый Джону Боллу). Данный фразеологизм восходит к библейской цитате [Иов 38: 4]: *Where wast thou when I laid the foundations of the earth? declare, if thou hast understanding.* «Где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь» [The Authorized King James Bible 1611: 643; Библия 2008: 521]. В современном языке вышеупомянутый фразеологизм применяется по отношению к человеку, который гордится своим происхождением). Связь семантического развития слова с Библией обеспечивает его устойчивость. Правда, в этой комбинации речь идёт о частной семантической эволюции.

Данный антропоним имеет большое значение для трёх мировых религий: иудаизма, христианства и мусульманства. В современных индоевропейских языках существует ряд устойчивых словосочетаний, в которых употребляется религиозный антропоним *Адам*, например: *Новый Адам* (ит. *Il Nuovo Adamo*) «Спаситель», *Адамово древо*, *Адамова голова* «череп», *Адамова борода* (название растения), *Адамова кость* «окаменелое дерево», *Адамово яблоко* (англ. *Adam's apple*, фр. *potte d'Adam*, ит. *potto d'Adamo*), *Адамовы годы* «много лет», ит. *da Adamo in qua* «от Адама», *Адамовы веки* «старина». Универсальное семантическое развитие представлено также значением *человек*: англ. *son of Adam*, фр. *fils d'Adam*, ит. *figlio (nipote, seme) d'Adamo* «сын Адама, мужчина». Но как только дело доходит до пословиц, читатель сталкивается с языковой асимметрией: в итальянском языке: *il vecchio Adamo ritorna/ ricompare* (буквально: «ветхий

Адам возвращается») «горбатого могила исправит» [Кунин 1984: 702; Гак 2007: 382; Черданцева 1982: 29]. БССФ – ЧЕЛОВЕК, ДССФ: ЗЕМЛЯ.

Слово *грех* используется в следующих фразеологизмах, позволяющих говорить о семантическом развитии: англ. *like sin* «бешено, ужасно, отчаянно», *live in sin* «жить в грехе, в незаконном браке»; *more sinned against than sinning* «незаслуженно обиженный, перед которым другие грешны больше, чем он сам» (шекспировское выражение); фр. *péché mignon* «грешок»; ит. *peccato di gola* (буквально: «грех горла») «обжорство, чревоугодие», *fare un peccato di gola* «соблазниться съесть что-л. в постный день», рус. *Иуда брал соль щепотью; поэтому щепотью креститься грех, дар Божий грех колоть* (об употреблении вилок) [Кунин 1984: 691; Гак 2007: 769; Черданцева 1982: 739; Даль 1984: 31, 32]. В семантическом развитии данного религионима можно заметить скрытую причинно-следственную связь. В начале происходит *ошибка* (этимон), а затем – *проблема*. В потенциал религионима *грех* входит сема *проблема* во фразеологизмах: *Нет греха хуже бедности; это грех денежный; живи так, чтоб ни от Бога греха, ни от людей стыда*. Есть случаи, когда гипероним приобретает значение гипонима. В качестве примера можно привести *грех* в значении *воровство*: *плохо не клади, вора в грех не вводи!* Другой пример: *ай да сват! И согрешивши свят, хоть и сват, да горбат* [Даль 1984: 32]. При буквальном понимании данной фразы возникает логическое противоречие, так как грех исключает святость. Отсюда следует, что слова *согрешивши* и *свят* приобретают новые значения. Возможная интерпретация данного выражения: несмотря на многочисленные ошибки (*согрешивши*) человек (*сват*) не теряет полностью своего достоинства (*свят*). Это – пример этимологической ресемантизации.

Семантическое развитие религионима *ковчег* представлено следующими фразами: англ. *must have come out of the Ark* (буквально: «должно быть пришёл с ковчега») «с луны свалился» (говорится о человеке, не понимающем реальной обстановки), «столетней давности», *touch the ark*

(*of the covenant*) «осквернять, непочтительно относиться»; фр. *fender l'arche* (буквально: «колоть ковчег») «надоедать кому-либо»; ит. *arca di virtù* ходячая добродетель, *mettere in arca* «копить, класть в кубышку»; рус. *Ноев ковчег* (о большом количестве людей или животных, собравшихся в одном месте) [Кунин 1984: 47-48; Гак 2007: 61; Черданцева 1982: 65-66; Тихонов 2007: 172]. БССФ – ДОБРО, ВМЕСТИЛИЩЕ; ДССФ: СТРАННОСТЬ, ЗАНУДСТВО.

БССФ религионима праведник: СПОКОЙСТВИЕ: фр. *dormir du sommeil du juste*, рус. *Спать сном праведника* [Гак 2007: 587; Тихонов 2007: 215]. Выше было сказано, что слово *праведный* чаще используется с одушевлёнными существительными. Однако его сочетаемостные возможности допускают и неодушевлённые существительные, например, *гнев*. Мало того, в его фразеобразующий потенциал входят также конкретные существительные: *праведная денежка век кормит* [Даль 1984: 144]. На это можно ответить следующим образом: данный религионим сочетается с теми существительными, которые включают в себя антропологический компонент. *Праведная денежка* – честным (человеческим) трудом заработанная. Гораздо труднее представить себе словосочетание *праведная скала* (хотя *святая* может быть и допустима).

Общее семантическое развитие слова *завет* в европейских языках подчинено основному значению *союз*: англ. *the Holy Alliance*, фр. *la Sainte-Alliance* «Священный союз» (реакционный союз Австрии, Пруссии и России, заключённый в Париже 26 сентября 1815 г. после падения империи Наполеона I и просуществовавший до 1833 г.); *the unholy alliance* «союз нечестивых» [Кунин 1984: 43; Гак 2007: 35]. Во французском языке частная семантическая эволюция представлена следующими словосочетаниями: *faire alliance avec...* «породниться с...», *neveu par alliance* «племянник жены, мужа» «обручальное кольцо», «согласие, сочетание, связь»; *alliance de mots* «соединение слов» [Гак 2007: 35]. БССФ – СОЕДИНЕНИЕ, ДССФ – РОДСТВО.

Религионим *алтарь* происходит от латинского *alta ara* «возвышенное место», а также от глагола *adolere* ‘сжигать’ (евр. *zabah* «приносить жертву», *mizbeah*). Первоначально данное слово означало «жертвенник». С прекращением ветхозаветных жертвоприношений и основанием Христианской Церкви алтарь стал неотъемлемой частью храма, местом совершения новозаветного таинства Евхаристии. В связи с этим в европейских языках появились разные фразеологизмы, в которых данное слово имеет преимущественно валютативные коннотации: англ. *lead to the altar*, фр. *aller à l'autel*, ит. *andare all'altare/ condurre all'altare* «вести под венец, сочетаться браком», ит. *innalzare agli altari/ mettere (porre, tenere) sull'altare (sugli altari)* «возвести в ранг святых»; *mettere qd sopra un altare* «молиться за кого-л.»: *sicuro come sull'altare* «как у Христа за пазухой, в полной безопасности»; *passare dall'altare alla polvere* «спуститься с неба на землю» [Кунин 1984: 42; Мюллер 2003: 34; Гак 2007: 81; Черданцева 1982: 39-40, 891; Тихонов 2007: 314]. В этом случае происходит валютация и генерализация данного значения. Но есть немногие случаи девальютации, например, в итальянском языке *fare altare contro altare* «противоречить самому себе»; *fare un contraltare* «сорвать дело». Сочетаемость данного существительного с глаголом *раскрыть* приводит к семантической редукции, так как, с одной стороны, происходит утрата семы *алтарь*, с другой – сохраняется эмотивный компонент (особенно в русском языке), в связи с чем в разных языках смысл фразы передаётся с помощью религиозной семантики: ит. *scoprire un altare per ricoprirne un altro* (буквально: «раскрыть один алтарь, чтобы покрыть другой») «найти одно, потеряв другое; сделать одно за счёт другого»; фр. *Deshabiller saint Pierre pour habiller saint Paul* (буквально: «раздеть апостола Петра, чтобы одеть апостола Павла»), рус. *Со Спаса дерёт, да на Николу кладёт* [Французско-русский фразеологический словарь 1963: 838; Даль 1989: 34].

Слово *Вавилон* (*babilonia*), производное от латинского названия города *Babylonia(m)* – и от относительного прилагательного *Babyloniense(m)*. В

Библии о нем говорится как о месте собрания пороков. Поэтому в итальянской литературе появились такие выражения как *empia Babilonia* «нечестивый Вавилон», *avara Babilonia* «жадный Вавилон». Преобразование значения во фразеологизмах также можно связать с историческим событием: в 597-538 евреи вышли из Вавилонского плена. А так как плен создаёт для человека существенные неудобства, то словосочетание *uscire di Babilonia* стало обозначать «выйти из неприятной ситуации». Об этой истории повествуется в 4-й книге Царств в 17-й главе. Поэтому общее семантическое развитие данного слова отмечено девалютативными коннотациями: англ. *the tower of Babel*, фр. *tour de Babel*, ит. *torre di Babele*, рус. *Вавилонское столпотворение* «смешение языков, шум, суматоха» [Кунин 1984: 774; Гак 2007: 90; Черданцева 1982: 94; Тихонов 2007: 24]. А значит, *Вавилон* – контрастивный религионим.

Общее семантическое развитие слова *vera* даёт следующие результаты: лат. *Bona fides*, англ. *good faith*, фр. *bonne foi*, ит. *la buona fede* «добросовестность», «искренность», «правдивость», рус. *Верой и правдой (служить)* «честно, преданно» [Бабичев 2007: 103; Кунин 1984: 260; Гак 2007: 450; Черданцева 1982: 393; Тихонов 2007: 26]. БССФ – ПРАВДА. Частные семантические эволюции: англ. *on the faith of* «полагаясь на», фр. *la foi des traités* «соблюдение договоров» (ср. *товарищество на вере*), ит. *darsi la fede* обмениваться обручальными кольцами [Кунин 1984: 260; Гак 2007: 450; Черданцева 1982: 393]. ДССФ – ЮРИСПРУДЕНЦИЯ.

Греческое слово *ángelos*, калькированное с еврейского *mal(e)'akh(e)* первоначально означало «посланец». В результате христианизации оно приобрело значение «посредника между Богом и человеком» и стало религионимом. В средневековой латыни данный религионим приобретает значение *знамя (vexillum)* [D'Arnis 1858: 156]. Известно также использование этого слова в переносном смысле в разных языках: «человек со сверхъестественными способностями, неземной красоты». Поэтому БССФ – ВНЕШНОСТЬ. Религионим *ангел* достаточно часто подвергается

этимологической ресемантизации: англ. *the angel of death (the Angel of Death)* фр. *ange exterminateur* «ангел смерти». Отсюда следующие выражения англ. *fallen angel* падший ангел, ит. *angeli dell'inferno* «ангелы ада, дьяволы», *angelo del male* «злой гений», БССФ – ТИШИНА: фр. *un ange passe*, ит. *sta passando un angelo* тихий ангел пролетел [Кунин 1984: 43; Гак 2005: 50; Черданцева 1982: 56; Даль 1989: 25].

Здесь возникает гипотеза, что в случае с религионимом *ангел* этимон сближается с логоэпистемой и лингвокультуремой. Логоэпистема – «двусторонний знак, занимающий пограничное положение между языком и культурой. Лингвокультурема, в отличие от логоэпистемы, является исключительно принадлежностью культуры. Она сочетает в себе свойства знака, значения и представления о классе культурных денотатов. Частично лингвокультурема связана с семантическим пространством языка...» [Алефиренко 2016: 11, 14]. Но если предположить, что этимон никак не связан с лингвокультуремой, то придётся признать его *автономность*. Разумеется, такое положение вещей не выдерживает критики, так как уже давно доказано, что элементы языка и культуры сопряжены между собой и не поддаются строгому разграничению [Васильев 1997: 3; Верещагин 2005: 16]. Поэтому наличие связи между этимоном и лингвокультуремой не вызывает особых сомнений.

Другие результаты семантического развития зафиксированы в следующих фразах, например: англ. *enough to make the angels weep* «невольны слёзы навёртываются, хоть кого заставит расплакаться»; *entertain an angel unawares* «принимать человека, не зная о его высоком положении, больших заслугах или достоинствах»; фр. *être aux anges* «быть на седьмом небе»; ит. *fabbrica di (degli) angeli (cantiere degli angeli)* «фабрика ангелов, абортарий» [Кунин 1984: 43; Гак 2005: 50; Черданцева 1982: 56]. БССФ – ЧЕЛОВЕК. ДССФ – СМЕРТЬ.

Существительное *благословение* приобретает валютативные коннотации: англ. *blessing in disguise* скрытое благо, неприятность,

оказавшаяся благом; не было бы счастья, да несчастье помогло, нет худа без добра; *count one's blessings* благодарить, благословлять судьбу; считать себя счастливым; *have too much of his mother's blessing* (редк.) «быть не в меру застенчивым»; *a mixed blessing* «то, что обладает как положительными, так и отрицательными свойствами, вызывает смешанное чувство радости и огорчения»; *an unappropriated blessing* «невостребованное сокровище», незамужняя женщина, старая дева», *single blessedness* «холостая жизнь, холостяцкая доля, безбрачие», фр. *être en bénédiction* «пользоваться любовью, уважением» *c'est une bénédiction (c'en est une bénédiction)* «вот приятная неожиданность, манна небесная» [Кунин 1984: 89; Гак 2005: 143]. Однако в сочетании с глаголом *давать* оно, помимо употребления в прямом смысле, подвергается девальвации: фр. *donner à qn sa bénédiction* «выпроводить кого-л», ит. *dare e la benedizione* «бросить, отказаться от» фр. *donner la bénédiction avec ses pieds*, ит. *dare la benedizione con le calcagna* «качаться на виселице»; фр. *bénédiction de Saint-Roch* «проклятие, ругательство»; ит. *dare la benedizione del papa monco* «всыпать» [Гак 2005: 143; Черданцева 1982: 119].

Слово *votum* (обет) приобретает значение *мнение*: *votum separatum* «особое мнение» [Бабичев 2007: 875]. Общее семантическое развитие, как правило, не выходит за пределы религиозной тематики: англ. *take (the) vows* ит. *fare (или prendere) i voti* «постричься в монахи, связать себя брачными узами», фр. *voeux monastique* «монашеские обеты». И только частные семантические эволюции позволяют включить в его потенциал ДССФ – ПОЖЕЛАНИЕ: фр. *faire un voeu* «загадывать желание»; *faire un voeu, former un voeu pour qch* «желать, высказывать пожелание»; англ. *vow and declare* «утверждать» (клясться и божиться) [Кунин 1984: 792; Гак 2007: 1125]. В итальянском языке оно образует сферу ОЦЕНКА (для других языков это – ДССФ): *a pieni voti* «единогласно», «с отличными отметками» [Черданцева 1982: 1052].

Семантическое развитие слова *блаженство* отображено в следующей латинской фразе: лат. *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*

«Блаженство не есть награда за доблесть, но сама добродетель» [Бабичев 1988: 902]. В этой пропозиции *блаженство* приобретает значение «добродетель», так как отождествляется с ней.

Религионим *правда* обладает наименьшим семантическим варьированием. Лучше всего оно поддаётся наблюдению во французской фразе: *cinéma vérité* «реалистическое кино». Но есть примеры и из итальянского языка: *in (per, per la) verità* «по правде говоря, в действительности» *a dire la verità* по правде говоря; *essere alla (in luogo di) verità* «быть на том свете»; *la verità torna (или vien) sempre a galla* «шила в мешке не утаишь» [Гак 2007: 1111; Черданцева 1982: 1030].

