

IVAN VERČ  
Università di Trieste

## Некоторые аспекты заглавий художественных произведений в русской литературе XIX-го века

Вопрос о функциональном значении заглавия в художественном произведении неоднократно рассматривался как в литературной критике, так и в литературной теории. Так, например, этимологически однородные и семантически сходные слова *смерть* и *помер* в рассказе Чехова *Смерть чиновника* – *смерть* как первое слово в тексте, а *помер* как последнее – указывают на трагические рамки рассказа в противовес не-трагичной манере повествования, типичной для Чехова (и эта квази-трагичность подчеркивается именно стилистическим несходством двух слов, обрамляющих текст). Совершенно очевидно, что в только что приведенном примере любое определение функционального значения заглавия мыслимо лишь с учетом единства заглавия (или текста) и вытекающего из него текста (или заглавия) и что научная корректность такого подхода не подлежит сомнению.

Стоит поэтому провести более линейно-дискретный анализ, посмотреть на заглавия русской литературы как на „единый текст”, который можно проанализировать как на синхронном, так и на диахронном уровнях и обратить внимание на некоторые лексемы и морфы, хотя их значимость с точки зрения частоты употребления и невелика; они дают, как минимальные значимые единицы текста, основы для плодотворного размышления, а именно: морф *чело*, откуда составная лексема *человек* и производные от нее слова, морф *люд* и производные от него (в том числе, например, *Людмила*), морф *род* и производные от него (например, *наРОД* или *приРОда*). Семантически все они между собой связаны (их общее звено – понятие *род* и его этимологические субстраты; см. Фасмер 1986-1987: II: 545, III: 490-491, IV: 328-329) и скрещиваются с серией других морфов, которыми, однако, я займусь лишь частично (*цвет*, *празд*, *слав*, *свет*, *свят*); о причинах выбора этих морфов я скажу ниже.

Надо сразу подчеркнуть, что контекстуальный, концептуальный и культурный диапазон, в рамках которого передвигаются вышеупомянутые морфы и лексемы, – очень широк. Морфы и лексемы, с начала до конца XIX века, то подвергаются существенным изменениям с точки зрения контекста их употребления, то остаются, по сути дела, концептуально неизменными. Морф *люд*, например, встречающийся в начале века и в

*Людмиле* Жуковского (1808), и в *Волнах и людях* Лермонтова (1830), повторяется к концу века в совсем другом контексте в *Чем люди живы?* Толстого (1881), в *Хмурых людях* Чехова (1890) и в стихотворении Мережковского *И хочу, но не в силах любить я людей* (1894?). То же самое можно сказать о морфе *род*, который у Пушкина, например в стихотворении *Простой воспитанник природы* (1818), частично связан с учением Руссо о природе-свободе, у Тургенева, в стихотворении в прозе *Природа* (1882), явно оторван от какого-либо положительного отношения к человеческому поведению, а у Лескова, в рассказе *Продукт природы* (1893), он даже снижен до синтагмы *дрянь родная* (Лесков 1981: IV: 141). Весьма очевидно существенное переосмысление морфа *цвет*, если обратить внимание не переход с его воплощения традиционной для романтизма метафоры, например в стихотворении Пушкина *Цветы последние милей* (1825), к символизации этого морфа в рассказе Гаршина 1883-го года *Красный цветок*. Можно еще указать на морф *празд* и обнаружить полное контекстуальное несходство между Пушкининым (*Была пора. Наш праздник молодой*, 1836) и Чеховым (*Праздничная, Праздничная повинность*, 1885), или на морф *слав*, который у Пушкина, в стихотворении *Любви, надежды, тихой славы* (1818), применяется к определенной и современной личности, к Чаадаеву, а у Соловьева, в стихотворении *Ответ на плач Ярославны* (1898), к более отвлеченной „памяти дальнего былого” (Соловьев 1949: 86).

