ние. В Словении подобные группы были также крайне незначительны. Что касается Армении, Румынии и Венгрии, то здесь языческие импульсы, пожалуй, близки по своей природе: все они — «конструкции», которые приводятся в движение поисками древних этномифов, направленных на укрепление национальной идентичности, но при этом во всех трех случаях они противостоят культурному мейнстриму. Такое противопоставление заметно и в других случаях, но для этих трех оно кажется наиболее характерным, наиболее выпуклым: в Армении это — поиск индоевропейской древности (в противовес доминирующему христианскому мифу); в Румынии — поиск некоего изначального «дакианизма» (в противовес доминирующему мифу о романизации); в Венгрии — поиск изначального «туранизма» (в противовес опять же доминирующему мифу о христианизации). Во всех этих случаях движения выглядят довольно идеологическими, умозрительными и более или менее равнодушными к ритуальным практикам.

В целом книга дает богатые и детальные сведения о движениях родноверов почти в каждом уголке Центральной и Восточной Европы. Это первая подобная книга, пытающаяся охватить весь регион и глубоко раскрыть суть предмета. Книга не только подробно рассматривает постсоциалистические примеры, но и обращается к прошлому, к двум последним столетиям, обнаруживая в них романтические и народные корни нынешних движений; книга также встраивает неоязычество в более широкий социальный контекст, в котором оно, оставаясь маргинальным в количественном смысле, приобретает относительно высокую значимость как важный канал альтернативного культурного выражения.

А. Агаджанян (перевод с английского П. Жиляковой)

Россия: изменяющийся образ времени сквозь призму языка. Репрезентация концепта времени в русском языке в сопоставлении с английским и немецким языками. Отв. редактор В. И. Заботкина. Москва: Рукописные памятники древней Руси, 2012. — 472 с.

Книга посвящена категории *времени* в перспективе когнитивных исследований. В центре внимания — *время* в русском языковом и культурном сознании, в сопоставлении с соответствующими представлениями в англо-американской и немецкой

культурах. Книга построена диахронически: делается попытка проследить базовые *сдвиги* в употреблении и интерпретации категории времени — сдвиги, которые произошли в течение последних столетий. Все это делается на примере технически изощренного, микроскопически выверенного анализа трех языков лингвистами и филологами, с обилием языковых примеров, взятых из текстов разных типов — от фольклора и художественной литературы до речей политиков, от экономической аналитики до интернет-волапюка, складывающегося на наших глазах.

Тематика статей крайне разбросана, мозаична и разнонаправлена — даже притом, что почти каждый из авторов написал по нескольку таких статей-осколков. Перечислим наугад несколько текстов, чтобы читатель рецензии представил себе это почти неуправляемое многообразие. «Время в древнерусской картине мира (на примере „Слова о Законе и Благодати“ митрополита Илариона)»; «Маркеры времени в ранней лирике Б. Пастернака»; «Метафоризация времени в современном англоязычном публицистическом дискурсе (на материалах журнала *The Economist*, 1999–2005)»; «Концепт „Время перемен“ в немецком общественном сознании 1989–1990 годов»; «Категории времени в русском и американском политическом дискурсе» и так далее со всеми остановками.

Впрочем, даже если состав книги, пожалуй, избыточно мозаичен, наше определение статей как «осколков» отнюдь не должно звучать уничижительно; некоторые из них блещут изящной, профессиональной огранкой и демонстрируют проникновение в самые таинственные глубины того, что можно назвать языко-мышлением. В вводной части дается подробнейший анализ современной научной литературы по теме; авторы атакуют такие фундаментальные явления на стыке семантики и когнитивной лингвистики, какими являются метафора и метонимия, с их рациональными (осознанными, управляемыми) и эмоциональными эффектами (см. тексты В. Заботкиной, М. Конновой, Л. Бондаревой в главе 2, «Концептуальная метафора как способ осмысления времени»). Русские, английские и немецкие примеры изобилуют на многих страницах; материалы, вброшенные и препарированные на страницах книги, поистине огромны: здесь и хрестоматийные мемы вроде *time is money* или *morgen, morgen, nur nicht heute*, но и более крупные обобщения, связывающие темпоральность с пространством, движением и ценностью. Не все эти опыты кажутся убедительными; впрочем, это впечатление неспециалиста,

и на критику метода в каждом конкретном случае я бы не отважился. Важно, что, в конце концов, перед нами — искренний и вдумчивый мозговой штурм. *Sapere aude!*

Но попробуем все-таки осмыслить замысел книги как целого. Только лишь категория «времени» сама по себе неспособна скрепить воедино это расплывающееся во все стороны многообразие. «Время» — это слишком много; время объемлет все и ускользает в ничто; оно само расплывается в своих определениях.

