

**ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПТОСФЕРЫ
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ЭТНОСА
НА РАННИХ ЭТАПАХ СТАНОВЛЕНИЯ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**

Коллективная монография

**Магнитогорск
2012**

УДК
ББК

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор
Магнитогорского государственного университета

С.А. Песина;

доктор филологических наук, профессор
Челябинского государственного педагогического университета

Л.А. Глинкина

Формирование концептосферы восточнославянского этноса на ранних этапах становления государственности : коллективная монография / под ред. С.Г. Шулежковой. – Магнитогорск : МаГУ, 2012. – 193 с.

ISBN

Авторы коллективной монографии сосредоточили своё внимание на тех фрагментах языковой картины мира средневековых славян, которые отражают результат взаимодействия христианской культуры с языческой на ранних стадиях развития государственности. В центре внимания учёных оказались лексико-фразеологические поля «Праведность», «Время», «Жизнь земная», «Брак», «Власть», «Древнерусское войско» «Рыболовство», «Странствие», «Досуг», а также метафорика, заимствованная славянами из произведений Отцов Церкви.

Монография адресована специалистам-филологам, студентам гуманитарных факультетов, а также всем, кого интересует история русского языка и русской культуры.

Исследование выполнено в рамках государственного задания Министерства образования и науки РФ высшим учебным заведениям на 2012 год в части проведения научно-исследовательских работ (направление «Общественные и гуманитарные науки», тема «Исследование процессов формирования концептосферы славянских этносов на основе взаимодействия исконных и заимствованных элементов в разные периоды становления государственности (по лексико-фразеологическим материалам древних славянских памятников)», № 01201254193).

УДК
ББК

ISBN

© Магнитогорский государственный университет, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора.....	4
<i>Мишина Л.Н.</i> Формирование концепта «Праведность» (по материалам древних славянских текстов).....	7
<i>Шулежкова С.Г.</i> Принти въ миръ и донти свокия врьсты (УСК, характеризующие жизнь человека, в славянских текстах X–XI вв.).....	24
<i>Меркулова Н.В.</i> Языковые единицы, репрезентирующие представления средневекового славянина о времени (на материале «Изборника Святослава» 1073 г.).....	43
<i>Михин А.Н.</i> Концепт «Власть земная» (по материалам Чудовской псалтыри XI в.).....	63
<i>Ходиченкова Д.А.</i> Процессуальные языковые единицы, характеризующие действия древнерусских воинов (на материале памятников восточнославянской письменности XI–XIV вв.).....	78
<i>Жигулина Д.В.</i> Лексико-фразеологическое поле «Брак» в древних славянских памятниках X–XI вв. (на материале Супрасльской рукописи и Зографского евангелия).....	99
<i>Осипова А.А.</i> Зарождение концепта «Рыболовство» в древних славянских текстах.....	119
<i>Иванова Е.В.</i> Об истоках древнерусских хождений.....	131
<i>Франчук О.В.</i> Досуг средневекового славянина (по материалам древнерусских слов и поучений, направленных против остатков язычества).....	149
<i>Чурилина Л.Н.</i> Заимствованная метафорика на начальном этапе формирования русской православной концептосферы.....	175
Литература.....	187
Источники.....	195

От редактора

Коллективная монография продолжает развивать идеи группы учёных Магнитогорского государственного университета, занимающихся проблемой формирования русской языковой картины мира. Организующим центром деятельности группы является Научно-исследовательская словарная лаборатория, где идёт работа над фразеологическим словарём старославянского языка. Созданные при Словарной лаборатории картотеки старославянских устойчивых словесных комплексов (УСК) и УСК восточнославянских (по территории создания) памятников X–XI вв. служат базой для наблюдений над процессами становления и развития общеславянской языковой картины мира.

Книга содержит десять разделов. В первом – «Формирование концепта “Праведность” (по материалам древних славянских текстов)» – характеризуются процессы становления данного концепта в сознании принявших христианство славян. Вербализаторы лексико-фразеологического поля данного концепта позволили установить, что он имел сложную структуру, соединившую как заимствованные, греческие по происхождению, так и собственно славянские элементы. Оказалось, что на ранних этапах развития общеславянского литературного языка представления о праведничестве совпадали с представлениями о мученичестве, на более поздних этапах они сменились представлениями о монашестве и затем – о мирской праведной жизни (включающей в том числе и специфические для восточного славянства представления о трезвости).

Затем следует блок разделов, посвящённых нерелигиозной составляющей концептосферы первых славянских письменных памятников. Открывается он анализом УСК, служащих вербализаторами концепта «Жизнь земная», – «**П_рити в_ь мир_ь и д_онти сво_е в_рьст_ы** (УСК, характеризующие жизнь человека в

славянских текстах X–XI вв.)». Выяснилось, что средневековые славяне, став христианами, начали по-новому, ориентируясь на новозаветные заповеди, оценивать смысл своего существования, и это повлекло за собой появление многочисленных УСК, отразивших противопоставление телесного и духовного, временного и вечного, мира земного и мира загробного, деяний законных и беззаконных. В разделе «Устойчивые словесные комплексы, репрезентирующие представления о времени средневекового славянина (на материале «Изборника Святослава 1073 г.)» автор пишет, что древние славяне при счёте времени ориентировались на природный цикл, поэтому лексико-фразеологические таксоны Изборника обладают в основном семантикой циклического времени. Однако в этом объёмном памятнике представлен и счёт времени по церковному календарю, т. е. в этой части концептосферы также наблюдается взаимодействие исконного и заимствованного. В разделе «Вербализация фрагмента концептосферы “Власть земная” (по материалам Чудовской псалтыри XI в.)» исследован новый виток в развитии представлений о земной власти у средневековых славян как власти неподсудной (Вся власть – от Бога!) и как осознание нераздельности власти княжеской и церковной. В разделе «Процессуальные языковые единицы, характеризующие действия древнерусских воинов (на материале памятников восточнославянской письменности XI–XIV вв.)» рассматривается фрагмент поля вербализаторов концепта «Древнерусское войско», тесно связанного с полем вербализаторов концепта «Власть». Отличительной особенностью анализируемого фрагмента поля «Древнерусское войско» является полное отсутствие в нём заимствованных элементов. Лексико-фразеологическое поле «Брак», реконструированное по материалам Супрасльской рукописи и Зографского евангелия в особом разделе монографии, даёт представление о структуре славянской средневековой семьи, свидетельствует о появлении обряда венчания, о растущем

влиянии церкви в регулировании семейных отношений. Особый интерес у читателя вызовет раздел «Зарождение концепта “Рыболовство” в древних славянских текстах», где рассматривается взаимодействие прямых и переносных значений у конститuentов поля вербализаторов, представляющих этот значимый для современной русской культуры концепт. Автор раздела прослеживает, каким было его наполнение в библейских текстах (на материале историй о жизни Иисуса Христа и его апостолов-рыбаков) и как оно было воспринято в славянском языковом ареале. В особом разделе читатель может узнать об истоках древнерусского концепта «Хождение». Заключает блок разделов, посвящённых нерелигиозной составляющей концептосферы средневекового славянства, раздел «Досуг средневекового славянина (по материалам древнерусских слов и поучений, направленных против язычества в народе)», где через анализ языковых единиц восстанавливаются старинные способы проведения досуга у славян, осуждаемые христианством, и делается вывод о месте праздности и занятости в сознании древних русичей.

Монографию завершает этюд, посвящённый заимствованной метафорике на начальном этапе формирования русской православной концептосферы.

Содержание книги свидетельствует о том, что религиозная составляющая концептосферы средневековых славян подверглась кардинальному изменению после принятия христианства, в то время как фрагменты концептосферы, характеризующие быт средневековых славян, их семейные отношения, трудовую деятельность, досуг, взаимоотношения между людьми разных социальных групп, формы управления подданными, военные столкновения и прочие сферы земной жизни, оставались по преимуществу в рамках традиций, сложившихся в дохристианский период.

С.Г. Шулежкова

ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПТА «ПРАВЕДНОСТЬ» (по материалам древних славянских текстов)

Понятие праведности, наряду с понятием греховности, – одно из центральных в менталитете христиан. Праведная жизнь, согласно евангельскому учению, является условием достижения вечной жизни и вхождения после смерти в Царствие Небесное: «Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5: 20). Наполняемость этого понятия на разных этапах формирования христианства и его распространения, в том числе и в славянских странах, была различной. Ко времени принятия христианства славянскими народами оно было в достаточной мере разработано в византийском богословии и, скорее всего, было заимствовано уже в более или менее цельном, полном виде. Однако первые памятники славянской письменности (хотя бы в силу своей малочисленности) отражают только определённые фрагменты концепта «Праведность» во время становления славянской государственности и принятия христианства.

Отвлечённое имя существительное *праведность* в старославянском языке отсутствовало (точнее, оно не зафиксировано ни в одном из известных в настоящее время памятников старославянской письменности). Но в первых славянских рукописях в изобилии встречаются однокоренные с ним слова, обозначающие праведность как признак конкретного лица: **правьднвѣти** – ‘в знач. сущ. праведник, праведный человек’ [Цейтлин 1994: 496]; **правьдѣникъ** – ‘праведник’ [Цейтлин 1994: 497]; **правьдѣничь** – ‘праведника’ [Там же]; **правьдѣнь** – ‘праведный’ [Там же]; **правьдѣнѣти** – ‘в знач. сущ. праведник, праведный человек’ [Там же]. Данные имена существительные и образованное от них притяжательное прилагательное имеют

очевидную генетическую связь со словом **правьда**. На это указывает и М. Фасмер: «Правда <...> От *gravъ <...> Отсюда произведены *праведный*, др.-русск., ст.-слав. **правьдънь** <...> праведный <...> праведник <...> др.-русск., ст.-слав. **правьдникъ**» [Фасмер, т. 3, 1996: 352]. Лексема **правьда** значила в старославянском (и позже в древнерусском) языке не только ‘истина, правда’ (это было только третье значение слова), но и ‘справедливость’ и ‘установление, принцип’ [Цейтлин 1994: 496]; ‘повелѣніе, заповѣдь’, ‘сводъ правилъ, законы’ [Срезневский, т. 2, 1895: 1357]. Следовательно, *правда* для представителя средневекового славянства была определённым *сводом правил*, поступать согласно которым значило поступать *по справедливости*. Об этом же свидетельствует и значение слова **правьдникъ**, данное в Словаре древнеболгарского языка: «Праведник; човек, който строго спазва установите правила, закони [црѣковни предписания]» [СБР, т. 2, 2009: 348]. Выявление набора данных правил и подразумевает определение содержания концепта «Праведность», вербализованного в первых памятниках славянской письменности.

Безусловно, свод правил, необходимый для соблюдения с точки зрения христиан, зафиксирован прежде всего в заповедях, данных Моисею. Эти заповеди, закреплённые в евангелиях, нашли отражение в картине мира древних славян в виде устойчивых формул: **не оубиваі • ни прѣлювты створи • не кради ни лъжа послушаі** (Мф 19: 18) Сав 26-27; **не прѣлювты дѣі • не оубні • не оукради • не лъже съвѣдѣтельствоуи** (Мк 10: 19) Зогр 65; **не прѣлювты дѣі • не оубні • не оукради • не лъжа съвѣдѣтельствоуи • не обиди • чти от(ь)ца твоего и м(а)т(е)рь** (Мк 10: 19) Мар 155. Данные установления должны были выполняться неукоснительно, однако они были слишком общими, в то время как повседневная жизнь сталкивает с большим количеством моральных (и не только) проблем.

Таким образом, составляющих праведности должно было быть больше – такое количество, которое позволило бы разрешать не только общие, но и частные вопросы справедливой жизни.

Помимо законов, данных Иеговой, средневековые славяне ориентировались и на те, которые были озвучены Иисусом Христом в Нагорной проповеди: **НЕ СЖДИТЕ • ДА НЕ СЖДАТЬ ВАМЪ • І НЕ ОСЖДАІТЕ ДА НЕ ОСЖДАТЬ ВАСЪ • ОТЬПОУСТИТЕ І ОТЬПОУСТАТЬ ВЫ • ДАІТЕ І ДАСТЬ СЯ ВАМЪ <...> ТОЖЪ БО МЪРОЖЪ СЪЖЖЕ МЪРИТЕ ВЪЗМЪРИТЬ СЯ ВАМЪ** (Лк 6: 37-28) Зогр 92, Мар 218. Однако, как и ветхозаветные заповеди, эти правила были слишком общими, не дающими образцов подобающего поведения христиан в каждый день их жизни. Поэтому верующие нуждались в конкретных образцах праведной жизни, которым они могли бы следовать.

Образцом праведности в сознании всех христиан являлся в первую очередь Иисус Христос. Об этом свидетельствуют его наименования в евангелиях – **ПРАВЪДНИКЪ, ПРАВЪДНЪ, ПРАВЪДЪНИИ: НЕПОВИННЪ ЕСМЪ • ОТЬ КРЪВЕ СЕГО ПРАВЪДНИКА** (Мф 27: 24) Зогр 43; Син евх 49б: 6; **ПРАВЪДНАГО** Ас 215, **ПРАВЪДНАГО** Сав; **ПОМНИ ПИЛАЦЪ ОУБОТВЪШИЖЪ СЯ • ПРАВЪДНИКА И(СОУ)СА** Син евх 49б: 2-3. Но его божественная природа не позволяла служить единственным ориентиром для христиан, которые оставались обычными людьми. Поэтому средневековое религиозное сознание постепенно выработало иные, более близкие человеку идеалы праведной жизни.

Первоначально в качестве такого идеала выступало мученичество. По словам В.В. Акимова, «сегодня невозможно представить себе историю христианской Церкви без таких явлений, как мученичество и монашество». Тема гонений христиан является одной из центральных тем первой «Церковной истории», написанной Евсевием, епископом Кесарии Палестинской [Акимов <http://>]. Подобное отношение к мученичеству объясня-

ется историей возникновения и распространения христианства. Первообразом мученика является Иисус Христос, который засвидетельствовал истинность провозглашаемой им веры собственной кровью, одиннадцать из двенадцати апостолов (кроме Иоанна Богослова) закончили свои жизни, приняв мученическую смерть за распространяемую ими веру. В ранний период существования христианства, когда последователи новой религии сталкивались с враждебностью Римской империи, именно мученичество более всего способствовало распространению новой религии: оно выступало как сильнейшее свидетельство веры, силы и славы настоящего Бога. По словам одного из раннехристианских теологов Тертуллиана, кровь христиан была тем семенем, из которого произрастала вера [Живов [http](#)]. Почитание мучеников в качестве божественных избранников стало одним из центральных элементов религиозности в период поздней античности и средневековья [Парамонова 2003: 331]. В IV–V вв. н. э. поминание мучеников было канонизировано официальной церковью, а дни их памяти были объединены в годовой цикл, зафиксированный в мартирологах, и вошли в круг годичных церковных богослужений [Живов [http](#)].

Концепция мученичества была воспринята средневековым религиозным сознанием. Средневековое общество унаследовало почитание раннехристианских, а также породило своих мучеников, что привело к появлению как в церковном учении, так и в массовом сознании новых моделей мученичества как формы религиозной избранности. Наконец, теология мученичества оказала существенное воздействие на развитие представлений о религиозном подвижничестве и образцовом благочестии [Парамонова 2003: 334].

Позже, когда христианство из преследуемой превратилось в официальную религию, идеал мученичества сменился идеалом монашества. В первой «Церковной истории» Евсевий го-

ворит о христианском подвижничестве, которое, хотя и имеет своих ярких представителей, все же является в идеале общехристианской нормой жизни. «Христианин, познав Христа и Его учение, отличается благоразумием, справедливостью, терпением в жизни, добродетелью, мужеством в благочестии и исповедании единого Бога Вседержителя» [Цит. по: Акимов [http](#)]. В труде Евсевия встречаются портреты различных христиан, которым свойственны черты, у позднейших историков присущие главным образом представителям монашества: пророчества, добровольный отказ от имущества, чудотворения.

Первый из продолжателей Евсевия, Сократ Схоластик, в своей «Церковной истории» о монашестве говорил очень мало. Но уже сочинение Ермия Созомена Саламанского, автора следующей, во многом заимствованной у Сократа «Церковной истории», обладает особым монашеским колоритом. По мнению А. Гарнака, Созомен писал свою историю для палестинских монахов, под влиянием которых он получил первоначальное воспитание [Цит. по: Акимов [http](#)]. Черты, которыми наделяет монашество Созомен, в целом не выходят за рамки общих христианских требований: «Монашеское любомудрие есть самое полезное дело, нисшедшее от Бога к людям <...> Обижаемое, оно не ослабевает, терпящее зло – не мстит, угнетаемое болезнью или недостатком необходимого – не падает духом, но тем более хвалится, что целую жизнь, подвизаясь в терпении и кротости, становится сколь возможно для человеческой природы ближе к Богу (Церк. Ист. 1,12)» [Там же].

Третьим продолжателем Евсевия был блаженный Феодорит, епископ Кирский. Согласно ему, подвижники обладают особыми духовными дарованиями: пророчествами, чудодействами [Там же]. Подвижники у блаженного Феодорита – это не просто аскеты-отшельники. Напротив, подходящим временем для уединения они считают мирную для Церкви эпоху, а в

сложный для Церкви период они оставляют пустыни и идут в города [Там же].

В сознании представителей древней церкви мученичество и монашество имели глубокое духовное родство. Отшельники, уходящие в пустыню для брани с демонами, становились новыми мучениками. «Для мира христианского иноки были тем же, чем были мученики в первенствующие времена, – живым свидетельством святости христовой веры, образцом чистой нравственности, побуждением и подкреплением для колеблющихся, орудием обращения для неверных», – пишет П.С. Казанский [Цит. по: Акимов [http](http://)]. Как наиболее приблизившиеся к христианскому идеалу, мученики и монахи в представлении древних церковных писателей достигают общения с Христом после своей смерти ещё до всеобщего воскресения и последнего суда.

Мученичество и монашество воспринимались древними историками Церкви как двуединый путь достижения христианского совершенства, имеющий одну конечную цель – соединение с Христом в Его царстве.

В первых славянских письменных памятниках даны и образцы монашеской жизни, и её высокая оценка. Так, в тексте Супрасльской рукописи упоминается **ангельское житіє**, которым прославились некоторые святые: **въ тои же врѣмѣ бѣ • нѣкѣто мѣжъ въ поустыни на вѣстоцѣ • аггельскомъ житіемъ живѣи на зєми** Супр 191: 1-3; и **бѣаше блаженѣи исакии • живѣи аггельско житіє • и многашди же мнєниѣ она славна мѣжа** Супр 205: 17-19. Согласно словарю Г. Дьяченко, **ангельское житіє** – это «третья степень монашества, совершеннаго по Богомыслию, чистотѣ, нестяжанію и послушанію» [Дьяченко 1993: 17]. Степенями монашества являются этапы жизни, различающиеся количеством даваемых обетов, соблюдаемых правил и

выполняемых послушаний. Таким образом, в X в. носители славянских языков были знакомы с различными периодами монашеской жизни и с теми правилами, которым должны были подчиняться монахи.

