

РАЗДЕЛ 1. ТЕОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИНГВИСТИКИ

УДК 811.161.1'42(Платонов А.)
ББК Ш141.12-51+Ш33(2Рос=Рус)6-8,44

ГСНТИ 16.21.33; 16.21.27

Код ВАК 10.02.01

А. Д. Васильев
Красноярск, Россия

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ОРИЕНТИРОВ В ТЕКСТАХ А. ПЛАТОНОВА

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена исследованию вербальных воплощений компонентов семиотической оппозиции *сакральное/профанное* на материале некоторых произведений А. П. Платонова («Город Градов»; «Чевенгур»; «Котлован»). Автор исходит из известных теоретических положений о том, что данное противопоставление имеет универсальный характер и присутствует в любых аксиологических системах, независимо от того, какие формы мировоззрения ими выражаются — например, собственно религиозные или же идеолого-политические. При этом последние, будучи даже сугубо атеистическими, по существу, строятся на тех же базовых принципах, что и религиозные. Более того: зачастую совершенно совпадают лексико-фразеологические обозначения их концептуально важных понятий.

В данном случае в качестве источников наблюдения избраны некоторые тексты А. П. Платонова. Во-первых, они созданы в 20-е годы прошлого столетия, то есть в период становления советского государства, в чем принимал определенное участие и сам писатель. Во-вторых, ему удалось увидеть, понять и отразить в своих текстах, как именно традиционная религия вытеснялась в общественном сознании коммунистической идеологией в качестве «единственно верного учения» — субститута православия в масштабе государства. В-третьих, Платонов весьма наглядно демонстрирует, за счет активного использования каких слов и устойчивых словосочетаний производилась трансформация национальной ментальности.

Методом сплошной выборки из названных текстов были извлечены контексты, содержащие лексико-фразеологические единицы интересующей нас тематики. Они проанализированы прежде всего в функциональном аспекте.

В итоге анализа их семантики и прагматики удалось установить, что и в государстве, декларировавшем в качестве своего идейного фундамента атеизм, конфессиональные основы вовсе не исчезают исторически моментально, но продолжают настойчиво влиять на сознание социума. Не менее важно и то, что новейшие государственные аксиологические ориентиры насаждаются с помощью тех же самых вербальных средств, которые ранее активно использовались самой церковью. Иначе говоря, взаимозамена «сакрального» и «профанного» находит четкое выражение в константных лексических элементах.

Материалы и выводы статьи могут найти применение в преподавании таких учебных дисциплин, как политическая лингвистика, политология, культурология и проч.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религия; идеология; сакральное и профанное.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ: Васильев Александр Дмитриевич, доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры общего языкознания, Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева; адрес: 660060, г. Красноярск, ул. А. Лебедевой, 89; e-mail: vasileva@kspu.ru; rlc_siberia@kspu.ru.

...Дванов почувствовал тяжесть своего будущего сна, когда и сам он всех забудет; его разум вытеснится теплотой тела куда-то наружу, и там он останется уединенным грустным наблюдателем. Старая вера называла это изгнанное слабое создание ангелом-хранителем. Дванов еще мог вспомнить это значение и пожалел ангела-хранителя, уходящего на холод из душной тьмы живущего человека.

А. Платонов

Социокультурная ситуация, по крайней мере, в первые советские годы характеризовалась острой противоречивостью. С одной стороны, активно (и не без неизбежных издержек) происходило формирование атеистического государства, с другой — понятно, что и церковь как один из важнейших и самых традиционных общественных институтов упорно сопротивлялась насаждаемым новой властью доминирующим аксиологическим ориентирам; следует, конечно, учитывать и то, что, несмотря на интенсивную пропагандистскую обработку, огромные народные массы оставались проникнутыми исконными религиозными настроениями. Вероятно, в этой обстановке можно обнаружить нечто до некоторой степени аналогичное гораздо более раннему феномену рус-

ской истории: «...К началу XIII в. создалось и в деревне, и в городе своеобразное д в о е в е р и е , при котором деревня просто продолжала свою прадедовскую религиозную жизнь, числясь крещеной, а город и княжеско-боярские круги, приняв многое из церковной сферы и широко пользуясь социальной стороной христианства, <...> не забывали своего язычества с его богатой мифологией...» [Рыбаков 1988: 782] (разрядка здесь и далее наша. — А. В.).

Неоднократно отмечалось, что расплывчатое, нечеткое (иначе говоря, расширительное) употребление термина *религия* для объяснения всех явлений духовного мира и древних, и современных людей чрезмерно упрощает наши представления об истории человечества (например,

[Поршнев 1979: 199]). Понятие религиозности с течением времени стали применять к взглядам, настроениям, убеждениям, не относящимся к собственно религии: «вера», «совокупность взглядов, принципов», «императив нравственности», «интенсивное чувство связи личности с универсальным коллективным бытием» и др. Такую трактовку возводят к суждению Н. К. Михайловского: «Религия есть та неразрывная связь понятий о сущем (наука) и долженствующем быть (мораль и политика в обширном смысле), которая властно и неуклонно направляет деятельность человека». Ср. комментарий В. И. Ленина: «Положение «социализм есть религия» для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других — от социализма к религии» (цит. по [Лексика 1981: 236]).

И действительно, известны многие случаи сопоставления и даже, так сказать, уравнивания в правах — по предполагаемой силе воздействия на массовое сознание и придаваемому сакральному статусу — традиционной религии и новейшей коммунистической идеологии.

Так, в почти пророческом романе Ф. М. Достоевского, хорошо знакомого с материалами судебного процесса по делу «Народной расправы», Петр Верховенский (впрочем, по его самохарактеристике, не столько «социалист», сколько «мошеник») на сходке «у наших» следующим образом заявляет о революционном учении: «...*Новая* религия идет взамен *старой*, оттого так много солдат и является...» [Достоевский 1957: 248]. Ср. также: «Вместо ожидаемых насмешек вокруг «Что делать?» сразу создалась атмосфера всеобщего благочестивого поклонения. Его читали, как читают богослужебные книги, — и ни одна вещь Тургенева или Толстого не произвела такого могучего впечатления» [Набоков 1990: 248]. Или: «Теперь ведь и представить себе невозможно, как относился когда-то рядовой русский человек ко всякому, кто осмеливался «идти против царя», образ которого <...> всё еще оставался образом «земного бога», вызывая в умах и сердцах мистическое благоговение. Мистически произносилось и слово «социалист» — в нем заключался великий позор и ужас, ибо в него вкладывали понятие всяческого злодеяния. Когда <...> «социалисты» появились даже и в наших местах <...>, это так поразило наш дом, как если бы в уезде появилась чума или бубонная проказа...» [Бунин 1988: 71].

«Сопоставление эпохи Христа с эпохой социальной революции предложил еще Герцен в книге «С того берега» (1849), а в 1928 г. Булгаков нашел его у другого коммуниста, А. Барбюса: «Тогда говорили о конце мира, и не напрасно. Еще более вправду мы говорить о нем и ныне... Повсюду вокруг нас проявляются признаки упадка целого общества, или, вернее, целого социального строя. И такой же свет — над надвигающейся катастрофой... Страшные вопли древних пророков, этих глашатаев рабов всех категорий, по поводу распада огромного организма под стать действительности наших дней» [Лескис 1990: 618].