Но есть другие сцепления, на которые опирается замысел книги. Во-первых, как уже было сказано, это метод: скрупулезный, семантический анализ языка; время «концептуализируется»; речь идет не о «времени» вообще, а о «концептосфере», пульсирующей в культуре вокруг понятия времени и чувства времени, выраженных в языке.

Во-вторых, сборник скрепляет пронизывающая книгу от начала до конца идея *смены* парадигм, смены восприятия времени: перечитайте заголовок. Речь идет об изменяющемся образе. В чем же эта фундаментальная идея, в чем состоит изменение? Это и есть для нас самое интересное.

Посмотрим на структуру книги: часть первая, вводная, называется «Время в языке»; часть вторая — «Христианская модель времени»; часть третья — «Экономическая модель времени» и, наконец, часть четвертая: «Техноцентричная (виртуальная) модель времени». Логика, кажется, прозрачна: доминирующая в традиционном европейском обществе христианская концепция времени сменяется на новую, модерную концепцию, по преимуществу экономическую, или шире — профанно-секулярную; далее, в эпоху позднего модерна, эпоху массовых коммуникаций и «информационного общества», эта последняя модель постепенно снова модифицируется. «Дохристианские» концепты времени однозначно маркируются как «мифологические и эпические» (с. 15–16). Дуализм «христианское *vs* постхристианское» играет роль смыслового стержня книги.

Если мое изложение не является упрощением, то упрощением представляется авторская концепция, с ее несколько преувеличенным акцентом на «великий нарратив» дехристианизации. Я совершенно не исключаю того, что некоторые конкретные примеры убедительно подтверждают смену моделей времени при постепенном врастании, вживании европейских культур в Новое время, и этот переход был неоднократно описан в терминах именно секуляризации. В то же время в разных частях книги говорится о том, насколько сложной была

структура постхристианского времени — достаточно проследить (упомянутую Л. Бондаревой) эволюцию от Ньютонова одномерно-однородно-бесконечно-необратимого времени до относительного времени Эйнштейна и субъективно-экзистенциального времени Хайдеггера. Но то же можно сказать и о «христианском времени», которое не есть нечто однозначно-неизменное. По поводу христианского времени говорится (той же Л. Бондаревой, хотя и со ссылкой на другую работу) с явным европо- и христианоцентризмом и не без нормативного акцента: «Благодаря христианству человечество смогло постичь время как преходящий, конечный, однократный срок, не допускающий ревизий, возвращений и повторения, что способствует осознанию человеком личной ответственности за собственную жизнь» (с. 15). Но так ли однозначно линейна и необратима христианская модель? В той же мере мы можем сказать, говоря о христианском мышлении, о более сложном встраивании времени в эсхатологическую перспективу, о сочетании линейности и повторяемости (регулярное воспроизведение Жертвы), о религиозных механизмах «ревизий» и «возвращений» (идея Чистилища, акты преображения или апостасии, и т. д.)

Говоря о переходе восточных славян к новой концепции времени после христианизации, Г. Берестнев воспроизводит известную схему дохристианского мифологического времени, ссылаясь на К. Г. Юнга, Б. А. Успенского, В. Топорова, М. Элиаде и других. Далее автор фиксирует смену парадигм, отраженную в «Слове» митрополита Илариона (XI в.), в котором он находит уже в готовом виде «линейную модель, характерную для иудео-христианского мировоззрения»; и далее автор делает вывод, что подобная модель была усвоена не только выдающимся митрополитом, но и вообще «сознанием восточных славян в XI в.» (т. е. примерно через полвека после тогда еще вполне верхушечного «крещения Руси») (с. 119–120)! Более того, сравнивая текст Илариона с августиновым знаменитым определением времени в «Исповеди», автор делает вывод, что в отличие от «субъективного» времени Августина древнерусскому писателю близко «современное научное понимание историзма» (с. 120), вывод, для которого в тексте статьи нет достаточных оснований, кроме упоминания стереотипного христианского тропа, противопоставляющего эпоху ветхозаветного закона — эпохе благодатной истины. (Тем более, что вывод о «научности» мышления Илариона противоречит концепции книги о противопоставлении христианской и секулярно-научной темпоральности.)