Существительное *страсть* (*passione*) в латинском языке происходит от *passus, part. pass. patī* «терпеть, мучаться». Первоначально, во времена язычества, греческое слово *páthos* было связано не столько с физической болью, сколько с мукой душевной, чувством. В поздней латыни оно приобрело значение «страдание». Данное слово стало применимо непосредственно к Страстям Христовым. Во французском языке результаты его семантического развития отражены в следующих словосочетаниях: *fleur de la passion* «пассифлора синяя», *arbre de la passion* «пассифлора», *fruit de la passion* «съедобный плод пассифлоры» [Гак 2007: 763]. В современном итальянском языке в основном означает «страсть», как это видно из следующих словосочетаний: *fare passione* «пылать страстью», пословиц: *quando è la passione è bassa la ragione* «кто сильно любит, не рассуждает» [Черданцева 1982: 733]. То же самое можно сказать и об английской фразе: *passion will master you, if you do not master your passion* «если не поборешь страсть, будешь её рабом» [Кунин 1984: 566].

Слово *Спаситель* (Спас) в русском языке имеет временное значение: *Не Спас обыденный, поснеешь; Пришел Спас – бери рукавицы про запас.* [Даль 1989: 68, 354]. Кроме того, теоним приобретает значение *ключ*: *Два бога увязло, пришёл Спас да Миколу в глаз.*

Общее семантическое развитие слова *ад* образует БССФ МУЧЕНИЕ: англ. *go through hell (suffer hell)* «испытывать сильнейшие душевные муки, сильно страдать; пойти на самые большие лишения»; фр. *les tourments d'enfer* «адские муки»; ит. *avere l'inferno nell'anima (nel cuore)* «страдать, испытывать адские муки, муки ада»; англ. *smell hell* «хлебнуть горя». Частные семантические эволюции представлены следующими фразами и значениями: англ. *all gone to hell* «с треском провалился, вылетел в трубу», *beat (blast, kick knock) hell out of smb.* (разг.) «исколошматить, исколотить кого-л., избить до бесчувствия, до полусмерти»; фр. *enfer* «секретный, закрытый фонд (в библиотеке)»; ит. *mettere l'inferno in corpo* «взвинтить, разозлить, заставить взбеситься»; рус. *Исчадие ада* (о том, кто является воплощением самых отрицательных качеств и свойств) [Кунин 1984: 382; Гак 2007: 382; Черданцева 1982: 508]. БССФ – ЗЛОСТЬ, ДССФ – ЗАМКНУТОСТЬ.

Религионим *культ* приобретает дополнительные значения в следующем выражении: фр. *avoir le culte du passé* «преклоняться перед прошлым».

Существительное *Пасха*, как правило, приобретает временное значение: фр. *la semaine avant Paques* «Страстная неделя», *la semaine après Paques* «Светлая седмица»; ит. *pasqua di serpo* рождество, *pasqua dei Morti* день поминовения умерших (2 ноября), *pasqua di (или delle) rose* троицын день, троица»; рус. *Экая Пасха — шире Рождества* [Гак 2007: 751; Черданцева 1982: 38; Даль 1989: 75]. БССФ – ПРАЗДНИК. ДССФ – РАДОСТЬ (в итальянском языке): *allegro come una pasqua* «рад-радешенек, весел как король» [Черданцева 1982: 38].

Слово *религия*, помимо *пострижения в монахи* (англ. *enter into religion*; фр. *entrer en religion*), приобретает значение *обязанность*: англ. *take a religion of smth.*, фр. *se faire une religion* «считать что-л. своей священной обязанностью, целиком отдаваться чему-л., сделать культ из чего-л.» [Кунин 1984: 627; Гак 2007: 905]. БССФ – МОНАШЕСТВО, ПРИНЦИПЫ.

Существительное *демон*, как правило, подвергается этимологической ресемантизации (слово *daemon* означало «гений, божество») [Larousse 1982: 297]. Это видно в следующих фразах: англ. *be a demon for work* «работать с азартом, с увлечением»; фр. *demon familier* «ангел-хранитель, добрый гений». Здесь происходит коннотативная валютация данного значения. Другие результаты семантического развития: фр. *demon du midi*, рус. *седина в бороде, а бес в ребро* «запоздалая страсть»; ит. *avere il demonio in corpo* «быть непоседой, не находить себе места» [Кунин 1984: 207; Гак 2007: 298; Даль 1989: 230; Черданцева 1982: 302]. БССФ – ГЕНИАЛЬНОСТЬ, СТРАСТЬ; ДССФ – БЕСПОКОЙСТВО.

Результаты семантического развития слова *дьявол* отражены в следующих словосочетаниях и фразах: лат. *Advocatus diaboli* «Адвокат дьявола», англ. *as the devil* «чрезвычайно, ужасно, чертовски», *better the devil you know than the devil you don't know* «лучше известное зло, чем неизвестное», «из двух зол выбирай меньшее», *between the devil and the deep (blue) sea* „между дьяволом и морской пучиной“, т. е. в безвыходном положении; между двух огней, между молотом и наковальней *blue devils* «уныние, тоска, меланхолия, хандра, белая горячка», *the devil of it* «самое обидное, неприятное (в том, что...)», *the devil rebuking sin* («чёрт, осуждающий грехи») «чья бы корова мычала, а твоя бы молчала»; фр. *bon diable* «добрый, славный малый» (КССФ), фр. *pauvre diable*, ит. *povero diavolo* «бедняк, бедняга» (БССФ – НЕСЧАСТЬЕ); фр. *au diable vauvert*, ит. *al diavolo verde* (с глаголом *andare, stare, essere*), рус. *у чёрта на куличках* «где-то далеко» (БССФ – РАССТОЯНИЕ), ит. *diavolo cappuccino (romito)* «лицемер» [Бабичев 1988: 901; Кунин 1984: 208-211; Гак 2007: 323; Черданцева 1982: 310; Тихонов 2007: 310].

Религионим *милостыня* приобретает компонент *ближний* в следующей итальянской фразе: *la carità comincia a casa propria* кто думает о родных, не забудет о чужих; *per carità* ради Бога! ради всего святого! [Туровер 2009:

439]. Во французском языке он приобретает значение *благотворительность*: *vente de charité* «продажа с благотворительной целью» [Гак 2007: 179].

Слово *païn* подвергается семантическому преобразованию только в переводе с французского на русский следующей фразы: *jurер comme un païn* «ругаться как извозчик» (буквально: «как язычник») [Гак 2007: 744].

Теоним *Христос* происходит от греческого слова *Christós* «Помазанник», *chríein* «помазать». Так как данное слово является одним из самых общеупотребительных, в словосочетаниях и фразеологизмах оно приобретает совершенно разные значения: ит. *povero Cristo* «бедняга», *senza tanti Cristi* «не церемонясь, без лишних слов», *quant'è vero Cristo* «вот-те крест», *non c'è Cristi che tengano, con lui non ci sono Cristi* «от него толку не добиться», *un Cristo d'uomo* «высокий сильный человек», *addormentarsi in Cristo* «уснуть во Христе, умереть», *stare come Cristo in croce, sembrare un Cristo in croce* «страдать», *parere un Gesu morto* «казаться жалким, вызывающим жалость», *non dare un Cristo a bacciare* «у него зимой снега не выпросишь», *fratelli in Cristo* «братья во Христе», *sembrare un Cristo fra due ladroni* «казаться Христом среди двух разбойников» (о честном человеке среди воров), *segnato da Cristo* «убогий», *esser quello di Gesu* «последний из запаса», *la vigna di Cristo* (буквально: «виноградник Христов») «место, где нуждающийся может найти то, чего у него нет», *Al mazziere di Cristo non si tien mai porta* «Перед смертью двери не закроешь». Во французском языке встречается в следующем фразеологизме: *remettre le Christ (remettre Jésus) en croix* (буквально: «вернуть Христа на крест») «совершить тяжкое преступление», рус. *Себя хлыщу – Христа ищу* (хлыстовщина). [Черданцева 1982: 284; Прокофьева 2006: 126-140; Коток 2008: 92; Рылов 2003: 244-245; Гак 2007: 258; Даль 1984: 32]. Возникновение данных значений объясняется прецедентной ситуацией: распятием Христа, а также его качествами, которые в современном языке переходят на внешний вид. Наоборот: отсутствие чего-то связанного со Христом приводит к появлению девальютативных коннотаций.

Из этого примера видно, что некоторые христианские религионимы подвергаются *десакрализации*. Так, например, в итальянском языке можно найти и междометия, в которых задействованы христианские религионимы: *Gesu! Gesucristo! Gesu, Giuseppe e Maria!* (ср. с рус. *Господи Иисусе, Мария, Иосиф!*). Но так как с их помощью выражаются разные чувства, значение религионимов стирается и даже начинает противоречить логике библейских понятий: *Cristo di legno!* «Ёлки-палки!». В связи с этим возникает необходимость в уточнении данного термина. На данный вопрос можно ответить следующим образом: десакрализация – частное проявление более общего процесса десемантизации, но отличающееся от него религиозной тематикой [Лебедев 2009: 17].

Библейский антропоним *Иов* помимо исходного номинативного приобретает значение *бедность, страдание*: ит. *rovero come Giobbe* «беден как Иов, очень бедный». Кроме того, с ним связано значение *терпение avere la pazienza di Giobbe (d'un santo, d'un certosino, d'un benedettino)* «быть очень терпеливым» [Черданцева 1982: 465, 739].

Религионим *аллилуйя* – древнееврейское слово. Оно означает «хвалите Бога». Но в современных языках он приобрёл значение «захваливать, не в меру превозносить» в следующем выражении: фр. *entonner l'alleluia*, рус. *Петь (затянуть) аллилуйю* «непомерно восхвалять». *Аллилуйщик* – это «человек, неумеренным восхвалением существующего положения вещей прикрывающий отрицательные явления и тем мешающий борьбе с ними» [Виноградов 1999: 29]. Но есть и дивергентное семантическое развитие (частные эволюции): англ. *a Hallelujah girl (lass)* «девушка из Армии спасения» (ирон.); ит. *fino al giorno (al di) dell'alleluia* «до (дня) страшного суда, до второго пришествия», *vecchio come l'alleluia* «старый как мир» [Кунин 1984: 345; Гак 2007: 33; Тихонов 2007: 11; Черданцева 1982: 38, 1015]. БССФ – ЛЕСТЬ, ДССФ – ДОЛГОЕ ОЖИДАНИЕ, СТАРОСТЬ. Как видно из вышеприведённого примера, семантическое развитие одного

религионима может передаваться с помощью значений других религионимов, в том числе если они используются с иронией.

Существительное *baptismós* греческого происхождения («погружать в воду») В латинском языке принял облик *baptisma* в значении «крещение» (*baptízein* > *battezzare* «крестить») [Жуковская 2006: 49]. А в русском языке оно происходит от глагола *крестить* [Шапошников 2010: 440]. Можно найти некоторые словосочетания, где данный библеизм используется в переносном смысле: англ. *baptism of fire*, фр. *baptême du feu*, ит. *battesimo del fuoco* «крещение огнём, боевое крещение»; фр. *le baptême de l'air*, ит. *battesimo dell'aria* «первый полет»; *battesimo della linea, battesimo equatoriale* «праздник Нептуна» (когда моряки пересекают экватор), *battesimo del sangue dei martiri cristiani* «кровавое крещение» (о христианских мучениках), «кровавая резня» [Кунин 1984: 65; Гак 2007: 97; Жуковская 2006: 49; Черданцева 1982: 109]. Кровавая резня – погружение в кровь. Это – пример этимологической ресемантизации. БССФ – ВОДА, ОГОНЬ, КРОВЬ. В то же время в русском языке можно обнаружить следующий вариант семантического развития: *Огненное крещение (т. е. скопление) – искупление* [Даль 1984: 32].

Грецизм *apóstolos* «посланник» (*apó* «от» и *stéllein* «посылать») вошёл в латынь в форме *apostolus* со значением «ученик Христа». С одной стороны, его семантическое развитие приводит к валютативным коннотациям: ит. *apostolo delle nazioni* «апостол нации, святой». Но, с другой стороны, видимо, вследствие предательства Иуды, данный религионим подвергается девальвации: фр. *faire le bon apôtre* (буквально: «делать доброго апостола») «притворяться честным, добрым строить из себя праведника, лицемерить», ит. *l'apostolo del fico* «Иуда»; *devoto all'apostolo del fico* (буквально:) «последователь Иуды, предатель», «шпик, осведомитель»; ит. *far l'apostolo*, рус. *глас вопиющего в пустыне* «проповедовать нежелающим слушать» [Гак 2007: 54; Черданцева 1982: 64; Тихонов 2007: 49].

Поэтому совсем не удивительно, что антропоним *Иуда* приобретает значения *предатель* и *шпион*: англ. *a Judas kiss*, фр. *baiser de Judas*, ит. *bacio di Giuda*, рус. *поцелуй Иуды* «предательский поступок, лицемерно прикрываемый проявлением любви, дружбы»; фр. *juda d'optique* (буквально: «зрительный иуда») «потайное окошечко, глазок в двери» (через который, разумеется, можно подсматривать); ит. *nero come l'anima di Giuda, falso come Giuda* «фальшивый, вероломный, как Иуда». Не случайно данный антропоним используется в проклятиях: ит. *sangue di Giuda!* (буквально: «кровь Иуды») «чтоб тебе пусто было!, провались ты в тартарары!» [Кунин 1984: 426; Гак 2007: 93; Черданцева 1982: 475; Тихонов 2007: 101].

Есть также словосочетания, которые из-за отсутствия межъязыковых соответствий исследователи называют «безэквивалентными» [Прокофьева 2006: 2]. Но при исполнении своих профессиональных обязанностей переводчику приходится «забыть про безэквивалентность» и хотя бы приблизительно передать содержание высказывания. Поэтому термин *безэквивалентные библеизмы* выглядит двусмысленным. Переводу той или иной фразы помогает знание прецедентных ситуаций [Алефиренко 2016: 10]. В результате фразу *faccia di giuda* (лицо Иуды) можно перевести как «предательский вид», «лживое выражение лица».

Соответственно, возможные варианты перевода словосочетания *faccia da Caifasso* (лицо Каиафы) – «гордый вид», «жестокий вид». Для этого достаточно вспомнить библейскую историю, в которой первосвященник Каиафа с гордостью осудил Христа на жестокую казнь – распятие (Ин.18:14).

БССФ религионима *Евангелие* – ИСТИНА: англ. *take smth. for gospel*, ит. *prendere qc come Vangelo* «принимать что-либо на веру, принимать за истину», фр. *parole d' Evangile* «достоверный факт», «библия» (основополагающая книга), *ce n'est pas parole d' Evangile, ce n'est pas tout Evangile* «не всякому слуху верь» *dire Vangelo* «говорить святую правду, принимать что-л. на веру, слепо верить чему-л». ДССФ – АПОЛОГИЯ: англ.

a hot gospeller «красноречивый бродячий проповедник», «горячий защитник, страстный приверженец (отсюда *to hot-gospel* «горячо защищать что-л.») [Кунин 1984: 328; Гак 2007: 414; Черданцева 1982: 1013].