Ср.: «...Интерпретация революции как восстания против бога была устойчивой и распро-

страненной ассоциацией в литературе и культуре первых лет революции <...>. Уже в формуле Маркса, бывшей в эти годы весьма популярной, — «пролетарии штурмуют небо» — содержалась ссылка на миф о вавилонской башне, подвергнутый двойной инверсии: во-первых, переставлялись местами оценки неба и атакующей его земли и, во-вторых, миф о разделении народов заменялся представлением об их соединении, т. е. интернационале» [Лотман 1996: 159].

По-видимому, при переориентации (почти всеохватывающей) духовных ценностей общества традиционная религия под воздействием различных факторов утрачивала свои главенствующие позиции. Высвобождавшаяся вследствие этого весьма просторная ниша в общественном сознании (с точки зрения семиотики, предназначенная для «сакрального») заполнялась информацией совершенно иного свойства — политико-идеологической.

По мере политизации социума такая информация и связанные с ней символы, не в последнюю очередь — вербальные, сами превратились (или, может быть, точнее: были превращены) в сакральные ценности: теперь уже сквозь их призму должны были рассматриваться достоинства и недостатки личности, ее лояльность или отступничество и т. п.

Мифологизация продолжается, принимая новые формы. Так, в 20-е годы XX века «с точки зрения коммунистической мифологии не только «призрак бродит по Европе, призрак коммунизма» <...>, но при этом «копошатся гады контрреволюции», «воют шакалы империализма», «оскаливает зубы гидра буржуазии», «зияют пастью финансовые акулы»... Тут везде «темные силы», «мрачная реакция», «черная рать мракобесов»; и в этой тьме — «красная заря» «мирового пожара», «красное знамя восстания»... Картинка! И после этого говорят, что тут нет никакой мифологии» [Лосев 1991: 97]. Ср.: «Революционные деятели по мере своих сил прибегают для выражения эмоций к образной речи. Образы мстителя за угнетенных, образы железа и крови, хищного зверя, гидры, гидры с миллионом щупалец, грандиозного пламени, с вихрем бушующего по всему миру, представляются в речах революционных деятелей» [Селищев 1991: 97].

Неслучайно, конечно, и то, что материалы толковых словарей русского языка советской эпохи демонстрируют заметные по сравнению с предшествующим периодом изменения в иерархии дефиниций вербальных воплощений концепта «вера» и иллюстраций к ним (вроде «вера в победу всемирной советской власти», «верить в мировую революцию» [СУ], «вера в революцию», «верить в построение коммунистического общества» [БАС-1] и т. п.): слепая «вера» без какой-нибудь логической аргументации. Таким образом, в государстве, основанном на атеистических принципах, обнаруживается, по существу, мистическое отношение к доминирующей официальной идеологии, обретающей статус чуть ли не государственной религии.

Подобным образом происходили эволюции семантики и некоторых других слов, которые активно использовались в советской пропагандист-

ской риторике. Например, существительное *учение* толкуется в [СУ] как «...3) наука о чем-н., теория, совокупность теоретических, научно разработанных положений о какой-н. области явлений». «Ленин первый в истории марксизма разработал учение о партии»...Ист. ВКП(б)...// (чье) совокупность, система основных положений, воззрений, утверждений кого-н. (ученого, мыслителя)». «Наше учение не догма, а руководство для действия», — так говорили всегда Маркс и Энгельс...» Ленин // религиозная система, совокупность догматов какого-н. религиозного культа, вера, учение». «Христианское у.»... Соответственно в [СУ] *учитель* — ...2) (мн. учителя) чего, глава, автор или распространитель какого-н. учения (в знач. 3)». «Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин — великие учителя социализма»; 3) (кого и чей) «тот, кто научил или учит чему-н., кто оказывает или оказал влияние на развитие кого-чего-н.». «Нас ковал великий Ленин, наш вождь, наш учитель, наш отец...». Небезынтересно отметить, кстати, что, хотя по данным лексикографии советского периода существительные *учитель* и *вождь* довольно часто в подобных цитированных случаях выступали в пределах одного контекста, сочетание «*вождь и учитель*» не регистрировалось в качестве устойчивого. Между тем, в древнерусских памятниках письменности слово *учитель*, в большинстве известных примеров относимое к Христу (по-видимому, первоисточник — Евангелие от Матфея, 23, 6-8), а затем именуемое и проповедника христианства, нередко используется в одной связке со словом *вождь*. Налицо определенная преемственность (подробнее см. [Васильев 1994: 140-156]).

Таким образом, по мере смены духовных приоритетов семантика слова *учитель*, связанная с деятельностью религиозной («вероучителя»), оказывается в широком употреблении малоактуальной, а харизматический ореол обретает теперь личность политического деятеля, провозвестника и проводника идеологической доктрины и руководителя политического движения или государства. Это можно рассматривать как одно из слагаемых квазирелигиозной системы мировоззрения и социального устройства, сугубо атеистического, но во многих иерархических параметрах сходного с собственно религиозной структуризацией в ее каноническом виде, и мифогенами оказываются новые (по сравнению с предыдущей эпохой) слова.

Сакрализируются и сами имена *вождей и учителей*, которым совершенно мистически приписывается даже бессмертие; ср. в «шутейном рассказе» начала 1920-х годов: «Меня на экзамене в комячейке спросил инструктор: а где живет Карл Маркс? Я сказала: они померши. А мне сейчас же опровержение: Карл Маркс живет в сердцах пролетариата» [Шишков 1961: 508]. О том, что для этого времени такая квазимистическая формулировка вовсе не случайна, свидетельствует пример из рассказа М. Булгакова 1923 г.: «А где теперь живет товарищ Маркс?» Молодой человек <...> кричит по поводу Маркса: «Он умер!» А председатель [месткома] рявкнул: «Нет! Он живет в сердцах пролетариата» [Булгаков 1989: 474-475]. Или: «Ленин всегда живой, Ленин все-

гда с тобой» (Л. Ошанин, 1955г. — (цит. по [Душенко 2006: 371]); ранее также: «Ленин и теперь живее всех живых...» (В. Маяковский, 1924г.); «Ленин — жил, Ленин — жив, Ленин — будет жить» (В. Маяковский, 1924г.); «Вечно будет ленинское сердце kloкотать у революции в груди» (В. Маяковский, 1923г.) — (цит. по [Душенко 2006: 299, 303, 304]) и мн. др.

Совершенно справедливо отмечено, что уже на заре советской власти «прежде всего для успешного формирования пропагандистского этоса1 потребовалось изъятие из культуры религии и церкви. Декретом церковь была отделена от государства. В результате этого гомилетика оказалась в ведении партии. В качестве инструмента формирования этоса был создан Агитпроп — отдел агитации и пропаганды при ЦК и местных комитетах партии, ведавший устройством этоса во всех областях культуры. В определенном смысле он взял на себя функции церкви, готовя риторков (проповедников) [т. е. культ—и политработников — А. В.] и просвещая массы (паству)» [Романенко 2003: 111] (подробнее об эволюциях семантики слов *просвещать*, *просвещение*, *просветитель* см. [Васильев 1994: 96-114]).