В начале века русская литература обогащается двумя близкими, но в то же время противоположными произведениями: в 1808 году Жуковский переводит балладу Бургера *Ленора*, называя свою героиню *Людмилой*, а, вскоре, четыре года спустя, в 1812 году, он ее существенно переделывает и заменяет прежнее заглавие новым именем героини, *Светлана*. *Людмила* ропщет на свою судьбу, не примиряется с ее неизбежностью и вольно выбирает свой путь: то есть совершает свободный поступок, который, в то же время, оказывается и причиной ее не-свободы и, наконец, ее гибели. Сходная двусмысленность присуща и морфу *люд*, который уже с феодальных времен мог сочетаться как с „кабальными людьми”, так и с *людином*, ремесленником или вообще „вольными людьми” (но никак не с крестьянами). По замыслу Жуковского, *Людмиле* не хватает сознания Божьего начала, согласно которому любые горести и испытания ниспосылаются человеку свыше, то есть того духовного знания, отсутствие которого и определяет первичное значение лексем *люд*, *людин* как „мирянина” (*Старославянский словарь* 1994: 317), т.е. „лица не духовного”. Семантическое поле имени *Светлана* связано с семантикой имени *Людмила* по морфу *свет*, который также обозначает „мир, людей”, но в то же время оно от него отличается производной от первичного морфа

лексемой *светлый*, которая, в свою очередь, восстанавливает ряд других значений, связанных с совершенно иным концептуальным кругом, то есть с „родственной близостью” понятий *свет-сияние* и *святость* (см. Топоров 1978: 215-216). Таким образом *Светлана* выступает как носительница сугубо христианских ценностей, в том числе веры в Провидение, заменяющей *Людмилу* „волю”:

Лучший друг нам в жизни сей  
вера в Провидение.  
(Жуковский 1976: 31)

Весьма интересной кажется мне и вербализация двух сходных чувств героинь: если *Людмила* стонет „не *цвети* душе моей” (*там же*, 19), то *Светлана* плачет „мне судьбина умереть” (*там же*, 25). Морф *цвет* не обязательно (Фасмер 1986-1987: III: 575-576) восходит к первичному значению лексемы *свет* (прасл. \**svěť*), он тесно связан с семантическим полем „сияния, блеска” (*там же*, IV: 292-293) и прямо определяет первичное значение (Топоров 1978: 215) общеславянского морфа \**svěť*, производным которого является и морф *свят*. Значит у *Людмилы* ощущение жизни все-таки сакрально, хотя все еще находится на уровне противопоставления „святой природы” человеку, что вообще характерно для до-христианского мироощущения, а *Светлана* уже полностью отторгнута от сакральности природы, заменой которой является христианская вера (этимологическое значение в корне лексемы *умереть* связано прямо со „смертным человеком” и даже с „убийством”, но не с „природой”, см. Фасмер 1986-1987: II: 602; III: 685-686). Словом, *Людмила* подчиняется семантической области того, что в романских языках определяется как *sacer*, а *Светлана* полностью включена в семантику *sanctum*.

В русской литературной критике принято мнение о том, что *Руслан и Людмила* Пушкина (1820) – пародия на поэму Жуковского, в которой изображаются мистически настроенные и чистые *Двенадцать спящих дев* (1817). С контекстуальным повтором лексемы „умереть” в пушкинской *Людмиле* пародия направлена и на *Светлану*:

«Мне не страшна злодея власть:  
Людмила умереть умеет! (...)  
Умру среди твоих садов!»  
Подумала – и стала кушать.  
(Пушкин 1978: II: 29)

С другой стороны, если *Людмила* Жуковского „отвечает” по воздействию на нее „сакральной” силы (*мертвеца*), то у пушкинского

Руслана „(...) труп чудесной красотой/ процвел” и он оказывается „для жизни пробужденный” (*там же*, 69), именно благодаря „магическому” (= сакральному) на него воздействию.

Этот первый пример уже довольно ясно указывает на тесное взаимоотношение между морфами *люд*, *свет*, *свят* и *цвет* (см.: Топоров 1978). Более чем шестьдесят лет спустя, сакральная метафора Людмилы Жуковского „не цвести душе моей” превращается в „символ отрицательных побуждений человеческой психики” в рассказе Гаршина *Красный Цветок* (1883). В цветке „собралось все зло мира” и он представляет собою „таинственное, страшное существо, противоположность Богу, Ариман[а]” (Гаршин 1955: 195), то есть Анхра-Майню, являющегося оппозицией Спента-Майню („святому духу”), который в свою очередь является этимологической основой для общеславянского морфа \**světъ* (свят) (см.: Фасмер 1986-1987: III: 585; *Мифы народов мира* 1987-1988: II: 467).