Религионим *христианин* обладает относительно узкими семантическими границами: лат. *Christianos ad leonem!* – на растерзание хищникам. Буквально: «христиан – ко льву!». По-видимому, данное выражение появилось во времена гонений на христиан. Тогда приверженцев только возникшей религии бросали в клетки ко львам ради развлечений и в виде казни [Корнеев 2011: 47]. Слово *христианин* приобрело значение *человек*: англ. *I haven't spoken with a Christian* (буквально: «я не разговаривал с христианином») «я не разговаривал ни с одной душой». То есть христианский религионим часто выполняет экспрессивную функцию. Во французском языке он имеет валютативные коннотации: *parler chrétien* «говорить понятным языком» [Гак 2005: 315].

Слово *епископ* (*архиерей*) – пример дивергентности семантического развития: фр. *pierre d'évêque* «аметист»; *bonnet d'évêque* «гузка птицы», «архиерейский кусочек»; *en bonnet d'évêque* «конусом, в форме конуса» (о сложенной салфетке); *un chien regarde bien un évêque* «смотреть никому не запрещается»; рус. *Ходи в кабаки, вино пей, нищих бей, будешь архерей!* (коннотативная девальютация). Но есть случай и общего семантического развития (правда, в двух языках): *tornare di papa vescovo (entrare papa in conclave e uscirne cardinale)*, рус. *из попов да в дьяконы попасть* (т.е. получить понижение в священном сане) [Гак 2007: 414; Черданцева 1982: 1031; Даль 1989: 198, 273].

Как видно из вышеперечисленных примеров, наибольшим семантическим варьированием обладают теонимы и библейские прецедентные имена. Однако семантическое развитие свойственно не только библеизмам.

2.3.4. Церковная лексика

Пример тому – религионим *аббат* (*игумен*) в английском и итальянском языках: англ. *the Abbot of Unreason* «аббат-гуляка» (шутливое прозвище главы рождественских увеселений); ит. *risponde il frate come l'abate canta* «чей слуга – того и песенку поёт», *tale abate, tali monaci* (буквально: «каков игумен») «каков поп, таков и приход»; *parere un padre abate* «иметь цветущий вид». Вышеупомянутое английское словосочетание считается устаревшим [Кунин 1984: 26; Черданцева 1982: 17]. Из данных примеров следует, что БССФ слова *аббат* – РАДОСТЬ, так как оно в основном обладает валютативными коннотациями. ДССФ – ВЕСЕЛИЕ.

Религионим *камилавка* подвергается метафорическому переносу во французском языке *recevoir la barrette* (буквально: «получить кардинальскую шапочку») «стать кардиналом» [Гак 2007: 100].

Семантическое развитие слова *Библия* происходит в пределах сфер КНИГА (БССФ), ПРОСТОТА (ДССФ): фр. *papier bible* «бумага библьдрук, словарная бумага», *d'une simplicité biblique* «очень простой»; ит. *fare insieme una bibbia* «вступить в неравный брак»; рус. *Ваши слова – хоть в Библию, а наши и в татарские святцы* (в татарский пролог) не годятся [Гак 2007: 110; Гак 2005: 151; Черданцева 1982: 126; Даль 1984: 322].

Даже религионим *требник* во французских и итальянских фразеологизмах приобретает дополнительные компоненты фр. *il a mangé son bréviaire* «он на эту собаку съел»; *essere come il piovano Arlotto che sapeva leggere solamente nel suo breviario/ libro* (буквально: «быть как дождевой Арлот, который умел читать только свой требник») «быть неграмотным», «никого не слушать, считаться только со своим собственным мнением». Слово *Arlot* во французском означало мошенника [Гак 2005: 160; Черданцева 1982: 70]. БССФ – ЗНАНИЕ, ДССФ – МНЕНИЕ.

Религионим *литания* (ектения) подвергается девальютации: фр. *litanie* «длинный скучный рассказ; скучный перечень (жалоб, упрёков и т. п.)»; *c'est*

toujours la même litanie «это всё та же канитель»; ит. *litanìa d'ingiurie* «град оскорблений, ругательств». Кроме того, десемантизация данной лексемы не всегда совпадает с девалютацией благодаря религиониму *Santi*: ит. *essere quanti (или più che) le litanie de' Santi* «быть очень многочисленным (о семье и т. п.)» [Гак 2007: 614; Черданцева 1982: 547].

Латинский псалом *miserere* приобретает значения «жалоба, сетование» во французском языке. Кроме того, данный религионим функционирует в медицинской сфере: *colique de miserere* «закупорка кишечника». Данное выражение относится к устаревшим [Гак 2007: 674].

Религионим *монах* чаще всего используется в следующей пословице: лат. *cucullus non facit monachum*, англ. *the cowl (the hood) does not make the monk (it is not the hood that makes the monk)*, фр. *l'habit ne fait pas le moine*, ит. *l'abito non fa il monaco*, рус. *не всяк монах, на ком клобук* «внешность обманчива» [Бабичев 1988: 920; Кунин 1984: 513; Гак 2007: 678; Даль 1989: 186]. БССФ – ДОЛЖНОСТЬ. Результаты частных семантических эволюций отражены в следующих фразах: фр. *gras comme un moine* «толстый как боров» (буквально: «как монах»); ит. *fare una vita da monaco* «вести затворническую жизнь».

Слово *Рождество* приобретает временное значение (относящееся к празднику), в частности, в русском языке: *Не гуляла и не жаловала - ни в Рождество, ни в масленицу, а привёл Бог в Великий пост. На улице петровки, в избе Рождество* (т.е. холодно). *На Рождество Крестителя собирают лекарственные травы. Не покрыл Покров, не покроет и Рождество; Спереди Покров, сзади Рождество; Под Рождество и под Крещение жгут навоз среди двора, чтоб род том свете согревались. Лапти плести – родится кривой. шить на Рождество – уродится слепой. На Рождество Христово метель – пчелы хорошо роиться будут. На Рождество опока (иней) – урожай на хлеб; небо звездисто – урожай на горох. Если на Рождество Христово шьют, то в доме слепыи родится* [Даль 1989: 73, 350, 357, 361].

Во французском языке результаты частной семантической эволюции отражены в следующих словосочетаниях: *arbre de Noël* «ёлка», *Père Noël*, *Bonhomme* «Дед-Мороз»; *croire au père Noël* «быть наивным, доверчивым» [Гак 2007: 710]. В итальянском языке тоже есть примеры временного значения: *i natali del mondo* (буквально: «рождения мира») «сотворение мира»; *il Natale di Roma* «день основания Рима» (21 апреля); *da Natale a San(to) Stefano* «недолговечный», «за день, в один день, через день»; *durare da Natale a San Stefano* «быть быстротечным, проходящим, мимолётным» [Черданцева 1982: 659].

Значение слова *Богородица (Maria)* в сочетании с глаголами *делать* и *сидеть* подвергается девалютации: ит. *fare viva Maria* «красть с именем Господа на устах», *fare la Maria* «притворяться простачком»; рус *сидеть Богородицей* «принимать позу, в которой невозможно ничего делать», «бездельничать» [Черданцева 1982: 596; Мокиенко 1973: 22, 26, 28]. В то же время данный теоним имеет устойчивые валютативные коннотации *essere la Maria pietosa* «отличаться великодушием, всепрощением» [Черданцева 1982: 596].

2.3.5. Итоги

Из вышеперечисленных примеров видно, что у религиозных антропонимов и теонимов достаточно широкие семантические границы. Разумеется, это отражено не во всех словарях.

Однако не в каждом фразеологизме можно сразу обнаружить семантическое развитие слова. В качестве примера приведём выражение: *Даст бог день, даст бог и пищу*. В этом случае можно увидеть использование теонима даже в этимологическом значении «Податель блага». И в то же время фразеологизм *Не Бог весть где* свидетельствует о десемантизации. Но, исходя из того, что семантическое развитие слова не обязательно должно

быть только *перспективным* и строго *линейным*, в подобных выражениях можно увидеть этимологическую ресемантизацию.

В то же время не стоит и переоценивать роль этимона. Ведь восстановление этимологии слова – *ретроспективное* исследование, способное, однако, в какой-то мере спрогнозировать *перспективные* семантические изменения [Откупщиков 2005: 139]. Для этого уже необходимо исследовать, как минимум, новизну явлений, их повторяемость и связь с этимоном. Предсказуемость семантического развития только что возникших слов, разумеется, снижается. Однако отсюда ещё не следует, что все семантические процессы могут быть исключительно перспективными [Рыжков [http](http://)].

Межъязыковая дивергенция обусловлена разными внутренними формами. Разница между этимоном и внутренней формой слова примерно такая же, как между языком и речью. Если этимон, как конструкт, оказывается «застывшим элементом», то «эластичность» внутренней формы способствует «оживлению» деривационных связей при наличии семантического развития. Через внутреннюю форму этимон осуществляет ресемантизацию. Это влияет на вариативность переводческих эквивалентов, которая зависит от длины динамических связей между планом содержания и планом выражения.

Одна из внутриязыковых причин семантического развития слова – косвенная номинация. Тогда возникает вопрос о причине существования косвенной номинации (когда есть прямая). Как уже было сказано, некоторые исследователи объясняют это наличием табу. Но в таком случае ещё не до конца ясно, почему та или иная лингвистическая единица попадает под табу. По-видимому, в языке это происходит из-за того, что в прямой номинации образуется некий *девалютативный элемент*, проявляющийся в определённых ситуациях. Как только данный элемент начинает проявляться, он сразу же переходит в косвенную номинацию, оставляя на месте возникновения «след» в виде противоположного значения слова. Если бы не

существовало косвенной номинации, семантическое развитие слова представляло бы собой достаточно быстрый и исключительно линейный процесс с единственным конечным элементом – противоположным значением. И тогда строго можно было бы говорить только об одном семантическом переходе: от «плюса» к «минусу» [Гак 1998: 325].

Как видно из примера с антропонимом *Адам*, прецедентные имена подвергаются *деонимизации*. Деонимизация христианских религионимов бывает двух видов:

- 1) деонимизация в пределах антропологического компонента;
- 2) деонимизация как проявление *деантропологизации*.

Два главных условия деантропологизации религионима:

- 1) метафоризация и метонимизация (*святой – икона святого*);
- 2) этимологическая ресемантизация (*Адам – глина*).

Из этого следует, что этимологическая ресемантизация прецедентных имён часто приводит к деантропологизации, уравновешивая таким образом десемантизацию в пределах антропологического компонента.

Но если исходить из того, что значение слова полностью зависит от контекста или коммуникативной ситуации, то в таком случае лексикографическая фиксация семантических границ христианских религионимов невозможна. Ведь тогда получается, что в каждом контексте слово приобретает новое значение. В результате можно прийти к выводу, что принцип экономии в языке просто не работает. Но даже если семантическое развитие слова зависит от употребления, то можно заметить, что христианские религионимы используются не во всех тематических блоках. Так, например, они не употребляются в одной главе сборника пословиц Даля под названием «Клич носячих» [Даль 1989: 46]. Кроме того, трудно найти пример, чтобы религионим приобретал значение, относящееся к области электроники.

Пытаясь ответить на вопрос о причинах неравномерной фразеологизации христианских религионимов, можно прийти к известной

идее о том, что скорость мысли не всегда или не сразу успевает за скоростью события действительности [Виноградов 1999: 5]. Через определённый отрезок времени (пусть даже совсем короткий, едва заметный) потенциал слова позволяет включить в себя данное событие в виде нового (производного) семантического компонента. В связи с этим уместно ввести такое понятие как *лингвистическая значимость* события, чтобы лучше ответить на вопрос, почему одни события запечатлеваются в языке в форме фразеологизмов, а другие нет. Такие события у многих лингвистов называются «прецедентными ситуациями» [Алефиренко 2016: 10].

Возникновение фразеологизмов можно объяснить появлением новых семантических компонентов, являющихся выражением отражённых в человеческом сознании (и подсознании) событий [Алефиренко 2005: 86]. То есть если событие, пройдя через человеческое сознание, становится прецедентной ситуацией, оно вносит в язык новый семантический компонент. Данный компонент закрепляется в соответствующих формах (словах, словосочетаниях, фразеологизмах, пословицах). Если же произошедшее позднее другое событие не влияет на язык, то, скорее всего, его семантический компонент (разумеется, в лингвистическом измерении) тождественен значению предыдущего события. В результате отпадает необходимость в его языковой фиксации, во избежание «умножения сущностей сверх надобности». Поэтому здесь справедливо отрицание полной «зеркальности» и абсолютно прямой связи между любым словом и современной действительностью, а также «моментальной реакции» языка на каждое событие [Виноградов 1999: 5]. В противном случае число слов и значений в языке было бы во много раз больше.

Таким образом, *лингвистическая значимость* ограничивает семантическое развитие слова вследствие повторяемости явлений [Гийом 1992: 12, 51]. А значит, существуют семантические границы слова.

Выводы

Итак, на основании сказанного выше, можно прийти к следующим выводам:

1) при выделении христианских религионимов возникают две проблемы, с которыми связаны вопросы методологического характера:

а) проблема универсального определения религиозного дискурса и связанных с ним понятий;

б) проблема выделения характерных единиц религиозной семантики в диахроническом аспекте;

2) определение религиозной сферы связано с такими проблемами как:

а) множественность описаний;

б) объяснение данного понятия с использованием терминов, требующих дополнительных уточнений;

3) в исследовании религиозного дискурса чаще всего применяются следующие методы:

а) социо-коммуникативный;

б) семиотический;

в) лингвистический.

Современная наука находится на пути преодоления следующих дихотомий:

1) рациональное/иррациональное (комплексный подход);

2) язык/речь (дискурсивный подход);

3) синхрония/диахрония (динамические модели);

В результате краткого обзора библейской лексики установлено, что даже использование всех существующих подходов при анализе сакральной семантики, например, путём объединения их в критический дискурс-анализ, не должно усложнять определение религионима чрезмерным количеством информации. В то же время необходимо учитывать следующие явления:

- 1) многозначность религионима;
- 2) семантические трансформации лексем в составе устойчивых словосочетаний и фразеологизмов;
- 3) зависимость значения от контекста (например, библейского);
- 4) недостаточную чёткость семантических границ христианской религиозной лексики;
- 5) сбалансированность контекстов (устойчивых словосочетаний, фразеологизмов и т.д.) для каждого религионима, чтобы, с одной стороны показать все возможные значения слова, с другой – не рассеивать внимание читателя.

Итак, чем меньше семантическое варьирование религионима, тем больше оснований считать его *характерной единицей* религиозного дискурса. И наоборот: при активном семантическом варьировании религионима, возникает необходимость во введении понятия *интердискурсивной единицы*. Если такая характерная единица всё же используется в других контекстах, но не претерпевает никаких семантических изменений, то получается, что один дискурс «накладывается» на другой. В таком случае христианский религионим оказывается *периферической единицей* другого дискурса. Но из этого, конечно, не следует, что интердискурсивные единицы не являются религионимами. Многое зависит от текстов, из которых они пришли. В результате возникает необходимость в обращении к тексту Священного Писания, так как он – основной источник христианских религионимов. В свою очередь, вариативность библейских переводов оказывается одной из немаловажных предпосылок, влияющих на потенциал семантического развития христианских религионимов.

Таким образом, христианские религионимы являются *теолингводиномическими* единицами. Благодаря активному семантическому функционированию они занимают практически центральное место в языке, а не периферийное. Многие из них относятся к активной лексике. А значит, трудно представить язык без религии, как и религию без языка.

При анализе разных подходов к исследованию религиозной семантики оказалось, что в них, скорее всего, не уделяется должного внимания именно диахроническому (динамическому) аспекту. А соотношение между исходным и производными значениями навело на мысль о существовании *диахронического поля религиозного концепта*.