И, конечно, идеологическая монополия нового государства, не терпящая никакого инакомыслия (а заодно, естественно, — и его носителей), иначе говоря — отступлений и отступников от «генеральной линии партии», была в этом смысле аналогична модели поведения собственно церкви. Ведь «на протяжении многих столетий традиционная религия всегда стремилась насаждать единомыслие, всегда отличалась большей или меньшей нетерпимостью к инакомыслию и поэтому, как правило, всемерно содействовала той культуре, которая отвечала интересам утверждения данной религии и осуждала, а в прошлом преследовала и уничтожала ту культуру, которая не отвечала этим интересам. Это происходило со всеми религиями» [Каушанский 1993: 7]. Ср. метафорически выраженное суждение Е. И. Замятина 1921 г.: «Я боюсь, что настоящей литературы у нас не будет, пока мы не излечимся от какого-то нового католицизма, который не меньше старого опасается всякого еретического слова» (цит. по [Шестаков 1990: 18]).

Следует также принять во внимание и то, что «заменившая христианскую систему ценностей система ценностей социалистических, вобрав в себя значительную часть библейской догматики, во многом соответствовала ключевым концептам русской культуры, выражая мировоззрение крестьянской общины. Традиционная советская система ценностей уклонялась в сторону коллективистских ценностей... Чувство коллективизма, труд на благо общества, патриотизм, взаимовыручка, сострадание, совесть, равнодушие к материальным благам — такими были качества, суть базовые ценности настоящего человека» [Гусар 2008: 31-32]. Таким образом, существовала возможность для пропагандистски исключительно важного и эффективного маневра: замещения существовавшей многие века аксиологической модели (основанной на собственно религиозном фундаменте) другой, в каких-то пара-

метрах схожей с предыдущей, но базирующейся уже на сугубом атеизме.

Подобные феномены были запечатлены рядом писателей того времени, и, пожалуй, наиболее емко и последовательно — в некоторых текстах А. П. Платонова.

Главная тема рассказа А. Платонова «Город Градов» (1926 г.) — описание становления нового весьма могущественного социального слоя, советской бюрократии (впрочем, наверное, послевоенная бюрократия могущественна ничуть не менее, если не более, чем ее предшественница).

В тексте этого произведения можно выделить микросюжеты, часть которых относится к прошлому губернского города: «...В редких пунктах Российской империи было столько чернотенцев, как в Градове. Одних мощей Градов имел трое: Евфимий-ветхопещерник, Петр-женоненавистник и Прохор-византиец; кроме того, здесь находились четыре целеных колодца с соленой водой и две лежачих старушки-прорицательницы, живьем легшие в удобные гробы и кормившиеся там одной сметаной. В голодные годы эти старушки вылезли из гробов и стали мешочницами, а что они святые — все позабыли, до того суетливо жилось тогда» [Платонов 1977: 52—53]. Впрочем, еще и в описываемый автором период «в летние вечера город наполняется плавающим колокольным звоном...» [Платонов 1977: 54]; более того: «...В ближних к Градову деревнях <...> до сей поры весной в новолунье и в первый гром купались в реках и озерах, умывались с серебра, лили воск, окуривали от болезней скот и навистывали ветер. «Холуйство! — подумал Иван Федотыч <...>. — Только живая сила государства — служилый, должный народ способен упорядочить это мракобесие» [Платонов 1977: 63]. Понятно, что «упорядочивают» не одно лишь подобное «мракобесие», то есть бытовые суеверия, не имеющие ничего общего с христианством (ср. вышеупомянутое «двоеверие»), но также и всё то, что непосредственно связано (или могло быть связано) с православием. Скажем, «коммуна «Вера, Надежда, Любовь» была ликвидирована губернией за свое название...» [Платонов 1977: 56]. Или: «Вот, граждане, — сказал счетовод Смачнев, — я откровенно скажу, что одно у меня угощение — водка!.. Ничто меня не берет — ни музыка, ни пение, ни вера, а водка меня берет! Значит, душа у меня такая твердая, только ядовитое вещество она одобряет... Ничего духовного я не признаю, то — буржуазный обман...» [Платонов 1977: 70].

При этом главный персонаж рассказа, заведующий подотделом губернского земельного управления (и, между прочим, вырабатывающий форму своей подписи на документах, причем «бесхитростно и как бы невзначай копируя по простоте начертания подпись Ленина» [Платонов 1977: 60]), сочиняет «Записки государственного человека». Здесь почти сразу же обнаруживается отношение чиновника к существующим идеолого-политическим реалиям: «Служение социа-

листическому отечеству — это новая религия человека, ощущающего в своем сердце чувство революционного долга <...>. Нам нужно, чтобы человек стал святым и нравственным, потому что иначе ему деться некуда. Бумага <...> есть продукт высочайшей цивилизации. Она предучитывает порочную породу людей... [довольно очевидная отсылка к библейскому «первородному греху». — А. В.]. Бумага приучает людей к социальной нравственности» [Платонов 1977: 60—61]. Кроме того, «бюрократия имеет заслуги перед революцией: она склеила расплывавшиеся части народа, пронизала их волей к порядку и приучила к однообразному пониманию обычных вещей <...>... Как идеал жидется перед моим истомленным взором то общество, где деловая официальная бумага проела и проконтролировала людей настолько, что, будучи по существу порочными, они стали нравственными. Ибо бумага и отношение следовали за поступками людей неоступно, грозили им законными карами, и нравственность сделалась их привычкой. Канцелярия является главной силой, преобразующей мир порочных стихий в мир закона и благородства» [Платонов 1977: 60, 62], то есть, по существу, выполняет функцию, привычную для традиционной религии.

Не менее откровенно (хотя и с некоторыми конспиративными предосторожностями) выражается на вечеринке, где присутствуют только проверенные бюрократы («посвященные»), заведующий административно-финансовым отделом Бормотов, чиновник с еще дореволюционным стажем: «Ваня! <...> Закрой, дружок, форточку! Время еще раннее, всякий народ мимо шляется... Что такое губком? А я вам скажу: секретарь — это архиерей, а губком — епархия! <...> И епархия мудрая и серьезная, потому что религия пошла новая и посерьезней православной. Теперь на собрание — ко всеночной — попробуй не сходи! Давайте, скажут, ваш билетик, мы отметочку там сделаем! Отметочки четыре будут, тебя в язычники зачислят. А язычнику хлеба не найдет! Так-то! А я про себя скажу: кто в епархии делопроизводство поставил? Я!..» [Платонов 1977: 71]. Иначе говоря, фактически ставится знак равенства между традиционной религией — и новой государственной идеологией, иерархически и ритуально подобной собственно религии — и столь же строго (если порой даже не более жестоко) карающей отступников, недисциплинированных членов социума, которых, оказывается, довольно легко можно низвести до ранга «язычников» — и лишить таким образом средств к существованию.