Разница, сходство, а иногда и несовместимость между морфами *свет/свят* и *люд*, углубляются в двадцатые и тридцатые годы XIX-го века, когда морф *люд* приобретает почти исключительное значение „толпы”. Если в *Евгении Онегине* Пушкин своим необычным оксюмороном „светский раут” (Пушкин 1978: III: 141) и собственным к нему прибавлением (*там же*, III: 165) о его значении (светская „толпа”) все еще приписывает то *свету* „людские”, то *людям* „святые” черты в духе своего амбивалентного отношения к „высшему обществу”, то Лермонтов полностью отрицает присутствие в *людях* какой-либо черты „светлости” или „святости”, обнаруживая их скорее в природе, являющейся более одухотворенной, чем *люди* (*Волны и Люди*, 1830):

Люди хотят иметь душу... и что же?  
 Душа у них волн холодней.  
 (Лермонтов 1963: I: 129)

В первые десятилетия XIX-го века русская культура отказывает *людям* и в тех положительных чертах, которые эпоха Просвещения им приписывала, как доказывают, например у Фонвизина, частые синтагмы „честные” и „умные” *люди* (1783, 1788), направленные против якобы просветительской политики Екатерины II-ой и ее неполного доверия „разумному” человеку (о чем свидетельствует и ее цензура на статью и журнал, в заглавии которых находятся упомянутые синтагмы; см. *Русская литература XVIII века* 1970: 348, 780-781). Кроме того, в начале XIX-го века семантическому полю *люд* отказывается и в возможности стать источником духовного возрождения русского дворянства, в возможности,

которую просветительская культура XVIII века не отвергала (Сумароков, *О благородстве*, 1771):

От низких более людей не отличайся  
и предков титулами уже не величайся.  
(Цит. по: *Русская литература XVIII века* 1970: 113)

Сходна с морфом *люд* и судьба этимологически близкой лексемы *человек*: уже в 1815-ом году, в коротком стихотворении *Моя эпитафия*, молодой Пушкин не связывает понятие „добро” с синтагмой „добрый человек”:

Не делал доброго, однако ж был душою,  
Ей-Богу, добрый человек.  
(Пушкин 1978: I: 47),

а в 1819-ом году он иронически пользуется традиционным для русской духовной культуры понятием „невежество как ценность” в стихотворении *Добрый ЧЕЛОВЕК*, противопоставляя его „надутой педантности”:

Люблю тебя, сосед Пахом, –  
ты просто глуп, и слава Богу.  
(Там же, 113)

Таким образом Пушкин, хотя и косвенно, отталкивается от общепринятых ценностей, таких как „природная доброта” человека и „знание”, присущих не только культуре русского Просвещения, но и учению Руссо. Несколько лет спустя в „романтической драме” 1831-го года *Странный ЧЕЛОВЕК* Лермонтов противопоставляет „собрани[ю] людей бесчувственных” лицо Арбенина, у которого „сохран[илась] хотя малейшая искра небесного огня” (Лермонтов 1963: II: 8) и которого общество считает „странным”, не приписывая ему никакого „величия” (ср. у Сумарокова оппозицию: *не отличаться от ЛЮДЕЙ vs. ВЕЛИЧАТЬСЯ титулами предков*):

Арбенин не великий человек (...) Странный человек, вот и все!  
(Лермонтов 1963: II: 70)

Если в упомянутых синтагмах Пушкина лексема *человек* все еще находится в орбите „вечных” понятий, значительных для русской культуры XVIII-го и более ранних веков (что, учитывая место Пушкина в русской литературе, вполне понятно), то лермонтовская синтагма погружена в романтическое мироощущение с его несовместимостью между тонко чувствительной личностью и обществом. Пушкин, как известно, решает этот конфликт иначе: вместо того, чтобы

противопоставлять семантике „толпы” или „людей” несовместимую с ними семантику абсолютной ценности человека и его поисков вездесущей гармонии, выдвигает на первый план творческую силу поэта, то есть творческий субъект жизни.