Глава третья

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ДИАХРОНИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА РЕЛИГИОЗНОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ

3.1. Диахроническое поле религиозного концепта (лингвоконструкта)

3.1.1. Определения концепта

Вопрос о природе общих понятий (концептов) возник еще в средние века. В результате с течением времени в лингвистике сформировалось множество разных подходов к данному термину. В качестве примера можно привести следующие трактовки концепта:

- 1) мысленное образование, которое замещает в процессе мысли неопределённое множество предметов, действий, мыслительных функций одного и того же рода [Аскольдов 1997: 4];
- 2) мыслительная единица, которая отражает и интерпретирует явления действительности в зависимости от образования, личного опыта, профессионального и социального опыта носителя языка и, являясь своего рода обобщением различных значений слова в индивидуальных сознаниях носителей языка, позволяет общающимся преодолевать существующие между ними индивидуальные различия в понимании слов [Лихачёв 1997: 280-287];
- 3) оперативная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга, всей картины мира, квант знания [Лихачёв 1997: 22];
- 4) существующее в сознании человека перцептивно-когнитивно-аффективное образование динамического характера в отличие от понятий и значений как продуктов научного описания» [Залевская 2001: 39].

Концепт, по Д.С. Лихачёву, не возникает из значений слов, а является результатом столкновения усвоенного значения с личным жизненным опытом говорящего [Лихачёв 1997: 22].

При исследовании религиозного концепта необходимо учитывать его холистическую (целостную) природу [Кушнир [http](http://)].

3.1.2. Семантико-когнитивный анализ религиозной лексики на примере теонима *Бог*

В качестве примера возьмём теоним *Бог* в некоторых индоевропейских языках: латинском (*Deus*), английском (*God*), французском (*Dieu*), итальянском (*Dio*) и русском. Если обратить внимание на происхождение данного слова, то получается, что в латинском, французском, итальянском, оно восходит к этимону «свет», в английском – «высшее существо», в русском – «благо» (и.-е. *bhag* – «наделять, раздавать пищу») [Zingarelli 2013: 685; Шапошников 2010: 70]. Разумеется, здесь возникает вопрос о том, каким образом из разных представлений сформировалось общее понятие.

В многих случаях это объясняется экстралингвистическими явлениями. Первоначально, во времена язычества, у каждого народа существовала собственная мифология [Маковский 1989: 24]. Но в средние века на смену язычеству приходит христианство. Претерпев притеснения, оно утверждает свое положение и становится официальной религией. В связи с этим христианство играет все более важную роль в распространении общих (библейских) понятий не только на территории бывшей Римской империи, но и в других странах. Оно начинает пользоваться большим авторитетом и оказывать влияние практически на все отрасли жизни [Казаков [http](#)]. Таким образом, у народов, относящихся к разным типам культуры, формируется общее христианское мировоззрение [Варзонин 2001: 212]. А если подойти к этому вопросу, оставаясь в рамках языков, то здесь всё гораздо труднее. Дело в том, что на языковом уровне можно заметить семантическую конвергенцию этимонов, которые до этого, скорее всего, относились к разным номинативным полям.

Действительно, вряд ли на современном этапе носители русского языка, слыша слово *Бог* (носители английского – *God*, французского – *Dieu*, итальянского – *Dio*), зададут вопрос, о каком боге идёт речь. Тем не менее, в ходе анализа деривационного, лексико-фразеологического и паремиологического полей религиозного концепта оказалось, что в данных

языках существуют и семантическая дивергенция, возникающая в результате трансформаций.

В качестве примера можно привести следующие дериваты; в английском: *godly* «благочестивый», но *god-child* «крестник»; во французском: *divin* «божественный», но *divinateur* «прорицатель» [Гак 2007: 335-336]; в итальянском: *divino* «божественный», но *divinatore* «предсказатель» [Зорько 2011: 332-333]; в русском языке: *божник* «иконописец», но *боговщина* «баснословие» [Даль 1998: 258; Мюллер 2003: 329]. Из вышеприведённых примеров видно, что семантические и лексические деривации в разных языках в некоторых случаях не совпадают. А это значит, что в данных языках существуют частные семантические эволюции [Падучева 2004: 155].

Признаки концепта *Бог* в сборнике Даля вербализованы словами Творец, Господь, Спас в следующих пословицах:

1. *У Бога – света с начала света все доспето. Старый месяц Бог на звёзды, крошит. После дождичка даст Бог солнышко. В мале Бог, и в велике Бог. Божья рука – владыка. Бог попускает, и свинья гуся съедает. Даст Бог день, даст и пищу* («Творец и управитель вселенной и всего сущего»).
2. *Человек ходит, Бог водит. Чего Бог не нашлаёт, того человек не понесёт. Человек предполагает, а Бог располагает. Бог не захочет, и пузырь не вскочит. Божеское не от человека, а человек от Бога. Без Бога ни до порога. Рыбку да утку встанью взять, а малых деток Бог даёт. Дай, Бог, деток, да дай и путных. У кого деток много, тот не забыт от Бога. Все в мире творится не нашим умом, а Божьим судом* («Имеющий полную власть над людьми и в загробной жизни»).
3. *Бог один, как ни прозывай его. Все под Богом ходим, хоть и не в одного веруем. Все один Бог, что у нас, что у них (у иноверцев). Бог один, да молильщики не одинаковы* («Единый для всех людей»).
4. *Один только Бог видит (и слышит) нас. Бог не дремлет – все слышит. Бог лучше знает, что дать, чего не дать. Бог видит, кто кого обидит. Бог*

видит, да нам не сказывает. Перед попом утаишь, а перед Богом не утаишь. Бога не обманешь, хотя и раньше нашего встанешь («Всевидящий и всезнающий»).

5. *Ни отец до детей, как Бог до людей. Всяк про себя, а Господь про всех. Бог не как свой брат, скорее поможет. Бог все милует. Даёт Бог и цыгану. Кого Бог любит, того наказует. Бог по силе крест налагает. Не по грехам нашим Бог милостив. Только Богу и плакаться. Страшен сон, да милостив Бог. От всякой печали Бог избавляет («Любящий, жалеющий и утешающий всех»).*

6. *Бог не в силе, а в правде. Бог уста льстивых погубляет. Ни хитру, ни убогу, ни горазду, ни богату суда Божьего не миновать. Бог всякую неправду сыщёт. Перед Богом все равны, (холопы, рабы Божьи). Кто правды, желает, тому Бог помогает. Хороша правда-матка, да не пред людьми, а перед Богом («Не терпящий обмана, несправедливости, одинаково наказывающий за грехи»).*

7. *Кто рано встаёт, тому Бог подаёт. Бог-то Бог, а и сам не будь плох. Богу молись, а к берегу гребись. Богу молись, а добра-ума держись. Кто добро творит, того Бог благодарит. Без добрых дел вера мертва перед Богом. Милостивому Бог подаёт. Доброму Бог помогает («Любящий и помогающий тем, кто много трудится, делает добрые дела»).*

8. *Где голь берет? – Голи Бог даёт. И бедный украдёт, да его Бог прощает. Гол да наг тому дивится, чем он живёт. – Ан Бог помогает. За сирого сам Бог с калитою. Сырый да вдовый плачут, а за сирого да вдового сам Бог на страже стоит («Помогающий вдовам, сиротам, бедным»).*

9. *Кто любит Бога, добра получит много. Кто к Богу, к тому и Бог. Богу молиться всегда пригодиться. В ком Бог, в том и стыд (страх). Как ни живи, только Бога не гневи («Любящий тех, кто верит в Бога и живёт по Его заповедям»).*

10. *Бог обидчика сыщёт. Обидящим Бог судья. Суди Бог того, кто обидит кого («Осуждающий обидчика»).*

11. *По дважды Бог за одну вину не наказывает. За прощённую вину и Бог не учит. Виноват, да повинен – Богу не противен («Прощающий того, кто раскаивается в грехах»).*
12. *Бог терпел и нам велел. Не плачься, Бог лучше полюбит. За терпенье даст Бог спасенье («Много терпевший и любящий терпеливых»).*
13. *Не боится никого, кроме Бога одного. Начало премудрости – страх Господен. Бог не дремлет. Ничего не боюсь, только Бога боюсь. От Божьей власти (кары) не уйдешь («Единственный, кого надо бояться»).*
14. *Бог – батька, государь – дядька. Одному Богу государь ответ держит. Без Бога свет не стоит, без царя земля не правится. Кто Богу не грешен – царю не виноват («Стоящий выше царя, князя»).*
15. *И рано встал, да Бог не пристал. Не у всякого жена Марья, а кому Бог даст. С Богом не поспоришь. Иному Бог дал, иному показал. Все показал Бог, да не все дал. И Бог на всех не угодит («Прихотливый, непредсказуемый в милости к людям»).*
16. *Горе от Бога, а неправда от дьявола. Бог любит праведника, а черт ябедника. От Бога отказаться – к сатане пристать. Бог дает путь, а дьявол крюк. Бог дал родню, а чёрт вражду. Послал Бог работу, да отнял чёрт охоту. Чёртмошну тачает, а скряга ее набивает. Богатому деньги черти куют («Противостоящий дьяволу, искушающему людей, толкающему на дурные поступки»).*
17. *Бог дал, а с чёртом потягаемся. Не поддавайся чёрту, так ему и власти над тобой не будет («Дающий силу и уверенность тем, кто противится дьяволу»).*
18. *Один Бог без греха. Один Бог безгрешен («Безгрешный»).*
19. *На поле Никола – общий Бог. Бог не убог, а Никола милостив. Нет за нас поборника супротив Николы. Проси Николу, а он Спасу скажет. Лучшие брани: Никола с нами. Никола на море спасает. Никола мужику воз подымает («Делит власть над людьми со св. Николаем»)* [Листрова-Правда 2001: 94-96].

Что касается лексико-фразеологического поля, то можно говорить о его относительной близости к ядру концепта (в сравнении с паремиологическим) на примере таких устойчивых словосочетаний и фразеологизмов в русском языке: *Бог знает* «неизвестно», *как Бог на душу положит* «как вздумается» [Тихонов 2007: 19-20]; в латинском: *Deo iuvante* «с помощью Божьей» [Бабичев 1988: 174], в английском: *depart to God* «отправиться к праотцам, умереть», *honest to God* «видит Бог, по правде говоря»; во французском: *Dieu sait comme* «Бог знает как», *Dieu m'en garde* «избави Бог» [Гак 2007: 325] в итальянском: *nemmeno per Dio* «ни за что, ни Боже мой».

Но именно паремиологическое микрополе обладает достаточно широкими границами, позволяющими отнести их к периферии диахронического поля религиозного концепта. Кроме того, при сопоставлении английских, французских, итальянских и русских пословиц, в которых употребляется теоним Бог, обнаружилось, что в данных языках существуют и семантические параллели, как прямые, так и косвенные. В качестве примера можно привести следующие пословицы: в английском: *he that serves God for money will serve the devil for better wages* («тот, кто служит Богу за деньги, будет служить и дьяволу, если дьявол заплатит больше»), во французском: *donner une chandelle a Dieu et une au diable*, в итальянском: *accendere una candela a Dio e una al diavolo* (букв. «поставить одну свечу Богу, а другую – дьяволу»), в русском: *ни Богу свечка, ни чёрту кочерга* в значении «посредственный, нередко непригодный к делу человек» [Кунин 1984: 324; Черданцева 1982: 176; Мюллер 2003: 95]. В таких случаях можно говорить о существовании общего семантического развития [Падучева 2004: 155]. В то же время оказывается, что такого рода пословицы восходят к библейской цитате [Мф.6:24]: «Не можете служить Богу и маммоне».

3.1.3. Диахроническое поле

Отсюда следует, что в разных языках динамические связи деривационного, лексико-фразеологического и паремиологического полей с номинативным сохраняются, несмотря на тысячелетние периоды. Исходя из сказанного выше, можно вывести гипотезу, что у концепта есть диахроническое макрополе, объединяющее все существующие у него временные микрополя и неподвижное вневременное ядро – *относительную константу* [Алефиренко 2005: 145; Соколов 2008: 114]. Согласно Ю.С. Степанову, константа – это концепт, существующий практически постоянно или относительно долгое время [Степанов 1997: 76]. Если же концепт существовал в течение определённого исторического периода, а потом исчез, то это только внутрипонятийный временной элемент, правда, зафиксированный в семантике не одного, а нескольких языков – *синхронема*. То есть разные элементы диахронического поля религиозного концепта (синхронемы) могут изменять длину связи с его центром, то отдаляясь, то приближаясь к нему. Тем не менее, они продолжают оставаться в границах диахронического поля. Наличие подвижных *синхронем*, скорость которых зависит от длины динамических связей в *диахроническом поле* концепта, можно отнести с некоторыми оговорками к лингвистическим причинам семантического развития слова (рис.2, с. 114).

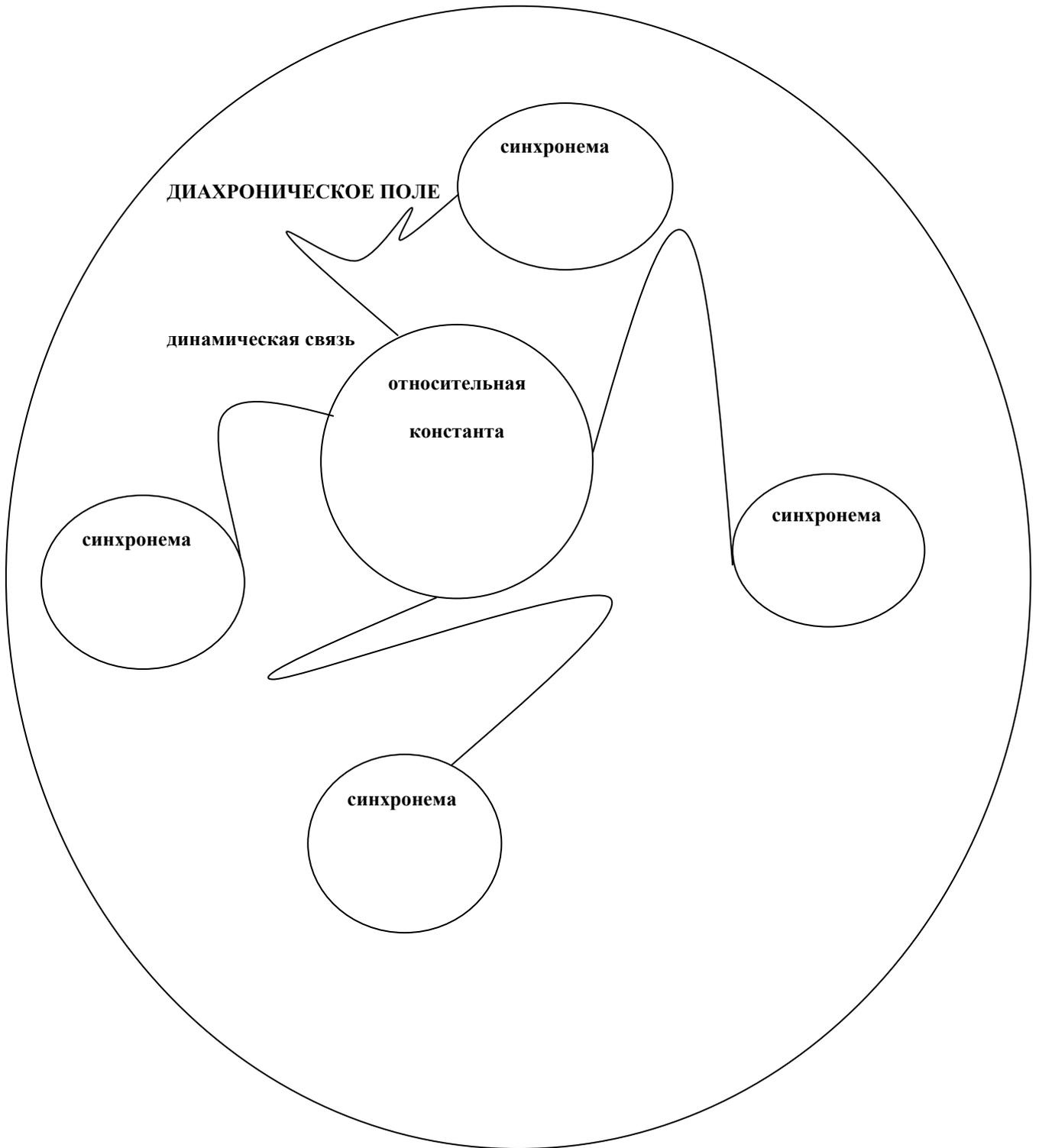


Рис. 2

А для этого необходимо исследовать вербализацию концепта. Вербализация – не только выражение концепта соответствующими языковыми средствами, но и его когнитивно-коммуникативная актуализация.