То же самое отношение к официальной идеологии обнаруживается в некоторых из ежедневных записей в календаре чиновника: «Зайти вечером постоять в красном уголке, а то сочтут отступником» <...>. «Именины супруги сочетать с режимом экономии и производственным эффек-

том. Пригласить наш малый совнарком». «Суббота — открыто заявить столоначальнику, что иду ко всеобщей, в бога не верю, а хожу из-за хора, а была бы у нас приличная опера, ни за что не пошел бы» [Платонов 1977: 77] — хотя здесь уже явно обнаруживаются элементы лицемерия персонажа, вынужденного внешне подчиняться компартийным идеологическим доминантам, но лишь для соблюдения установленных приличий (с целью самозащиты: чтобы не попасть в число новейших «язычников»), а внутренне остающегося человеком верующим.

Однако, пожалуй, еще более интересными в тексте рассказа являются, в отличие от вышецитированных экспликаций, нередкие случаи контаминаций обозначений «старого» и «нового», также дающие возможность судить и об их соотношениях в общественном сознании, и о главенствующей роли «нового». Например: «Если подъезжать к Градову не по железной дороге, а по грунту, то ведьешь в город незаметно: всё будет поля <...>, потом предстанут храмы и уже впоследствии откроется площадь. Посреди площади стоит собор, а против него двухэтажный дом <...>. На доме том висит вывеска: «Градовский губисполком» [Платонов 1977: 52]. — «...Сидел комсомолец и проповедовал: «Религия должна караться по закону!». Потому что религия есть злоупотребление природой» [Платонов 1977: 57—58]. — «Новые [папиросы]: пять копеек сорок штук, градовского производства. Под названием «Красный иннок» <...>, инвалиды делают!» [Платонов 1977: 67]. — «Бормотов сказал, что в мире не только всё течет, но и всё останавливается. И тогда, быть может, вновь зазвонят колокола. Бормотов, как считающий себя советским человеком, да и другие не жалели, конечно, звона колоколов, но для порядка и внушения массам единого идеологического начала и колокола неплохи. А звон государственной глуши, несомненно, хорош, хотя бы с поэтической точки зрения, ибо в хорошем государстве и поэзия лежит на предназначенном ей месте, а не поёт бесполезные песни» [Платонов 1977: 70]. — «Любимые братья в революции! — начал раздобревший от горькой Рванников» [Платонов 1977: 72] (ср.: «братья во Христе», «братья по вере» и т. п.). — «Иван Федотыч <...> задумался: «Не пора ли ему [«лишнему человеку»] отправиться в глухой скит, чтобы дальше не скорбеть над болящим миром?» [Платонов 1977: 79] и др.

Многие из вышеприведенных инверсивных аксиологических феноменов воплотились и в тексте романа А. Платонова «Чевенгур» (1927 г.) — может быть, не столь сконцентрированно, как в «Городе Градове», но и здесь коммунистическая идеология предстает как некая аналогия христианства.

Детали описания становятся еще более символическими. Если в Градове губисполком находится напротив собора (некое воплощенное противостояние), то в Чевенгуре органы новой власти и традиционной веры уже локально совмеще-

ны; причем не на городской площади, а на кладбище: «Копенкин медленно прочитал громадную малиновую вывеску над воротами кладбища: «Совет социального человечества Чевенгурского освобожденного района». Сам же Совет помещался в церкви. Копенкин проехал по кладбищенской дорожке к паперти храма. «Приидите ко мне все труждающиеся и обремененные и аз упокою вы», — написано было дугой над входом в церковь. И слова те тронули Копенкина, хотя он помнил, чей это лозунг» [Платонов 1988б: 370] — то есть [Матф. 11, 28]. И поэтому, «выйдя наружу, Копенкин показал Чепурному надпись на храме — ревкома: «Приидите ко мне все труждающиеся». «Перемажь по-советски!» <...>. — «А скажи, пожалуйста, чем тебе фраза не мила — целиком против капитализма говорит...» <...>. — «По-твоему, бог тебе единолично все массы успокоит? Это буржуазный подход <...>. Революционная масса сама может успокоиться, когда поднимется!» [Платонов 1988б: 374] (причем «в тот день <...> революция была еще беднее веры и не могла покрыть икон красной мануфактурой: бог Саваоф, нарисованный под куполом, открыто глядел на амвон, где происходили заседания ревкома» [Платонов 1988б: 370—371]).

Упоминания о вроде бы усиленно отторгаемой, но, тем не менее, очевидной и неразрывной связи между религией, доминировавшей ранее, и новоутверждаемой господствующей идеологией присутствуют в тексте постоянно, лишь варьируясь внешне и выступая то в форме сравнений и сопоставлений, то в форме контаминаций.

Ср.: «Захар Павлович искал самую серьезную партию, чтобы сразу записаться в нее. Все партии помещались в одном казенном доме, и каждая считала себя лучше всех. <...>. Нигде ему точно не сказали про тот день, когда наступит земное блаженство. Одни отвечали, что счастье — это сложное изделие и не в нем цель человека, а в исторических законах. А другие говорили, что счастье состоит в сплошной борьбе, которая будет длиться вечно. «Вот это так! — резонно удивлялся Захар Павлович. — Значит, работай без жалованья. Тогда это не партия, а эксплуатация <...>. У религии и то было торжество православия...» [Платонов 1988б: 236]. — «Когда власть брали, на завтрашний день всему земному шару обещали благо, а теперь, ты говоришь, объективные условия нам ходу не дают... Попам тоже до рая добраться сатана мешал...» [Платонов 1988б: 348]. — «Хоть они и большевики и великомученики своей идеи...» [Платонов 1988б: 339]. — «Уполномоченный [волревкома, «бедняцкая карающая власть и сила»] серьезно обиделся. «Ты, товарищ, зря не говори! Я официальный приказ подписал вчерашний день: сегодня у нас сельский молебен в честь избавления от царизма. Народу мною дано своеволие на одни сутки — нынче что хошь делай: я хожу без противодействия, а революция отдыхает...» [Платонов 1988б: 290]. — «Дванов поднимал эти предметы [«мертвые вещи»], выражал сожаление их гибели и забвенности и снова воз-

вращал на прежние места, чтобы все было цело в Чевенгуре до лучшего дня и скупления в коммунизме» [Платонов 1988б: 540] и т. п.

Небезынтересно, что, как и в «Городе Градове», в «Чевенгуре» также присутствует колокольный звон, и тоже в качестве многозначительной детали, — правда, интерпретируемой повествователем несколько иначе: «Звонарь заиграл на колоколах чевенгурской церкви пасхальную заутреню, — «Интернационала» он сыграть не мог, хотя и был по роду пролетарием, а звонарем — лишь по одной из прошлых профессий <...>. Колокольная музыка, так же как и воздух ночи, возбуждала чевенгурского человека отказаться от своего состояния и уйти вперед^[2]: и так как человек имел в месте имущества и идеалов лишь пустое тело, то и песня колоколов звала их к тревоге и желанию, а не милости и миру... Любой мелодический звук, даже направленный в вышину безответных звезд, свободно превращался в напоминание о революции, в совесть за свое и классовое несбывшееся торжество... Ревком помещался в той же самой церкви, с которой звонили» [Платонов 1988б: 467—468].