Начиная с 30-ых годов, „абсолютность” *человека* распадается на отдельные части: в отличие от просветительской, а также романтической культуры, которые пытались определить „человека” почти без добавочных атрибутов (так сказать, с большой буквы), к основному понятию добавляются все новые и новые синтагмы, направленные то на критику их мнимо-общественного значения и, следовательно, в силу их исторической предельности, на их несостоятельность по отношению к „вечным” ценностям, то на изображение нового в обществе сознания об исторической неспособности или невозможности приписывать человеку какие-либо „вечные атрибуты”. К первому типу относится, например, *Утро делового ЧЕЛОВЕКА* Гоголя (1836), где иронически замечается, что „этакие люди всегда успевают!” (Гоголь 1977: IV: 195), ко второму произведения Тургенева *ЧЕЛОВЕК, КАКИХ МНОГО* 1842-го года и, в особенности, *Дневник лишнего ЧЕЛОВЕКА* 1850-го года. На распространение в русском обществе герценовского *Grubelei* и на появление „лишнего человека” стоит, по моему мнению, смотреть не только с точки зрения исторического сознания дворянства о собственной неспособности включаться в эволюционные процессы русского общества, но и с точки зрения полного сознания о том, что дворянство, по разным причинам, потеряло право быть единственным и единым носителем „абсолютных” ценностей, якобы *присущих человеку от природы*, на основе которых и мотивировалась его доминирующая роль в русском обществе. С этой точки зрения приобретает особое значение и загадочное „примечание издателя” в конце записок „лишнего человека” Тургенева: постороннее лицо, какой-то Петр Зудотешин, „сию рукопись читал и содержание онной не одобрил” (Тургенев 1977: V: 207). Эти слова не могут относиться к описанию раскаяния человека перед смертью, которое может вызывать либо сочувствие, либо равнодушие; скорее всего они направлены на мнимое убеждение „лишнего человека” в том, что только его „сердце (...) способн[о] и готов[о] любить” (*там же*, 206). Его неспособность воплотить „вечные” ценности, носителем которых он должен был бы по своему происхождению являться, никак не может приравняться к потере ценностей вообще.

И действительно, в период между 30-ыми и 50-ыми годами, в общепринятом отрицательном отношении к *человеку* и *людям* выделяются два исключения: Тютчев, частично ссылаясь на положительность „творческого духа”, воспетого Пушкиным, в своем стихотворении *На*

древе *ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ* *высоком*, написанном в 1832-ом году на смерть Гёте, сохраняет в лексеме *человечество* ее „высокое” значение; благодаря синтагматической близости между „древом человеческим” и „древом родословным”, Тютчев возвращается к лексеме *человек* с точки зрения всей человеческой истории и человеческого рода. Тут, конечно, нельзя забывать ни „космизма” Тютчева, ни учения Гёте о вневременной и внепространственной универсальности литературы. Однако, приписывая *человечеству* „великую душу”, Тютчев в то же время приписывает ему и положительную у него последовательность. Таким образом, Тютчев резко отличается, например, от лермонтовской несовместимости „людей” и „души”, от гоголевских „мертвых душ” и вообще от всех тех, у кого семантическое поле „человечество” отождествляется лишь с отрицательным или презрительным к нему отношением.

Второе исключение – Достоевский, роман в письмах *Бедные люди* (1846), в котором морф *люд*, с одной стороны, полностью освобождается от своих отрицательных коннотаций, особенно в связи с семантикой „толпы”, а с другой – возвращается к уже „устарелой” синтагматике вербализации человеческих ценностей (например, к синтагме „беднота как ценность”). Кроме того, переоценка морфа *люд* происходит и посредством переосмысления лексемы *бедный*, синонимом которой является лексема „у-богий”, то есть не только „не богатый”, но и не одаряемый, „не хранимый богами” (Фасмер 1986-1987: I: 182; IV: 143). После двух „сакральных” (хотя и не „святых”) *Людмил* Жуковского и Пушкина морф *люд* снова ассоциируется с духовной категорией. Таким образом, Достоевский возвращается к полноте семантики человека, то есть к изображению героя как в его общественном, так и в духовном значении, противопоставляя его, с одной стороны, односторонней типизации Гоголя („«Он, дескать, переписывает!» «Эта, дескать, крыса чиновник переписывает!» Да что же тут бесчестного такого?”; Достоевский 1972-1990: I: 47), а с другой – презрению *людей* у романтиков.