Н. Ф. Алефиренко выделяет 4 этапа вербализации концепта:

- 1) соотнесение смыслового содержания концепта с этимологом соответствующего слова;
- 2) образование внутренней формы слова – смыслового центра концепта-образа;
- 3) метонимическая концентрация образа;
- 4) действие символа в парадигме определённой культуры [Алефиренко 2005: 145-150].

Христианизация ускорила процесс вербализации религиозного концепта. То есть до христианизации ядро религиозного концепта не было таким доступным широким массам, как после, из-за слабой вербализации. Поэтому по отношению к религиозному концепту можно выделить 2 типа вербализации:

- 1) *слабая*: от периферии к ядру (на уровне значений это семантическая конвергенция этимологов, т.е. 1 и 2 этапы);
- 2) *сильная*: от ядра к периферии (семантизация/сакрализация, семантическая дивергенция, переинтерпретация десемантизация/десакрализация, ресемантизация/ресакрализация, т.е. 3 и 4 этапы).

Именно сильная вербализация концепта позволяет лучше проследить семантическое развитие лексемы, тогда как при слабой оно практически не поддаётся наблюдению. Сильная вербализация фиксирует концентрацию внимания на ядре концепта. А при слабой вербализации совсем не ясно, где находится исходный пункт семантического развития. Это происходит из-за того, что в данном случае отправная точка семантического развития представляет собой как бы несколько пунктов с труднодоступной локализацией.

Отсюда следует, что семантическое развитие конкретного религионима, несмотря на частные, почти не связанные между собой преобразования, всё же носит системный характер [Маковский 1989: 8]. Оно зависит от размеров диахронического поля религиозного концепта.

Исследование семантического развития христианских религионимов доказывает, что различные элементы интерпретационной зоны диахронического поля концепта находятся на разном расстоянии от относительной константы. А наличие большого числа фразеологизмов, среди которых есть те, где трудно обнаружить семантическое развитие, говорит о больших размерах концепта.

Однако здесь возникает вопрос о существовании когнитивного механизма, благодаря которому слово приобретает противоположное значение. Опираясь на гипотезы, на него можно ответить следующим образом: от говорящего к слушающему (интерпретатору) происходит передача двух концептуальных сигналов: внутреннего и внешнего. Чем доступней понятие, тем больше его размер, поэтому требуется более высокая скорость передачи. При высокой скорости сигналов дифференциация слабеет. При слабой дифференциации концептуальных сигналов интерпретатор не успевает отличить внутриконтцептуальную программу от внешней (которая может носить контрастивный характер). В результате происходит смещение фокуса внимания с относительной константы на синхронему. То есть из-за высокой скорости сигналов интерпретатор успевает осмыслить не всё пространство концепта вместе с его ядром, а только тот фрагмент, который является для него наиболее понятным [Эко 2006: 46]. В связи с этим образуются вышеупомянутые фразеологизмы и пословицы. Отсюда можно прийти к выводу о том, что лексико-фразеологическое, паремиологическое и ассоциативные микрополя входят в интерпретационную зону диахронического поля концепта (интерпретационное поле).

Таким образом, восприятие значения сталкивается с нашей собственной мыслью, и образуется контрастивное концептуальное поле с соответствующей программой – *контрастемой* [Лихачёв 1997: 22]. Но интерпретационное поле не позволяет контрастеме доминировать в диахроническом макрополе концепта. В противном случае концептуальное ядро оказалось бы заблокированным в определённом участке диахронического поля, но не в центре. Тогда вместо относительной константы концептуальное ядро оказалось бы синхронемой. В результате полевой подход оказался бы неуместным, так как существовала бы только диахроническая ось. В связи с этим было бы гораздо труднее описать и объяснить нелинейность семантического развития слова, не уходя далеко за пределы лингвистики.

Отсюда следует, что у концепта есть внешняя контрастивная микропрограмма – *контрастема*, функционирование которой зависит от программы относительной константы – внутриконтрастивной программы [Соколов 2008: 113]. То есть *контрастема* по сути – внешняя (оборотная) сторона внутриконтрастивной программы. Количество синхронем и их движение предопределено внутриконтрастивной программой. Поэтому семантическое развитие определённой лингвистической единицы – следствие реализации внутриконтрастивной программы во временном поле [Леонтьев 2003: 114; Алефиренко 2005: 145].

3.1.4. Потенциал семантического развития слова и диахроническое поле концепта

Это говорит о том, что относительная константа обеспечивает целостность концепта и позволяет говорить об универсальности семантического развития слова в разных языках [Кушнир [http](http://); Падучева 2004: 154]. Однако не стоит ставить знак равенства между семантическим потенциалом слова и концептуальным полем [Evans 2006: 159]. Чтобы лучше

понять характер связи между диахроническим полем концепта и семантическим потенциалом слова, обратимся к рисунку 3 (с.119).

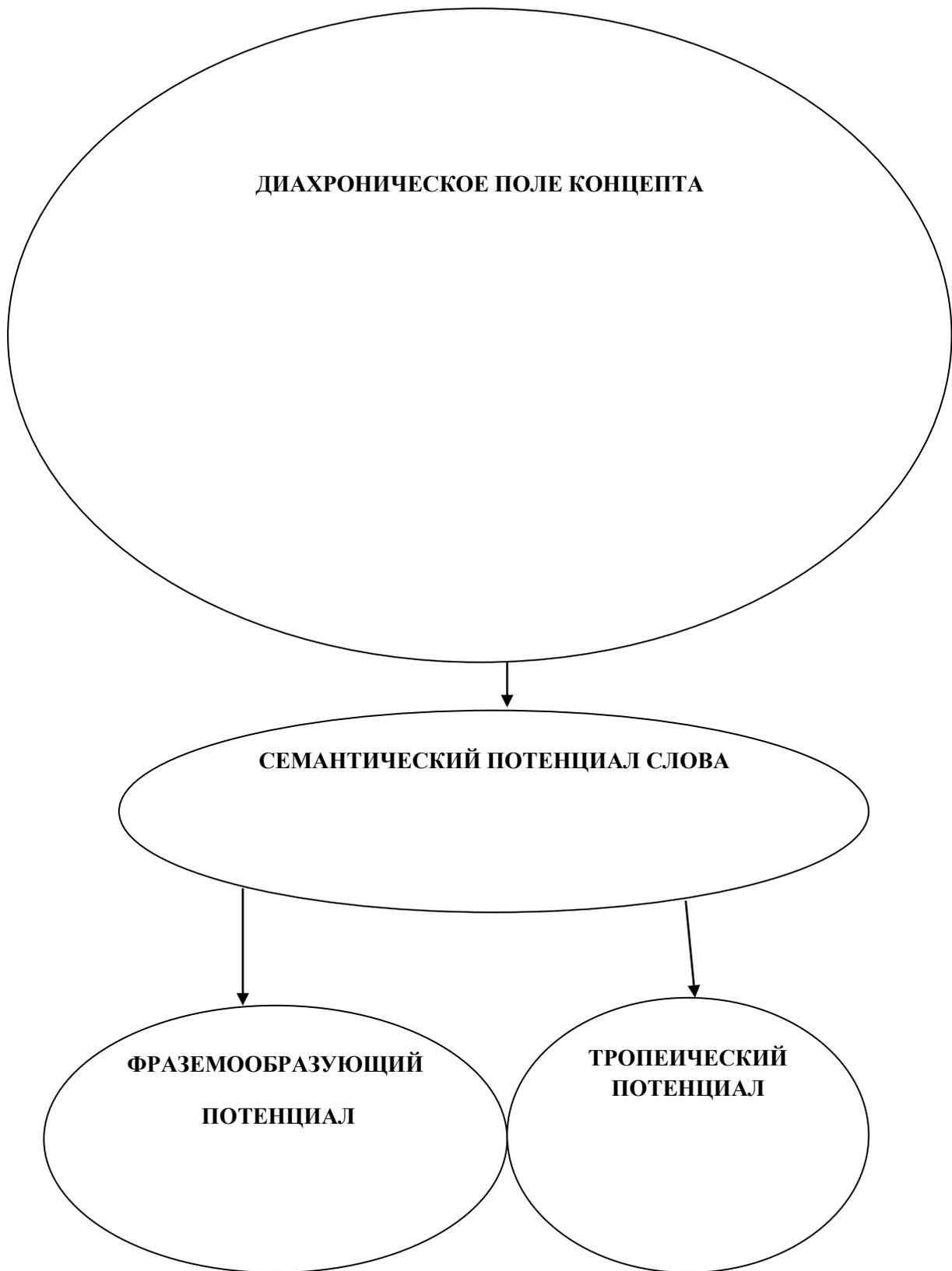


Рис.3

Здесь видно, что семантический потенциал слова с его фразеомообразующей и тропеической продуктивностью не превышает

размеров диахронического поля концепта. Наоборот: как только потенциал семантического развития перестаёт полностью соответствовать диахроническому полю концепта, такое слово имеет тенденцию к сужению в употреблении, так как передаёт лишь часть ментальной единицы [Болдырев 2001: 26]. Значит, оно вербализует синхронему (рис. 4, с. 121).

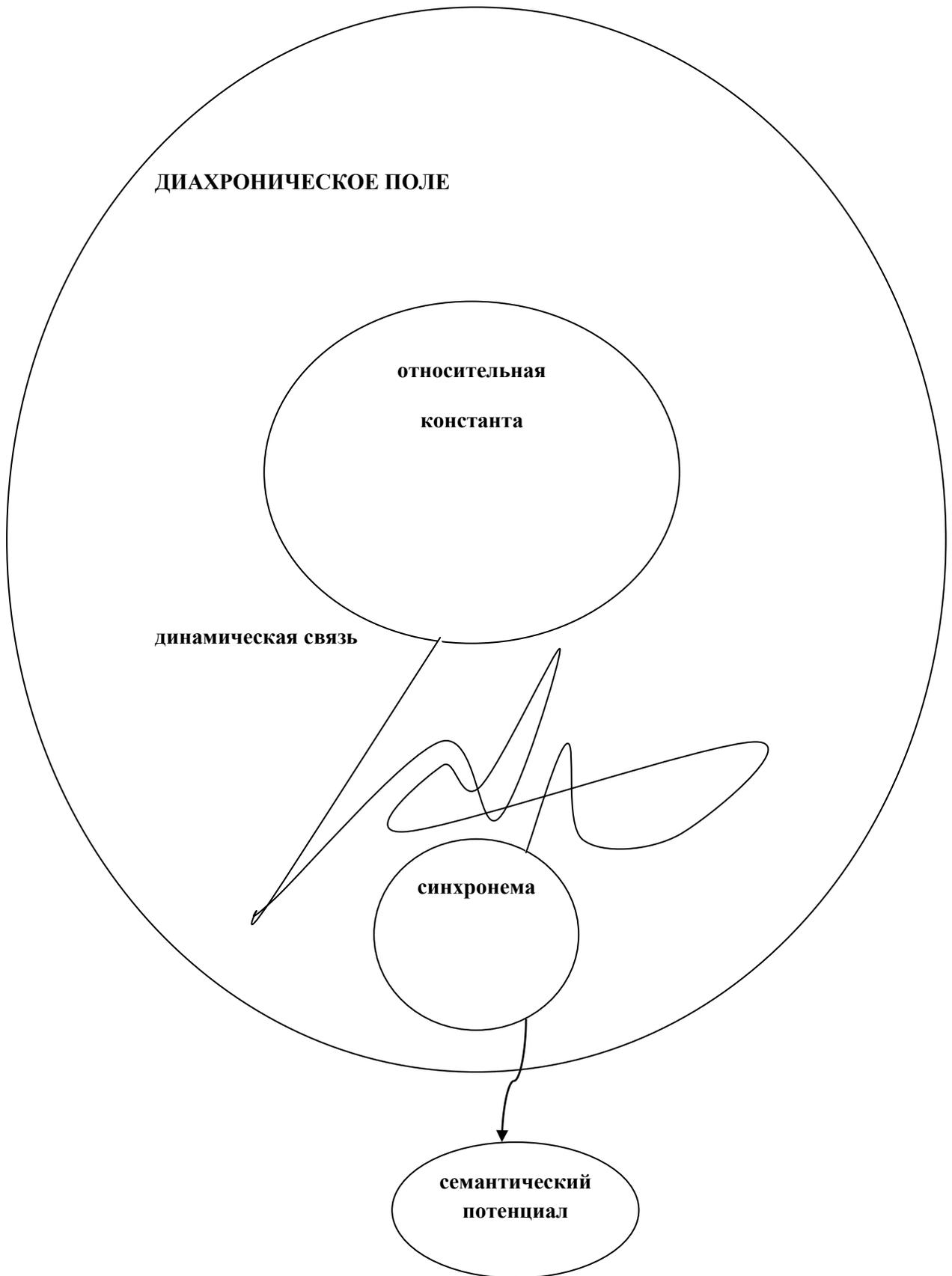


Рис.4

Отсюда следует, что прямая связь между планом выражения и относительной константой – достаточно редкое явление. В противном случае мы бы имели во всех языках совершенно одинаковые формы выражения. Поэтому при исследовании конкретного значения слова в разных языках сначала необходимо найти синхронему, а потом уже определить её связь с относительной константой.

При этом синхронема выявляется через установление семантического единства слова именно в нескольких языках конкретного периода времени. Если данное единство не установлено, то, на основании временного значения слова только в одном языке, вывод о наличии определённой синхронемы будет слишком поспешным и не совсем обоснованным. Иначе говоря, мы будем иметь дело не с синхронемой, которую вербализует план содержания, а с планом выражения в каком-то отдельно взятом языке на семантическом уровне. Стоит отметить, что от размеров диахронического поля концепта зависит в том числе и длина динамических связей между планом содержания и планом выражения.

А это, в свою очередь, влияет на вариативность переводческих эквивалентов. В качестве примера можно привести переводы Библии. Действительно, такая вариативность на первый взгляд оказывается результатом субъективных переводческих решений (некоторые из них приводят даже к ошибкам). Но если исходить из того, что религиозное сознание не относится к замкнутым системам и касается разных сфер жизни, то это можно объяснить наличием соответствующих *узловых синхронем*, благодаря которым такая возможность существует.