Одним из этих правил было соблюдение целомудрия. Для обозначения этой добродетели в старославянском языке использовались номинативные (чистота, чистость, дѣвство, въздръжаник, вѣлость) и процессуальные (цѣломъдрствовать, въздръжаниимъ въздръжати сѧ, чистѣ прѣбѣти, въ чистотѣ съхранити) единицы: и повесѣдоукиши къ чрьнцоу ѿваноу къ мльчаливоуоумоу мжжоу <...> *въздръжаниимъ въздръжавъшоу сѧ* самомоу Супр 294: 11-17; того бо ноштѣ и днь въ чистотѣ житиѧ своѧго • тако въ зрьцалѣ дозъра • не можааше настѣтити сѧ Супр 275: 2; *въздръжаниимъ ѿвсифѣ* плътъныѧ повѣди страсти Супр 232: 21-22; *Ѣ* бо ѿвсифѣ братиѧ чьстѣномѣ бракомъ женивъ сѧ прѣжде • и родивъ сынѣ страда подроужниѧ и *живѣаше въ чистотѣ* Супр 246: 14-16; и славаштаѧ ѧго • радоукѣтъ сѧ о мирѣ • кже дроугѣ дроуга любитѣ • веселитѣ сѧ пакы *о чистости житиѧ* Супр 29: 7-10; и се чисто и прѣчисто *имжшти дѣвство* възвращаекѣтъ сѧ видѣти жзы моѧ Супр 2: 24-26.

Данные единицы характеризуют непорочность жизни не только самого праведника, но и его близких, которые под влиянием святого начинают вести целомудренную жизнь. Так, в житии святого Конона рассказывается о том, как его против воли женили родители, но молодой человек сумел убедить свою невесту сохранить целомудрие: обрати оумѣ отроковници • и *чиста прѣбѣвѣша* • троудиста сѧ извѣсто *въ всеи чистотѣ съхранивѣша* свои *тѣлестѣ* Супр 25: 26-29.

Встречаются в старославянских текстах и упоминания об отшельничестве как разновидности монашества: се бо мьнѣ ѧ *дивниоу животоу въ поустыни живѣшѣ* нынѣ же

мѡжемъ симъ посылана быхъ въ градъ Супр 233: 11-14. Однако уже в X в. данный путь спасения души описывается как сложный и потому не всем доступный, а следовательно – не как единственно возможный: **шестьдесятъ лѣтъ сы • и старъ оуже сы • съде чрьньць не можеша быти • нъ паче иди въ вьсь • и дѣлаа живи благодарьства бога • не можеша бо ты сътрьпѣти скръбни поустыньскыиуъ** Супр 169: 23-28. Причём, как следует из приведённой цитаты, отказ от монашеской жизни не вызывал осуждения: древние авторы понимали, что жизнь монаха полна лишений, в том числе физических, и поэтому ею могли жить только наиболее сильные (как духовно, так и физически), возможно – избранные.

Итак, высокие образцы мученической и монашеской жизни не могли быть приняты как эталоны поведения всеми христианами: жизнь в миру не предполагала и не могла предполагать непереносимой смерти во имя Христа или всеобщего самоотречения. Поэтому (несмотря на то, что описание мученичества в первую очередь и менее подробно монашества занимают в первых славянских текстах одно из центральных мест) в памятниках старославянской письменности зафиксированы образцы поведения, на которые могли ориентироваться обычные люди, не посвятившие всю свою жизнь служению Богу, но при этом стремящиеся следовать Его заповедям.

О возможности вести праведную жизнь, не покидая мир, свидетельствует само значение слова *праведник* – причём как энциклопедическое, так и данное в словарях старославянского языка: «**Праведники** или праведные, на церковном языке название святых, пребывавших в мире не в отшельничестве или монашестве, а в обычных условиях семейной или общественной жизни, и в частности святых ветхозаветных, напр. “праведный Ной”, “праведные Симеон и Анна”, “праведный Иов многострадальный” и пр. Праведниками называются также

лица, местно чтимые как святые, но ещё не канонизированные церковью» [Христианство, т. 2, 1995: 379; ППБЭС, т. 2, 1992: 1871]; «**правьдникъ** <...> Праведник [*църк.*] – канонизировано от църквата лице редом с пророците, апостолите, преподобните, светците и мъчениците» [СБР, т. 2, 2009: 348]. Таким образом, соблюдение церковных правил вовсе не предполагало уход от жизни в миру и полный отказ от земных наслаждений. Праведником, заслужившим спасение, мог стать любой христианин. Но какие же правила нужно было соблюдать для того, чтобы заслужить наименование праведника?

Наиболее часто встречающейся в старославянских рукописях характеристикой праведника было просто его наименование: и повесѣдоуѣши къ чрънцоу ѿваноу къ мльчаливоуоуоуоу • *мъжоу правьдивоу* Супр 294: 11; коюгождо *мъжи правьдива* молааше молитвѣ творити за нь Супр 298: 6-7; *начаша же змнѣве глаголати чловѣчьскы гласы • комисе почто приведе въ градъ сии • правьдивааго сего мъжи да ны погоувитъ* Супр 229: 23-27; *Въ то же врѣма гонѣнниа • обрѣтоша са дѣа дѣва брата варахисни и ѿвна именемъ нарицакма • мъжи правьдива • испльнь сжшта вѣрты • и хранашта заповѣди господьна со страхомъ* Супр 255: 10-15. В других случаях упоминалась добродетель христиан: *коу оубо слово дондетъ достоинно ихъ похвалити • ни аште и мѣ азыци довьѣли бгыша толѣкж *добрѣ дѣтѣль* мъжъ* Супр 82: 26-27. Добродетельная жизнь являлась для средневекового славянина истинным богатством, более ценным, чем земные блага, о чём свидетельствует противопоставление в пределах одного предложения единиц, называющих внешнее убожество и духовное богатство человека: *въ то года патрѣархоу сжштоу въ иероусалимѣ • бгывъ оубо въ велицѣи лаврѣ • обрѣте облаженѣка савж дроужинты приравтъша рѣи чръноризыць • въ мнозѣ оубо *пльтьнѣмъ оубожствѣ* ходаштемъ •*

ДОУХОВЪНЫМИ ЖЕ БЛАГОДѢТЬМИ БОГАТОМЪ СЖШТЕМЪ
Супр 283: 5-11. Добродетель была богатством, которое никто не может отнять, в отличие от земных благ: *СЪВЛАЧАШТЕ ЖЕ РИЗЫ ВѢЛЫА НЕ СЪВЛАЧИТЕ ВѢЛОСТИ ДОУШЪНЫА • ТЖ БО ОДЕЖДЖ АШТЕ ВЪ САМИ НЕ ОТВРЪЖЕТЕ • НИКТО ЖЕ НИЪ ВАСЪ НЕ ИМАТЪ МОШТИ СЪВЛѢШТИ* Супр 507: 29-30 – 508: 1-2. Конкретное содержание праведной жизни выявляется при более подробном анализе текстов житий.

Праведность предполагала в первую очередь (и прежде всего) веру в Бога. Языковые единицы, называющие саму веру, христианина как её последователя и веру как процесс, являются в старославянских текстах наиболее многочисленными (после языковых единиц, называющих и характеризующих принятие мук во имя веры).

Так, в старославянских рукописях праведники обозначаются при помощи языковых единиц, в структуре значения которых выделяется сема 'христианин': *крѣстианинъ, исповѣдъникъ крѣстианьскы вѣры, исповѣдъникъ христосовъ*. Слово *крѣстианинъ* ('христианин' [Цейтлин 1994: 297]) обозначает человека как последователя христианской религии, не внося дополнительных оттенков в значение. УСК *исповѣдъникъ крѣстианьскы вѣры, исповѣдъникъ христосовъ*, в состав которых входит имя существительное *исповѣдъникъ* – 'сторонник' [Цейтлин 1994: 268], 'тот, кто разделяет какие-л. взгляды, солидарен с идеями кого-, чего-л.; приверженец' [МАС, т. 4, 1988: 277] характеризуют верующего как сознательного последователя христианской религии: *въврѣженоу же вѣвѣвшѹ довьемоу исповѣд'никоу х(ристо)совоу исакиоу • въ смъртнѣж пѣчинѣж • прѣвѣистъ цѣль • не примѣ никакогож зѣла* Супр 193: 21-24; *она же отвѣвштавшѣа рекоста • занѣже твориховѣ то оувѣдѣховѣ господѣ • истинънок слово вѣдимок • разоумѣховѣ комѹ сътвориховѣ • съ тѣми хоштевѣ вѣтити • съ тѣми желаквѣ*

жити • гароу дабѣты обрѣлъ лютѣиша и нечловѣчнѣиша • да бѣиша та же и нама съдѣлалы • аже и бѣ о рабѣхъ божиныхъ • о *исповѣд'ницѣхъ крѣстианьскы вѣры* Супр 212: 27-30 – 213: 1-6.

Многочисленны в старославянском языке и языковые единицы, в значение которых входит сема 'верить в христианского Бога': **бога имѣти, въ христоса имѣти надеждѣ, вѣровати (къ) богоу/господоу, вѣровати въ бога/господа исоуса христоса, вѣрѣ блюсти/дръжати, исплѣнѣ сѣща вѣры бѣти, работати богоу, хранити заповѣди господьна.**

Значения этих УСК свидетельствуют о том, что вера, с одной стороны, воспринималась средневековыми славянами как обязанность, которую необходимо выполнять (т. е. сформировала свод правил, необходимый для выполнения праведником), а с другой – как личное качество, свойство христианина, дающее ему уверенность и поддержку.

Значение веры как обязанности, которой должен следовать христианин, передают УСК **вѣровати (къ) богоу/господоу, вѣровати въ бога/господа исоуса христоса, работати богоу, хранити заповѣди господьна.** В составе УСК **вѣровати (къ) богоу/господоу, вѣровати въ бога/господь исоусь христось** значение долженствования присутствует в наименовании высшего христианского божества – **господь**. Это слово в старославянском языке имело два значения – 'господин' и 'господь (бог)' [Цейтлин 1994: 175-176], при этом значение 'господин' было первым, основным. Как отмечает М.В. Пименова, одним из основных свойств многозначных слов в средние века была синкретичность их значения: при употреблении в тексте полисемантическое слово часто реализовывало все свои значения [Пименова 2003: 2]. Следовательно, называя христианского бога словом **господь**, средневековый человек воспринимал его

не только как высшее существо, творца вселенной, но и как своего господина, хозяина. Два значения в старославянском языке имел глагол **работати**, входящий в состав УСК **работати богу** – ‘1. Находиться в рабстве, быть рабом’ и ‘2. Служить’ [Цейтлин 1994: 842–843]: средневековый человек осознавал необходимость служения Богу в том числе потому, что ощущал себя его рабом, существом, находящимся в полном подчинении: **видѣвъши же господыни села того бѣвъшее чюдѡ • вѣрова господоу съ вьсѣмь домомъ своимъ** Супр 18: 22-25; **аште ли да вѣроукиши въ господ’ нашъ і(соу)с х(ристо)с • то извѣдеши болѣзни томъ лютыа** Супр 222: 24-25; **васіліскъ рече • вьнеми жьртвж мож • и въздѣвъ ржцѣ на небо рече • боже вьседръжителю • єдинъин блаже и милосрьде • послоушами вьсѣхъ въ истинж работажштихъ тебѣ** Супр 21: 25-29 – 22: 1-10. Власть Бога была основана на его праве приказывать и обязанности человека выполнять эти приказы – **хранити заповѣди господьна (заповѣдь – ‘приказ, заповедь, велье’** [Цейтлин 1994: 231]).

С другой стороны, вера для средневекового славянина была глубоко личным, внутренним чувством, наполнявшим всё его существо. Подобное значение передают УСК **бога имѣти и испльнѣ сѣца вѣры бѣти**. Глагол **имѣти** в старославянском языке обозначал ‘иметь, содержать, получать’ [Там же: 260-261], т. е. вера в христианского бога являлась внутренним содержанием человека, содержанием его души. Имя прилагательное **испльнѣ** имело значение ‘полный’ [Там же: 267], т. е. истинно верующий человек был как бы наполнен верой изнутри, и она составляла его истинную сущность: **бога имамъ югоже из млады врьсты чисти навъикохомъ • и глаголетымъ вами богомъ не поклонж са** Супр 252: 29-30 – 253: 1. Христианская вера давала средневековому человеку надежду на спасение: **сватаа же рекоста глаголаховѣ ти многашди • тако крѣстиана ксвѣ и**

*въ христоса имавѣ надежда • вѣсомъ же нечистѣимъ не поклонивѣ са • ни богомъ твоимъ слоуживѣ • и о мѣжахъ твоихъ неврѣжевѣ • да оубо примѣшлан о наю кинко хоштеши мѣкъ • вѣрѣквѣ бо богоу • тако повѣхженъ вѣдеши нами рабѣ юго • такоже повѣжденъ вѣстѣ и отьць твои диволъ Супр 181: 11-21. Подобное восприятие веры в картине мира средневекового славянина было неотделимо от понимания веры как обязанности, основанной на страхе и преклонении перед Богом, о чём свидетельствует употребление УСК, один из которых описывает веру как обязанность, а другой – как сущность средневекового человека, в одном предложении: *въ то же врѣма гонения • обрѣтоша са въ перьстѣ земли • въ нѣкоторѣи вси нарицаемѣи наса • дѣва брата варахисни и ѿвна именемъ нарицаема • мѣжа правѣдива • испльнь сѣшта вѣры • и хранаша заповѣди господьна съ страхомъ* Супр 255: 10-15. УСК съ страхомъ (страхъ – ‘благоговейный страх, ужас’ [Цейтлин 1994: 629]) указывает на то, что в основе веры лежал страх перед высшим христианским Богом, однако этот страх соединялся с личностным восприятием веры. Именно такое понимание веры позволяло христианину даже в пытках или в окружении еретиков *вѣрѣ блюсти* – ‘охранять, оберегать’ [Цейтлин 1994: 93] и *вѣрѣ дръжати* – ‘придерживаться, исповедовать’ [Там же: 197]: *минѣша ꙗ лѣтъ въ темьници • чистѣ и крѣпѣ своѣ вѣрѣ блюшаше* Супр 58: 16-17; *призвавъ же епискѹпа солоунѣска града именемъ ахолна • пытааше кѣж вѣрѣ дръжитѣ* • ономоу же рекшоу нѣстѣ дошѣла западѣнынѣхъ странѣ арианѣскага хоула • ни възможе • вѣвѣшек тѣмь нечѣчѣнокъ богоборикъ • нѣ прѣданѣжъ испрѣва апостолѣ вѣрѣ дръжимѣ* Супр 197: 16-24. Таким образом, основной обязанностью праведника была вера в Христа и его учение.

Другим часто упоминаемым в старославянских текстах качеством праведника была беззлобность, доброта, кротость,

обозначаемое именами существительными **БЕЗЪЛОБИК**, **БЛАГОСТЪНИИ**, **БЛАГЪНИИ** и именами прилагательными и УСК признаковой семантики **ДОБРЪНИ**, **КРОТЪКЪ**, **БЕЗГНѢВЪНЪ**, **БЕ ЗЪЛОБИ**, **БЕЗЪЛОБЪНЪНИ**. Вера в Христа предполагала беззлобность, кротость: **с(ва)тѣни же нисіи прѣтрѣпѣ о добрѣѣмъ исповѣдании христосовѣ • кроткъ бо и бе зловъ вѣаше и рѣчи простѣжъ** Супр 46: 28-29; **тѣ бо освати образъ отрока своего заклана бе зловъ авела** Супр 232: 8-9. Только **бе зловъ**, не имея в душе коварства, христианин должен был поклоняться своему Богу: **тѣ не проситѣ жртвѣ кровавѣ • нѣ бе съблазна хоштетѣ да са познактѣ отъ приходаштіихъ къ нему • без ажкы и бе зловъ** Супр 28: 14-17. Даже находясь в руках мучителя, христианин благодарит бога не за избавление от мук, а за ниспослание ему доброты: **г(оспод)и въседръжителю <...> иже днешній днь въ вѣкы радости равоу своему • дарѣствовавъти • и испльни д(оу)шѣ раба своего твоѣа **благостъна**** Супр 163: 1-6. Для характеристики святого в пределах одного предложения могли одновременно использоваться несколько единиц, обозначающих его доброту и кротость: **такъ же творааше вса лѣта житіа своего • господоу работалъ въ молитвахъ прѣбывалъ • любостранникъ твора • ништѣлюбикъ застѣпалъ • памать сватѣнихъ твора • добродръзостенъ • некоторичнъ **безълобенъ • безгнѣвнъ** <...> въ кротостиоуча приходашталъ къ правѣи вѣрѣ** Супр 207: 15-23. Доброта, кротость характера противопоставляют христиан язычникам, которые охарактеризованы как люди, постоянно испытывающие чувство ярости, сильного гнева, и, на наш взгляд, именно поэтому данная добродетель специально отмечается авторами житий: она позволяет отличить кротких христиан от разгневанных язычников, которые находятся во власти одного из семи смертных грехов.

Зло и злоба понимались нашими предками как разные характеристики – человека и его поступков. Существительное

ЗЪЛОБА использовалось для обозначения *скверности, пакости, всего плохого* [Цейтлин 1994: 239], т. е. для обозначения отрицательных качеств самого человека и окружающего его мира, а **ЗЪЛО** – для наименования только поступков ('злое дело, дурной поступок' [Цейтлин 1994: 241]). Именно отсутствие в душе злобы (внутренняя незлобивость, кротость), с точки зрения средневековых славян, помогала человеку справиться с окружающим его злом – как внешним, так и внутренним. Так, именно отсутствие злобы делает человека способным изгонять бесов (**вѣставѣ же беззлюбнѣи старѣць • и помолнѣвѣ са • и призѣвавѣ вѣсаштааго са глагола • рече отѣць антонїи изиди изъ чловѣка** Супр 172: 6-9), т. е. справляться со злом, находящимся внутри человека; оно же оставляет христианина невредимым при пытках, которым подвергают его язычники – таким образом избавляя от зла, находящегося вовне: **вѣврѣженоу же вѣвѣшѣ довьюмоу исповѣд'никоу х(ристо)совоу исакноу • вѣ смърт'нѣж пжчинж • прѣвѣистѣ цѣлѣ • не примиѣ никакогож зъла** Супр 193: 21-25.

Остальные качества праведников, к сожалению, охарактеризованы гораздо менее подробно – чаще всего просто в назывном порядке в одном ряду перечисляются несколько характеристик, которые свойственны человеку, ведущему праведную жизнь: **тако же творааше вѣса лѣта житиѣа своѣго • господоу работѣа вѣ молитвахѣ прѣвѣвала • любостраннѣк твора • ништѣлюбнѣк застѣпаѣ • пама тѣ свѣт'нѣхѣ твора • добродрѣзостенѣ • некторичнѣнѣ беззлюбенѣ • безгнѣвнѣнѣ <...> вѣ кротости оучѣа приходаштаѣа къ правѣи вѣрѣ** Супр 207: 15-23. Наряду с добродетелями кротости и веры в бога в данном случае обозначаются **нищѣлюбнѣк** ('любовь к бедным' [Цейтлин 1994: 381]) и **любостраннѣк** ('гостеприимство' [Там же: 317]). Нищие, с точки зрения христианства, представляли собой класс людей,

забота о которых являлась богоугодным делом [ППБЭС, т. 2, 1992: 1674]. Как добродетель рассматривалось и гостеприимство: согласно апостолу Павлу, странником был Иисус Христос, и забота о госте является своеобразным отражением, символом заботы о Боге [ППБЭС, т. 1, 1992: 664-665].