В то время как морф *люд* и лексема *человек* по-разному развивали свои внутренние значения, морф *род* и производные от него лексемы сохраняли в основном свою внутреннюю положительную семантическую нагрузку. В XVIII-ом веке, и, конечно, ранее, понятие *род* как ценность все еще не подвергалось семантической переоценке; более того, оно воспринималось как „данное” до такой степени очевидное, что основывать на нем право на собственное „величие”, было бы неправомочным (Херасков, *Знатная порода*, 1769):

От Рюрика до Ярослава  
Ты можешь род свой произвести.  
Однако то чужая слава,

Чужие имена и честь.

(Цит. по: *Русская литература XVIII века* 1970: 140)

Оппозиция *род*/дворянство – мнима: не отрицается право дворянства ссылаться на *род*, но критикуется неспособность ему подражать, что, на самом деле, подкрепляет роль *рода* как образцовой модели. Настоящая оппозиция происходит между понятиями „дворянин” и „люди”, или, в конечном счете, между морфами *род* и *люд* (Сумароков, *О благородстве*, 1774):

На то ль дворяне мы, чтоб люди работали?

(Цит. по: *Русская литература XVIII века* 1970: 113)

С течением времени эта оппозиция не подвергается существенным изменениям и на сугубо лексическом уровне повторяется, например, у Лермонтова в 1830-ом году в *Стансах*:

Не боится ни людей, ни муки,

Кто умрет за честь страны родной

(Лермонтов 1963: I: 150)

и в 1832-ом году в стихотворении *Для чего я не РОдился*:

Для чего я не родился

этой синюю волной? (...)

Все, чем так гордятся люди,

мой набег бы разрушал.

(*Там же*, 186)

В первые десятилетия XIX-го века морф *род* воплощается в обоих внутренних своих компонентах, этимологическом и мифологическом: как „мужское начало”, особенно после победы над Наполеоном, например в памятных стихах Пушкина и Лермонтова, а еще сильнее как „творческая сила”, которая, однако, осуществляется не *человеком*, а *природой*. Сначала понятие „*природа*” существенно не отличается от модели Руссо: Лермонтов, например, в 1831-ом году объединяет в одно целое синтагмы *земля РОдная - первые ЛЮди - наРОды - свобода*:

Прекрасны вы, поля земли родной,

Еще прекрасней ваши непогоды;

Зима сходна в ней с первою зимой,

как с первыми людьми ее народы! (...)

И так она свежа, и так родня с душой,

как будто создана лишь для свободы...

(*Там же*, 98)



Несколько лет спустя, в 1836-ом году, Тютчев развивает некоторые синтагматические цепи в связи с „природой”, появившиеся уже в 1814-15-ых годах у Батюшкова (природа у него „все сердцу говорит / красноречивыми, но тайными словами”; Батюшков 1964: 186), существенно расширяет объем их значений и преодолевает бином *природа-свобода*, ставший, по модели Руссо, почти политическим лозунгом. *Природа* для Тютчева – ценность культурная и, следовательно, истинно национальная:

Не то, что мните вы, природа:  
Не слепок, не бездушный лик –  
В ней есть душа, в ней есть свобода,  
В ней есть любовь, в ней есть язык...  
(...) пойми, коль может,  
Органа жизнь, глухонемой!  
Души его, ах, не встревожит  
и голос матери самой!..  
(Тютчев 1976: 81-82)

Если подумать, что биномы *природа-мать* (в других местах: *мать-Земля*), *природа-язык*, *природа-душа* (см. на оппозицию „душа-природа” и „душа-глухонемой”) – основополагающие элементы русской культуры, то становится понятной и цензура, которая, из-за очевидного переосмысления поэтом официального догмата „природа = слепок Бога”, заставила Пушкина опубликовать в „Современнике” стихотворение Тютчева в неполном виде и заменить запрещенные строфы типичными (и многозначительными у Пушкина) точками. Переоценка „творческого начала” *природы* влияет и на переоценку *рода* как такового: всего за четыре года до того семантическое поле *род* у Лермонтова все еще мыслилось как непостижимый образец и противопоставлялось повседневной „пошлости”, то есть *людям*:

Он был рожден для счастья, для надежд  
И вдохновений мирных! (...)  
Он меж людьми ни раб, ни властелин  
И все, что чувствует, он чувствует один!  
(Лермонтов 1963: I: 194)