Итак, сначала происходит семантическое развитие, благодаря которому определённый язык существует долгое время. Как только исчерпывается потенциал семантического развития, начинает заменяться лексическая система [Маковский 1977: 55-70]. Данный процесс может затронуть даже саму языковую систему (например, латинский, который перешёл в итальянский). То есть при замедлении семантического развития (после

ускорения) существует вероятность, что та или иная лексема вскоре выйдет из употребления, так как снижение скорости изменений значений может быть вызвано относительной близостью диахронических пределов вербального потенциала. Отсюда следует, что при исчерпании потенциала изменений одного уровня начинает развиваться другой уровень языка, например, грамматика, в которой переход от синтетизма к аналитизму (например, в романских языках) можно объяснить необходимостью более эксплицитно выразить определённые понятия. Получается, что изменение длины связи между планом содержания и планом выражения приводит к изменениям в том числе и в грамматике. Поэтому при высокой скорости изменений значений тоже возникает угроза быстрого исчерпания семантического потенциала.

Следовательно, язык «устаревает», как только перестаёт актуализировать «новые» понятия. Речь идёт об изменении скорости элементов внутри диахронического поля концепта, за которым не успевает семантическое развитие слова вследствие иллюзорной новизны понятия. На самом деле некоторые понятия из несознательной плоскости перешли на уровень сознательный.

В качестве примера можно привести латинский язык. Несмотря на то, что латинский выполнил функцию проводника христианских религионимов и даже остался в богослужениях Римско-католической церкви, он всё же смог вербализовать не все синхронемы дальней периферии диахронического поля религиозного концепта, проявившиеся в семантических компонентах других языков.

3.2. Интернациональность и межкультурность религиозной концептосферы

Поскольку в религиозное мировоззрение входит не один, а множество соответствующих концептов, возникает необходимость в исследовании целой сферы подобных ментальных единиц. То, что концептосфера вне

личности не существует, сомнений не вызывает [Залевская 2001: 38]. Но это ещё не значит, что она ограничивается ментальным пространством *отдельно взятого индивида* [Лихачёв 1997: 155; Залевская 2014: 52]. В противном случае взаимопонимание (например, на бытовом уровне) оказывается недостижимым идеалом из-за несовпадения «концептов». Если собеседники не имеют *общей когнитивной базы*, то возникает угроза коммуникативной неэффективности. А чем шире когнитивная база концепта, тем ближе он к условному центру соответствующей сферы и тем больше шансов для взаимопонимания между участниками коммуникативного процесса [Варзонин 2001: 194].

Достаточно часто исследователи рассматривают концепт в рамках *национальной* сферы [Лихачёв 1997: 280-287]. И как только в эти рамки помещается религиозная концептосфера, создаётся впечатление, что она свойственна только какому-то одному *отдельно взятому* народу. Но ведь религия находится на интернациональном и даже на метакультурном (макрокультурном, межкультурном) уровне человеческой цивилизации [Мечковская 1998: 17]. А если исходить из того, что христианство, обращаясь с проповедью ко всему миру, совершает поворот и к другим языкам, а не только к греческому и латинскому, то объективное описание религиозного концепта не представляется возможным. В этом случае можно говорить о субъективном предпочтении к одним языкам без учёта других [Сусов 1999: 32]. Отсюда следует, что для более точного исследования религиозной концептосферы необходимо привлекать все языки, в которых она существует. Но такая задача иногда оказывается не до конца выполнимой. В результате возникает потребность во введении более узкого понятия [Рыжков 2016: 333].

Исходя из того, что те или иные языки относятся к определённому типу культуры, некоторые исследователи предпочитают использовать термин *лингвокультурема* [Алефиренко 2016: 16]. В таком случае отпадает необходимость в исследовании всех остальных культурных пластов, в

которых религиозный концепт (мыслительная категория) присутствует [Рыжков 2016: 333].

Разумеется, некоторые религиозные концепты заимствуются из определённой лингвокультуры. В качестве примера можно привести лингвокультурный религиозный концепт АНГЕЛ. Но такие концепты как БОГ и ВЕРА присутствуют в разных лингвокультурах, имея различные репрезентации.

Это наводит на мысль, что разница между языками находится не столько на концептуальном уровне, сколько на семантическом. Высказывания о том, что именно этимология слова (а не относительная константа) составляет ядро концепта, с одной стороны, возвращают современную лингвистику к идее влияния языка на мышление, с другой – к *линейной модели* известной дихотомии *синхрония/диахрония* [Ануфриева 2007: 224].

Тем более, с метакультурными религиозными концептами ситуация осложняется наличием нескольких этимонов. Тогда здесь возникает вопрос о семантической конвергенции этимонов. Ответить на него можно следующим образом: семантическая конвергенция этимонов происходит в том случае, когда они вербализуют один и тот же концепт в разных языках. То есть семантическая конвергенция этимонов является следствием их концептуальной *конвергентности*. Наличие у концепта нескольких этимонов указывает на высокую степень его вербализации. А это, в свою очередь, можно объяснить лингвокультурными, металингвокультурными и метакультурными (макрокультурными и межкультурными) причинами, которые находятся в том числе и во внеязыковой плоскости. В этом случае расстояние между этимоном и концептуальным ядром больше из-за наличия нескольких лингвокультурем [Алефиренко 2016: 16].

Вербализация концепта зависит от его размеров. Размеры концепта – это его когнитивная база. При этом само знание не стоит отождествлять с информацией. Недостатки социологического подхода состояли в том, что он

хотя и охарактеризовал главные *условия* семантического развития (переход слова из более широкой социальной группы в более узкую), но не выявил их когнитивных *причин*. Именно широкое осмысление слова разными людьми, а не просто механическое употребление, способствует его семантическому развитию.

Так, воскресение (и воскрешение) как единичное событие, известное лишь двум-трём человекам, а также осмысляемое и лично переживаемое ими чудо, пока даёт мало оснований считать его собственно религиозным концептом. В качестве примера можно привести воскрешение пророком Ильёй сына вдовы из Сарепты Сидонской. Наоборот: когда данное событие осмысляется и переживается за короткий период большим числом людей, оно становится прецедентной ситуацией. События страдания и воскресения Христова, во время которых ожило множество мертвецов, были достаточно быстро переформатированы сознанием и психикой представителей различных национальностей и культур – носителей разных языков (древнееврейского, древнегреческого и латинского). И только после этого становится явным существование религиозного концепта ВОСКРЕСЕНИЕ с ядром (общим переживанием и осмыслением) и периферией (культурными, национальными и личными особенностями представителей разных народов). Это, конечно, не означает, что первое упоминание о воскресении не имеет концептуальных оснований. Но чтобы определить потенциальные размеры религиозного концепта, необходимо, как минимум, проследить разные этапы его вербализации в нескольких языках. Таким образом, положение отдельно взятого этимона в семантическом развитии определённой лингвистической единицы меняется. А это вновь напоминает о невозможности знака равенства между ядром межкультурного религиозного концепта и этимоном в каком-либо языке. В противном случае, например, в итальянском языке выражение *grazia di Dio* не приобретало бы значение «изобилие, богатство», соотносимое с этимоном «Податель блага» [Черданцева 1982: 315]. Кроме того, существовала бы непереводаемость слов Deus/Бог, поскольку разные

этимоны вербализовали бы различные концепты. В результате этимон оказывается фундаментальным компонентом исходного значения, но не концептуального ядра (рис.5, с.126).

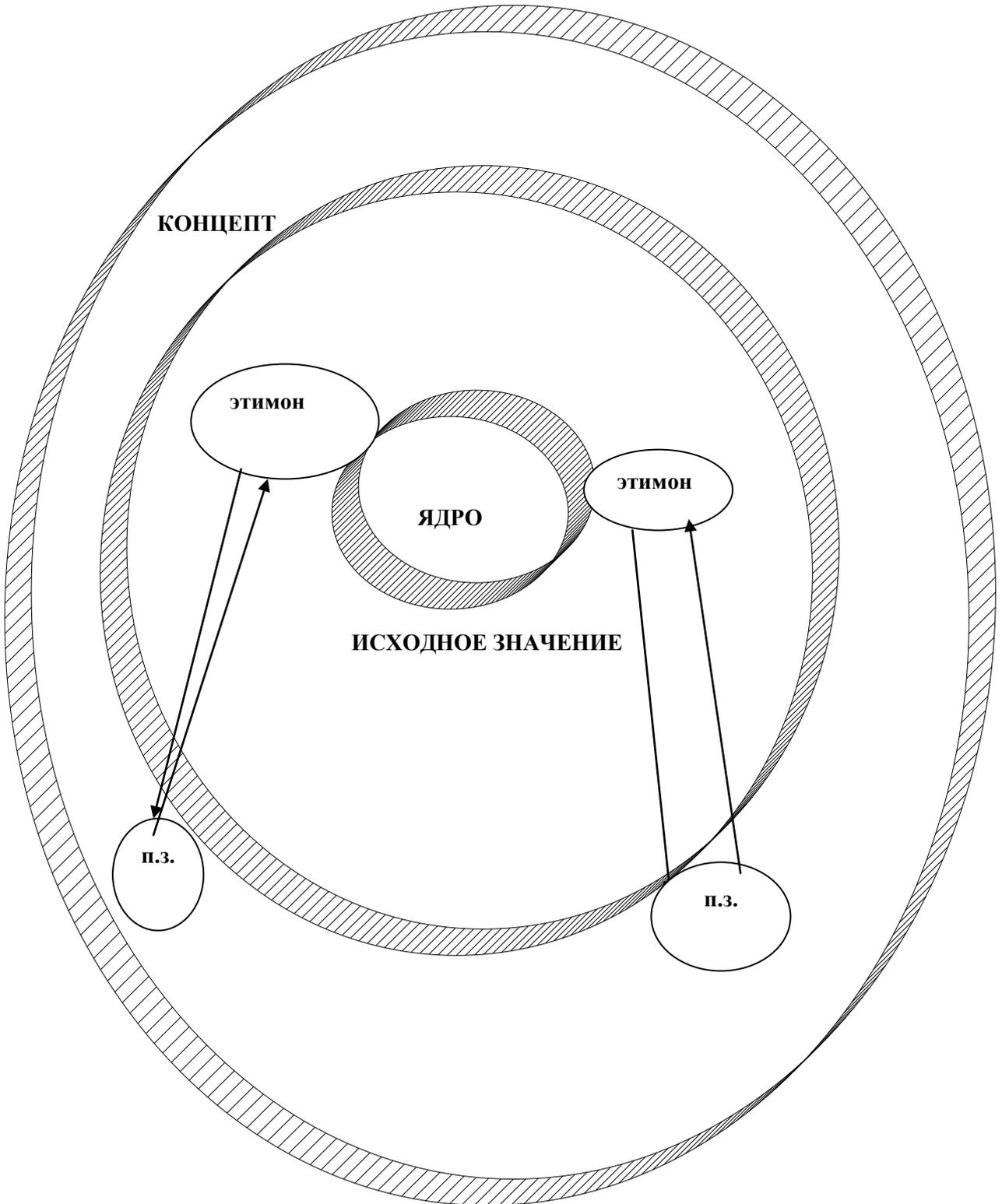


Рис.5

В результате трудно согласиться с идеей, что у религиозного концепта не одно, а, например, два ядра (в русском и английском языках), которые детерминированы определённой лингвокультурой [Балашова 2014: 29]. В

противном случае не совсем ясно, благодаря чему происходит взаимопонимание и универсальное семантическое развитие.

Это говорит о том, что религия и культура не соотносятся между собой как часть и целое. При всей важности высказываний о том, что религия является частью или даже ядром культуры, в них не учитывается разница в объёме данных понятий. Если религия (вне зависимости от вероисповедания) возникает на мировоззренческом уровне, то культура на этическом, так как связана с определёнными ценностями [Верещагин 2005: 17]. Иначе говоря, культура – форма существования религиозной морали, а не теоцентрического мировоззрения. Само теоцентрическое мировоззрение не вмещается в рамки культуры, поскольку, как мысль, оно возникает до реализации, которая может быть в том числе редуцирующей. Поэтому форма существования теоцентрического мировоззрения, обладающая *идеологической системностью* – религия [Варзонин 2001: 243]. А культура таким образом становится способом антропоморфной реализации уже образовавшейся идейно-религиозной системы. В связи с этим трудно согласиться с мнением, согласно которому десакрализация участвует в структурообразовании религиозной концептосферы [Берендеева 2015: 37]. Скорее, наоборот: различные лингвокультурные процессы вместе с их повторяемостью лишь показывают обозримые горизонты такого сложного ментального образования, как религиозная концептосфера. Таким образом, десакрализация – смещение фокуса внимания с относительной константы на синхронему дальней периферии, вербализуемое через десемантизацию. А так как концепт в полном объёме не вербализуется, то его актуализация иногда длится тысячелетиями. Но она не всегда приводит к культурным преобразованиям. Отсюда следует, что культура закрепляет и материализует определённые человеческие принципы, а также результаты его деятельности, но религиозного мировоззрения не *порождает*. Другими словами, скорость культурных изменений плохо соотносится с почти постоянной динамикой выведения религиозных концептов из «теневого» области сознания и

наоборот. Внешняя «законсервированность» культуры и этики не отменяет разного рода мыслительных процессов в области религиозного сознания, порождающих в том числе сомнения, которые, в свою очередь, приводят к определённой десакрализации тех или иных теоцентрических ценностей. Причины подобных явлений могут быть вызваны субъективной противоречивостью религиозной концептосферы, а не только какими-либо историческими событиями.

3.3. Семантическая сочетаемость вербализаторов в разных языках как указание на совместимость концептов

Итак, на примере слов *святость* и *праведность*, употребляющихся в тексте Библии на латинском, английском, французском, итальянском, церковнославянском и русском языках, видно, что основной источник вербализации религиозных концептов – книги Священного Писания. В них присутствуют теолингводиномические единицы, вербализующие диахроническое пространство концептосферы. Вышеприведённые примеры свидетельствуют о том, что словоупотребление отражает его концептуальные возможности.

Чтобы это лучше увидеть, сравним религиозный концепт СВЯТОСТЬ и его вербализаторы *святость* и *праведность*. На то, что именно СВЯТОСТЬ можно считать религиозным концептом, указывают его достаточно большие размеры, поскольку фраза: «И благословил Бог седьмой день, и освятил его... (лат.: «*Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum...*»; англ.: «*And he blessed the seventh day, and sanctied it*; фр.: *Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia...*»; ит.: «*E benedisce il settimo giorno, e lo santificò...*») – позволяет отнести данный глагол как к одушевлённым (Бог), так и к неодушевлённым существительным (день). В случае с праведностью количество неодушевлённых существительных меньше. Например, в Быт.7:1 прилагательное праведный применяется по отношению к конкретному лицу –

Ною. А это позволяет говорить о более узких сочетаемостных возможностях данной лексемы. Отсюда следует, что разные этапы вербализации концепта во многом определяют его «поведение», выраженное в семантических возможностях соответствующих лексем. А данные возможности позволяют говорить о границах семантического развития слова.

Так, например, концепт ТЕРПЕНИЕ репрезентирован библейским антропонимом Иов (англ. Job). То, что он вербализует данный концепт, объясняется прецедентной ситуацией: несмотря на многочисленные лишения и страдания Иов проявил терпение и не утратил веры в Бога, за что был вознаграждён богатством и долгой жизнью. Поэтому данный библейский антропоним вошёл в синонимический ряд с существительными англ. *patience, forbearance*. А благодаря компоненту «вера в Бога» концепт ТЕРПЕНИЕ можно отнести к религиозной сфере [Наумова 2016: 125].