Одной из добродетелей, приближающих человека к Иисусу Христу, считается **мудрость**: **такожде и добии сии • прѣдъ всѣми с(ва)тѣыми идѣаше • свѣтло въсе лицо и виано показаа <...> тако же чюдити са единьскѣимъ философомъ • кръстьганьстѣи *мѣдрости* и трѣпѣнню** Супр 105: 15-22. Основанием этой добродетели является божественная мудрость Христа; это добродетель, показывающая духовное совершенство человека [ПЭ, т. XV, 2007: 477]. Другим качеством, демонстрирующим духовное совершенство человека, с позиций христианской церкви, является **безмолвие** [Там же]: **да съконьчактѣ са реченок с(ва)тѣимъ доухомъ • на кого възврѣ нѣ на кротѣкааго и *мльчанивааго*** Супр 173: 26-30.

Одновременно с мудростью праведник мог быть наделён и **терпением** – добродетелью, необходимой при общении не с Богом, а с окружающими [ПЭ, т. XV, 2007: 476]. Обязанностью по отношению к людям было и **воспитание детей**. Если человек вставал на путь мирской жизни, он был обязан воспитывать своих детей в правилах христианской морали, заботиться не только об их физическом благополучии, но и о нравственности: **съ во ѿсифѣ <...> родивѣ сынѣы <...> живѣаше въ чистотѣ • питаа дѣти своа въ наказании и оучении господьни** Супр 246: 14-18; **несторѣ <...> имѣы женѣ <...> и прозавости *плода благовѣрнаго*** Супр 24: 20-25. Помимо заботы детях, которую был обязан соблюдать христианин, данные языковые единицы свидетельствуют и о том, что праведность, по мнению христианских авторов, воспитывается и проявляется с детства. По отношению к окружающим праведник должен был проявлять

и терпение – так же, как Бог проявляет его по отношению к людям: и да оувѣси тако отъ дъне того отънелниже подами съ дълготръпѣнникиъ • и простомъ срьдцемъ • нарече та г(оспод)ъ патрархоу бѣгги Супр 122: 12-16. Интересно, что в данном контексте за проявленную добродетель праведнику даётся награда не после смерти, в жизни вечной, а в земной: возведение в высший в православной церкви церковный сан – патриаршество.

Таким образом, формирование концепта «Праведность» в первые годы становления государственности у славян было достаточно противоречивым. С одной стороны, можно сделать вывод о том, что составляющие понятия праведности были заимствованы из византийского богословия в достаточно полном виде: в старославянских текстах есть упоминания о конкретных этапах монашеского служения, о добродетелях разного рода, как приближающих человека к богу, так и указывающих на его обязанности по отношению к людям. С другой – наиболее представленными и подробно разработанными в старославянских рукописях являются обозначения наиболее общих христианских добродетелей (таких, как вера в бога), что не позволяет говорить о конкретной наполняемости концепта «Праведность» в сознании средневековых славян. Видимо, при знакомстве с новой религией слишком подробное рассмотрение её сложных, отвлечённых догматов не было первоочередной задачей проповедников – необходимо было обозначить основные требования к обращённым в христианство бывшим язычникам; остальные же добродетели подробнее описывались позже, в памятниках, созданных непосредственно на славянской почве.

Л.Н. Мишина

ПРИИТИ ВЪ МИРЪ И ДОИТИ СВОЮА ВРЪСТЫ (УСК, характеризующие жизнь человека, в славянских текстах X–XI вв.)

Человек в древнейших славянских текстах представлен как создание Господа, сотворившего всё, что ни есть на земле: **въ неже вьсе отъ небытїа въ бытїи прѣведъ в(ог)ъ въ тъ изволенїемъ отъчѣмъ и съдѣнствѣмъ с(ва)тааго д(оу)ха** Изб 1073, 246.2, стлб 1: 24-27; **имѣже вьса дѣла кго въ вѣрѣ. помысли како вьсе отъ небытїа сътвори како али аггелъы како ли чловѣка. и животъна и садъы и вьса таже по зем'и** Изб 1073, 17.2, стлб 1: 20-26. Авторы рукописей X–XI вв. с помощью устойчивых словесных комплексов (УСК) характеризуют важнейшие этапы земной жизни человека с момента его зачатия до перехода из бытия в небытие. Так, обороты **зачати въ чрѣвѣ** ‘забеременеть’ и **зачати са въ чрѣвѣ** ‘зародиться в утробе матери’ [ФССЯ 2011: 190] можно встретить в Зографском, Мариинском, Ассеманиевом евангелиях, в Саввиной книге, Клоцовом сборнике, Синайском евхологии и в других старославянских рукописях: **ї рече єи анѣ(є)лъ не бои са марїє. обрѣте бо благодать отъ в(ог)а. і се зачнєши въ чрѣвѣ** и родиши с(ты)нѣ. и наречєши имѣ. ємоу и(соу)съ (Лк 1: 31) Мар 192, Зогр 81, Ас 291; **нарѣша имѣ ємоу и(соу)съ. наречєнное а(н)ѣ(є)ломь. прѣжде даже не зачатъ са въ чрѣвѣ** (Лк 2: 21) Зогр 198, Сав 135 и 140, Боян 46 и 52, Ас 253; **и тъ бо исанквѣ гласъ слышааше. иже рече. се дѣвица въ чрѣвѣ зачнєтъ** и родитъ с(ты)нѣ Супр 245: 25-27.

Акт исхождения ребёнка **ис чрѣва [жтробы] матери [матерїна, матерїна]**, по христианскому учению, основы которого пронизывают исследуемые рукописи X–XI вв., ещё не означает рождения существа, подобного Господу. Бог дарует человеку не только телесную, брентную оболочку, обеспечивающую

ему животьнок тѣлесьнок бытиик (см. Изб 1073, 117.1, стлб. 2: 9-11), но и душу, наделённую разумом и чувством. Лишь обретя душу, дитя женщины становится человеком, или *душой живою*, точно так же, как Адам стал человеком только после того, как Бог вселил в него душу, вдохнул в него жизнь: *рече бо мвси създа в(о)гъ чл(овѣ)ка прьсть възьмъ отъ земля и доуноу на лице юго. дѣхновеникъ животьномъ. и бысть чл(овѣ)къ въ д(оу)шѣ живоу. тѣло бо без дѣша. не речеть сѧ чл(овѣ)къ* Изб 1073, 243.1 стлб 1: 20-28. Не случайно в старинных славянских книгах, где ставятся глобальные проблемы человеческого бытия, неизменно звучит тема соотношения телесного и духовного, а УСК с компонентами доуша, доушьнѣ / доушьнѣти, доушевѣнѣ / доушевѣнѣти составляют внушительный пласт.

Слово доуша актуализирует в древних славянских УСК (доуша живага, доуша крѣстианьскѣна, доуша людьскѣна, доуша словесьнага, доуша смьрътьнага, доуша црькѣвьнага, доуша чловѣчьска(га), доуша чрьнага и пр.) какой-нибудь из трёх своих лексико-семантических вариантов (ЛСВ) – «1. Внутренняя, психическая жизнь человека; душа, психика; 2. Нематериальная сущность человека, бесплотное существо, которое остаётся после его смерти; 3. Живое существо, создание» [СБР, т. 1, 1999: 447]. Так, например, в Супрасльской рукописи оборот доуша живага выступает в значении ‘живое существо’: *но повелѣнья послушаѣшти владычѣна и воды же. тѣгда изнесоша животьнѣи движимѣи. югда оуслышаша. да изнесѣтѣ воды гадѣ доушѣ живьнухѣ* Супр 495: 21-25. Оборот доуша крѣстианьскѣна в древнейших славянских памятниках восточнославянского происхождения используется в качестве наименования христиан: *Мънога же лѣт. дароуи в(о)гъ сътажавъшоумоу Бѣ(ангѣ)лие се. на оутѣшение мъногамъ д(оу)шамъ кр(ь)стианьскамъ* (Послесловие к Остр). В Изборнике Святослава 1073 г. УСК доуша чловѣчьскѣ служит

наименованием людей вообще: прикѣмла *доушѣ челоувѣчьскыи* ни похоть грѣховнага прѣстанеть проблоужаѣштина и тѣлашти *д(оу)ша ч(о)вѣч(ь)скыи* Изб 1073, 153.1, стлб 2: 7-12. В том же источнике УСК *доуша съмрътьнага* и *доуша словесьнага*, называя человека, подчёркивают в первом случае предел его земной жизни, а во втором – отличие человека, сотворённого по образу и подобию Божьему, от бессловесных животных: *д(оу)шѣ* же просто *сѣштѣ нарицаѣмъ съмрътьноуѣ* и *словесьноуѣ*. а не прѣжде сътвореноу тѣлесѣ Изб 1073, 242.2, стлб 2: 24-27. Там же вдовицу, покинувшую «дьявола-мужа» и ставшую верной последовательницей Христа, автор называет *душой церковной*: *въдовица же бѣаше нѣкъто въ градѣ то вѣса во д(оу)ша цр(ь)кѣвьнага* таже нѣкъгда днавола моужа имѣла и отъвръгъши сѣ юго и по х(ри)с(т)а имѣши сѣ въдовица ксть Изб 1073, 177.1, стлб 1: 14-21. В Чудовской псалтыри внутреннюю духовную жизнь древнего человека, не знавшего Христа, автор Феодорит Кирский характеризует как *душу чѣрную*: *имѣвъшними дрѣвл'е доуша чѣрныи* и прочек тако же оудовь съгладати. хотѣшти разоумѣти Чуд 121б: 11-18.

И.И.Срезневский в «Материалах для словаря древнерусского языка по письменным памятникам» указывает большее число ЛСВ у слова *доуша*: «*дѣша* – anima, душа, – то, что даёт жизнь существу <...> – душа, духовная сторона человека <...> – духовныя свойства <...> – нравственныя качества <...> – совѣсть <...> – обѣщание, присяга <...> – жизнь» [Срезневский, т. 1, 1893: 749-750]. Применительно к общему литературному языку славянского мира в эпоху Средневековья, можно говорить о том, что эти ЛСВ актуализируются по преимуществу в составе процессуальных сверхсловных языковых единиц. Так, в формировании семантической структуры УСК *доушѣ оулавляти чинѣ* ‘прельщать, соблазнять кого’ участвует сема ‘нравственные качества’; именно нравственность человека

подвергается опасности в условиях обольщения, соблазнения: жена бо *доуша* моужь чьстьнѣныхъ *оумавлактъ*. нѣнѣ оубо с(ѣ)ноу мои послоушати мене. и вѣнѣнѣи словеса оустъ моихъ. да не оуклонитъ сѧ въ поутѣи ср(ѣдѣ)це твоѣ. и не прѣльштѣи сѧ въ стѣгнахъ кѧ поутѣи Изб 1073, 172.1, стлб 1: 2-12. Под воздействием житейских соблазнов, зова плоти, льстивых речей души людей, их духовная составляющая, по мнению авторов славянских текстов X–XI вв., могут пострадать: если их вера в Бога и готовность следовать заповедям Христа оказываются неустойчивыми, наступает душам пагуба, а впереди – *погибель*, «*хоруговь адова*»: чѣто кѣсть женѣ на земли подобно. источникъ золобѣ. съкровиште нечистотѣ. смрътьносимага бесѣда. очима поплъзеник. *д(оу)шамъ пагоуба*. ср(ѣдѣ)цю лоушта. ѣнѣимъ *погъивѣль хоругъвъ адова*. съпадакмо желаник Изб 1073, 171.1, стлб 2: 17-29.

Процессуальные УСК, обнаруженные в памятниках исследуемого периода, отражают разные формы негативного воздействия на духовный мир человека: *доушж възмоуштати* ‘нарушить душевный покой’; *доуша чна съмлате сѧ* ‘охватило волнение кого; возникло у кого сомнение в правильности своих действий, в истинности своих убеждений’; *доушж чниж врѣдѣнѣи* ‘причинять душевные муки, вызывать душевные страдания’; *доушж чниж печалити* ‘ввергнуть кого в состояние тревоги, тоски’; *доушж больнж творити* ‘своим нечестивым поведением, незаконными поступками обречь себя на муки совести’; *доушж своѣж погоубити* ‘не соблюдая заповедей божиих, обречь свою душу на муки в аду’; *доушж прокоудити* ‘опозорить себя, поддавшись мирским соблазнам’ и пр.

Наиболее полно подобного рода процессуальные УСК с компонентом *доуша* представлены в текстах XI в. восточнославянского происхождения – в Изборнике Святослава 1073 г. и в Чудовской псалтыри, хотя их можно

обнаружить и в Синайском евхологии, и в Супрасльской рукописи: *вси оубо състрастѣнии помысли. или помысленнок доуша въз(м)оуштажть. или разоумьнок омрачажть. и ꙗже сего сължчакть са оумоу ослѣпнѣти на д(оу)ховное видѣние. и въ молитвеннок въходъ* Изб 1073, 56.1, стлб 2: 29 – 56.2, стлб 1: 1-11; *добии же мжченикь кодратъ рече. вниате <...> плти оубо пакости творши. а д(оу)ша не врѣдиши* Супр 113: 13-16; *такоже не створити вамъ всѣхъ заповѣди мнѣхъ. то и азъ створѣ вамъ такоже. и наведуу на вы отъчаганик. крастѣ же и блѣдостъ. опоухажштю. очи ваши и д(оу)шоу вашѣ печалаштѣ* Изб 1073, 100.2: стлб 1: 21-29 – стлб 2: 1; *имать же зълочьствивааго житие зълосмрадик. иже иностанъ доушоу больноу творить и печальноу. съвѣдѣни своа зълобѣ. таже безаконнѣ съдѣла* Изб 1073, 55.2, стлб 2: 15-23; *Како иже любить доушѣ своѣ погоубить ю. Любви оубо д(оу)шѣ своѣ ксть иже вечиньныа ки похоти творатъ ненавиditъ же ки. иже вола не творить ки врѣдѣнаа велашти* Изб 1073, 177.2, стлб 2: 13-21; *сице и о таинныхъ доуховьныхъ ксть. и си бо кгда въ оумъ въпадѣтъ зълони плнь. паче того прокоудатъ и погоубатъ. не своимъ кстьствомъ. нъ недѣгомъ примѣшаа доуша* Супр 421: 17-21.

Часть процессуальных УСК, включающих компонент доуша, характеризует действия верующего, направленные на соблюдение человеком всех заповедей Божиих, что обеспечивает, по христианскому учению, душе пребывание в раю после завершения земной жизни человека. Наиболее типичными УСК этой сферы являются обороты *доушѣ чистѣ поставити прѣдъ господомъ/богомъ* и *доушѣ съпасти*: *такоже да бѣша въ чистахъ ризахъ въ цр(ь)к(ъ)въ вълѣзли спѣшаштѣ. ти такоже оуста и ржцѣ измыжтѣ пекоуште са. а такоже д(оу)шоу чистоу поставити прѣдъ б(ого)мъ* никакже

не пекоуште сѧ Изб 1073, 29.1: стлб 1: 16-25; тако избавилъ ксть ништа отъ сильна. и оубога кмоу не вѣ помощьника поштадитъ ништа и оубога и *доуша* оубогьныхъ *съпасеть* (Пс 71: 13) Чуд 1076: 9-15.

Душа и тело человека в земной его жизни «сопряжены», неотделимы друг от друга. Эта связь ярко проявляется в УСК *доушеѣ и тѣломь* ('всем существом'): *Сего дѣльма л'юба'ю. и жаждѣ. и д(оу)шеѣ и тѣломь. и твоякѣ помощи ждѣ* Чуд 114а: 16-19 – 114в: 1-5. Когда душа покидает тело человека, он обычно умирает: *д(оу)ша же пакты такожде словесна соушти аште отъпражеть сѧ то погьбнеть ча(овѣ)къ* кго же съврши обокго съпраженик Изб 1073, 10.1, стлб 1: 2-7. Расставание души с телом, отлучение её от плотской оболочки – извечный сюжет славянской духовной поэзии. Душа покидает свою телесную оболочку, т. е. человек умирает тогда, когда наступает естественный предел его земной жизни – от старости, от изнурительной болезни, по желанию самого человека, уставшего от житейских хлопот: *помышл'еник же вьна видѣти како отълѣчакть сѧ доуша отъ тѣлесе. и вьнегда о сѣмь бога моллаше. въсхьтити сѧ разоумомъ въ с(ва)тѣжъ видеемъ. и оузърѣ въ папрѣтѣ томъ чьстьныа црькѣве. мѣжа чоудьна свѣта възлежашта и оумираѣшта. и д(оу)шѣкго отъ аггелъ прѣкмькѣмъ* Супр 296: 1-8. Кроме того, по представлениям наших предков, душа сама может покинуть тело человека, ведущего безнравственный образ жизни: *тѣгда же съпроста отъ осквернившаго д(оу)ша отълоучит' сѧ* Изб 1073, 208.2, стлб 2: 2-4. Но часто в Средние века, как и в наше время, смерть могла быть вызвана внешним воздействием, в том числе насильственным. В древних славянских текстах такая смерть изображается как изъятие души из тела (*доушѣ изврштити чимь, доушѣ изьяти чимь; доушѣ отъбѣти чимь* и др.): *такоже и ахитофелъ. съвѣтѣ на нь твора. и авесалома.*

на оубыкниѣ ко҃го пооуштага. овъ оудавлеленикъмъ жизнь си
 разори овъ же *желѣзъмъ д(оу)шѣ извьрже* Изб 1073, 185.2,
 стлб 1: 20-28; Оуслыши *д(оу)ша моѣа и отъми ѣ* Чуд 89г:
 16-17; саоултъ же гона и оскръбелага давыѣа. гла (агол)юшта къ
 немѣ почто гониши *д(оу)шѣ моѣ изати ѣ* хотѣа да соудитъ
 г(оспод)ь посрѣдѣ товоѣ и мѣноѣ. и да отъмьститъ ми отъ
 роукоу твоѣѣ Изб 1073, 185.2, стлб 1: 4-12.

В старославянских памятниках можно встретить языковые
 единицы с переносным значением, возникшие под влиянием
 указанных выше процессуальных УСК. Наиболее характерные
 из них – *възмати / измати / изати доушѣ чинѣ* ‘мучить /
 измучить кого-либо’ [СБР, т. 1, 1999: 448, 627], ‘лишить покоя’;
доуша не имѣ ‘едва дышащий’ [Там же], *очищати доушѣ* и
бездоушьнѣ / бездоушьнинѣ ‘неодушевлѣнный, безжизненный’
 [Там же: 59]: *обидѣ же иудей и гла (агол)ахѣ емоу. доколѣ*
доуша наша въземлеша аште тѣ еси х(ристо)с(ѣ). рѣци
 намѣ (Ин 10: 24) Мар 359, Зогр 156, доколѣ *доуша наша*
иземлеша Ас 45-46; *ѣсѣщен д(оу)шѣ моѣ изати ѣ* (Пс 39:
 15) Син пс 53b; *Хвалимъ избавльшааго по мнозѣи милости*
твоен. Раба твоего сего. отъ соуетѣнааго житиѣ сего мира.
и призвавъ и въ чистое се обѣтование. съподоби и житиѣ
достойно ѡѣ и съхрани и отъ неприѣзнинѣ сѣтен. очищамъ
емоу д(оу)шѣ и тѣло Син евх 80а: 18-24 – 81b: 1-2; и того
 родителемъ сълоучи са оу тѣла прѣбывати оумѣръшааго
 с(ѣ)на ихѣ. и на гробѣ оуспѣти плачѣштемѣ. и авѣк въ
 сѣнѣ видатъ своѣго с(ѣ)на глагол’жшта имѣ. ч’со радѣма
 плачете и рыдаѣте о смѣрти моѣи. не можете мене поати
 жива. понеже вози ваши того сътворити не можѣтѣ. каменѣк
бездоуш’но и коумирѣк сѣште Супр 536: 8-9; василискѣ рече. не
 жѣрѣ коумирѣмъ *бездоушьнинѣ* нѣ богоу своѣмоу. иже
 въ небесехѣ Супр 23: 8-11; *бездоушьнок* кѣстѣство. доушьнаа
 животѣнаа изнесе Супр 495: 25-26.