Ассоциации идеолого-политических новаций с традиционной религией обретают четко выраженный и последовательный характер в развернутом описании восприятия одним из персонажей романа провозглашенного поворота в экономической политике советского государства (по всей вероятности, здесь имеется в виду не обозначенная буквально статья В. И. Ленина «О кооперации» 1923 г., см. [Ленин 1976: 451-457]).

«Прочитав о кооперации, Алексей Алексеевич [Полюбезьев, который «до революции состоял членом правления кредитного товарищества и гласным городской думы»] подошел к иконе Николая Мирликийского и зажег лампаду своими ласковыми пшеничными руками. Отныне он нашел свое святое дело и чистый путь своей дальнейшей жизни <...>. Изучив статью о кооперации, Алексей Алексеевич прижался душой к Советской власти и принял её теплое народное добро. Перед ним открылась столбовая дорога святости, ведущая в божье государство, житейского довольства и содружества. До этого Алексей Алексеевич лишь боялся социализма, а теперь, когда социализм назвался кооперацией [нагляднейший пример вербальной магии, когда смена номинации якобы радикально трансформирует сущность денотата. — А. В.], Алексей Алексеевич сердечно полюбил его <...>. Теперь он в социализме <...> почувствовал живую святость и желал Советской власти добра» [Платонов 1988б: 362, 366].

Вряд ли можно считать совершенно гротескной фигуру одного из персонажей, под очевидным влиянием новейшей пропаганды и вызванных ею сдвигов в массовом сознании возомнившего себя высшей из мыслимых сил, неким демидургом, способным по своему усмотрению творить реальный мир и управлять поведением лю-

дей как всецело зависящих от него: «Оказывается, этот человек считал себя богом и всё знал <...>. «Бог, — сказал секретарь, — доведи товарища до Кузи Поганкина, скажи, что у Совета, — ихняя очередь!» Дванов пошел с богом [ср.: «с богом! — (устар.) — разрешение начинать что-л; пожелание успеха при начале какого-л. дела» [МАС2 1, 1981: 101] <...>. Дванов не отпустил его: «Постой, что же ты теперь думаешь делать?» Бог сумрачно глянул в деревенское пространство, где он был одиноким мужиком. «Вот объявлю в одну ночь отъем земли, тогда с испугу и поверят». Бог духовно сосредоточился и молчал минуту. «А в другую ночь раздам обратно — и большевистская слава по чину будет моей» [Платонов 1988б: 260—261]^[3].

Конечно же, в тексте романа неоднократно возникает имя в максимальной степени сакрализованного вождя — Ленина как вершителя всех человеческих судеб и подателя всех земных благ, носителя истины в высшей инстанции: «Да я ж [уполномоченный волревкома] тут всё одно что Ленин!» [Платонов 1988б: 291]. — «Встретился нестарый мужик и сказал богу: «Здравствуй, Никанорыч, — тебе б пора Лениным быть, будя богом-то!» [Платонов 1988б: 260]. — «Ай дождались?» — тронулась чувством старуха [в кооперативной лавке, при наступлении нэпа]. — «Дождались: Ленин взял, Ленин и дал» [Платонов 1988б: 336] (ср.: «Бог дал, бог и взял» [Даль 1984: 24]). — «Не то у нас коммунизм исправен, не то нет! Либо мне к товарищу Ленину съездить, чтобы он мне лично всю правду сформулировал!» [Платонов 1988б: 372—373] и др.

И уже совершенно недвусмысленны оценки Ленина как равновеликого верховному божеству, творца всего сущего, в суждениях и переживаниях Полюбезьева, порожденных его знакомством со статьей о кооперации: «Он почувствовал Ленина, как своего умершего отца <...>. В детстве он долго не любил бога, страхась Саваофа, но когда мать ему сказала: «А куда же я, сынок, после смерти денусь?» — тогда Алеша полюбил и бога, чтобы он защищал после смерти его мать, потому что он признал бога заместителем отца» [Платонов 1988б: 362] — очень прозрачна отсылка к библейскому богу-отцу. Полюбезьев и «в социализме почувствовал живую святость» «благодаря объявленной Лениным кооперации» [Платонов 1988б: 366].

Один из ключевых евангельских сюжетов (точнее, пророчеств и предсказаний) — второе пришествие Христа, долженствующее ознаменоваться множеством чудесных событий, в том числе и прекращением поступательного хода времени: «времени уже не будет» [Откр. 10, 6] (ср.: «Чему ж конец-то?» — недоверчиво спрашивал Гопнер. «Да всей всемирной истории — на что она нам нужна?» [Платонов 1988б: 346]).

Для чевенгурского же революционного руководства миф о втором пришествии — это и символ окончательного истребления местных «буржуев» (то есть мирных обывателей), и мнимый, но достаточный повод к расправе над ними, и чрезвычайно удобная словесная маскировка своих действий, творимых как некое смутное подо-

бие Страшного суда — творимых, однако, не божественными силами, но вполне земными людьми.

«Он [Чепурный] знал и видел, насколько чевенгурскую буржуазию томит ожидание второго пришествия, и лично ничего не имел против него <...>. Комиссия говорила Чепурному про необходимость второго пришествия, но Чепурный тогда промолчал, а втайне решил оставить буржуазную мелочь, чтоб всемирной революции было чем заняться. А потом Чепурный захотел отмучиться и вызвал председателя чрезвычайки Пиюсю. «Очисти мне город от гнетущего элемента!» — приказал Чепурный. «Можно», — послушался Пиюся. Он собрался перебить в Чевенгуре всех жителей [т. е. без какого-либо разделения на грешников и праведников, как в Апокалипсисе. — А. В.], с чем облегченно согласился Чепурный» [Платонов 1988б: 386].

Но обычный расстрел оказывается не соответствующим грандиозности и гипертрофируемой сакральности мероприятия; кроме того, его следует формально обосновать и документировать, к тому же таким образом, чтобы снять всякое подобие ответственности с инициаторов и исполнителей.

Поэтому признанный чевенгурский демагог «секретарь цика Прокофий Дванов не согласился подворно и явочным порядком истребить буржуазию. Он сказал, что это надо сделать более теоретично <...>. «На основе ихнего же предрассудка! <...> На основе второго пришествия! <...> Они его сами хотят, пускай и получают — мы будем не виноваты <...>. Совершенно необходимо объявить второе пришествие. И на его базе очистить город для пролетарской оседлости» [Платонов 1988б: 387].

В Откровении св. Иоанна Богослова неоднократно упоминаются священные книги, содержащие пророчества [Откр. 5,1 и далее], — Прокофий же составляет «бумагу», согласно которой «советская власть предоставляет буржуазии всё бесконечное небо, оборудованное звездами и светилками на предмет организации там вечно-го блаженства» [Платонов 1988б: 388].

И если в Иерусалиме после Апокалипсиса «ночи не будет <...>, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их» [Откр. 22, 5], то в освобожденном от «буржуев» Чевенгуре (то есть, после массового убийства ни в чем не повинных людей) «Пиюся встал с отдохнувшим сердцем и усердно помылся и почистился, ради первого дня коммунизма. Лампа горела желтым загоробным светом...» [Платонов 1988б: 414].