М. Коннова в серии коротких кейсов, включенных в сборник, фиксирует особенности христианской концепции времени на разных примерах. В «темпоральной лексике» древнерусского языка она обнаруживает частое употребление корней *дар-* и *–благ*, отражающих, по ее мнению, концепцию времени как «дара Божьего». В другом месте Коннова находит в частной переписке XVII–XX вв. христианские выражения, делая вывод о том, что они, даже и брошенные вскользь и вполне случайно, выявляют «своеобразный „духовный код“ русского человека» (140). Доказательства, приводящие к такому фундаментальному выводу, включают, например, следующие (даю только специально выделенные Конновой фрагменты из нескольких цитат): «… молю Всевышнего, да сохранит драгоценное здравие твое…» (из письма Потемкина Екатерине); «дай Вам Бог здоровьям многие лета!..» (из письма Пушкина И. Дмитриеву); «Я крепко верю, что Господь ведет Россию по предуказанному Им пути…» (из письма Столыпина Николаю II), и т. д. Все эти и подобные примеры Коннова полагает языковым свидетельством христианского возвышения человеческой активности над обыденностью, приданием ей смысла. Этот набор примеров меня, однако, не убеждает: здесь надо внимательно смотреть на контекст, назначение и смысл высказываний; иначе в большом количестве подобных примеров вряд ли можно увидеть нечто большее, чем отражение определенного исторического языкового обихода.

Далее В. Заботкина и М. Коннова обнаруживает сходные концепты времени в английском языке — «христианские концепты темпоральности», среди которых — важнейшие метафоры *Time is God's creature* и *Time is a gift of God*; а Л. Бондарева, в свою очередь, приводит много примеров на немецком языке, в которых прославляется Творец, дарующий нам, кроме всего прочего, и время. Цитируются *King James Bible, Book of Common Prayer*, множество английских и немецких поэтов, писателей, музыкантов и просто частных лиц. И снова — непонятно, насколько основательны сделанные на этой подборке цитат обобщения; не следует ли просто констатировать определяющее присутствие христианских тропов и просто христианской лексики в европейских языках, для чего не требуется особых доказательств? Авторы не обходят стороной три обстоятельства, которые могли бы быть более важными, чем простая подборка «христианских фрагментов»: (а) альтернативные концепты времени в эпоху христианского до-

минирования; (б) глубокую неоднородность и напряжение *внутри* самого христианского дискурса; (в) смену концептуальных моделей в течение более чем тысячелетия европейской христианской истории.

В следующей главе того же «христианского» раздела М. Коннова прекрасно формулирует значение концепта времени как не только одной из основополагающих категорий бытия, но и как аксиологического, ценностного стержня человеческой жизни, добавляя при этом, что «языковая экспликация» категории времени «отражает как универсальный, так и национально-специфический способ восприятия действительности» (с. 153). Далее автор рассматривает эту ценностную составляющую на примерах русского и английского языков. В частности, она концентрируется на семантике «повседневности», приводя большое количество взятых отовсюду цитат, — пожалуй, слишком большое, чтобы селекция их казалась как-то внятно обоснованной. Здесь есть все — тексты из оксфордского словаря, М. Вебера, Н. Бердяева, прошлых и нынешних православных архиереев и святых, а также и современных авторов. Все цитаты восславляют повседневность как носителя «системообразующих духовных факторов», «добродетельной жизни», «праведного служения», соотносящих эту нынешнюю жизнь с вечностью (с. 158–159).

В какой-то момент даже создается впечатление, что текст соскальзывает с аналитической колеи и превращается в перечисление базовых христианских добродетелей, почему-то обозначенных как «когнитивные особенности концепта „служение милосердия“», а именно: деятельная вера, молитва и труд, милосердие, любовь, радость, благодарность, смирение, мир души — с обилием примеров из написанных по-английски писем вел. кн. Елизаветы Федоровны Романовой (с. 162–164). В этом и других фрагментах (например, при описании эпистолярного языка св. Луки Войно-Ясенецкого) текст М. Конновой становится почти агиографическим, и при всем неоспоримом значении православных праведников логика исследования сменяется логикой дедуктивного подтверждения нормативно-выстроенных умозрений.