Несколько УСК включают в свой состав образованные от слова *доуша* прилагательное *доушевьнъ* или его вариант *доушьнъ*. Всемантическую структуру УСК они вносят либо сему ‘психический’, либо сему ‘сердечный, радушный’, либо сему ‘одушевлённый, живой’, либо сему ‘духовный, религиозный’. Антонимы *доушевьнок / доушьнок съдравик* и *доушевьнъин / доушьнъин неджгъ / доушьнага болѣзнь* служат в славянских текстах X–XI вв. наименованиями психического здоровья / психического нездоровья: *вѣнман себе. да покажеши д(оу)шьнок и доброкъ съдравик. мнозин бо отъ зѣлааго лѣнниа. вельми и безъ исцѣлення болаште. и того не вѣдати тако болатъ* Изб 1073, 37.1, стлб 1: 24-29 – стлб 2: 1-2; *и ицѣли и отъ в’сего неджга плѣтскаго и д(оу)шевьнааго. отъпоустри емоу грѣхы и грѣховънжж болѣзнь* Син евх 25b: 2-3; *А такоже д(оу)шьнъин неджгъ ксть. кже зѣлѣ и облишнем пытати о в(о)зѣ. паче же безмѣриемъ. встьемъ е тавѣ ели бо самомоу томоу прѣс(ва)тоуоумоу томоу в(ог)оу* Изб 1073, 9.1, стлб 1: 1-8. В УСК *доушьнъин домъ* первый компонент вносит сему ‘приветливый, радушный’: *да симь оубо разоумѣвакмъ тако правож вѣрож и добръинми дѣлты зиждеть сѧ д(оу)шьнъин домъ* Изб 1073, 25.2, стлб 1: 21-25; в УСК *доушьнъ чловѣкъ* – сему ‘одушевлённый, живой’: *Ино ксть д(оу)хъ животънъин иже и доушьна чл(овѣ)ка твори. ино же д(оу)хъ животворенъ. иже и д(оу)ховьна творить* Изб 1073, 243.2, стлб 1: 21-29. Прилагательное в УСК *доушевьнъин крѣмьчии* ‘духовный наставник, руководитель’ реализует сему ‘духовный, религиозный’: *и самъ с(ъ)п(а)сѣ приближъ сѧ идѣше с нима. наста доушевьнъин крѣмьчи. рѣшити прѣрѣканыя кю* Супр 474: 16-18.

Тексты, дошедшие до нас из глубины веков, через систему УСК представляют Бога как высшее существо, способное не только даровать человеку жизнь, но и отнять её: *жизнь*,

животъ дати, подати кому; жизнь, животъ отъяти оу кого; на животъ възвратити кого; жизнь и смърть дати и др. См., например: рече бо х(ристо)с(ъ) самъ. такоже о(ть)ць жизнь иматъ въ себе. такоже и с(ы)ноу далъ є *жизнь* имѣти въ себе Изб 1073, 5.2, стлб 1: 1-5; и разоривъ държавѣ смъртнѣж. сѣштинѣмъ подъ н'имъ *жизнь дасть* Чуд 50б: 16-19; мнозѣмъ оумираѣштемъ *животъ пода.* сице погыбаѣштемъ людѣмъ отъ врагъ Изб 1073, 256.1, стлб 2: 9-14; пакы ма *на животъ възврати.* И отъ бездѣнъ земл'а пакы възведе ма Чуд 101б: 15-16; имъже *жизнь и смърть дау* прѣдъ лицъ вашимъ Изб 1073, 162.1 стлб 2: 13-16 и др.

Сам процесс пріятия жизни, дарованной Господом, передаѣтся в памятниках X–XI вв. посредством УСК *жизнь / животъ* примати, *жизнь / животъ* пріяти: како же рекоуть подобнѣ є о(ть)цю с(ы)нѣ. иже *животъ пріемлетъ.* и ос(ва)щаєтъ са отъ него Изб 1073, 5.1, стлб 2: 26-29 – 5.2, стлб 1: 1; имъже єсть разоумѣти. тако *жизнь пріа* и ос(ва)ти са отъ о(ть)ца с(ы)нѣ Изб 1073, 5.2, стлб 2: 4-6. Тот, в ком душа соединилась с телом, характеризуєтся в старославянских текстах как человек, который *жизнь в себе имєет* (см. Изб 1073, 5.2, стлб 1: 1-5; 23.2, стлб 2: 15-22; 208.2, стлб 2: 10-18 и пр.). Далєє «богoвдохновенное существо» само выбираєт, каким житиємъ жити, как своє житиє правити, как жизнь своєж прѣпровождати: не бо нѣ измѣн'єнии. нечѣстивааго оучєния. *безаконномъ же житиємъ поживѣше.* далєчє некѣдє. събора правднѣнѣхъ вѣдоуть Чуд 6б: 19 – 6в: 1-7; и та твори. таже в(о)жини законъ повѣдаєтъ. и *по разоумоу* кго. своє житиє *правити* Чуд 4а: 11-15; писано бо к жатвоу и веснѣ тѣы създа. въ зимѣ же ксмѣ. кгда врѣдове плѣтѣнии овладаѣтъ въ насѣ. и въ соуботоу кгда *празни жизнь* нашѣ *прѣпровождакимъ* Изб 1073, 208.2, стлб 2: 10-18.

Благодаря Всевышнему **жизнь имъи** человек приходит **въ съ [сии] миръ**. УСК **при(и)ти въ миръ** неоднократно встречается в старославянских памятниках (в Саввиной книге; в Мариинском, Зографском, Ассеманиевом евангелиях), в том числе и в тех, которые возникли на восточнославянских землях (в Остромировом, Архангельском евангелиях; в Изборнике Святослава 1073 г.). Восходит этот УСК к Евангелию от Иоанна, где передан диалог между Пилатом и Христом перед осуждением Сына Божьего на распятие: **рече же емоу пилатъ ѱво ц(ѣса)рь ли тты еси. отъвѣ(ча) і(соу)с(ъ) тты гла(агол)еши іако ц(ѣса)рь естъ. азъ на се родихъ сѧ и на се *придъ въ миръ*. да повѣдаѣх истинѣ** (Ин 16: 28) Сав 106, Зогр 168, Мар 391 и пр. Однако этот УСК используется и применительно к обычным людям, как это прослеживается в Изборнике Святослава 1076 г.: **Желаюштіюуемоу вѣчнѣна жизни. и хоудѣ земленѣхъ причаштаюштію сѧ. и въиноу мѣслаштію о исходѣ своѣмъ. не сътѣжитъ кмоу поношеник чл(о)в(ѣ)чско. іако гостѣ во *пришѣдъ въ миръ съ*. сътѣрпитъ вештѣ(стъ)к г(оспо)ды своѣа. понеже оутро надѣѣтъ сѧ отити** Изб 1076, 35.2: 5-13 – 36.1: 1-2.

Жизнь человека с момента появления его в земном мире до перехода **отъ бѣтїа въ небѣтїк** – одна из ведущих тем славянских текстов X –XI вв. Неудивительно, что в памятниках этого периода количество УСК, отражающих земное существование, исчисляется многими десятками (**принти въ миръ съ, из младъ ногѣтїи, из юнѣ врьстѣ, въ юнѣ врьстѣ, отъ млады отрочинѣ, въ цвѣтѣ юности, заматорѣти въ днѣхъ мѣнозѣхъ, донти своѣа врьстѣ лѣта, на коньчинѣ бѣти** и пр.). Широко и многогранно представлены сверхсловными языковыми единицами также расставание души с телом и последующая её жизнь, жизнь за гранью плотского, земного существования.

Характерной чертой фразеологических полей, описываю-

щих и оценивающих земное бытие человека и загробную жизнь его души, является их тесная взаимосвязь, основанная на противопоставлении, почти симметричном, охватывающем основные зоны – от ядерных до периферийных. Эта симметричность обеспечивается в значительной степени общностью ключевых компонентов УСК, большая часть которых содержит в качестве грамматических центров одно из трёх существительных – **житикъ, животъ, жизнь**. При одном и том же корне и разных словообразовательных суффиксах эти слова обладают в старославянском языке общим первичным значением ‘существование, жизнь’ (см. [СБР, т. 1, 1999: 501, 493, 496]). Именно эту сему вносят они в семантическую структуру УСК, вошедших в ядерную зону как поля «Житие земное», так и поля «Житие загробное».

Ядерную зону поля «Житие земное» формируют УСК **житикъ се / сикъ, животъ съ / синъ, жизнь си / сипа**; **житикъ нтынѣшьникъ, животъ нтынѣшьнии, жизнь нтынѣшьниа**; **житикъ сѣцекъ / настоѣцекъ, жизнь настоѣца**; **врѣменьнаѣ жизнь**; **житикъ мира сега** и др. Они обозначают реальное существование всего живого на земле, в том числе и человека, предполагающее рождение, созревание, зрелость, старение и умирание, то есть начало и конец земного бытия: **Има же кже са нарече блаженъ. добръа дѣтели съвършениа ксть плодъ. тако же бо. къждо примышл’еникъ въ житии семь. нѣкакъ коньць имать** Чуд 2г: 3-10; **мы же за приазнь истовааго ц(ѣса)рѣ живота сега не прѣдамъ ли** Супр 91, 13-14; **прѣвѣи оубо ксть поуть жизни синъ** иже и законъ гл(агол)еть любити г(оспод)а б(ог)а отъ в’сеа д(оу)ша и отъ в’сега ср(ьдъ)ца. и ближняго акты себе Изб 1076, 91.2: 12-18; **аште не оставиши враждѣты врагоу. не томоу бо пакость сътвори. нѣ паче себѣ. ономоу бо многократѣ въ сеи жизни пакость сътвори. нѣ и себѣ без милости сътвори. отъвѣтъ въ сѣдѣнѣи днь** Супр 422: 18-23; **Видите пакты въврѣжена невода. в’се м кже**

съберетъ на потрѣвѣж кстѣ. тако же и *нынѣшняя жизнь* Супр 127: 27-30; *довлѣетъ ти в(ъ) семь жити*. подвижнѣти св. на невидимыя силы вражнѣ Син евх 91b: 1-3; *Тогожде отъ Иоанна а такоже нѣс(тъ) никака же польза. вѣра житиѣ соуштаго* растлѣна рече г(оспод)ь Изб 1073, 30.1, стлб 1: 4-8; и многѣ приемѣтъ съвѣшн'жѣ помощѣ сице бо възмошти имамъ. *нынѣшняго житиѣ* хран'но прѣплоути Супр 498: 3-6 и др.

Наиболее близкие отношения связывают единицы ядерной зоны с УСК, у которых грамматическим центром выступает компонент **вѣкъ**: **вѣкъ съ**, **вѣкъ нынѣшнии**, **вѣкъ настоѣци**. Будучи полисемантическим, слово **вѣкъ** в составе УСК реализует одно из своих основных значений – ‘время жизни’ [Дьяченко, т. 1, 1998: 113]. В христианском учении **вѣкъ** – это время, связанное с созданием вселенной, её существованием и вечной жизнью, которая должна воследовать после конца вселенной; ‘век, эпоха, вечность’ [СБР, т. 1, 1999: 321]: *тако вѣдетъ въ съкончаннѣ вѣка сего* (Мф 13: 40) Мар 46; *і се азъ съ вами ксмъ въса дннѣ до съкончаннѣ вѣка аминь* (Мф 28: 20) Мар 113, Зогр 46, Ас 224, Сав 117; *его же положи. наслѣдника вѣсѣмъ. имъже сътвори вѣкы* Ен 6а: 10-12; *кдноѣ ноштиѣ въсь вѣкъ измѣнимъ* Супр 91: 6-7; *Иныгда да бо сѣмешнѣ старьць сьрѣтѣ съпаса. и на рѣкоу приа вѣкомь творьца. акты младеништа и господа. и бога проповѣда* Супр 326: 9-12.

Многим УСК поля «Житие земное» в старославянских текстах соответствуют УСК из фразеологического поля «Житие загробное» с интегрирующей семей ‘жизнь после смерти’. Антонимические отношения между подобными парами формируются за счёт атрибутивных компонентов: указательных местоимений (**съ**, **си**, **се** и **тѣ**, **та**, **то**), прилагательных (**врѣменьни** и **вѣчннѣ**) и действительных причастий, выполняющих определительную функцию (**настоѣци**,

градъти / градъцини, бждъти / бждъцини, сжцини). Ср., например, УСК *вѣкъ съ и вѣкъ ть*: *ѣко ничто же естъ драже вѣка сего* Син евх 44а: 14-15 – а съподобльшен сѧ *вѣкъ ть* оулоучити. и въскрѣшение еже отъ мрѣтъвѣхъ. ни женатъ сѧ ни посагайтъ (Лк 20: 35) Мар 291; УСК *вѣкъ нынѣшнии* и *вѣкъ градъцини / бждъцини*: арии бо и *въ нынѣшнии* и *въ бждъштни вѣкъ* да бждетъ отължченъ отъ славы божиѧ Супр 187: 16-19; УСК *житикъ настоѣщекъ* и *житикъ градъщекъ / бждъщекъ*: *в'сѣмъ строю. ѿ настоѣщекъ наше житикъ. ѿ бждъщааго намъ наслаждение <...> бл (агосло) ви пицѣжъ нашѣжъ* Син евх 16b: 16-17 – да веселатъ сѧ *въ градъштее житѣе*. съ блаженъимъ гласомъ г(оспод)а слышати Клоц 3а: 16-18; УСК *врѣменная жизнь* и *вѣчная жизнь*: *прѣзърѣша врѣменънѣжъ жизнь* Супр 97: 10-11 – молити насъ ради не прѣстанте. да и мы полоучимъ *вѣчнѣжъ жизнь* о х(рист)ѣ ис(оус)ѣ г(оспод)и нашемъ Супр 68: 16-19 и др.

Первое отличие между комплексными интегральными семами исследуемых полей кроется, прежде всего, в характере временного элемента: семе временного предела, конца, присутствующей в семантической структуре всех конститuentов поля «Житие земное», противостоит сема отсутствия временного предела, т. е. наблюдается наличие семы вечности в структуре значений всех языковых единиц поля «Житие загробное». Срок, отпущенный каждому человеку в его земной жизни, строго определён. Это так называемое *жизненьнокъ врѣма*: *такоже отъ правдынааго ишва. жизньнааго врѣмени таже писаникъ съказа такоже по ранѣ. •ѣо• лѣтъ. въсѣхъ же лѣтъ жи •ѣми•* Изб 1073, 139.2, стлб 2: 17-23. Разные периоды жизни человека охарактеризованы небольшим числом УСК, которые входят в околядерную зону поля «Житие земное» как группа с дифференциальной семой 'возраст человека'. Среди них есть сверхсловные процессуальные языковые единицы (*въ старость прити* 'состариться', *донти свокѧ врѣсты*

лѣта ‘закончить свой земной путь’, заматорѣти въ дньхъ своихъ ‘достичь преклонного возраста’ [СБР, т. 1, 1999: 523], донти конца житию ‘прожить отпущенные Господом годы’); адвербиальные (въ самомъ цвѣтѣ юности, въ юнѣ врьстѣ ‘в юношеском возрасте’, из млады врьсты ‘с раннего возраста’ [Там же: 191], из млада ‘с юных лет’, из [отъ] чрѣва [жтровы] матерѣ ‘с самого рождения’, ‘издавна’ [Там же: 843], из отрочинты ‘с детства, с детского возраста’ [Там же: 600]): *іакоже оубо въ великж старость приде отъврѣзоша оученици на слоуженик кмоу* Супр 300: 30–301: 1; *състарѣвъ же са оубо въ добрѣ старости донде конца житию* Супр 208: 2-4; *мжи въ самомъ цвѣтѣ юности. о житиі небръгъше. паче родитель. паче чадъ г(оспод)а възлюбъше. самого жития раштеник носаште. прѣзрѣша врѣменьжж жизнь. да прославатъ в(ог)а. въ оудѣхъ своихъ* Супр 96: 6-12; *тако тѣ въ юнѣ врьстѣ троуждаше са* Супр 279: 25-26; *іако бога имамъ кгоже из млады врьсты чисти навтыкохъ* Супр 252: 29-30; и(соу)с(ъ) же рече имъ. не вси разоумѣсте словоу. нъ имъже естъ дано. сжтъ каженици *іже ис чрѣва м(а)тере* бгыша тацн. и сжтъ каженици *іже са казиша отъ чл(овѣ)къ* (Мф 19: 12) Сав 24; *единъ отъ народа рече. оучителю привѣсъ с(ты)нъ къ тебѣ. имжшть д(оу)хъ нѣмъ <...> въпроси и(соу)с(ъ) от(ъ)ца его. колико лѣтѣ естъ одънелиже се бгытъ емоу. онъ же рече *из отрочинты* (Мк 9: 17–21) Мар 149-150, Зогр 62, Ас 153-154.*

Благодаря христианским легендам, в которых излагается история сотворения вселенной и человека, начало *земного бытия* связывается с актом творческой деятельности высшего существа – Бога-Отца, который чудесным образом создал земной мир из ничего, из небытия, в то время как начало *жития загробного*, хотя и предопределяется Господом, путь к нему, как

свидетельствуют древние славянские тексты, прокладывает себе сам человек. Данным обстоятельством можно объяснить наличие внушительного сектора сверхсловных языковых единиц с дифференциальной семьей 'жизненный путь' (человека) в околядерной зоне поля «Житие земное». Сектор, объединяющий УСК с дифференциальной семьей 'жизненный путь' (человека), в старославянских текстах возглавляет блок гиперонимов, где эта сема представлена в обобщённом виде (житик чловѣчьско(к), животъ чловѣчьскыи, жизнь чловѣча, чловѣче житик, жизнь чловѣчьскаа, пжть животъныи):

Пытаа же днаволъ. тако же се л'ютьъ кълыгъ *ЖИТИК ЧЛ(ОВѢ)Ч(Ь)СКО*. не хощеть ни мн'ьше съпрѣзрѣти. нъ съмрти прѣдавакъ кстьство Чуд 81а: 14-19 – 81б: 1-2; цѣломоудрык во и мѣдрость наоучакъ правдоу же и довлестъ кгоже непотрѣбнѣк ничтоже въ *ЖИТИИ ЧЛ(ОВѢ)ЦѢ* Изб 1073, 197.2, стлб 1: 22-27; Не сего ради та сътворихъ. да въ адѣ съвазанъ кси. въскрсьни отъ мртыныхъ. азъ бо ксмъ *ЖИВОТЪ ЧЛОВѢЧЬСКЫИ*. въскрсьни създаник мох Супр 468, 24-26; не вѣроуи въсѣкомоу словеси. ничтоже бо сице казитъ *ЖИЗНИ ЧЛОВѢЧЬСКИА*. тако еже скоро вѣровати глаголемымъ се Супр 305: 24-27; ѝенофонта кже г(лаго)ла къ сынома своима. *чловѣча житиа* отити хощю: вѣста бо како въ житии семь жихъ без лоукы Изб 1076, 110.1: 1-7; съказалъ ми еси *пжти животъныа* (Пс 15: 11) Син пс 16а и пр.