Наконец, еще об одном очень важном феномене эпохи социальных трансформаций — о переименованиях людей, производимых опять же в вербально-магических целях, то есть о сменах личных имен для моделирования поведения их носителей.

Ср.: «... Именем выражается тип личности, онтологическая форма её, которая определяет далее её духовное и душевное строение <...>. Перемена места в мире, новое онтологическое и мистическое, а отчасти и просто общественное

соотношение с миром, влечет за собою *переименование*, или, с иной точки зрения, переименование производит такой перелом в жизни» [Флоренский 1993: 70, 99]. — «Как и всякий антропоним, псевдоимя, то есть вымышленное, ложное, скрытое назывное слово, выполняет прежде всего номинативную функцию, обладая тайным, или эзотерическим свойством» [Фролов 2005: 115].

Подобные номофильские эксперименты вполне осознанно производит один из персонажей «Чевенгура» — прежде всего над самим собой: «Хромого звали Федором Достоевским: так он сам себя перерегистрировал в специальном протоколе, где сказано, что уполномоченный волревкома Игнатий Мошонков слушал заявление гражданина Игнатия Мошонкова о переименовании его в честь памяти известного писателя — в Федора Достоевского, и постановил: переименоваться с начала новых суток и навсегда...» [Платонов 1988б: 291].

Затем новопоименованный Федор Достоевский предполагает экстраполировать эту инициативу и на всех прочих, причем с соответствующим идеологическим обоснованием, — с целью максимального приближения «светлого будущего» и формирования достойных его людей: «... Впредь предложить всем гражданам пересмотреть свои прозвища — удовлетворяют ли они их, — имея в виду необходимость подобия новому имени. Федор Достоевский задумал эту кампанию в целях самосовершенствования граждан: кто прозывается Либкнехтом, тот пусть и живет подобно ему, иначе славное имя следует изъять обратно. Таким порядком по регистру переименования прошли двое граждан: Степан Чечер стал Христофором Колумбом, а колодезник — Петр Грудин — Францем Мерингом⁴: по-уличному Мерин. Федор Достоевский запротоколил эти имена условно и спорно: он послал запрос в волревком — были ли Колумб и Меринг достойными людьми, чтобы их имена брать за образцы дальнейшей жизни, или Колумб и Меринг безмолвны для революции. Ответа волревком пока еще не прислал. Степан Чечер и Петр Грудин жили почти безымянными. «Раз назвались, — говорил им Достоевский, — делайте что-нибудь выдающееся». — «Сделаем, — отвечали оба, — только утверди и дай справку». — «Устно называйтесь, а на документах обозначать буду пока по-старому». — «Нам хотя бы устно», — просили заявители» [Платонов 1988б: 291].

Таким образом последователи новейших ценностей отказываются одновременно не только от имен, данных им при крещении, но и от фамилий, доставшихся от родителей: это уже символизирует и отказ от установлений традиционной религии, и от прошлого вообще.

А в повести «Котлован» (1930 г.) от традиционной религии отрекаются уже и служители прежнего культа. Это — поп, который «отмежевался¹⁵ от своей души и острижен под фокстрот»; ему «приходится стаж зарабатывать, чтоб в кружок безбожия приняли» [Платонов 1988а: 149]. Причем средст-

ва, вырученные от продажи свечей в опустевшем храме, поп передает местному «активисту» — для будущей покупки трактора (который выступит здесь, наверное, не столько в роли реальной сельскохозяйственной машины, сколько как символ «светлого будущего»): таково вполне вещественное соединение старых и новых ценностей. Кроме того, выясняется, что люди, очевидно запуганные пропагандой того самого «безбожия», уже не посещают храм, как прежде: «Народ только свечку покупает и ставит её Богу, как сироту, вместо своей молитвы, а сам сейчас же скрывается вон» [там же]. Ведь поп обязан новой власти доносить на своих прихожан: «Креститься <...> не допускается: того я [поп] запишью скорописью в поминальный листок <...>... А те листки с обозначением человека, осенившего себя рукодействующим крестом, либо склонившего свое тело пред небесной силой, либо совершившего другой акт почитания подлазких святителей, — те листки я каждую полночь лично сопровождаю к товарищу активисту» [Платонов 1988а: 149—150]. Таким образом, и прежние священнослужители вынуждены посильно способствовать торжеству новой идеологии и нового строя; той идеологии и того строя, чьи провозвестники и вожди, оказываются, подобно Христу способны воскреснуть после своей физической смерти: «Марксизм всё сумеет. Отчего ж тогда Ленин в Москве целым лежит? Он науку ждет — воскреснуть хочет» [Платонов 1988а: 170—171].

* * *

Переосмысления слова религия, как и многих тематически и ассоциативно связанных с ним (*ортодоксальный, правоверный, догматик, сектантство, ересь, еретичество, угодник, отступник, диссидент, проповедовать, исповедь, покаяние, священный* и др.), массово происходившие с начала советской эпохи, конечно, отнюдь не случайны. Подобные слова исторически быстро вышли за пределы конфессиональной сферы и столь же успешно стали функционировать как именованья людей и реалий чисто светских областей деятельности, к тому же — пропагандистски безусловно и чётко противопоставленных религии. Такой радикальный переход (на первый взгляд — от «сакрального» к «профанному», но в действительности «сакральное» и «профанное» как аксиологические полюсы общественного сознания оказались взаимно перемещёнными) может быть, по-видимому, объяснён совершившейся переориентацией духовных ценностей общества. В этом сложном процессе традиционная религия постепенно утрачивала под влиянием ряда факторов свои доминирующие позиции, а высвобождавшуюся таким образом нишу неуклонно занимала новая государственная идеология, причем — сугубо атеистическая: «свято место пусто не бывает».

По мнению С. Н. Булгакова, «упразднив религию Бога, человечество старается изобрести новую религию, причём ищет божества для неё в себе и кругом себя, внутри и вне; пробуются поочередно: религия разума (культы разума во вре-

мя Великой французской революции), религия человечества Конта и Фейербаха, религия социализма, религия чистой человечности, религия сверхчеловека в Новое время с перспективой религии сверхчеловека и т. д. В душе человечества, теряющего Бога, должна непременно образоваться страшная пустота» [Булгаков 1990: 58].

Таким образом, богоборчество одновременно оборачивается и богоискательством. Ср.: «...поколение «нигилистов» 1860-1870-х гг., провозгласивших материализм и атеизм, отказавшись от «бесплатной отдачи себя» Истине, идущей от Бога, тотчас же нашло другой адрес, которому можно было бы бескорыстно вручить себя. Таким адресатом оказался обожествлённый Народ. Не случайно Максим Горький называл литературу народников «священным писанием о мужике» [Лотман 1996: 377].