Именно благодаря узловым синхронемам (у.с.) христианские религионимы сочетаются с другими словами в составе фразеологизмов (в частности, фразеологических единств) [Шанский 1996: 104]. При этом сочетаются не только слова, но те значения, которые не выводятся из суммы лексических компонентов.

Семантическая сочетаемость теонима *Бог* вербализует связь данного концепта с такими узловыми синхронемами (концептами), как ВЕЧНОСТЬ, ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕК, ЗНАНИЕ. Наличие у концепта БОГ большого количества словосочетаний и фразеологизмов, где трудно обнаружить семантическое развитие, наводит на мысль о существовании *сферообразующей концептуальной константы*. Сферообразующая концептуальная константа (СКК) позволяет говорить о лингводинамической устойчивости благодаря соответствующему относительно вербальному инварианту – системообразующей семантической константе (ССК).

Концепт ДУХ имеет следующие узловые синхронемы: НАСТРОЙ, ОБЩЕСТВО, СВОБОДА, СКОРОСТЬ, УМ. РАЙ имеет у.с.: ВНУТРЕННИЙ МИР, ФИНАНСЫ, РАСТЕНИЯ, СМЕРТЬ, УПОРСТВО, УВЛЕЧЕНИЕ,

ПОХВАЛА, СЧАСТЬЕ, НЕЖЕЛАТЕЛЬНОСТЬ (контрастема). Концепт ПРАРОДИТЕЛЬ (через вербализатор *Адам*) имеет у.с.: ЧЕЛОВЕК, ЗЕМЛЯ. у.с. КОВЧЕГА: ДОБРО, КОРАБЛЬ, ДОМ, НЕОБЫЧАЙНОСТЬ, НАДОЕДЛИВОСТЬ. у.с. ЗАВЕТА: СВЯЗЬ, СЕМЬЯ. Религиозные концепты ВЕРА и ИСТИНА тесно связаны между собой. У.с. ИСТИНЫ: ЗАКОН. У.с. концепта АНГЕЛ: ЧЕЛОВЕК, СПОКОЙСТВИЕ. Концепт КРЕЩЕНИЕ связан со СТИХИЕЙ, ИЕРАРХИЯ со СЛУЖЕНИЕМ и ЛИЦЕМЕРИЕМ, ЦЕРКОВНЫЙ ПРАЗДНИК со ВРЕМЕНЕМ.

Семантический архаизм используется в том случае, когда он вербализует околядерный элемент в диахроническом пространстве религиозной концептосферы. В связи с этим иногда возникает необходимость в ретроспективном исследовании. Углубление в древние сакральные тексты способно зачастую приводить к обнаружению культурологических концептов, лежащих в самых нижних слоях фразеологии [Мокиенко 2012: 80].

Многовековая понятийная несовместимость – граница диахронического поля концепта. Концептуальную несовместимость можно выявить путём обнаружения лексической несочетаемости. Для начала надо проанализировать этимологические, тематические, толковые, фразеологические и ассоциативные словари разных языков. Путём исследования этимонов, дефиниций, фразеологизмов и ассоциативных полей, в которых используется лексема, можно определить её семантический потенциал. Если в каких-то позициях была определённая лексическая сочетаемость и больше нет, то это указывает на близость границ семантического потенциала. Для этого проводится следующий эксперимент: берётся фразеологизм, в котором используется христианский религионим, и заменяется в нём слово. Если фразеологизм «теряет смысл», то есть его нет во многих словарях, значит, можно говорить о лексической несочетаемости, а, следовательно, о границах семантического потенциала. А это наводит на мысль о существовании концептуальной несовместимости. Она является

своего рода «пределом» религиозной концептосферы. Но не стоит забывать, что речь идёт о диахронической вербализации религиозного концепта, то есть о лингвистическом конструкте [Залевская 2001: 39]. Поэтому введём определение *потенциальная концептуальная несовместимость*. А это, в свою очередь, обязывает нас ввести понятие *диахронические горизонты* религиозной концептосферы (по-гречески *sphaera* означает «шар»), а не границы.

Выводы

Семантическое развитие – не бесконечный процесс, а динамическое свойство языка. Оно «исчезает», как только перестаёт соответствовать *нелинейно-диахронным параметрам когнитивно-коммуникативного пространства*. В результате дальнейшее его существование приводит к отсутствию взаимопонимания и препятствует общению, так как происходит разрыв связи между мыслью и словом.

Вербализация религиозного концепта иногда требует двух и более этимонов. В свою очередь, этимон:

- 1) входит в состав исходного значения, но не концептуального ядра;
- 2) у концептов занимает *околоядерное* место, ограничивая семантическую деривацию соответствующих языковых единиц. А значит, он может не совпадать с концептом, так как:

- 1) нет прямой связи между концептуальным ядром и *отдельно взятым* этимоном;
- 2) этимон является только *одним из околоядерных вербализаторов* концепта.

Всё это указывает на независимость религиозной концептосферы от отдельно взятого языка. Поэтому к ней применимы следующие параметры:

- 1) концептуальная конвергентность;
- 2) надкультурная трансцендентность;
- 3) межкультурная имманентность;
- 4) лингвокультурная и семантическая дивергентность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, семантическое развитие слова – не автономное явление, а постепенная вербальная актуализация переформатированных с помощью сознания и психики внеязыковых ситуаций. Ментальный синтез этих ситуаций формирует концепт. А так как одно событие может иметь сходство с другим, то возникновение дополнительных семантических компонентов зависит не столько от внешней действительности, сколько от результатов её осмысления. Исходя из того, что осмысление – процесс, семантика – динамическая система. Но динамика значений зависит не только от ментального пространства, но и от конкретной языковой системы. Её дискретизация позволяет выделить необходимые лингводинамические единицы. Они обладают определённым семантическим потенциалом. Вследствие того, что распределение значений происходит во времени, их семантический потенциал оказывается диахроническим. Несовпадение в нескольких языках значений – результат вербализации разных фрагментов соответствующего концептуального пространства.

Попытки представить семантическое развитие слова в виде линейного процесса в лингвистике XIX, XX и отчасти XXI создали почти искусственное противопоставление описания объяснению и наоборот. Постулируемая автономность семантики сводила значение к словоупотреблению. Те языковые явления, которые не соответствовали формальной логике, назывались случайными. Объяснение семантического развития исключительно экстралингвистическими явлениями приводило к тому, что почти все причины динамики значения считались не связанными с языком. Кроме того, они оказывались разрозненными и не позволяли увидеть в возникновении дополнительных значений системности. В качестве контраргумента приводилась непоследовательность семантических процессов. Но понимание того, что семантическое развитие слова не

обязательно должно быть линейным, позволило выделить ближайшие и дальнейшие сферы функционирования христианских религионимов. При этом потенциал семантического развития христианских религионимов определяется в том числе их основным источником – Священным Писанием. Уже в сакральном тексте можно выявить динамическую сущность значения. Это говорит о том, что значение не есть «готовый продукт», навсегда зафиксированный в словарях.

Однако тот же анализ лексикографических определений показывает, что в основе значения религионима лежит не просто теологический компонент, который, правда, позволяет его охарактеризовать, но теоантропологический макрокомпонент, обеспечивающий его динамику. А это значит, что основным компонентом, отличающим религиозную сферу от нерелигиозной, можно считать веру в Бога. Данный компонент присутствует во многих определениях религиозного дискурса и позволяет решить такую задачу, как множественность описаний. Соблюдение баланса между объяснением значения слова на основании этимологии, а также между семиотическим, контекстуальным и социо-коммуникативным подходами позволяет обнаружить общее семантическое ядро, обеспечивающее взаимопонимание. В ходе изучения происхождения религионимов установлено, что этимон является более узким понятием, чем исходное значение. А само исходное значение может включать в себя несколько этимонов. В некоторых религионимах, употребляющихся в составе фразеологизмов, обнаружена ретимологизация. Но по сути она оказалась ресемантизацией, так как происходит возврат к исходному словообразовательному значению. Иначе говоря, семантическое развитие христианских религионимов не только перспективно, но и ретроспективно, что доказывает его нелинейность. А это, в свою очередь, говорит о том, что диахрония – не ось последовательности, а обеспечивающее динамику пространство. Соответственно, синхронема – результат необходимой дискретизации диахронического пространства.

Исследование сочетаемостного аспекта показывает, что определить семантические границы христианского религионима в лексикографическом аспекте во многом позволяет анализ его употребления во фразеологизмах. Однако употребление и контекстуальное окружение – главные условия семантического развития, а не причины.

Причины семантического развития находятся на концептуальном уровне. Семантическое развитие вызвано необходимостью вербализации концептуального пространства. Но так как это пространство имеет временные рамки и зависит от человеческих возможностей, оно не безгранично. А это не позволяет считать семантическое развитие бесконечным процессом. Оно характеризует язык как динамическую систему. Кроме того, его соответствие нелинейно-диахронным параметрам когнитивно-коммуникативного пространства обеспечивает взаимопонимание. В противном случае в нём отпадает необходимость. Именно когнитивно-коммуникативная (а не просто когнитивная или коммуникативная) функция значения, характеризующаяся относительной универсальностью, позволяет носителям разных языков понимать друг друга. А также она позволяет переводчику подобрать эквивалент иностранному слову или фразе, если он отсутствует. Этому способствует межкультурная универсальность религиозной концептосферы.

Дальнейшие исследования в этой области могут быть связаны со следующими направлениями:

- 1) расширением языкового материала (увеличение количества языков, включение дискурсивного материала);
- 2) подробным изучением семантической несочетаемости и концептуальной несовместимости. А это, в свою очередь, позволит снизить количество лексических ошибок при написании сочинений на разных языках.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Азаров А.А. Большой англо-русский словарь религиозной лексики М.: Флинта: Наука, 2004. 808 с.
2. Алефиренко Н.Ф. Спорные проблемы семантики. М.: Гнозис, 2005. 326 с.
3. Алефиренко Н.Ф., Семененко Н.Н. Фразеология и паремиология. М.: Флинта: Наука, 2009. 344 с.
4. Алефиренко Н.Ф. Фраземопорождающий потенциал когнитивно-провербиального кода // Современная фразеология: тенденции и инновации: Монография. М, СПб, Брянск: Новый проект, 2016. 200 с.
5. Алисова Т.Б., Репина Т.А., Таривердиева М.А. Введение в романскую филологию. М.: Высшая школа, 2007. 453 с.
6. Алисова Т.Б. История итальянского языка: от первых памятников до XVI века. М.: Издательство филологического факультета МГУ, 2009. 439 с.
7. Ануфриева О.И. Формы выражения концепта «праведность» в Псалтыри (на материале русского и английского языков) // Вестн. СамГУ. 2007. № 5/2 (55). С. 222–228.
8. Аракин В.Д. История английского языка. М.: Физматлит, 2003. 272 с.
9. Арбатский Д.И. О специфике семантического определения и его функциональных типах // Вопросы языкознания. М., 1973. №5. С.43-50.
10. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М.: Academia, 1997. С. 267-279.
11. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М.: Советская Энциклопедия, 1969. 608 с.
12. Бабич В.Н. Лексико-семантическое развитие группы слов с общим значением «вера», «доверие» в английском литературном языке XVI-XVIII вв. Автореф. дис. канд. филол. наук. Киев, 1978. 25 с.
13. Бабичев Н.Т., Боровский Я.М. Словарь латинских крылатых слов. М.: Русский язык, 1988. 960 с.

14. Багрянцева В.А. Русский язык. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2006. 560 с.
15. Балашова Е.Ю. Дискурс-анализ через систему концептуальных полей (на материале религиозного христианского дискурса). Саратов, 2014. 232 с.
16. Балли Ш. Французская стилистика. 2-е изд., стереотипное. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 392 с.
17. Берендеева М.С. Структурные особенности религиозной концептосферы (на материале концептов жертвоприношение, молитва и подвиг): дис... канд. филол. наук. Новосибирск, 2015. 230 с.
18. Библия. М., 1499. 511 с.
19. Библия сирѣчь книги ветхаго и новаго завѣта, по іазыкѣ словенскѣ. Острог, 1581. 500 с.
20. Библия. М., 1663. 1055 с.
21. Библия. М.: Российское библейское общество, 2008. 1296 с.
22. Блумфилд Л. Язык. М.: Прогресс, 1968. 606 с.
23. Бобырёва Е.В. Религиозный дискурс: Ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения): Дис. ... докт. филол. наук. Волгоград, 2007. 465 с.
24. Бобырёва Е.В. Религиозный дискурс: Ценности и жанры // Проблемы филологии, культурологи и искусствоведения. 2008. № 1. С. 162.
25. Болдырев Н.Н. Концепт и значение слова // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж: Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2001. С. 25-36.
26. Большой толковый словарь русского языка. / Сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: «Норинт», 2000. 1536 с.
27. Бородина М.А., Гак В.Г. К типологии и методике историко-семантических исследований (на материале лексики французского языка). Ленинград, Наука. 1979. 231 с.
28. Бугаева И.В. Религиозная коммуникация
<http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=124925>

29. Будагов Р.А. Основной словарный фонд романских языков и задачи его изучения // Вопросы языкознания. М., № 2. 1953. С. 28-47
30. Будагов Р.А. Сравнительно-семасеологические исследования. Романские языки. М., 1963. 302 с.
31. Будагов Р.А. Категория значения в разных направлениях современного языкознания // Вопросы языкознания. М., 1974. № 4. С. 3-21.
32. Бурцев В.А. Православное мироощущение сквозь призму лексических универсалий (на материале «Символа Веры») // Язык. Текст. Дискурс: Научный альманах. Ставрополь: СКФУ, 2009. С. 138-144.
33. Бурцев В.А. Дискурс русской православной проповеди: способы производства высказываний: Дис. ... докт.. филол.. наук. Елец, 2012. 448 с.
34. Варзонин Ю.Н. Когнитивно-коммуникативная модель риторики: Дис. ... докт. филол. наук. Тверь, 2001. 268 с.
35. Васильев А.Д. Введение в историческую лексикологию русского языка. Красноярск: ФГБОУ ВО «Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева», 1997. 104 с.
36. Вдовиченко А.В. Расставание с «языком». Критическая ретроспектива лингвистического знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 510 с.
37. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура. М.: Индрик, 2005. 1040 с.
38. Виноградов В.В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. М.: Наука, 1977. 317 с.
39. Виноградов В.В. История слов. М., 1999. 1138 с.
40. Гак В.Г. Языковые преобразования. М.: Языки русской культуры, 1998. 768 с.
41. Гак В.Г. Новый большой французско-русский фразеологический словарь. Le nouveau grand dictionnaire phraséologique français-russe: более 50000 выражений. М.: Рус. яз. Медиа, 2005. 1625 с.
42. Гак В.Г., Ганшина К.А. Новый французско-русский словарь М.: Рус. яз. Медиа, 2007. 1160 с.