Сам жизненный путь образно представлен в старославянских текстах как бурное море, которое предстоит человеку переплыть за время, отпущенное ему Господом в земной жизни, отсюда УСК море житинскок [СБР, т. 1, 1999: 866]: прѣити х(ристо)люб'че. бесъблазна *мор'е житинское*. крѣстомъ вѣоржжъ са. се бо въ отишыи прѣстонитъ х(ристок)ъ Син евх 84b: 1-4; и многж приемемъ съвышнжжъ помостъ сице бо възмошти имамъ. и

вдѣны и тынашнааго житнаа хран'но прѣплоути Супр 498: 3-6; И наведе на море кона своа съмѣштаѣща воды мѣногы. Апостолы въ *море житенское* движаща воды крыштеньа Евг 17.16: 11-16. Другой образ земной жизни человека, используемый в древних славянских текстах, – либо узкая, тернистая (*жзъкъ / жзъкъи пѣтъ, тѣсьнѣ / тѣсьнѣи пѣтъ*) дорога со многими препятствиями, ведущая к *вратамъ вѣчньимъ / небесньимъ*, т. е. в рай; либо широкая (*широкъ пѣтъ, пространньи пѣтъ*), полная соблазнов дорога, ведущая во *врата адова / адовскага, съмрътнага*, т. е. в геенж огньнж: *внидѣте жзъкъими враты. ѣко пространа врата и широкъ пѣтъ. въводи въ пагоубѣ. ѿ мѣнози сѣтъ въходѣи имъ* (Мф 7: 13) Мар 19, Зогр 7, Ас 246; *коль жзъка врата и тѣсьнѣ пѣтъ въводи въ животъ. ѿ мало ихъ естъ иже и обрѣтаѣтъ* (Мф 7: 14) Зогр 7, Мар 19, Ас 246; *потръпи оубо чадо. и жзъкъи пѣтъ паче пространнааго поч'ти. не штадаште бо са иже жити съде вѣчньнж мжжж творитъ* Супр 290: 25-28.

Две другие группы УСК околядерной зоны поля «Житие земное», находящиеся в гипонимических отношениях с описанной выше группой, противопоставлены друг другу. Одна из них, более многочисленная, положительно оценивает жизненный путь преданного Богу христианина (*ангельско(к) житиѣ, житиѣ благообразно, житиѣ добродѣяно(к) / добродѣтельно(к) житиѣ, благо(к) житиѣ, добро житиѣ, въздржьанно(к) житиѣ, житиѣ цркъвьнок* и пр.). Анализируя единицы сектора 'жизненный путь' (человека), можно найти подтверждение выводам, принадлежащим исследователям лексического состава старославянского языка, о невнимании авторов древнейших славянских текстов и их героев к своей «плотской» природе. Как замечает автор монографии «Средневековый человек в зеркале старославянского языка», «... прослеживается <...> интересная особенность, которая

свидетельствует о своеобразии языка культуры Средневековья: судя по материалам древнейших старославянских памятников письменности, чувственная, физическая природа человека не представляла особого интереса, интерес проявлялся прежде всего к оценке человека как личности социальной и духовной...» [Вендина 2002: 23-24]. Высшей оценки, судя по данным фразеологического корпуса, заслуживает отречение человека от мирских радостей, от любви к женщине, от привязанности к дому, родным местам. Воспеваются самоотречение, уход в монастырь, отшельничество, различные формы подвижнического служения Господу, что подтверждается активным функционированием УСК описываемой группы: **Въ земи же апамнистѣ монастырь бѣаше. въ немже бѣ мѣжъ нѣкыи агг'ельско житиѣ** имѣ. и подовьнокъ нравомъ житиѣ. прѣмѣдрааго сѣмешна приобрѣтъ. на стлѣпѣ во вѣдше стоа Супр 557: 21-23; **Дажди емоу житиѣ благообразно. житиѣ добродѣано. ѿ неззоръно** Син евр 99а: 1-3; **рабоу твоемоу подажди мѣсль праведнѣ. ѿ жизнь добродѣтельнѣ** Син евр 7а: 13-14; тако паче всего **благааго житиѣ**. оугодно в(о)го ви кротость. пон'еже и неправдѣныи князь. величаныа ради отъпаде Супр 545: 12-15; иже плодѣныимъ словомъ и дѣломъ. на **житиѣ въздрѣжан'нок** чинѣаше Супр 279: 29-30; тако ксть **житѣк цр(ь)к(ъ)вьнок** кгда вѣрокъ къ х(ристо)соу ѣже по съблорѣдениѣ къ коумиромъ отъврѣгыши сѣ нхъ и дѣавола и омѣвѣши грѣхы и принимѣши оставленнѣ. ничѣсоже ниричѣтъ сѣ створѣши бештиньна Изб 1073, 153г, стлб 1: 28-29 – 153г, стлб 2: 1-10 и др.

Вторая группа УСК-гипонимов отражает образ жизни, противоречащий заповедям Божьим. Её конститuentы отмечены дифференциальной семой осуждения (**неправдѣно(к) житиѣ**, **неправдѣнѣ(и) пѣтъ**): аште оубо въ **неправдѣнемъ житиѣ** не вѣсте вѣрѣни. въ истиньнѣмъ кѣто вамъ вѣрѣж иметѣ

(Лк 16: 11) Мар 272; **Штѣ заповѣдеі твоіхъ разоумѣхъ. сего ради възненавидѣхъ всѣкъ *лѣтъ неправденъ*** (Пс 118: 104) Син пс 162а.

Третья группа гипонимов этого сектора объединяет УСК, характеризующие жизнь человека с позиций социальных или с учётом обязательств, лишений (*подвига*), добровольно принятых верующим во имя Господне: *житик монастырьско(к)*, *чръноризьско(к)* *житик*, *житик мънишьско(к)*; *житик отъходьнок*, *безмѣввно(к)* *житик*, *говѣино житик*: *такоже цвѣтьць прѣдварактъ прѣдъ овоштемъ. такоже и манастьрьскок житик. отъходънааго* варѣктъ Супр 284: 21-24; и сице епискоупство невол'еж примѣ. *правѣкниа чръноризъскааго житиа* не измѣни. нѣ въ епискоупствѣ акты въ манастьри трѣждааше сѧ Супр 280: 15-17; въпро°. *трѣпиши в'сѣж тѣжж. ѿ печаль мънишьскааго житиѣ. ц(ѣса)р(ь)ства ради н(е)в(е)сънааго* Син евх 87а: 19-21; въ *безмѣввно житие*. еже живемъ. во в'сѣко благовѣрие. и чистотѣ Син евх 19а: 16; *храниши ли сѧ въ дѣвствѣ ѿ цѣломѣдры. ѿ говѣинѣ жити* Син евх 87а: 13-14 и пр. С подобными УСК тесно связаны по происхождению наименования лиц, принявших тот или иной образ жизни в знак служения Христу: *монахъ*, *чръноризьць*, *отъходьникъ*, *отъшельникъ*, *мѣлчальникъ*, *пѣстыньникъ*, *стѣпникъ* и др.

Околоядерная зона поля «Житие земное» заполнена многочисленными процессуальными УСК, которые образуют сектор, отмеченный дифференциальной семей 'вестиопределѣнный образ жизни'. В этом секторе отчётливо прослеживаются две группы, связанные антонимическими отношениями через свои коннотативные аксиологические семьи: 1) **заповѣди (божиѧ) съблюдати съблюсти, законъ съблюдати съблюсти, жити по законуу, носити крестъ свои, богоу работати, жити без лѣкы, жити въ чистотѣ, жити о возѣ, жити по строу божию, жити о**

господи и др.; 2) заповѣди (божиѧ, господьниѧ) прѣстѣпати / прѣстѣпити, законъ (божиѧ / господьниѧ) прѣстѣпати / прѣстѣпити, жити въ безаконни, жити въ нечѣстни, грѣхъ примати / приѧти, слоужити мамонѣ, пакости творити, въ блѣдъ въпадати / въпасти, жити лѣкѣво, жити блѣдно, жити растѣлѣно, въ зѣлочѣстни жити, жити въ зѣловѣ, житиѧ развратити и др.: *аще любитѣ ма. заповѣди мои съблюдыте. и азъ оумолю о(тѣ)ца моего. и иного параклита дастъ вамъ. да бѣдетъ съ вами въ вѣкы* (Ин 14: 15-16) Сав 91, Зогр 164, Мар 376, Ас 29; *аште ли и неколико отъ вѣровавъшихъ. не живѣтъ по еванггельскоумоу законуу. нѣ тѣмаи оун'ше. и въ онмѣхъ и въ грѣбныхъ. и въ гражданѣхъ. и въ пол'скыныхъ. зѣло живѣште по законуу* Чуд 105б: 4-14 – *онъ же отъвѣштавъ рече имъ. почто вы прѣстѣпаете заповѣдь божиѧ* (Мф 15: 3) Мар 51, Зогр 21-22; *Рѣхъ законопрѣстѣпникомъ. не прѣстѣпанте закона. ꙗ съгрѣшаѣште имъ не възносите рога* (Пс 78: 5) Син пс 95b; *не можете в(о)гоу работати и мамонѣ* (Мф 6: 24) Мар 17; *ѣже не носитъ кр(ь)ста своего. ꙗ въ слѣдъ мене идеть. не можетъ быти мой оученикъ* (Лк 14: 27) Зогр 114; *аще к'то приемлетъ тѣло в(о)жие. ꙗ крѣвь недостойнъ съ. то грѣхъ себѣ прием'еть* Син евх 69а: 16-17 и др.

Поля «Житие земное» и «Житие загробное» имеют обширный общий сектор, включающий УСК, объединѣнные дифференциальной семей 'переход из земного бытия в загробный мир'. Этот переход в старославянских текстах изображается как расставание души с тленным телом, за которым следуют либо **вѣчныи животъ** [ФССЯ 2011: 170] в раю – **съмыслъ житиѧ** каждого христианина, – либо **вѣчныи огонь** в аду: каждому по его делам в земной жизни. Переход из земной жизни в мир иной и вечная жизнь после смерти, отражѣнные в памятниках X–XI вв., однако, должны стать предметом особого анализа.

С.Г. Шулежкова

**ЯЗЫКОВЫЕ ЕДИНИЦЫ, РЕПРЕЗЕНТИРУЮЩИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО
СЛАВЯНИНА О ВРЕМЕНИ (на материале
«Изборника Святослава» 1073 г.)**

Время есть форма существования всего сущего на земле. С возникновением и развитием человеческого общества появляется социальное время. Этнологические исследования демонстрируют примеры необычайно разнообразных представлений о времени и знаковых системах его выражения: календари различных видов, недели разной длины, различное структурирование времени суток, мифологические образы времени у различных племен и народов, особые грамматические выражения понятия времени. Это позволяет говорить о том, что представления о времени как продукте коллективного сознания являются не только социально, но и культурно обусловленными.

На ранних стадиях общественного развития (родоплеменные общества и цивилизации древнего мира) время было представлено циклично, что обусловлено повторением уже накопленного опыта, воспроизведением того, что имело положительные результаты. Представление о линейной направленности времени складывается позже, с формированием следующих стадий общественного развития. Время – такое понятие, в характеристике которого всегда заложен дуализм: оно абсолютное и относительное, линейное и циклическое, объективное и субъективное, активное и пассивное, качественное и количественное, этническое и межнациональное, статичное и подвижное, нейтрально окрашенное и эмоциональное. Но несомненно одно: характеристика времени является неотъемлемой, незаменимой частью языковой картины мира человечества на протяжении всего периода его существования. Оно являлось и частью языковой картины мира средневекового славянина.

Доминирующей дихотомией в дуалистической природе времени, которая признана большинством учёных, является противопоставление циклического и линейного времени. Это связано с тем, что интерес ко времени зародился у человека, когда ещё не было механизмов для его хронометрирования. И, несомненно, смена суточных, годовых циклов, циклов времени года отражалась на жизни человека и влияла на всю его деятельность. Из этого следует, что первоначально в понятие времени входило «ограниченное, определённое пространство времени» [Срезневский, т. 1, 1893: 319], а уже позже, с развитием технической мысли человечества, время стало восприниматься, в первую очередь, как последовательная смена часов, суток, столетий и т. п., как течение, ход времени [СРЯ XVIII, вып. 4, 1984: 131], хотя начальное понимание времени также осталось в обиходе, отодвинувшись на второй план. Подтверждение этой мысли мы находим в классификации Е.С. Яковлевой, которая делит время на циклическое и линейное: «С древнейших времен в сознании человека сосуществуют два представления о времени – время как последовательность однотипных событий, “жизненных кругов” (циклическое) и время как однонаправленное поступательное движение (линейное). Представление о времени как о вращении по кругу, восходящее к сезонным, календарным циклам, отличает архаические цивилизации <...> Развитие же представлений о линейном движении времени в первую очередь связано с формированием исторического сознания, необходимыми атрибутами которого являются идеи начала и конца, а значит – эволюции, развития» [Яковлева 1994: 97]. Как утверждает А.Я. Гуревич, циклизм связан с языческим мирозерцанием, а однократность (линейность) – с христианством. Обе эти характеристики постепенно синтезировались в сознании славян. Кроме того, линейному восприятию времени способствовал «процесс “отчуждения” времени от событий,

его наполняющих, то есть выделение в отдельную область того времени, которое связано с механическим отсчетом (часами)» [Гуревич 1972: 29].

Нам показалось интересным найти доказательства этим теоретическим положениям в Изборнике Святослава 1073 г. – древнейшем из дошедших до нас древнерусском сборнике, переписанном с болгарского оригинала. Основную часть Изборника занимает обширный свод выписок из библейских книг и сочинений авторитетнейших византийских богословов и проповедников: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Максима Исповедника, Кирилла Александрийского и др. Статьи содержат материал по различным вопросам догматического богословия, христианской нравственности и мироведения. Кроме церковных сочинений, в Изборник входят статьи по грамматике, логике, поэтике, притчи, загадки. Особый интерес представляет статья Георгия Хировоска (византийского писателя IX в.) «Об образах» – одно из первых руководств по поэтике. Всего, по подсчетам исследователей, в Изборнике содержится более 380 статей, принадлежащих 25 авторам, именно поэтому Изборник 1073 г. называют первой энциклопедией. (Об Изборнике Святослава 1073 г. и его списках см. работы А. Горского и К. Невоструева, Л.П. Грязиной и Н.А. Щербачёвой, Н.К. Гудзия, Л.П. Жуковской, А.М. Камчатнова, И.В. Лёвочкина, Д.С. Лихачёва и др.).

Энциклопедичность Изборника, его жанровые особенности, время создания (многие учёные склоняются к тому, что это список Изборника, составленного для болгарского царя Симеона (правил с 893 по 927 г.) и, в любом случае, второй по древности древнерусский памятник, дошедший до нас), охват территории, на которой он был известен (от Болгарии до Киевской Руси), позволяют говорить о том, что языковой материал памятника репрезентует языковую картину мира средневеково-

го славянина, в том числе и один из константных её концептов – концепт «Время».

Концепт «Время», представленный в Изборнике 1073 г., безусловно, обладает набором описанных выше общепризнанных свойств, которые, однако, репрезентируются в соответствии с жанром памятника. Думается, что анализ таксонов, или языковых единиц, вербализующих концепт «Время», поможет нам ответить на целый ряд вопросов, касающихся формирования языковой картины мира средневекового славянина. Однако на данном этапе мы вынуждены остановиться только на общей характеристике УСК, называющих время, т. к. именно их устойчивость является залогом исторической памяти, а следовательно, помогает определить соотношение исконного и заимствованного, циклического и линейного в общей характеристике времени в языке изучаемой эпохи.

По данным «Историко-этимологического словаря современного русского языка», значение лексемы *время* близко к значению лексем *коловращение*, *кружение*, *повторное возвращение*, *вечный оборот*. «Ср. др.-инд. *vartman* – колея (след колеса), дорога (орбита?) при корне *vart* – вертеться, кружиться. Может быть, старшее значение и.-е. **urtmen* было “колесо” или “орбита” (как движение по кругу)» [Черных, т. 1, 1993: 170-171]. Подтверждение такой этимологии слова мы находим и в словаре М. Фасмера [Фасмер, т. 1, 1996: 361-362].

Как видно из вышеизложенного, уже в этимологии лексемы *время* заложена циклическая характеристика, что свидетельствует о первоначальных архаических, наивных представлениях носителей языка. Следовательно, лексема *время* отражает изначально цикличность, этимологически первый параметр времени. Слово *время*, по данным лингвистических словарей, имело в XI–XVII вв. от двух до восьми значений, причём в структуре толкования основного значения лексемы *время* много

повторяющихся (стабильных) элементов: ‘ограниченное, определённое пространство времени’, ‘пора, должное, удобное время’, ‘первоначально счастливое время’ [Срезневский, т. 1, 1893: 319-321]; ‘время, период, времена года’, ‘самое время, удобное, благоприятное время, подходящий момент, (удобный) случай’ [ССЯ, т. 1, 2006: 229-231]; ‘удобное время, удобный случай’, ‘погода’, ‘продолжение’ [Дьяченко 1993: 101]; ‘время’, ‘отрезок времени, период, пора’, ‘срок; указанное, назначенное время, благоприятная пора, подходящий, удобный момент’, ‘погода’, ‘год’, ‘долгота слога’ [СРЯ XI–XVII, вып. 3, 1976: 108-109]; ‘одна из форм существования материи’, ‘период, эпоха’, ‘неопределённый отрезок (промежуток) времени’, ‘определённый отрезок времени’, ‘время года’, ‘возраст’ [СДЯ XI–XIV, т. 1, 1988: 493-497].

В Изборнике 1073 г. лексема *время* является компонентом 28 УСК. Таксон **въ врѣмѣ** определяет отрезок времени, который употребляется в памятнике в значении – ‘подходящий момент, удобное время’ [СДЯ XI–XIV, т. 1, 1988: 495]: **ѡгдаже ли что соупротивно господьни заповѣди • искажага ѡ или осквърнага • повелѣни боудемъ отъ кого въ врѣмѣ рещити тьгда повиновати сѧ паче лѣпо в(ог)оу неже чл(овѣ)комъ • поминаѡштнимъ и г(оспод)а г(лаго)лющемъ Изб 1073, 207.1: 24-6. Точно такое значение имеет и УСК **въ врѣмѣ свок**: **Рече г(оспод)ъ къ моуѡси • аште по заповѣдъмъ моимъ ходите и повелѣниа моѡ храните • и створите га • и дамы дѣждь вашъ въ врѣмѣ свок • и земля дасть жита своѡ • и дрѣво польскокъ въздасть плодъ свои** Изб 1073, 100.1: 24-5. Причём в одном отрывке могут употребляться оба таксона, что свидетельствует о синонимичности их значений, с одной стороны, с другой – о богатстве языка Изборника: **в’са оубо добра въ врѣмѣ свок** и **на коуѡже потрѣвѡна челоуѣкоу • ѡкоже и отъ гадовитыхъ гадъ врачевы растварати • рече****

во сирахъ в'сѧ дѣла г(осподь)на бл(а)га • и в'сѧ потрѣбоу
въ часты ихъ подасть • и нѣльзѣ рещти се сего зълѣк в'се
во **въ врѣмя** искоушакть сѧ Изб 1073, 132.2: 10-17.