У Тютчева, наоборот, семантическое поле *род* воспринимается как источник, из которого необходимо черпать обеими руками, чтобы переоценить опошленную семантику „человека”, не оторванную от прошлого и в то же время способную преодолеть стереотипы, в которых на языковом и концептуальном уровне замкнулась традиция. Показательно, что и сам Лермонтов в 1841-ом году, в стихотворении

*Родина*, отказывается от семантики *рода* как непостижимого и навек потерянного образца, и связывает ее не с чувством ушедшего и невозвратимого „прошлого”, а „с отрадой, многим незнакомой”, возбужденной русской природой:

Ни слава, купленная кровью,  
 Ни полный гордого доверия покой,  
 Ни темной старины заветные преданья  
 Не шевелят во мне отрадного мечтания.  
 Но я люблю (...)  
 Ее степей холодное молчание,  
 Ее лесов безбрежных колыханье,  
 Разливы рек ее, подобные морям.  
 (Там же, 292)

В 1868-ом году Достоевский, в записке, связанной с набросками и планами к роману *Идиот*, упоминает „добр[ого] и благороднейш[его] человек[а]”; заглавие записки – *Идея. Юродивый*, то есть у-РОД (Достоевский 1974: IX: 114). Производные от него лексемы (*уродливость*, *уродивый*) употреблялись Достоевским и позже, например в 1875-ом году, для определения „человека *русского большинства*” (курсив – Ф.Д.), „уродливость” которого состоит „в сознании лучшего и в невозможности достичь его” (Достоевский 1972-1990: XVI: 329). „Вполне прекрасный человек” рождается, таким образом, и на почве внутреннего значения лексемы „урод”, то есть „отторгнутый от *рода*” (см.: Фасмер 1986-1987: IV: 168). Достоевский как бы повторяет поступок создания „бедных”, то есть „у-бог[их]” *людей*, „отторгнутых от Бога” и восстанавливает в русской литературе образ человека на основе двух ключевых понятий русской культуры (*род* и Бог), забытых в предыдущие десятилетия, но сохранивших, в отличие от понятий *люд* и *человек*, абсолютное положительное значение, далекое от узко социально-исторического определения. Переоценка „человека” происходит через переоценку семантического поля морфа *род* и с этой точки зрения оказался бы плодотворным и дальнейший анализ семантической цепи *РОД-урод-приРОда* и „почва”. Кстати, на особую роль „природы” в восстановлении нового самосознания русского общества в XIX-ом веке указывают и некоторые современные научные исследования (Иваницкий 1997).

Последняя треть XIX-го века характеризуется плодотворным столкновением семантических полей, заложенных в морфах *люд* и *род* и в лексеме *человек*. Обнаруживаются в основном две тенденции: с одной стороны превалирует отказ от всеобъемлющих определений, а с другой – снова стремление к тотальности его понимания. К первому типу относятся такие художественные произведения, как *Человек в серых очках*

Тургенева (1879), который может быть всё, „актёр в оставке” или „обедневший дворянин” (Тургенев 1979: XI: 338), и, особенно, серия рассказов Чехова, как, например, *Анатомия ЧЕЛОВЕКА* (1883), *Контракт с ЧЕЛОВЕЧЕСТВОМ* (1884) и, конечно, *ЧЕЛОВЕК в футляре* (1898). С мнимой тотальностью человека сталкивается и Лесков в рассказе *ЧЕЛОВЕК на часах* (1887), в котором крах таких ключевых понятий, как „святое чувство”, „святой порыв любви” и „святое терпение”, сопровождается авторским замечанием о том, что, наконец, все были „довольны” и с уточнением, что „вера [автора] (...) не даёт уму (...) силы зреть (...) высоко” и поэтому лучше держаться „земного и перстного” (Лесков 1981: III: 338). Разоблачающее отношение Лескова к некоторым традиционным ценностям русской культуры проявляется и в отождествлении „русского мужика” с „продуктом природы” (*Продукт природы*, 1893) и, тем самым, в снижении положительного семантического поля, заложенного в морфе *род*. Промежуточная оценка бинама *человек-род* даётся у Тургенева в стихотворении в прозе *Природа* (1882), в котором несовместимость между „земными” и „вечными” ценностями проявляется и в том, что „разум”, „справедливость” и даже „добро” – лишь „человеческие слова”, а не дело „нашей общей матери”: *природы* (Тургенев 1978: VIII: 450-451). По совершенно иному пути идёт, конечно, Достоевский, у которого *Сон смешного ЧЕЛОВЕКА* (1877) осмысливается как поворот к истокам истинной, всеобъемлющей человечности и, наконец, Толстой, который опять-таки возвращает семантическим полям *человека* и *людям* абсолютное значение, отождествляя их с семантикой, заложенной в понятии о *природной нравственности русского крестьянина* (*Чем люди живы?*, 1881; *Много ли ЧЕЛОВЕКУ земли нужно?*, 1886).