43. Галушко Е.Ф. Теоретические и прикладные аспекты современной русской лексикографии. Ульяновск, 2013. 183 с.
44. Гальперин И.Р. О принципах семантического анализа стилистически маркированных отрезков текста // Принципы и методы семантических исследований. М., 1976. С. 267-291.
45. Гарин И.И. Пророки и поэты. Том пятый. М.: Terra, 1994. 200 с.
46. Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. М.: Прогресс, 1992. 223 с.
47. Гудков Д.Б. Единицы кодов культуры: проблемы семантики // Язык, сознание, коммуникация: Сборник статей. М.: МАКС Пресс, 2004. Вып. 26. 168 с.
48. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию М.: Прогресс, 1984. 395 с.
49. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1: А – З. М.: Terra-Книжный клуб, 1998. 912 с.
50. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2: И – О. М.: Terra-Книжный клуб, 1998. 912 с.
51. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 3: П – Р. М.: Terra-Книжный клуб, 1998. 912 с.
52. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2: С – Я. М.: Terra-Книжный клуб, 1998. 912 с.
53. Даль В.И. Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. В 2-х т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1984. 383 с.
54. Даль В.И. Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. В 2-х т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1989. 447 с.
55. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
56. Дронова Л.П. Методика диахронического исследования и когнитивный подход к языку // Вестник Томского государственного университета. Филология. № 2. 2013. С.22-38.

57. Жуков В.П. Русская фразеология. М.: Высшая школа. 1986. 310 с.
58. Жуковская Н.П. Библизмы французского языка М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 284 с.
59. Загот М. А. Ищите и найдёте или англо-русский словарь библизмов. М.: Изд-во «Р. Валент», 2004. 280 с.
60. Залевская А.А. Психолингвистический подход к проблеме концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж, 2001. С. 36-45.
61. Залевская А.А. Что там – за словом? Вопросы интерфейсной теории значения слова. М.: Директ-Медиа, 2014. 328 с.
62. Зализняк А.А. Семантическая деривация в синхронии и диахронии: проект «Каталога семантических переходов» // Вопросы языкознания, №2, 2001. С.13-25.
63. Зорько Г.Ф. Новый большой итальянско–русский словарь. М., 2011. 1230 с.
64. Кабанова И.Н. Основы лексикологии английского языка для студентов V курса заочного отделения. Издание второе, дополненное. Нижний Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ», 2013. 168 с.
65. Казаков М.М. Христианская церковь и Римская империя в IV веке [электронный ресурс] http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Kazakov_church_rim.php.
66. Калининкова Л.Н. Лингвистический аспект национальной идентичности. – URL: <http://pandia.ru/text/77/274/189.php>.
67. Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М., 2010. 367 с.
68. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград, 2002. 477 с.
69. Климович Н.В. К вопросу об определении библизма в лингвистике. Красноярск, 2006. 5 с.
70. Клычков Г.С. Значение и полисемия слова // Законы семантического развития в языке. М., 1961. С. 100-120.

71. Кобозева И.М. Лингвистическая семантика: Учебное пособие. М.: Эдичориал УРСС, 2000. 352 с.
72. Ковтун Л.С. О значении слова // Вопросы языкознания. М., 1955. №5. С. 65-78.
73. Ковтун Л.С. О неявных семантических изменениях // Вопросы языкознания. М., 1971, №5. С. 81-90.
74. Кожемякин Е.А. Религиозный дискурс: методология исследования. <http://cyberleninka.ru/article/n/religioznyy-diskurs-metodologiya-issledovaniya>
75. Корнеев А. 3000 латинских крылатых выражений. Донецк: ООО «ПКФ «БАО», 2011. 304 с.
76. Коток В.А. Разговорный итальянский: итальянско-русский, русско-итальянский словарь пословиц, поговорок, крылатых слов и выражений. М., 2008. 221 с.
77. Крылов Г.А. Этимологический словарь русского языка. СПб.: ООО «Полиграфуслуги», 2005. 432 с.
78. Кубрякова Е.С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Рос. академия наук. Ин-т языкознания. М.: Языки славянской культуры, 2004. 560 с.
79. Кунин А.В. Англо-русский фразеологический словарь. М.: Русский язык, 1984. 944 с.
80. Кустова Г.И. Когнитивные модели в семантической деривации и система производных значений//Вопросы языкознания. М., 2001. № 4. С.85-110.
81. Кушнир О.Н. Лингвоконцептография в структуре лингвоконцептологии [электронный ресурс] <http://cyberleninka.ru/article/n/lingvokontseptografiya-v-strukture-lingvokontseptologii>
82. Кушнир О.Н. Эволюция русской концептосферы на рубеже XX-XXI вв.: Вопросы динамической лингвоконцептологии. Сыктывкар: КРАГСиУ, 2012. 347 с.

83. Лебедев В.Ю. Семиотический анализ западнохристианского религиозного ритуала. Дис. ... докт.. филол.. наук. М., 2009. 439 с.
84. Лебедев С.А. Философия науки. М., 2007. 731 с.
85. Леонтьев А.А. Основы психолингвистики. М.: Смысл; СПб.: Лань, 2003. 287 с.
86. Листрова-Правда Ю.Т. Концепт БОГ в языковом сознании русского народа // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж, 2001. С. 93-102.
87. Лихачёв Д.С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология. М., Academia, 1997.
88. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. 433 с.
89. Макаров М.Л. Основы теории дискурса. М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. 280 с.
90. Маковский М.М. Соотношение необходимости и свободы в лексико-семантических преобразованиях // Вопросы языкознания. М., 1977. № 3. С. 55-73.
91. Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. М.: Высшая школа, 1989. 200 с.
92. Маслова В.А. Когнитивная лингвистика: учеб. пособие. Минск: Тетра Системс, 2008. 272 с.
93. Мечковская Н.Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий. М.: Агентство «ФАИР», 1998. 240 с.
94. Миронова М.К. Религиозный дискурс, религиозный социолект и религиозный стиль — к проблеме определения понятия [http: // mediascope.ru/node/756](http://mediascope.ru/node/756).
95. Мирошенкова В. И., Фёдоров Н. А. *Lingua Latina*: учебник для вузов. М.: Флинта, 2011. 560 с.
96. Мокиенко В.М. Историческая фразеология: этнография или лингвистика? // Вопросы языкознания. М., 1973. №2. С.21-35.

97. Мокиенко В.М. Почему мы так говорим? М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2012. 480 с.
98. Мюллер В.К. Новый англо-русский словарь. М.: Диалог, 2003. 895 с.
99. Мюллер В.К. Большой русско-английский словарь. 230 000 слов и словосочетаний. М.: ООО «Дом Славянской книги», 2010. 608 с.
100. Наумова Т.М. Концепт *patience* в британской лингвокультуре (на основе анализа аллюзивных антропонимов) // Теория и практика лингвистического описания разговорной речи: Сборник материалов Всероссийской научной конференции «Скребневские чтения». Н. Новгород, 2016. С. 124-127.
101. Общее языкознание. / Н. Б. Мечковская, Б. Ю. Норман, Б. А. Плотников, А. Е. Супрун. Мн.: Выш. школа, 1983. 456 с
102. Откупщиков Ю.В. К истокам слова. Рассказы о науке этимологии. СПб.: Авалон, Азбука-классика, 2005. 352 с.
103. Погасий А.К. К вопросу о некоторых религиозных терминах http://concordia.ws/images/pdf/03PagasiyAK_012012.pdf
104. Падучева Е.В. Динамические модели в семантике лексики. М.: Языки славянской культуры, 2004. 608 с.
105. Панкина М.Ф. Десемантизация как способ развития значения слова. Воронеж: Истоки, 2012. 122 с.
106. Пархамович Т.В. Англо-русский и русско-английский словарь фразеологизмов. Минск: «Попурри», 2011. 128 с.
107. Попов П.С. Значение слова и понятие // Вопросы языкознания. М., 1956. № 6. С. 33-48.
108. Попова З.Д., Стернин И. А. Общее языкознание. М.: АСТ: Восток - Запад, 2007. 408 с.
109. Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2004.
110. Прилуцкий А.М. Семиотическое пространство религиозного дискурса как предмет религиоведческого исследования: Дис. ... докт. филос. наук. СПб, 2007. 449 с.

111. Прокофьева Е.П. Русские фразеологические единицы новозаветного происхождения в зеркале итальянских новозаветных фразеологизмов: Дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2006. 299 с.
112. Ратова Т.Е. Семантические изменения слов в английском языке // Языковой дискурс в социальной практике: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2006. С. 230-232.
113. Русакова О.Ф. Основные теоретико-методологические подходы к интерпретации дискурса <http://www.ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/2007/2.pdf>
114. Рылов Ю. А. Аспекты языковой картины мира: итальянский и русский языки. М.: Гнозис, 2007. 304 с.
115. Рыжков Д.И. Роль латыни в проникновении библеизмов в европейские языки (на материале английского, французского, итальянского языков) // Вестник ТвГУ. Филология. 2015. № 1. С. 345-348.
116. Рыжков Д.И. Проблема исходного значения слова как отправной точки его семантического развития (на материале латинского, английского, французского, итальянского, русского языков) // Теория и практика лингвистического описания разговорной речи: Сборник материалов Всероссийской научной конференции «Скребневские чтения». Н. Новгород, 2016. С. 155-159.
117. Рыжков Д.И. В поисках универсального определения религиозного дискурса // Иностранные языки: лингвистические и методические аспекты: Межвуз. сборник научных трудов. Вып. 36. - Тверь: Твер. гос. ун-т, 2016. С. 195-199.
118. Рыжков Д.И. Диахроническое поле религиозного концепта (на материале латинского, английского, французского, итальянского, русского языков) // Вестник ТвГУ. Филология. 2016. № 3. С. 333–336.
119. Рыжков Д.И. Проблема причинности семантического развития слова // Теория языка и межкультурная коммуникация. Курск, 2016. № 4. С. 109-113.
120. Рыжков Д.И., Варзонин Ю.Н. Семантические границы христианских религионимов (на материале фразеологизмов английского, французского,

итальянского, русского языков) // Языковой дискурс в социальной практике: Сборник научных трудов Международной научно-практической конференции. Тверь, 2017. С. 219-221.

121. Рыжков Д.И. Место этимона в семантическом потенциале слова (на материале христианских религионимов в латинском, английском, французском, итальянском, русском языках) // Сборник материалов Всероссийской научной конференции «Диалог языков и культур: лингвистические и лингводидактические аспекты» [Электронный ресурс] / URL: http://rgf.tversu.ru/sites/default/files/docfiles/Ryzhkov_DI_2017.pdf

122. Сергиевский М. В. История французского языка. М.: Учпедгиз, 1938. 295 с.

123. Словарь русского языка XI-XVII вв. М.: Наука, 1975. 7000 с.

124. Слюсарева Н.А. Проблемы лингвистической семантики// Вопросы языкознания. М., 1973. №5. С.13-24.

125. Смирницкий А.И. Значение слова // Вопросы языкознания. М., 1955. №2. С. 79-90.

126. Соколов С. Мир Иной и Время Вселенной. Время и Вечность. М.: 2008. 336 с.

127. Срезневский И.И. Словарь церковнославянского и русского языка ССРЛЯ. М.: Русский язык, 1991. 700 с.

128. Степанов Ю.С. Основы общего языкознания. Учебное пособие для студентов филол. специальностей пед. ин-тов. Изд. 2-е, перераб. М., «Просвещение», 1975. 271 с.

129. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 824 с.

130. Сусов И.П. История языкознания. Тверь, 1999. 128 с.

131. Тронский И.М. Очерки по истории латинского языка. М., 1953. 274 с.

132. Трубочёв. О.Н. Этимологические исследования и лексическая семантика // Принципы и методы семантических исследований. М., 1976. С. 147-179.

133. Туровер Г.Я. Словарь библеизмов: англо-русский, немецко-русский, французско-русский, испанско-русский, итальянско-русский. М.: Рус. яз. Медиа, 2009. 512 с.
134. Ульман С. Семантические универсалии // Новое в лингвистике. Вып.V (языковые универсалии). М.: Прогресс, 1970. С. 250-293.
135. Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI-XIX вв.) - М.: Гнозис, 1994. 240 с.
136. Ушакова Ю. С. Французско-русский и русско-французский словарь церковной лексики. Воронеж, 2010.
137. Французско-русский фразеологический словарь. Около 35000 выражений. Под ред. Я.И. Рецкера. М.: Гос. изд-во. иностр. литературы, 1963. 1112 с.
138. Чернобров А.А. Специфика религиозного дискурса в лингвистике. Новосибирск, 2007.
139. Черданцева Т.З., Рецкер Я.И., Зорько Г.Ф. Итальянско-русский фразеологический словарь. М.: Рус. яз., 1982. 1056 с.
140. Шанский Н.М. Фразеология современного русского языка. СПб.: Специальная Литература, 1996. 192 с.
141. Шапошников А.К. Этимологический словарь современного русского языка. М.: Флинта: Наука, 2010. 584 с.
142. Шаховский В.И. Соотносится ли эмотивное значение слова с понятием? // Вопросы языкознания. М., 1987. №5. С. 47-59.
143. Шишмарев В.Ф. История итальянской литературы и итальянского языка. Ленинград, 1972. 363 с.
144. Эльянова Н.М. Крылатые слова, их происхождение и значение. Ленинград, 1971. 209 с.
145. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 2006. 544 с.
146. Algeo J. The Origins and Development of the English Language. Boston: Wadsworth, Cengage Learning, 2010. 265 p.

147. Augé C. Larousse illustré. Paris, 1982.
148. Bally C. Traité de stylistique. Paris, 1951.
149. Barbieri E. Panorama delle traduzioni bibliche in volgare prima del Concilio di Trento. Milano, 2011. 249 p.
150. Barbieri T. 99 Differenze tra l'Ortodossia e il Cattolicesimo romano: pratico dizionario sulle diversità interconfessionali. Torino, 2010. 55 p.
151. Beccaria G. L. Sicuterat il latino di chi non lo sa: bibbia e liturgia nell'italiano e nei dialetti. Milano, 2002.
152. Bertram J. A Simple Glossary of Catholic Terms. London: Catholic Truth Society, 2009. 31 p.
153. Biblia sacra. Genova, 1462. 502 p.
154. Bible (français). Genève, 1552. 1207 p.
155. Bible (français). Genève, 1562. 3961 p.
156. Bible de Jerusalem. URL:
http://www.cerbaso.org/textes/bioethique/bible_de_jerusalem.pdf
157. Bibbia. Venezia, 1471. 648 p.
158. Bibbia in latino/italiano. Venezia, 1817. 5000 p.
159. Bréal M. Essai de sémantique. Paris, 1897. 378 p.
160. Bréal M. Dictionnaire étymologique latin. Paris: Hachette, 1906. 481 p.
161. Darmesteter A. La vie des mots étudiée dans leurs significations. Paris, 1887. 212 p.
162. D'Arnis M. Lexicon manual ad scriptoris mediae et infimae latinitatis. Vol.1. Paris: Bibliothèque universelle du clergé, 1858. 700 p.
163. Evans V., Green. M. Cognitive linguistics: an introduction. – Edinburgh University Press Ltd, 2006. 830 p.
164. Fontaine J. Pietri C. Bible de tous les temps: L'influence de la bible sur la langue latine. Paris, 1985. 150 p.
165. La Bibbia di Gerusalemme. Bologna, 1991. 1630 p.
166. La Sainte Bible: en françois, translattée selon la pure et entière traduction de Saint Hierome. Enteverpen, 1530. 1076 p.

167. Longman Language Activator. The World's First Production Dictionary. London, 1995. 1587 p.
168. Malaty T.Y. Dictionary of church terms. Alexandria, 1992. 100 p.
169. Meillet A. Linguistique historique et linguistique générale. Paris, 1921. 335 p.
170. Niermeyer J. F. Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Leiden, 1976. 1253 p.
171. Stumpf B. Lexicographie et lexicologie historique du français. Nancy, 2009. 1409 p.
172. The Authorized King James Bible. London, 1611. 1506 p.
173. Zingarelli N. Vocabolario della lingua italiana. Bologna. 2013. 2720 p.