Значение времени может выражаться и через конструкции с фразеологическими предложениями. Изучение фразеологических предлогов в лингвистике началось сравнительно недавно, с работ академика В.В. Виноградова. И В.В. Виноградов, и его последователи (В.Г. Гак, Е.Т. Черкасова, В.Н. Ярцева, Н.Ю. Шведова, Р.П. Рогожникова, Г.А. Шиганова и др.) считают, что «лексические и фразеологические предлоги представляют собой относительно самостоятельную систему на лексико-фразеологическом уровне языка, которые связаны определёнными отношениями не только между собой, но и с языковыми единицами других уровней языка» [Шиганова 2003: 12].

В Изборнике 1073 г. фразеологические предлоги играют немаловажную роль наравне с самостоятельными лексемами и УСК. Особую семантическую нагрузку в памятнике несут фразеологические предлоги со значением времени. Вообще, одним из продуктивных способов выражения временных отношений в языке являются предложно-падежные формы. Как пишет Г.А. Шиганова, значение предлога в этом случае – «одна из основных составляющих значения данной конструкции. Грамматическая роль предлогов в выражении и дифференциации временных отношений определяется богатством и многообразием объективно существующих временных отношений» [Шиганова 2003: 52]. Как показывают исследования, самыми продуктивными предлогами, выражающими темпоральные отношения, являются предлоги, оформляющие родительный падеж имени. Причём большинство данных образований в своем составе имеют знаменательный компонент, который в свободном употреблении содержал сему 'время'.

В памятнике для выражения временных отношений чаще всего используется фразеологический предлог **въ врѣмя**

(5 употреблений). В данном фразеологизме этимологически заложена сема 'время'. Примечательно, что в тексте предлог **въ** **врѣмѧ** сочетается с отглагольными именами, обозначающими действие или состояние: **въ врѣмѧ съкончаниа**, **въ врѣмѧ въскрсениа**, **въ врѣмѧ присѣщениа**, **въ врѣмѧ весѣдованиа**, **въ врѣмѧ потрѣбѣти**. Эти таксоны способны обозначать как большие отрезки времени, так и малые, точную протяжённость которых реконструировать из текста памятника довольно сложно: **и не лишиа сѧ повѣсти старьчьскы небонѣ и ти навъикоша отъ отьць своихъ • и ты же от нихъ навъикнеши съмыслъ и въ врѣмѧ потрѣбѣти даси отъвѣтъ • и не възбранѧ словесе врѣмѧ сп(а)сьно** Изб 1073, 198.1: 20-29.

7 единиц обозначают параметры времени: протяжённость (3 таксона) и периодичность (4 таксона). Значение больших и малых отрезков времени выражено в единицах **въ мало врѣмѧ**, **въ малѣ врѣмене**, **до многа врѣмене**. Причём таксоны не имеют определённых признаков для точного расчёта временного отрезка, который они обозначают. Интересно другое: в Изборнике УСК, обозначающие непродолжительный отрезок времени, могут употребляться и при описании конкретных событий, и при изложении библейских притч. Ср.: **и тѣмъже и плъть господьна не отъстоявѣши о собѣ ни въ мало врѣмѧ • не собъство нѣ паче въсвобленик ксть въ собъствѣ во божиа слова състави сѧ приаго отъ него и се приа и имать собъство** Изб 1073, 233.1: 4-14 и **или съ иноплемьники сѣча • и тьмами моужаоубиства • или самохотьноуѣж • въ малѣ врѣмени съмръть • издранлитьскыныхъ людии • м'ногы тьмты погоуелени** Изб 1073, 113.2: 16-25.

Периодичность представлена в памятнике единицами **въсе врѣмѧ**, **въста врѣмена**, **въ въсе врѣмѧ**, **на въста врѣмена**, которые употребляются в значении 'всегда': **почто ли давидъ**

пророкъ съ *вса врѣмена* свога въ бѣдахъ и троудѣхъ живаше Изб 1073, 73.1: 16-20. Причѣм УСК *всье врѣмѧ*, *всьѧ врѣмена* в тексте памятника означают ‘вся жизнь’: *даниилъ же ѡдинъ не хотѣаше кго видѣти • нъ в’се врѣмѧ* прѣмѣнени кго въ молитвѣ бѣ о немъ мола б(ог)а Изб 1073, 257.1: 12-17.

Интересно использование УСК *до врѣмене* в тексте памятника. В словарях фиксируются следующие его значения: ‘установленное, назначенное время, срок’ [СДЯ XI–XIV, т. 1, 1988: 494-496]; ‘а) до наступления срока; б) до подходящего момента’ [СРЯ XI–XVII, вып. 3, 1976: 109]. Это значение, бесспорно, присутствует в таксонах Изборника, но его можно конкретизировать: под назначенным временем подразумевается *Судный день*, ср.: *вѣроуи къ нем и подѣиметь тѧ • и до врѣмене* потър’пить тър’пѣниемъ и послѣжде кмоу въздасть веселие и оустъны многыихъ исповѣдѧть съмыслы его Изб 1073, 63.1: 27-6. В Изборнике 1073 г. в синонимичный ряд с УСК *до врѣмене* вступают УСК со значением суточного цикла, у которых выделяется ЛСВ ‘день Страшного суда’.

Цикличность представлена и в значениях других УСК, употребленных в Изборнике 1073 г. (*по томъ, до нынѣ*). Это как бы другая модификация цикличности, причѣм выраженная только наречными образованиями. «В основе природного времени, – пишет Е.С. Яковлева, – лежит идея возобновления (подобия, а не тождества с бывшим прежде) <...> в основе же цикличности слов типа нынче лежит именно идея повтора, исключая представления о возникновении “нового”, о движении, развитии жизни...» [Яковлева 1994: 175].

УСК *до нынѣ* может иметь несколько значений: ‘1. Теперь; 2. Только что, недавно; 3. Сегодня; 4. В нынешнем году; 5. В настоящее время; 6. Тотчас же, немедленно’ [СРЯ XI–XVII, вып. 11, 1986: 450-451]; ‘теперь, в настоящее время; в наше

время; в этом году; сегодня' [Даль, т. 2, 1989: 554-555]. УСК **по томь** означает 'спустя некоторое время, позже, впоследствии' [СРЯ XI–XVII, вып. 18, 1992: 10]. Эти единицы называют неопределённый временной интервал. Как указывают и В.И. Даль, и составители СРЯ XI–XVII вв., они могут обозначать время от 'немедленно' до 'в этом году'. В Изборнике 1073 г. временной интервал не исчисляется ни часами, ни минутами, т. к. речь идёт не о конкретных событий в жизни индивидуума, а о толковании христианских заповедей и историй, ср.: **а какоже погребено ксть отърѣзаноє сватъи и в(о)жьствънын х(ристо)совъ оудъ • по прьвоумоу оубо прѣданиѣ повѣдаѣтъ и до нынѣ иждеи • такаа погрѣбаѣште ветъхы хранаште въ лѣпотѣ нравъ** Изб 1073, 175.1: 19-30 и **да вѣдѣтъ како сице г(лаго)люще пь'вок оубо како покровъ своѣго гноуьства • и бесловна извесѣдоужть • по томь же искажаѣтъ слово самомоу г(оспод)оу** Изб 1073, 43.1: 11-17.

Остальные УСК, обладающие значением времени, можно разделить на три группы, которые отражают три цикла, свойственные историческому времени, времени жизни общества, государства, цивилизации:

- 1) таксоны, называющие части суточного цикла;
- 2) таксоны, называющие части недельного цикла;
- 3) таксоны, называющие части годовичного цикла.

Сутки являются для человека наименьшим временным периодом, который характеризуется определённой законченностью деятельности, заключённой между пробуждением и новым отходом ко сну. Выделение частей суток в разных языках мира давно является объектом интереса лингвистов, так как результаты исследования дают возможность детальнее охарактеризовать языковую картину мира той или иной нации, выяснить принципы обозначения частей суток и их соотношение в разных языках. По наблюдениям А.Д. Шмелёва, «эквивалентность

для названий частей суток оказывается в значительной степени мнимой, поскольку в основе членения суток на периоды для русского человека кладутся несколько иные принципы, нежели для западных языков. При этом указанные различия могут быть связаны с расхожим представлением, согласно которому русские обращаются со временем в целом более вольно, нежели жители Западной Европы» [Шмелёв 2002: 57].

Важными для носителя русского языка являются принципы, определяющие начало новых суток. Общепризнанными можно назвать следующие:

- 1) заход солнца (библейское представление);
- 2) наступление полуночи (официально-юридическое);
- 3) момент пробуждения человека после ночного сна (бытовое представление).

Для нас при исследовании Изборника 1073 г. представляют интерес все принципы выделения начала суток, потому что содержание памятника касается всех пластов организации человеческого общества.

В памятнике насчитывается 19 УСК в 31 употреблении со значением ‘отрезок, равный 24 часам’.

Слово *день* во всех славянских языках является многозначным. В СРЯ XI–XVII в. зафиксировано 4, а в СДЯ XI–XIV вв. – 6 его ЛСВ. Примечательно, что в Изборнике 1073 г. самыми продуктивными являются нециклическое значение ‘день страшного суда’ [СДЯ XI–XIV, т. 3, 1990: 135] и циклические – ‘дни памяти святых’ [СДЯ XI–XIV, т. 3, 1990: 133], ‘дата празднества, памяти или почитания какого-л. евангельского события или святого’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 215], а не ‘время между восходом и заходом солнца, светлая часть суток’; ‘сутки, одна седьмая часть недели’, что, на первый взгляд, кажется очевидным.

Как мы уже говорили выше, языковое богатство исследуемого памятника прослеживается в многочисленных

синонимических рядах не только лексем, но УСК. Особенно отчётливо это видно на примере языковых единиц, называющих день Страшного суда: **днь сждьнѣи, днь гнѣвнѣи, днь гнѣва, днь гарости, послѣднѣи днь, днь мѣчениа, днь избавлениа, днь погѣвѣли, сждѣ божи** и др. Естественно, что для средневекового славянина *Судный день* (*второе пришествие Христа*) ассоциировался со справедливостью: каждому воздадут по заслугам его, этим и объясняется такой богатый набор его наименований. Ср. по ожесточанию же твоемоу и непокааньноуоумоу сьрѣдцю сьготовааше се въ днь гнѣвнѣи и отъкрѣвения и правдѣнаго сжда б(о)жиа иже отъдасть • комоуждо по дѣломъ юго Изб 1073, 72.1: 14-23; и всако слово праздно кже аште сьг(лаго)лють чл(овѣ)ци • отъдадатъ о томъ слово въ д(ь)нь соуднѣи Изб 1073, 190.1: 20-24; д(оу)ха с(ва)тааго б(о)жиа о нѣмъже знаменаше сѧ • въ днь избавлениа всака горестъ и лютость и гнѣвъ и клѣчь • и хоулюник да възьметъ сѧ отъ васъ Изб 1073, 38.2: 12-18; онъ грѣхъ к сьбьравъ и гнѣвъ въ днь гарости • а ты грѣхы и гнѣвъ причастивъ испытанъ бждеши всако Изб 1073, 75.2: 1-5.

Вторыми по частотности использования в Изборнике являются УСК суточного цикла, построенные по формуле **днь + определение (родьствнѣи днь, днь доброобразнѣ, днь господнѣ** и др.). Эти таксоны определяют дни праздника или почитания какого-либо библейского события или святого. И несмотря на то, что в данных таксонах заложено циклическое значение, они благодаря библейскому подтексту приобретают черты линейности и конкретности: **въ дни ап(осто)льскы да праздноуѣтъ • оучителе во ваши въ х(ристо)са бѣша • и с(ва)тааго въ д(оу)ха сьподовиша** Изб 1073, 194.2: 10-15.

В Изборнике 1073 г. есть языковые единицы, обозначающие сутки как одну седьмую часть недели, в которых указательное

местоимение придает УСК линейную характеристику: **въ ть (ты) днь (днии)**. Однако отсутствие «отправной» временной точки линейного характера не позволяет расположить событие в хронологической цепи по данным контекста относительно других таксонов: **да како оубо въ ть ли днь оумре • ни оубо ж иво лѣтъ • ѿ • по томь днии • да како оубо рече в(ог)ъ тако въ ть днии оумрете отъвѣтъмь а не искоустьмь • такожде же ми разоумѣи • и о разбоницѣ имже нѣ и кште врѣма дѣломъ отъдание** Изб 1073, 210.1 – 210.2: 19-1.

Слово *день* может являться компонентом УСК, которые обозначают и другие параметры времени. Например, часто употребляемым в памятнике XI в. является УСК **по вса днии** (11 раз) в значении ‘ежедневно, постоянно, непрерывно’: **сами (чрънци) по вса днии** пыани соуште и шжмни • невѣдоуште тако своими грѣхы боли совѣ събирають огнѣ • и всего лишають са отъвѣта Изб 1073, 208.1: 11-18; **такоже рече исана • и почиктъ на немь седмь доухъ в(о)жи и закла своя жртывы пророкы на врѣмена оубивакмы отъ невѣрныихъ за истинѣ и въпыжшта тобѣ дѣлѣ оумиракмы по вса д(ь)ни** Изб 1073, 152.2: 28-3. В Изборнике встречаются и другие языковые единицы с подобным значением, образующие синонимические ряды, – **по вса днии** и **по вса ноци**, **по вса днии** и **часы**, **днь** и **ночь (ночь и днь)**, **вса днии вѣка**: **вѣдын** тако мьзда ти дастъ са отъ в(ог)а • **такы ивоу и лазорж • повѣдажштааго ти слово в(о)жи** • **прослави • помини же и д(ь)нь и ношть • чьти же и тако добрѣ быти ти** Изб 1073, 93.1: 3-10; **прркъ рече ни молитвникъ ни аггелъ • нѣ самъ г(оспод)ь сп(а)се га • имже лѣбаше га и штадѣаше самъ избави га и възвышь га** **вса д(ь)ни вѣка** Изб 1073, 6.1 – 6.2: 26-2. Лишь УСК **вса днии живота (твояго)** несколько «сужает» временной интервал жизнью человека, тем самым определяя

его место и положение в мире: проклѣта зѣмла въ дѣлѣхъ твоихъ • въ печальхъ гаси ѿ вса дни живота твоего • трѣнник и вѣчьць въздрасити ти Изб 1073, 99.1: 19-26.

Для авторов Изборника важным временным отрезком является текущий день – *сегодня*. Именно такое значение проявляется в таксонах *днь съ, до дњи сего и до дньсь*. Причѣм это не точка на оси времени, которую можно определить конкретной датой, а философское осмысление времени библейских событий: *Како к разоумѣти кже рече не да г(оспод)ь в(ог)ъ вашь срьдѣца вѣдѣти и очьж видѣти • и оушьж слышати до д(ь)ни сего* Изб 1073, 121.2: 14-23; 144.2: 5-9; и *павлажтъ ноудѣи • и до дньсь хранаште • а не по соуботнюж ношть праздѣнникь чьтоуште* Изб 1073, 212.1: 8-13.

Точки суточного цикла в Изборнике 1073 г. представлены таксонами *заоутра, оутрѣни(и) днь, слѣньчньни заходъ*. И если слѣньчньни заходъ используется только в значении ‘закат’ [СРЯ XI–XVII, вып. 5, 1978: 333], то первые две единицы могут использоваться при описании событий, происходящих или рано утром, или на другой день утром [СРЯ XI–XVII, вып. 5, 1978: 329]. Ср.: *заоутра оубо вл(а)годараште • тако освѣтивъни г(оспод)ь прѣпроводивъ ношь • и наведъ д(ь)нь • въ трети же тако въ ть отъвѣтъ отъ пилата приа г(оспод)ь* Изб 1073, 194.2: 20-26 и *дроузѣни же г(лаго)лють дъвѣ ксте магдалъни • кдина оубо гаже поздѣ въ сѣботоу приде отъ матъеа другага же ѿже иваннѣ менишь *заоутра* на гробъ пришьдъшж • ѿже и марькѣ повѣдактъ отъ неаже изгъна х(ристо)съ седмь бѣсовъ* Изб 1073, 214.1: 1-12. Данные таксоны, как свидетельствуют примеры, являются циклическими, т. к. в них заложены значения начала и конца.

Учёные бесспорно признают наличие семидневного временного цикла, который, возможно, был в ходу у индоевропейских народов с доисторической древности. «Последователь-

ность названия дней недели относится к числу тех культурных стандартов, которые подвергаются изменениям с большим трудом и в эпохи социальных сдвигов. Одно из таких изменений в лингвистическом “устройстве” недели связано с началом христианства и закрепилось в священном писании. Вот почему христианство принесло в Европу и, в частности, славянам двойственную модель недели. Одна её подмодель продолжает ветхозаветную традицию (Бытие, 1): счёт дней недели начинается с воскресения, соответствующего “первому дню творения”, и кончается субботой – иудейским выходным днём <...> Вторую подмодель (начинающую счёт дней с понедельника и перемещающую воскресенье – новый выходной – в конец недели по аналогии с той же “неделей творения”) представляют языки восточной Европы [Шаповал 1983: 88]. Славянская неделя полностью не соответствует ни той, ни другой модели, т. к. «осознавалась особенно остро в связи с проблемами праведного образа жизни» [Шаповал 1983: 90].

В Изборнике употребление таксонов со значением недельного цикла подтверждают наблюдения учёных. УСК данной семантики можно разделить на две группы. В первую входят языковые единицы, построенные по формуле счётное слово + **днь** (**пръвыи днь**, **въторыи днь**, **трети днь**, **шестыи днь**, **седмыи днь**, **осмыи днь**). В их наименовании легко читается библейская легенда сотворения мира: *шестыи старьчь вывъшии ти испръва • пошьстник словомъ • акы чл(овѣ)къ оуптвьрждаа • и калъ тѣлесьныи зижда • и строа добротаи небонъ въ шестыи чловѣкъ высть* Изб 1073, 41.1: 5-12.

Вторая группа представлена УСК **патъчьныи днь**, **дњи сьботьнии**, **въскрѣсьныи днь**, **недѣльныи днь**, которые свидетельствуют о том, что в памятнике XI века зафиксировано становление современных названий дней недели. Так, например, в значении ‘выходной день’ параллельно используются два

таксона – въскрѣсьный днь и недѣльный днь: повиннѣ бо ксть грѣху иже въ недѣлю алчеть *въскрсьный д(ь)нь* соуштѣ или пентикостнѣ • или съпроста въ д(ь)нь праздника господня • драхлота Изб 1073, 193.1: 24-2 и и мѣ же въ *недѣльный днь* • прѣдѣваривъшжѣ ноштѣ чѣтемъ такоже въ кдинѣ съкоуплажмо днь • а не въ по томъ соуштѣжѣ ноштѣ кажда бо ноцѣ и днь кдино такоже кто рече тѣло ксть Изб 1073, 212.1: 13-22.

Следующим временным циклом является год – ‘период времени в 12 месяцев’. «Земля совершает путь свой около солнца в год, и год не что иное есть, как время, которое земля полагает на описание круга своего около солнца» [СРЯ XVIII, вып. 5, 1989: 150]. Именно за этот цикл проходили все сельскохозяйственные работы, что являлось той традицией, которая постоянно реализовывалась на практике.

Анализ таксонов с семантикой годичного цикла позволил нам выделить три группы, языковые единицы которых обозначают различные части годичного цикла, вербализуя концепт «Время»:

- 1) УСК, называющие времена года;
- 2) УСК, называющие месяцы;
- 3) УСК, называющие религиозные праздники и обряды.