Подводя итоги, можно сказать следующее: для своего быстрого и, конечно, поверхностного путешествия по заглавиям художественных произведений в русской литературе XIX-го века, я выбрал морфы *люд*, *род* и лексему *человек*, которые, по моему мнению, дают некоторую основу для анализа русской культурной и литературной эволюции. Эти морфы, вместе с другими, как *цвет* и *свет*, которые мы упомянули лишь косвенно, или такими, как *бух*, *рост*, *весть* и *свадьб* или *празд*, которых мы вообще не коснулись, восходят к семантике одной из ключевых понятий в русской культуре, а именно к семантике „святости”, о которой широко и убедительно писал Топоров (Топоров 1978). Если сначала, в языческих языковых категориях, понятие „святости” приписывалось „природе”, то с восприятием христианства оно перенеслось на „человека”. Носителем этих ценностей веками было русское дворянство. XVIII-ый век, или „век перелома”, как называет его Лотман (Лотман 1994: 18), характеризуется не только начальным этапом социального „упадка русского дворянства”, но и

упадком его вековых ценностей. Начинается острая культурная борьба, не *против* этих ценностей, а *за* их наследие: для того, чтобы в новой доминирующей среде интеллигенции и разночинцев восстановить во второй раз образ (или икону) традиционного и абсолютного „простого человека“, являющегося исконной „моделью святости“ в русской культуре, необходимо было и во второй раз пройти путь „от природы к человеку“: как раз на это указывают заглавия в русской литературе XIX-го века, если, конечно, читать их как „единый текст“.

#### Литература

- Батюшков, К.Н.  
1964 *Полное собрание стихотворений*, Москва-Ленинград 1964.
- Гаршин, В.М.  
1955 *Сочинения*, Москва 1955.
- Гоголь, Н.В.  
1976-1979 *Собрание сочинений в семи томах*, I-VII, Москва 1976-1979.
- Достоевский, Ф.М.  
1972-1990 *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, I-XXX, Ленинград 1972-1990.
- Жуковский, В.А.  
1976 *Стихотворения и баллады*, Москва 1976.
- Иваницкий, А.  
1997 „Зимний путь“ у Пушкина. („Национальная“ природа – кухня истории как культуры), в: *Studia russica II*, [Slavica tergestina 6], Trieste 1998: 5-36.
- Лермонтов, М.Ю.  
1963 *Избранные произведения в двух томах*, I-II, Москва 1963.
- Лесков, Н.С.  
1981 *Собрание сочинений в пяти томах*, I-V, Москва 1981.

- Лотман, Ю.М.  
1994 *Беседы о русской культуре – быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века)*, Санкт Петербург 1994.
- Мифы народов мира*  
1987-1988 *Мифы народов мира*, I-II, Москва 1987-1988.
- Пушкин, А.С.  
1978 *Сочинения в трех томах*, I-III, Москва 1978.
- Русская литература XVIII века*  
1970 *Русская литература XVIII века*, сост. Г.М. Макогоненко, Ленинград 1970.
- Старославянский словарь*  
1994 *Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков)*, под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой, Москва 1994.
- Соловьев, В.С. (Solov'ev V.S.)  
1949 *Стихотворения. Poesie*, под ред. Leone Pacini Savoj, Firenze 1949.
- Топоров, В.Н.  
1978 *Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – \*SVĒT-*, в: *Языки культуры и проблемы переводимости*, Москва 1978, стр. 184-252.
- Тургенев, И.С.  
1975-1979 *Собрание сочинений в двенадцати томах*, I-XII, Москва 1975-1979.
- Тютчев, Ф.  
1976 *Стихотворения*, Москва 1976.
- Фасмер, М.  
1986-1987 *Этимологический словарь русского языка*, I-IV, Москва 1986-1987.