Некоторые тексты А. Платонова представляются весьма удачными и разноаспектными литературно-художественными иллюстрациями того, что происходило в духовной сфере раннесоветского общества и воплощалось вербально. Это феномены и решительного противопоставления «старого сакрального» «новому сакральному»; и внешней мимикрии людей, когда под прикрытием советских пропагандистских штампов и лозунгов персонаж внутренне остаётся преданным традиционной религии; и контаминации прежних и новопровозглашенных идеологических ориентиров; и, конечно же, стремления осмыслить и воспринять последние как некий вариант или субститут доминировавших прежде духовных ценностей. Оказывается, что и в государстве, декларировавшем в качестве своего фундамента атеизм, конфессиональные основы вовсе не исчезают исторически моментально, но продолжают устойчивое и настойчивое влияние на сознание социума.

Заметим также, что некоторые современные дискурсивные акты в российских средствах массовой информации в значительной степени напоминают аксиологические контаминации «старого» и «нового» в платоновских текстах. Ср.: «Мётлы хозяйственные к пасхальному субботнику» [объявление. ТВК. 20.04.95] (выделенное словосочетание особенно занятно, если вспомнить, что советская пропаганда именвала хронологически соотносимое с упомянутым почти ритуальное действо так: «*ленинский коммунистический субботник*»). — «Мило-сердие — самое православное из православных чувств. Купец, как бы благодаря Бога за то, что у него успешно идёт бизнес, жертвовал на храм» [Доброе утро. ОРТ. 15.11.98]. — «Честный бизнес, основанный на православии, — он ещё и доходный» [председатель клуба православных предпринимателей. — Новости. 7 канал. 22.09.08]. — «День крещения Руси в Москве отметили рок-концертом» [24. RenTV. 28.07.11] и т. п.

По-видимому, «сакральное» и «профанное» в моменты решительных трансформаций аксиологической шкалы, даже при попытках её построения с, казалось бы, совершенно иными, чем прежде, точками начального отсчета, могут не только поменяться местами, но и сосуществовать, обра-

зую в сознании социума сложные фигуры и входя в отношения контаминации. Это обнаруживается как на уровне невербальных символов (ср. флаг и герб демократического государства РФ — и флаг и герб Российской империи), так, конечно же, и вербальных (хотя бы гимн РФ с обновленным текстом — и прежней советской музыкой).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1]. А. П. Романенко употребляет этот термин в значении, представленном Ю. В. Рождественским: «Этот сом принято называть те условия, которые получатель речи предлагает ее создателю» (цит. по [Романенко 2003: 32]).

[2]. «...В кабинете он [предгубисполкома Шумилин] вспомнил про одно чтение научной книги, что от скорости сила тяготения, вес тела и жизни уменьшается, стало быть, оттого люди в несчастьи стараются двигаться. Русские странники и богомольцы потому и брели постоянно, что они рассеивали на своем ходу тяжесть горящей души народа» [Платонов 1988б: 255] — так же непрестанно «движутся» в поисках коммунизма Дванов и Копенкин.

[3]. Можно обнаружить некоторую параллель совсем с другим литературным персонажем: это «Однодум» Н. С. Лескова, постоянно носивший с собой «толстую книгу, имевшую на него неодолимое влияние. Книга эта была библия <...>. Он начитался её вволю и приобрел в ней большие и твердые познания, легшие в основу всей его последующей оригинальной жизни, когда он стал умствовать и прилагать к делу свои библейские воззрения <...>. И учредилось это дело, как указал Рыжов [будучи в должности квартального], и было оно приятно в очах правителя и народа, и обратило к Рыжову сердца людей благодарных» [Лесков 1981: 190, 195], хотя, по мнению местного протопопа, то, что нестяжатель «Однодум» библии начитался — это «вредная фантазия»: ведь «на Руси все православные знают, что кто библию прочитал и «до Христа дочитался», с того резонных поступков строго спрашивать нельзя; но зато этакое люди юродивые, — они чудесят, а никому не вредны, и их не боятся» [Лесков 1981: 197–198].

Но, конечно, персонажи А. Платонова коренным образом отличаются от «Однодума», ибо они — «с Лениным в башке и с наганом в руке».

Да и действительно ли они читали труды вождя (как «Однодум» — Библию), а если и читали, то что именно поняли — вопросы очевидно риторические. Ведь, например, и Чепурный сочинений Карла Маркса «сроду не читал. Так, слышал кое-что на митингах — вот и агитирую. Да и не нужно читать: это <...> раньше люди читали да писали, а жить — ни черта не жили, всё для других людей путей искали» [Платонов 1988б: 367].

[4]. «Меринг Франц (1846—1919) — один из руководителей лев. революц. крыла герм. с.-д-тии и основателей КП Германии, философ, историк, лит. критик. В годы 1-й мир. войны на интернационалистских позициях. Один из организаторов «Союза Спартака». Труды по методологическим вопросам философии, общим принципам марксистской эстетики. Автор 4-томной «Истории германской социал-демократии», биографии К. Маркса» [СЭС 1983: 790].

[5]. Заметим: глагол *отмежеваться* был в официальной советской риторике тех лет настолько популярным, что это дало И. Ильфу повод иронически пере-

именовать картину И. Репина «Иван Грозный и сын его Иван» в «Иоанн Грозный отмежевывается от своего сына» [Душенко 2006: 183].

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков М. А. Египетская мумия // Булгаков М. А. Собр. соч. — М., 1989. Т. 2. С. 473—475.
2. Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия // Русский вестник. 1990. № 1. С. 55—58.
3. Бунин И. А. Жизнь Арсеньева // Собр. соч. : в 6 т. / И. А. Бунин. — М., 1988. Т. 5. С. 7—248.
4. Васильев А. Д. Историко-культурный аспект динамики слова. — Красноярск : КГПУ, 1994.
5. Гусар Е. Г. Смена или смешение парадигм? К вопросу о современной системе ценностей // Человек — коммуникация — текст. — Барнаул, 2008. Вып. 8. С. 31—38.
6. Даль В. И. Пословицы русского народа. Т. 1. — М., 1984.
7. Достоевский Ф. М. Бесы // Собр. соч. : в 10 т. / Ф. М. Достоевский. — М., 1957. Т. 7.
8. Душенко К. В. Словарь современных цитат. 4-е изд., испр. и доп. — М., 2006.
9. Каушанский П. Л. К проблеме соотношения культуры и религии // Язык и культура. — Киев, 1993. С. 3—9.
10. Лексика русского литературного языка XIX — начала XX века. — М., 1981.
11. Ленин В. И. О кооперации // Сборник произведений / В. И. Ленин. — М., 1976. С. 451—457.
12. Лесков Н. С. Однодум // Рассказы / Н. С. Лесков. — М., 1981. С. 187—217.
13. Лескис Г. Последний роман Булгакова // Собр. соч. : в 5 т. / М. А. Булгаков. — М., 1990. Т. 5. С. 607—664.
14. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. — М., 1991. С. 23—192.
15. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. — М., 1996.
16. Набоков В. В. Дар // Собр. соч. : в 4 т. / В. В. Набоков. — М., 1990. Т. 3. С. 3—330.
17. Платонов А. П. Город Градов // Избранное / А. Платонов. — М., 1977. С. 52—84.
18. Платонов А. П. Котлован // Ювенильное море / А. П. Платонов. — М., 1988а. С. 79—187.
19. Платонов А. П. Чевенгур // Ювенильное море / А. П. Платонов. — М., 1988б. С. 188—551.
20. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. Изд. 2-е. — М., 1979.
21. Романенко А. П. Образ ратора в советской словесной культуре. — М., 2003.
22. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1988.
23. Селищев А. М. Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет. 1917—1926 // Русская речь. 1991. № 1. С. 88—102.
24. Словарь современного русского литературного языка = БАС₁ : в 17 т. — М. ; Л., 1948—1955.
25. Толковый словарь русского языка = СУ : в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. — М., 1935—1940.
26. Флоренский П. А. Имена. — Б. м., 1993.
27. Фролов Н. К. Антропонимика // Избранные работы по языкознанию / Н. К. Фролов. — Тюмень, 2005. Т. 1. С. 4—135.
28. Шестаков В. П. Эволюция русской социальной утопии // Вечер в 2217 году. — М., 1990. С. 5—21.
29. Шишков В. Я. Экзамен // Шишков В. Я. Собр. соч. : в 8 т. — М., 1961. Т. 2. С. 507—514.