Наиболее интересной и показательной в исследуемом памятнике является группа УСК, которые обладают дополнительным комплексом сем ‘религиозные праздники и обряды как точка годичного цикла’. В Изборнике 1073 г. фигурируют 20 УСК, называющих праздники и религиозные обряды, в 24 употреблении.

Вслед за принятием христианства славянами был освоен и церковный календарь. Почитание святых, каждому из которых отводился какой-то один день, а то и несколько дней в году, отразились в календаре. «Святцы стали канвой для выполнения сельскохозяйственных работ для крестьянина, его своеобразным

дневником. Святые были как бы переведены на крестьянское положение» [Бондаренко 1998: 25]. Каждый день народного календаря по церковным святым обозначается именами святых, святителей, мучеников, пророков, апостолов и др. По точному замечанию Э.О. Бондаренко, со временем в народе эти святые получили бытовое осмысление, имена их упрощались; к этим упрощённым именам присоединялись и прозвища, которые характеризовали погоду, работу или быт людей в данное время. Часто имена святых использовались народом вместо обозначения числа и месяца.

Данные таксоны, бесспорно, обладают семейностью, так как за каждым праздником и обрядом была закреплена не только религиозная семантика, связанная с определёнными этапами жизни Иисуса Христа и его сподвижников, но и чётко регламентирована жизнь простого человека во всех её сферах за период одного годового цикла.

Нам показалось логичным выстроить анализ языковых единиц в хронологическом порядке, начиная с **рождества христового** – одного из главных великих праздников.

8 языковых единиц называют *пост* или конкретные его отрезки. *Посты* являют собой особые «учреждения христианской церкви, имеющие целью содействовать господству в христианине духовно-нравственных стремлений над чувственными» [Бондаренко 1998: 360]. Соблюдать пост – значит соблюдать ряд пищевых и других запретов, в том числе запрет на мясные продукты. Именно с этим и связан ряд УСК, называющих *Великий пост*, – **масопустъ четырьдцатьныи, святага масопушца, сватыи масопустъ, великыи масопустъ: I(соу)су г(лаго)люштж не въходаштага оусты сквьрнать чл(овѣ)кы • да почьто соу оуставили о(ть)ци не асти масъ • с(ва)тоуѣж масопуштоу** Изб 1073, 123.2: 1-6.

Великий пост предшествует *Пасхе* и начинается в понедельник, на следующий день по окончании масленичного

заговенья. Каждая из семи недель поста имеет свое название. Нам же интересуют последние две, упоминаемые в памятнике как временные отметки: **праздникъ вървьный** и **великая недѣла**.

Праздникъ вървьный отмечает вход Господень в Иерусалим. После него наступает последняя неделя поста – **великая недѣла**, когда благословлялись сухоядение, покорность и размышления о грехах человеческих «ради страстей Христовых». Все дни этой недели назывались *Великими*, в том числе и **великын патъкъ**, т. к. именно в эти дни Христос претерпел страдания на кресте за грехи человеческие: **иже чѣтыри десати съвршитъ ся въ праздникъ вървьный • великую бо недѣлю • страсти дѣла господьна и пасхы алъчемъ • а не чѣтырь десатъ дѣла** Изб 1073, 191.2: 7-14.

Венчает пост ещё один большой христианский праздник – **праздникъ господьнь**, когда отмечается воскрешенье Иисуса Христа, или победа Спасителя над злом, жизни – над грехом и смертью, а сама смерть рассматривается как состояние временное, «сон» в ожидании будущей жизни [БЭ 1891: 554]. Это один из любимейших христианских праздников. Возможно, поэтому синонимический ряд таксонов с семантикой данного дня является одним из часто употребляемых в анализируемом памятнике XI в. В Изборнике синонимами **УСК праздникъ господьнь** являются **стѣньная пасха, господьская пасха, сватаа пасха, праздникъ опрѣснъкъ** и др. Лексема **пасха** произошла от названия ветхозаветного праздника *Pesach* (с древнееврейского «прохождение, пощада»), установленного в память об избавлении иудеев от египетского плена. В названии праздника содержится указание на конкретное событие, когда ангел Господень, губя первенцев египетских, прошёл мимо первенцев израильских. Пасха также знаменовала начало весны и жатвы. В эти дни евреям предписывалось есть только пресный хлеб, поэтому и возник синоним **праздникъ опрѣснъкъ**:

И рече г(оспод)ь къ моуѣсин г(лаго)ли къ с(ты)номъ из(драи)левомъ ректын • три врѣмена въ лѣтѣ съхраните ми тоу *праздникъы опрѣснѣчьныа* въ прѣвтын мцѣ Изб 1073, 193.2: 1-9.

В церковном календаре нет постоянной даты празднования Пасхи. Она обычно отмечается не ранее 4 апреля и не позднее 8 мая, т. е. в первое воскресенье после первого полнолуния по прошествии весеннего равноденствия, причём пасхальное воскресенье является первым днём Светлой недели, когда все умершие, по христианским представлениям, попадают в рай. Как отмечают исследователи церковных традиций, «на период от Пасхи до Троицы изменяется порядок исчисления дней в неделе: недели начинаются с воскресенья, а не с понедельника, как обычно» [Бондаренко 1998: 142], что опять же является доказательством своеобразия именно славянской недели. Это замечание очень важно для анализа таксонов в изучаемом памятнике, так как, не зная дат праздников и способов их вычисления, почти невозможно понять, о каком отрезке времени идёт речь. Таким образом, для средневекового славянина важна была не точная датировка с указанием чисел и месяцев, а распределение событий на годовой оси времени, которая имела свои «маркеры» – религиозные праздники: и г(лаго)ла г(оспод)ь къ моуѣсин г(лаго)ла • прѣвтын м(ѣс)ць въ четвѣртын на десѣте д(ь)нь мцѣа • посредоу вечера *пасха господевн* Изб 1073, 195.1: 17-22.

В ветхозаветные времена у евреев, помимо Пасхи, было ещё два великих праздника – *свѣтѣа пѣтьдесѣтъница* (*пѣтьдесѣтънынъ праздникъ*) и *праздникъ къщепоставленнѣа* (*дѣникъ къщѣнни*), установление которым, по преданию, было дано самим Господом.

Великий праздник Пятидесятница был «установлен в память дарования народу закона при горе Синае; праздновался в

пятидесятый день после Пасхи» [Христианство, т. 2, 1995: 420]:
**КДИНЪ БО ТЪ И ПРЪВЪИ Д(Ь)НЬ СЕДМИЦЕЖ СЕДМЕРИМЪ СЕДМЬ
С(ВА)ТЪИА ПАТЬДЕСАТЬНИЦА НЕДЪЛЬ СЪКОНЪЧАВАКЪТЪ •
ОТЪ ПРЪВАГО БО НАЧИНАА СА ВЪ ТЪЖДЕ СЪКОНЪЧАВАКЪТЪ
СА И КОНЪДЪМЪ ПОКЛОНЕНИКЪМЪ И ВЪСТАНИКЪМЪ** Изб 1073,
217.1 – 217.2: 29-10. В Пятидесятницу евреи праздновали и
окончание сбора урожая, называя этот день также *праздником
жатвы*. Собираясь на праздник Пятидесятницы в Иерусалим,
в дом Божий, евреи приносили с собой по два квасных хлеба,
испечённых из муки первых зёрен.

Третий великий праздник, почитаемый евреями, –
ПРАЗДНИКЪ КЖЩЕПОСТАВЛЕНИЯ, отмечаемый в пятнадцатый
день седьмого месяца тишри (конец сентября – начало октября),
установленный в воспоминание о сорокалетнем странствии
евреев по пустыне, когда они жили в кущах (шалашах, палатках).
К этому празднику евреи на кровлях или в своих дворах строили
кущи из пальмовых и финиковых листьев и жили там с 15 по
22 тишри. Этот праздник считался временем всеобщего веселья:
**СЕГО РАДИ СЕДМЬ ДЪНИИ КЖШЪНЫИХЪ • ЖЪР'ТЪИ ПРИНОСИТИ
ПОВЕЛЪ • ДА ДОНКЛЪЖЕ ЖИВЕШИ АКИ ВЪ КОУШТИ ВЪ ПЛЪТИ •
ЖЪР'ТЪИ ПРИНОСИШИ ПО ПИСАНОУОУМОУ** Изб 1073, 41.1: 20-27.

Итак, в изучаемом памятнике насчитывается 20 языковых
единиц, называющих 8 религиозных праздников и обрядов как
точек или отрезков годового цикла. И только два из них имену-
ют праздники, постоянно закреплённые в календаре.

Таким образом, средневековому славянину время представ-
лялось как последовательность типичных событий, теснейшим
образом связанная со сменой суточного, недельного и годич-
ного циклов. Время текло не равномерно, а фрагментарно, от-
рывочно, в зависимости от важности событий. Это объясняется
тем, что базовые представления о времени, его течении и струк-
туре являются продуктами коллективного сознания, которые,

с одной стороны, основаны на исконных темпоральных представлениях, согласованных с природным календарём. С другой стороны, принятие христианства привело к совмещению их с таксонами заимствованного религиозного характера.

Н.В. Меркулова

КОНЦЕПТ «ВЛАСТЬ ЗЕМНАЯ» (по материалам Чудовской псалтыри XI в.)

Концепт «Власть» принадлежит к числу ключевых концептов, вербализованных в текстах Священного Писания. Имя этого концепта является южнославянским по происхождению: «Из цслав. (др.-болг.) **власть** и **самовласть**, восходящего вместе с др.-рус. **волость** к праслав. *волсть (из более раннего *волдтъ), производного с суф. -тъ от основы *волдѣти, волдати. Первоисточник: valdžia ‘власть’» [Шапошников, т. 1, 2010: 124]. В «Старославянском словаре» приводится три основных и два специализированных значения лексемы **власть**, употреблённой более 100 раз в так называемых «классических» старославянских памятниках: «1. ἐξουσία, ἀρχή, αὐθεντία, τυραννίς ἀξία (**юдина власть**) <...> власть, право <...> 2. **власти** мн. αἱ ἀρχαί (начальство, власти) <...> 3. ἀρχή, ἐξουσία; (**цѣсаря власть** τὰ βασιλεία) владения, государство <...> ● *спец. один из ангельских чинов* <...> ● **власть** ед. при обращении ξουσία величество» [Цейтлин 1994: 118]. Составленный на более обширном материале «Старобългарски речник» фактически указывает те же самые значения у слова **власть**, подкрепляя дефиниции внушительным объёмом иллюстраций и приводя ряд УСК с компонентом **власть**: «1. Могъщество, сила, мощ, надмощие <...> 2. Право на господоване, на владееене и управляване, власт <...> 3. Владичество, владение, царство, държава <...> 4. Само мн. а) Представители, органи на властта, на управата; власти <...> б) В христианството – власти, един от деветте ангелски чина в небесната йерархия <...> **ваша власть**. Гр. ἡ σου ἐξουσία, ἡ ὑμετέρα ἐξουσία. В обръщение към титулувано лице – Ваше господство <...> **юдина власть** Гр. μοναρχία. Вярa в единия Бог <...> **подъ властнижъ быти**. Гр. βασιλεύομαι. Подвластен съм, управляван съм [СБР, т. 1, 1999: 174-175].

В Ветхом Завете, переведённом на русский язык в конце XIX в., слово *власть* встречается 35 раз. Так, в Книге Судей

израилевых, где речь идёт о тех днях, когда «не было царя у Израиля», рассказывается, как пять «мужей сильных» из колена Данова, искавшего себе «удела, где бы поселиться», «пришли в Лаис» и увидели народ, который «живёт покойно», «тих и беспечен», и «не было в земле той, кто обижал бы в чём, или имел бы власть» (Суд 18: 1-7). В Первой книге Паралипоменон слово *власть* появляется при описании завоевательных войн царя Давида: «И поразил Давид Адраазара, царя Сувского, в Емафе, когда тот шёл *утвердить власть* свою при реке Евфрате» (1 Пар 25: 3). Во Второй книге Паралипоменон имя интересующего нас концепта упоминается в связи с царствованием Амасии, в двадцать пять лет занявшего трон в Иерусалиме и создавшего могущественную армию: «И собрал Амасия Иудеев и поставил их по поколениям *под власть* тысяченачальников и стона начальников, всех Иудеев и Вениамиан, и пересчитал их от двадцати лет и выше, и нашёл их триста тысяч человек отборных, ходящих на войну, держащих копье и щит» (2 Пар: 25: 1-5). В Книге Есфири описывается жестокая борьба, в которой законных иудейских правителей хотели вероломно *лишить власти*, «но сами Иудеи *взяли власть* над врагами своими» (Есф 8: 12; 9: 1). В Притчах Соломона автор советует каждому хорошо наблюдать за скотом своим и иметь попечение о стадах, «потому что богатство не навек, да и *власть разве из рода в род?*» (Притч 27: 22-24). Екклезиаст утверждает: «... если какому человеку Бог дал богатство и имущество, и *дал ему власть* пользоваться от них и брать свою долю и наслаждаться от трудов своих, то это дар Божий» (Еккл 5: 18). Пророк Исаия характеризует всемогущество Бога, способного свергнуть с престола любого правителя и передать *власть* чью бы то ни было в руки другого (Ис 22: 21; 40: 10). В Книге пророка Даниила представлена величественная картина противоборства *власти земной* и *власти небесной* (Дан 2: 37; 2: 19; 4: 23; 7: 6; 11:4) и т. д.

В каноническом русском переводе Нового Завета (см. [Библия 1983: 1011-1346]) лексема *власть* употребляется ещё чаще – 88 раз. Однако в аналогичном переводе Псалтыри, считаваемой восточными славянами книги Ветхого Завета, имя концепта «Власть» встречается крайне редко. Так, в «Симфонии на Ветхий и Новый Завет», «самом авторитетном указателе слов и текстов на все канонические книги Библии» [Тельпис 1994: 4], есть указание на единственный случай употребления слова *власть* в Псалтыри – в 16-м стихе 48-го псалма: «Богъ избавить душу мою отъ *власти* преисподней» [Симфония, ч. 1, 1994: 113], несмотря на то, что тема власти затрагивается во многих псалмах. Тем не менее, околядерная и периферийная зоны лексико-фразеологического поля концепта «Власть» в Псалтыри, в каких бы переводах или списках она ни дошла до наших дней, представлены многочисленными лексемами и УСК, объединёнными в группы на основании дифференциальных сем, входящих, помимо интегрирующей доминантной семы, в семантическую структуру каждого вербализатора. Объясняется это самим содержанием Псалтыри и её художественными достоинствами. «Псалтырь есть произведение многих авторов и состоит из 150 песней, из которых каждая есть цельное и законченное лирическое произведение, написанное по известному историческому поводу и содержащее в себе раскрытие мыслей и чувств, вызванных пережитыми творцами их при данных обстоятельствах» [Лопухин ВЗ, т. 3, 2008: 205]. «Всё, что есть полезного во всех книгах Св. Писания, – говорил Василий Великий, – заключает в себе книга псалмов. Она пророчествует о будущем, приводит на память события, даёт законы для жизни, предлагает правила для деятельности. Словом, Псалтирь есть общая духовная сокровищница благих наставлений, и всякий найдёт в ней с избытком то, что для него полезно <...> Отсюда ты познаешь величие мужества, строгость правосудия, честность

целомудрия, совершенство благоразумия, образ покаяния, меру терпения и всякое из благ, какое ни наименуешь» [Василий Великий 1845: 177].

Псалтырь толковая Феодорита Кирского (Чудовская псалтырь) – один из самых ценных памятников восточнославянского происхождения. Её уникальность связана не только с тем, что она относится к числу древнейших славянских рукописных книг. Образцом для Чудовской псалтыри XI в. послужил перевод, выполненный в X в. в Болгарии. Текст этой Псалтыри существенно отличается от текстов других её списков, имевших хождение на Руси в более позднее время. К такому выводу пришли отечественные учёные, исследовавшие лексику памятника в XIX – начале XX в. (см., например, работу «Древний славянский перевод Псалтири» [Срезневский Вяч. 1877]).

Поскольку Чудовская псалтырь является учительно-экзегетическим произведением, её лексико-фразеологический состав отражает и воззрения толкователя, талантливого византийского богослова Феодорита Кирского (386 (393?) – 457), известного своей проповеднической деятельностью и прославившегося трудами по истории Христианской Церкви. Феодорит Кирский долгие годы служил епископом в городе Кир близ Антиохии, и его, как и многих его современников-богословов, живо интересовала проблема власти, как светской, так и церковной. Вероятно, данное обстоятельство способствовало тому, что «толковательные фрагменты» Чудовской псалтыри содержат немало рассуждений о пределах земной власти, о нравственной ответственности властей предрежащих, о формах управления, об отношениях между правителями и подданными. Это подтверждается материалами «Словаря къ толкованіямъ Феодорита Кирскаго (sic!) на Псалтырь в древнеболгарском переводѣ», увидевшего свет в начале XX в. в Варшаве [Погорелов 1910б], а также содержанием «Краткаго греко-славянскаго Словаря къ Толкованію Феодорита Кирр-

скаго на Псалтырь», включённого в 1-й выпуск III тома серии «Памятники старославянского языка», издававшегося Отделением русского языка и словесности Императорской Академии наук в Санкт-Петербурге [Погорелов 1910а].

В опубликованном В.А. Погореловым Отрывке «Толкованія Феодорита Киррскаго на Псалтырь въ древнеболгарскомъ переводѣ», думается, не случайно многие примеры употребления имени концепта «Власть» обнаружены не во фрагментах псалмов, а в толкованиях к ним. Так, процитировав 4-й и 5-й стихи 45-го псалма (Покорилъ ксть намъ люди. и языкы подъ ногы наша. избъра намъ причастникъ своихъ. добротъ наквл'ю. ѡже възлюбѡ), Феодорит разъясняет их символический смысл: Въ люди мѣсто. сѹммахъ ц(ѣ)сарѡ нарече. въ доброты мѣсто. акѹла. величавънок наквл'е. ап(осто)льскыи оубо гл(агол)етъ ликъ. како правьдно ксть како плештемъ и ликъствѣжштемъ. повѣднжж пѣсны приносѡи въсехъ в(ого)ви. и ц(ѣ)сарѡ намъ покоршж. и въсѣхъ языкъ намъ *власть* давъшоу. и къ симъ. доброту и прѣвтышн'ек. наквл'е поржчъшоу. не всѡ бо люди жидовскыа. нарицакмъа. наквѣ. но добротъ наквл'ю. и прѣвтышн'ек и издрядно наквл'е Чуд 35в: 13-14. После стиха 9-го псалма 59-го (Мои ксть галаадъ. и мои ксть манасси. и ефремъ крѣпость главы мога) следует обширный комментарий, часть которого приводим ниже: Галаадъ. нѣсть имѡ колѣнома. нъ мѣста. манасси же. нарочникъ колѣна <...> въ правьдоу (же) ефремоу крѣпость главы. *власть* нарече. иждоу же ц(ѣ)сарѡ Чуд 46б: 5-8 – 46в: 11-13.