Также немного схематично выглядят рассуждения о ценностной подкладке временного концепта «будни», «повседневность». Конечно, в языке можно обнаружить огромное количество христианских текстов, возвышающих будни, повседневность как содержащих в себе измерение «вечного» и просто религиозные коннотации; М. Коннова

приводит множество подобных примеров. Но ведь в христианском дискурсе повседневность может быть и «со знаком минус», как средоточие профанного, как источник печали и соблазна — разве в языке мало таких примеров? И далее, противопоставленный будням образ праздника, к которому автор обращается в следующей главе, иллюстрируется только христианскими примерами, со ссылками на православный Пасхальный канон, на стихотворения Б. Пастернака, роман И. Шмелева «Лето Господне» и циклы Уильяма Уитворта *Time and Death* и Джона Мильтона *On time*. Для автора «праздник» связан только с христианскими ассоциациями («История становления праздника в России теснейшим образом связана с православными традициями», с. 192); делается вывод о том, что «в основании ценностного восприятия времени лежит ключевое для европейской культуры христианское восприятие бытия» (с. 233).

Влияние христианских ценностей и тропов на европейскую цивилизацию непреложно, и доказательство этого обстоятельства с помощью подборки соответствующих цитат не кажется необходимым. Но следует ли тропы осознанно христианского дискурса, как в предложенных примерах, механически распространять на «всю европейскую культуру»? Ведь понятие «праздник», если вдуматься, столь же семантически амбивалентно, как и «повседневность» — в нем можно найти разные коннотации, и, в конце концов, разве в русской культурной истории (как, впрочем, и в английской) нельзя найти и примеры нехристианской, по крайней мере антицерковной, субверсивной праздничности?

Далее книга демонстрирует, как эта весьма схематичная, весьма сконструированная и несколько приглаженная культурная матрица «христианского времени» разваливается в процессе неудержимой секуляризации. Авторы фиксируют во всех языках складывание новых, профанных смыслов; утверждается, например, что в XVIII–XX вв. произошел разрыв когнитивных связей между категориями «повседневность» и «вечность»; они «подвергаются ментальным трансформациям»: появляется выражение «серые будни» — *dull everydayness* (с. 172); понятие «благодать» утрачивает свое духовное значение и обретает иные коннотации в словах «благополучный» или «благоприятный» (с. 131), и так далее.

Вся третья часть книги — иллюстрация этого процесса, о котором авторы пишут с нескрываемым сожалением: «Отход Западной Европы от христианства, начавшийся с церковным расколом 1054 г. и усилившийся в эпо-

ху Возрождения, приводит к постепенному забвению духовной ценности времени, как данного человеку Богом. С отходом от христианства постепенно изменяется понятие о цели человеческого существования. Новое, эгоцентричное отношение к жизни предлагает вместо блаженства вечного „блаженство" временное, земное, быстро преходящее» (с. 270). И тут же дается доказательство — смена отношения к ростовщичеству: в Средние века был запрет, а потом... «[С]о временем мысль о христианском милосердии и взаимопомощи уступила место стремлению к увеличению прибыли, и ростовщичество было признано законным» (с. 272). Новоевропейская модель времени — это экономическая модель. Подробно разбираются новые «концептуальные метафоры» — *time is commodity* (время — товар); *time is money* (время — деньги); *time is lived-in-space* (время — освоенное пространство), и так далее.

Авторы приводят большой и разнообразный языковой материал, который сам по себе интересен. Однако излишне говорить, что изложенный здесь упрощенный нарратив «упадка» Запада вряд ли академически состоятелен и не требует опровержения в научных терминах, не говоря уж о совсем странной квалификации западно-восточного церковного раскола 1054 г. как начала «отхода от христианства». В такие моменты текст, обильно украшенный цитатами из христианских авторов и канонов, приобретает оттенок православной апологетики. В том же духе подробно демонстрируется, как пасхальный тропарь, при его переводе с церковнославянского на (современный!) английский, утрачивает свою духовную высоту и цельность, приобретая нормативную нейтральность и сухость. Делается вывод (со ссылкой на Д. С. Лихачева) о нецелесообразности перевода языка богослужения и на современный русский (с. 200). Неслучайно в какой-то момент со страниц книги звучит призыв патриарха Алексия II: « [Д]ля сохранения европейской культурной идентичности... чрезвычайно важно сохранить нравственное измерение, которое одухотворяет и облагораживает жизнь европейцев» (с. 181). Схематический экономоцентризм в осмыслении семантических оснований модерна, связанный с очевидной нормативной повесткой — заметной по крайней мере у части авторов, но и в общей архитектуре книги — снижает научную ценность этого отважного штурма тончайших материй языка. Владение сложнейшей аналитической техникой семантического строя требует строгого, аскетичного *эпохэ*.

А. Агаджанян