A. D. Vasilyev
Krasnoyarsk, Russia

VERBALIZATION OF AXIOLOGICAL MARKERS IN THE TEXTS BY A. PLATONOV

ABSTRACT. *The article investigates the verbalization of the semiotic opposition sacred/profane components on the material of some works by Andrey Platonov ("Gorod Gradov", "Chevengur", "Kotlovan"). The author proceeds from the well known theoretical propositions that this opposition is universal and is present in all axiological systems, no matter what forms of worldview they express — religious proper or ideological-political. The latter ones, being essentially atheistic, are actually built on the same basic principles as religious ones. Moreover, quite often the same lexical and phraseological units designate their conceptually important concepts.*

In this paper, some of the texts by A.P. Platonov were chosen as a source of material for analysis for several reasons. Firstly, they were created in the 20s of the previous century, that is, during the years of formation of the Soviet state, in which the writer himself was personally involved. Secondly, he was able to see, understand and show in his texts how the traditional religion was ousted from public consciousness by the communist ideology as "the only true doctrine" — Orthodoxy substitute on the national scale. Thirdly, Platonov very clearly shows what words and phrases were actively used to transform the national mentality.

The contexts for analysis, containing lexical and phraseological units of interest, were chosen with the help of the random choice method. These contexts were analyzed primarily in their functional aspect.

As a result, the analysis of their semantic and pragmatic properties made it possible to establish that even in the state, declaring atheism as its ideological foundation, religious ideas do not vanish in a historically short time, but continue to influence the minds of society. It is also important that the latest government's axiological guidelines are being implanted using the same verbal means that had been widely used by the church itself. In other words, the interchange of the "sacred" and the "profane" is clearly expressed by constant lexical elements.

The materials and conclusions of the article can be used in teaching such disciplines as political linguistics, political science, cultural studies, etc.

KEY WORDS: religion; ideology; sacred and profane.

ABOUT THE AUTHOR: Vasilyev Aleksandr Dmitriyevich, Doctor of Philology, Professor of Department of General Linguistics, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev.

LITERATURE

1. Bulgakov M. A. Egipetskaya mumiya // Bulgakov M. A. Sobr. soch. — M., 1989. T. 2. S. 473—475.
2. Bulgakov S. N. Intelligentsiya i religiya // Russkii vestnik. 1990. № 1. S. 55—58.
3. Bunin I. A. Zhizn' Arsen'eva // Sobr. soch. : v 6 t. / I. A. Bunin. — M., 1988. T. 5. S. 7—248.
4. Vasil'ev A. D. Istoriko-kul'turnyy aspekt dinamiki slova. — Krasnoyarsk : KGPU, 1994.
5. Gusar E. G. Smena ili smeshenie paradigm? K voprosu o sovremennoy sisteme tsennostey // Chelovek — kommunikatsiya — tekst. — Barnaul, 2008. Vyp. 8. S. 31—38.
6. Dal' V. I. Poslovitsy russkogo naroda. T. 1. — M., 1984.
7. Dostoevskiy F. M. Besy // Sobr. soch. : v 10 t. / F. M. Dostoevskiy. — M., 1957. T. 7.
8. Dushenko K. V. Slovar' sovremennykh tsitat. 4-e izd., ispr. i dop. — M., 2006.
9. Kaushanskiy P. L. K probleme sootnosheniya kul'tury i religii // Yazyk i kul'tura. — Kiev, 1993. S. 3—9.
10. Leksika russkogo literaturnogo yazyka XIX — nachala KhKh veka. — M., 1981.
11. Lenin V. I. O kooperatsii // Sbornik proizvedeniy / V. I. Lenin. — M., 1976. S. 451—457.
12. Leskov N. S. Odnodum // Rasskazy / N. S. Leskov. — M., 1981. S. 187—217.
13. Lesskis G. Posledniy roman Bulgakova // Sobr. soch. : v 5 t. / M. A. Bulgakov. — M., 1990. T. 5. S. 607—664.
14. Losev A. F. Dialektika mifa // Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura / A. F. Losev. — M., 1991. S. 23—192.
15. Lotman Yu. M. Vnutri myslyashchikh mirov. Chelovek — tekst — semiosfera — istoriya. — M., 1996.
16. Nabokov V. V. Dar // Sobr. soch. : v 4 t. / V. V. Nabokov. — M., 1990. T. 3. S. 3—330.
17. Platonov A. P. Gorod Gradov // Izbrannoe / A. Platonov. — M., 1977. S. 52—84.
18. Platonov A. P. Kotlovan // Yuvenil'noe more / A. P. Platonov. — M., 1988a. S. 79—187.
19. Platonov A. P. Chevengur // Yuvenil'noe more / A. P. Platonov. — M., 1988b. S. 188—551.
20. Porshnev B. F. Sotsial'naya psikhologiya i istoriya. Izd. 2-e. — M., 1979.
21. Romanenko A. P. Obraz ritora v sovetskoy slovesnoy kul'ture. — M., 2003.
22. Rybakov B. A. Yazychestvo Drevney Rusi. — M., 1988.
23. Selishchev A. M. Yazyk revolyutsionnoy epokhi. Iz nablyudeniya nad russkim yazykom poslednikh let. 1917—1926 // Russkaya rech'. 1991. № 1. S. 88—102.
24. Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo yazyka = BAS1 : v 17 t. — M. ; L., 1948—1955.
25. Tolkovyy slovar' russkogo yazyka = SU : v 4 t. / pod red. D. N. Ushakova. — M., 1935—1940.
26. Florenskiy P. A. Imena. — B. m., 1993.
27. Frolov N. K. Antroponimika // Izbrannye raboty po yazykoznaniyu / N. K. Frolov. — Tyumen', 2005. T. 1. S. 4—135.
28. Shestakov V. P. Evolyutsiya russkoy sotsial'noy utopii // Vecher v 2217 godu. — M., 1990. S. 5—21.
29. Shishkov V. Ya. Ekzamen // Shishkov V. Ya. Sobr. soch. : v 8 t. — M., 1961. T. 2. S. 507—514.

Статью рекомендует к публикации д-р филол. наук, проф. А. П. Чудинов.