Обширное поле вербализаторов концепта «Власть» в Чудовской псалтыри имеет двухъярусную структуру, ибо в сознании христиан, помимо власти земной, существует и власть небесная, возглавляемая Богом, чьё могущество безгранично, а значит, распространяется и на всё человечество. Верховенство

власти небесной над властью земной очень определённо выражено в текстах Священного Писания, особенно в Новом Завете. Последователи Иисуса Христа расценивают непослушание начальству так же резко, как *скверные похоти плоти, блуд и беззаконие*. Во Втором соборном послании святого апостола Петра мы находим такие строки: «... конечно, знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а *беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания, а наипаче тех, которые* идут вслед скверных похотей плоти, *презирают начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высших* [выделено нами. – А.М.], тогда как и Ангелы, превосходя их крепостью и силою, не произносят на них перед Господом укоризненного суда» (2 Пет 2: 10). Апостолу Петру вторит в своём Послании апостол Иуда: «Как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за иною плотию, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример, *так точно будет и с сими мечтателями, которые* оскверняют плоть, *отвергают начальства и злословят высокие власти*» (Иуд 1: 7-8). Настоящим гимном рабского подчинения властям звучит призыв апостола Павла в Послании к Ефесянам: «*Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимою только услужливостью, как челоукоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души, служа с усердием, как Господу, а не как человекам, зная, что каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал, раб ли, или свободный*» (Еф 6: 5-8).

Структура поля вербализаторов концепта «Власть» в Чудовской псалтыри XI в. служит убедительным доказательством признания огромной значимости верховного божества христиан в управлении вселенной. В околядерной зоне группа наименований Бога, обладающего безграничной властью, включает несколько десятков УСК. Возглавляет эту группу

использующийся с высокой частотностью УСК **господь богъ**, который подчёркивает доминирующую роль Бога как хозяина, господина всего сущего: **слышахомъ бо. како раздѣли г(оспод)ь б(ог)ъ** вашъ. чрьмьнок море отъ лица вашего Чуд 133а: 10-13; **Законъ даа б(ог)ъ**. томоу кдиномоу слоужити повелѣ. и иномоу ни кдиномоу же наричемоу поклан'ати са б(ог)оу. тако азъ рече **г(оспод)ь б(ог)ъ** твои Чуд 145в: 14-19; азъ бо ксмь **г(оспод)ь б(ог)ъ** твои. изведъи тѣ отъ земл'а егѹптъскыа (Пс 80: 11) Чуд 156а и др.

Прочие УСК почтительно или восторженно характеризуют разнообразные достоинства Бога, его единственность, недостижимость, его неисчерпаемые возможности, вечность, властность, могущество, ум, провидческий дар, справедливость, милосердие, особую благосклонность к богоизбранному народу и т. д.: **кдинъи богъ**, **всьецѣсарь богъ**, **вѣчьный цѣсарь**, **господь вѣшьни**, **господь вьседръжителъ**, **господь силъ**, **господь господьствоужштинѹхъ**, **господь дъне дъне**, **владъика богъ**, **владъика христосъ**, **богъ авраамъ**, **богъ богомъ въ сионѣ**, **богъ вьсѣхъ**, **богъ живъи**, **богъ наковъ**, **богъ издраникъ**, **богъ и съпасъ нашъ**, **богъ помощъникъ нашъ**, **богъ цѣсарь нашъ прѣжде вѣкъ**, **боже силъ**, **боже крѣпость моа** и др. Приведѣм лишь некоторые примеры функционирования данных единиц как в отрывках из псалмов, комментируемых Феодоритом, так и в толковательных фрагментах: **И съзъда тако инорогъ с(ва)тъиноу своѹ** (Пс 77: 69); **Единѣмь рогомъ инорогъ**. имъ же вѣоржжити са рече. **кдиномъ** же **б(ог)оу** поклан'ати са. и законъ оучааше. въ правдоу нъиѣ притъче кдинорозѣ. **кдинъ цр(ь)к(ъ)въ** отълоученоуѹ. **кдиномоу б(ог)оу** Чуд 143б: 9-19; **б(о)жикъ** прозъваник ксть. и послоух **б(о)жий ап(осто)лъ** вѣпиа блаженъи единъи сильникъ. **ц(ѣса)рь ц(ѣса)рьствъужштинѹхъ** и **г(оспод)ь г(оспод)ьствоужштинѹхъ**

подалъ же и сего чловѣкомъ. тако же и дроугыныхъ владыка б(ог)ъ Чуд 2б: 11-19 – 2в: 1-2; и того ради благословести тѣ б(ог)ъ въ вѣкъ. въ правьдоу сими оуказактъ. тако и б(ог)ъ ксть. и вѣчный ц(ѣса)рь. да ни начатъка примѣ. ни конца приметъ Чуд 26а: 4-11; г(лаго)л'еть г(оспод)ь всесдржител'ь. сиа нтынѣ рече. и напатакмы. и сваштакмы. б(о)гомь вссѣхъ Чуд 32г: 7-11; самѣми вештьми оувѣдите. тако азъ ксмь вссѣхъ б(ог)ъ. и вссѣхъ сьдѣтель. юже не кдинѣмъ жидомъ. нъ и вссѣмъ гзтыкомъ. вьсотъ силты показат Чуд 33в: 19 – 34а: 1-7; и ты г(оспод)и б(о)же силъ. б(о)же из(дранн')евъ. въньми посѣтити вссѣхъ гзтыкъ (Пс 58: 6) Чуд 38г; Зьрѣ с(вѣ)тый д(а)в(ы)дъ. нечъстнѣ живжштѣк въ чловѣцѣхъ. И днаволе прѣдържаник наоученъ же прѣс(вѣ)тнымъ д(оу)хомъ. б(о)га и с(ъ)п(а)са нашего явленнѣ. снж м(о)л(н)твоу приносятъ Чуд 72б: 15; кто въздвигнетъ и. не тъчнѣ бо ц(ѣса)рь ксть. нъ ц(ѣса)р(е)въ сынъ. ибо тако же б(ог)ъ. отъ вссец(ѣса)ра б(ог)а роди сѣ. и тако же чл(овѣ)къ. прадѣда и мать цѣсарѣ д(а)в(ы)да Чуд 103в: 7-13 и др.

Рукопись Чудовской псалтыри XI в. содержит далеко не всё произведение Феодорита: утрачен значительный блок между 3-м и 41-м псалмами, а сам текст обрывается на толковании 86-го псалма. Тем не менее, языковой материал памятника даёт возможность реконструировать существенные фрагменты концепта «Власть».

Не останавливаясь на анализе вербализаторов концепта «Власть», отражающих представления христиан об иерархии, «полномочиях» и деяниях небесных сил, подчинённых Господу Богу, попытаемся выявить наиболее информативные группы УСК, по которым можно судить о власти земной, запечатлённой в Чудовской псалтыри через разъяснения Феодорита Кирского и фрагменты толкуемых им псалмов.

Текст Чудовской псалтыри свидетельствует о том, что зем-

ная власть, как в период создания первых псалмов, так и в V веке, когда служил епископом и писал свои книги Феодорит Кирский, являла собой сложное сплетение власти «светской» и власти религиозной, постепенно превращавшейся во власть церковную. Автор 89-го псалма Моисей жил, по библейским преданиям, 120 лет между XV и XIII вв. до н. э.; «Сладкий певец Израиля» (2 Цар 23: 1), сочинитель 73-х псалмов (2-31, 33-40, 50, 51-64, 67-70, 85, 100, 102, 107-109, 121, 123, 130, 132, 138-144) Давид правил в Израиле 40 лет, с 1005 по 965 г. до н. э.; Царь Соломон, сын Давида, сочинивший три псалма (71, 126 и 131), занимал израильский престол с 965 по 928 гг. до н. э.; прочие авторы псалмов были либо современниками Давида, певцами, участвовавшими в богослужении, либо потомками этих певцов.

Поскольку первые псалмы появились во времена, когда евреи находились в состоянии перехода от родоплеменных отношений к классовым, приведшим к образованию государства, естественно было бы употребление в них наименований лиц, облечённых властью в силу их опыта, преклонного возраста, знания традиций, заслуг перед племенем, родом. Однако обороты типа **жидовьсции старѣшинны** нехарактерны для исследуемого памятника и встречаются редко. Пример такого рода можно обнаружить в толковании на 1-й стих 81-го псалма (**Богъ ста въ сьньмѣ в(о)жьсцѣ. посрѣдѣ же богы расждить**): *Жидовьскыя старѣшинны. богы нарече. тако поржчено имѣ сждити. тако же га и законъ наречеть. богы не зълостешиши. и старѣшиннѣ л'юднн своихъ не речеши зъла, пон'еже по истинѣ сжди ксть* Чуд 158б – 158в. В данном случае Феодорит подчёркивает мысль, высказанную автором псалма Асафом, давшим высокую оценку еврейским старейшинам (предводителям, которые строго следуют законам, не хотят зла еврейскому народу и являются справедливыми судьями, за что псалмопевец сравнивает их с богами).

В Чудовской псалтыри функционирует группа сверхсловных языковых единиц, представляющих собой наименования лиц, наделённых властью в земной жизни. У части из них роль грамматического центра выполняет компонент **кѢНАЗЪ** (**кѢНАЗИ ЗАВУЛОНИ**, **кѢНАЗИ ИУДОВИ**, **кѢНАЗИ ЛЮДСЦИИ**, **кѢНАЗИ НЕФѦЛИМИ**, **мѢСТЪНИИ кѢНАЗЪ** и пр.). Компонент **кѢНАЗЪ** реализует в подобных УСК семы ‘владыка’, ‘властитель’ ‘правитель’ [Цейтлин 1994: 301]. Появляются эти УСК, когда Феодорит цитирует псалмы, в которых сообщаются какие-либо сведения о жизни еврейских родов, их религиозных праздниках, битвах или других исторических событиях. Так, обращаясь с хвалебной песней к Господу, Давид в 46-м псалме изображает шествие евреев, приветствующих Бога песнями и игрой на музыкальных инструментах. Здесь же Давид перечисляет «владык» Израила: **Т(о)у вениминъ ѡноша въ оужастѣ. КѢНАЗИ ИУДОВИ вл(адты)кы нхъ. кНАЗИ ЗАВУЛОНИ, кНАЗИ НЕФѦЛИМИ(Л)И** (Пс 67: 28). И далее следует замечание Феодорита: **Отъ сиухъ бо колѣнъ. прочии ап(осто)ли родомъ вѣша. нарицакми же братиа г(осподь)н’а. всако источникъ имлахоу *ниждово колѣна*** Чуд 83б: 17-19 – 83в: 1-3.

Цитируя 10-й стих 46-го псалма (**КѢНАЗИ ЛЮДСЦИИ събъраша сѧ. съ в(ого)мъ авраам’емъ. како в(ог)у крѣпции зем’а зѣло възаша сѧ**), где под оборотом **кѢНАЗИ ЛЮДСЦИИ** имеются в виду народные предводители, Феодорит сопровождает этот фрагмент объёмным пояснением, в котором подтверждает исполнение обещаний, якобы данных Господом патриарху Аврааму: **Съкончаша сѧ обѣштаниа. паже къ патриархоу аврамоу. обѣшталь же ксть въсѣхъ г(осподь) о сѣмени ко. благословестити всѧ языкы. тѣмъ же и сила. и старѣ(и)шинны нхъ. о(ть)ча богы оставльше. съ в(ого)мъ авраам’емъ съвиражъ сѧ. и того своко в(ог)а наричжъ** Чуд 36г: 16-19 – 37а: 1-9. В качестве

синонима УСК **кѣнази людьсци** в Чудовской псалтыри используется выражение **мѣстьнини кѣнази: а съ. мѣстьнѣи к(ѣ)назь вѣ вѣ то врѣмѣ. вѣ жидовѣхѣ. тѣмъ же онѣ жиды имѣаше слоуггы. нѣ обаче вѣкоунѣ вѣша Чуд 7в: 7-17.** Этот отрывок представляет собой часть комментария к 1-му и 2-му стихам 2-го псалма, где «предсказывается неудача нападения врагов на помазанника Божия» [Лопухин ВЗ, т. 3, 2008: 213], Давида.

В группу именованый представителей власти земной входят УСК, грамматическим центром которых является компонент **цѣсарь**. В семантическую структуру УСК этот компонент обычно вносит значение ‘властелин’, ‘владыка’ [Цейтлин 1994: 774], такое же, как компонент **кѣназь** (**перьскѣи цѣсарь, цѣсарѣ ѡарсинсци, цѣсарѣ аравьсци, цѣсарь геѡьскѣ**). 7-й и 8-й стихи 84-го псалма (**Боже тѣ вѣзвративѣ живиши ны. и людѣ твоѣ вѣзвеселѣть сѣ о тѣвѣ. Покажи намѣ г(оспод)и милость твоѣ. и сп(а)сениѣ твоѣ даждь намѣ**) Феодорит сопровождает следующим пояснением: **Коуручъ перьсскоуоумѣ цѣсарѣ** пр(о)рочествоу исанинѣоу. давѣшѣ власть вѣзвращѣниѣ. приближаѣть сѣ къ о(тѣ)чи земли. сего ради в(ог)а молѣть. скоро сп(а)сениѣ себе подати чл(овѣ)кол’ювикѣмъ Чуд 170а: 6-14.

УСК **цѣсарѣ ѡарсинсци** и **цѣсарѣ аравьсци** входят в 9-й стих 71-го псалма, который толкуется в Чудовской псалтыри: **Прѣдѣ нимѣ припадоутѣ мѣри. и врази кѣго порѣсть полижѣть. ц(ѣса)рѣ ѡарсинсци. и отроци дары принесѣть. ц(ѣса)рѣ аравьсци. и савты дарѣ привѣдоутѣ.** За этим отрывком следует подробный рассказ Феодорита о месте расположения царств, чьи правители названы в псалме (Чуд 106б: 17-18).

УСК **цѣсарь геѡьскѣ** упомянут Феодоритом в связи с псалмом 62-м, в котором рассказывается о преследовании Давида царѣмъ Саулом: **Оубѣжавѣ слоула с(ва)тѣи д(а)вѣдѣ.**

приде къ ахимелехоу. отъ тждоу же къ агхоусоу. иже вѣ
ц(ѣса)рь геѳъскъ. потомъ же пакты въ вѣдѣ вънадавѣ.
и оубѣжавѣ *ка* Чуд 54б: 10-17. Геф – один из пяти царских
городов страны Филистимской, которая была расположена на
берегу Средиземного моря. Давид дважды спасался у гефского
царя Ангуса, скрываясь от Саула.

В УСК компонент *цѣсарь* мог реализовать и значение
'кесарь', 'цезарь', 'император' [Цейтлин 1994: 774], и в
Чудовской псалтыри УСК *римьскыи / роумьскыи цѣсарь*
служит наименованием императора Римской империи,
подданными которого долгое время были иудеи: *онъ во отъ*
римьскааго ц(ѣ)с(а)ра посыланъ вѣ. власти ко повноуца
са Чуд 7в: 7-10; и *пилать же ц(ѣ)с(а)рьскаа знамениа*.
кромѣ закона въ градъ вѣнесе и ржмьсции же ц(ѣ)с(а)ре
свинъи образъ. на камени вратънѣкмъ извѣтаа Чуд 117г:
17-19 – 118а: 1-2.

Гиперонимом по отношению к вышеперечисленным
сверхсловным наименованиям представителей земной власти
служат в Чудовской псалтыри УСК *цѣсарє земл'а* и *цѣсарє*
земьсции.оборот *цѣсарє земл'а* употреблѣн в 110-м стихе 71-
го псалма, который был сочинѣн, вероятнее всего, Соломоном,
наследником Давида на израильском престоле, и изображал
«идеал царя и царствования, какой себе нарисовал Соломон и
какой он желал бы осуществить» [Лопухин ВЗ, т. 3, 2008: 373]:
И поклоннать са кмѣ вси ц(ѣса)ре земл'а Чуд 106г – 107а.
Оборот *цѣсарє земьсции* содержится в начале 2-го псалма:
Вѣскжж възгърдиша са страны. и людик поучиша са
тѣштетънъим. присташа ц(ѣса)ре земьсции. и князи
сѣбъраша са въкоупѣ на г(оспод)а и на х(рист)а ко
(Пс 2: 1-2) Чуд 7а. Речь здесь идёт о правителях сирийцев и
аммонитян, восставших против царя Давида. Кроме того,
в псалме предсказывается судьба потомка Давида, Иисуса

Христа. Употреблён УСК **цѣсарє земьсции** и в псалме 75-м: **Вьси сжштєн окрєстѣ кго принесѣтъ дары. страшнѣжоумоу. и отѣкмлѣштѣжоумоу д(оу)хы кнзємъ. страшнѣоу. пачє ц(ѣса)рь земьскыи**хъ (Пс 75: 12-13) Чуд 129а. 75-й псалом, вероятно, был написан после гибели под стенами Иерусалима 185 000 ассириян; эта победа, по мнению автора, стала возможна только потому, что на стороне израильтян был Бог Иегова, который способен наводить страх на врагов богоизбранного народа, и все правители близлежащих к Иерусалиму стран должны были теперь приносить Иегове дары.

Текст Чудовской псалтыри позволил выявить группу УСК околядерной зоны вербализаторов концепта «Власть», характеризующих процесс дарования / передачи власти, а также процесс «вступления во власть». К ним относятся сверхсловные языковые единицы **власть дати, власть принмати / власть (не) примати** отъ кого; **поставленъ цѣсарь** отъ кого, **цѣмь; цѣсарьство примати** отъ кого. Почти все они включены в толковательные контексты, принадлежащие Феодориту: **врази же в(ог)а и сп(а)са нашего. прѣлоукавьнии вѣси. надъ ними же власть далъ ксть. ходити вьрьхоу змий скорпий** Чуд 106б: 7-13 (толкование 10-го стиха 71-го псалма); и **ц(ѣса)рѣ намъ покорьшѣ. и вьсѣхъ гззыкъ намъ власть давъшоу. и къ симъ добротоу и прѣвѣшьн'єк. наков'є поржчъшоу** Чуд 35в: 11-17 (толкование на 5-й стих 46-го псалма); **овок пророчъство оуказакъ. и рече тако самъ иматъ. тако в(ог)ъ вьсѣхъ власть. прикмлетъ же ѣ тако и чл(овѣ)къ отъ своєго отьца** Чуд 103б: 3-9 (толкование на 1-й стих 71-го псалма); **то жде кже и днѣ колъ приасте. иже власть отъ мене не примѣ.** и не хотѣвъ сътворити. тако же власти подобаше чьсти. тждѣ ѣже и прочии чловѣци съмьртъ прикмлетѣ Чуд 159б: 9-17 (толкование на 7-й стих 81-го псалма); а кже **ц(ѣ)с(а)рь мон. сирѣчь мноѣ поставленъ ц(ѣ)с(а)рь. и моимъ людъмъ**

ц(ѣ)с(а)рствѣа. сице же и въ аси. и рече. се гла(аго)леть г(оспод)ь. хрьстоу мокоу г(оспод)и. сирѣчь помазаноуоумоу мноу Чуд 46в: 14-19 – 46г: 1-3 (толкование на 9-й стих 59-го псалма); *Азъ же рече отъ тебе ц(ѣса)р(ь)ство примиъ. не обрадоуѣа о смьрти ихъ. нъ о твоёмъ промъшлени. имъ же отвѣѣжахъ. вселичьскыа съвѣтты ратынхъ* Чуд 56г: 16-19 – 57а: 1-4 (толкование на 12-й стих 62-го псалма); горты же наричетъ. сжсѣдын'ихъ азъкъ крѣпость. сѣнь же покрываѣштъ. низ(раи)левъ силъ възложенъ на нл. тисик же б(о)жик. великыа вл(адты)кы *примъшала* отъ б(о)га *власть* Чуд 150б: 13-19 – 150в: 1-2 (толкование на 12-й стих 79-го псалма).

Небольшую группу в тексте Чудовской псалтыри составляют УСК-наименования владений, возглавляемых представителями земной власти: *давыдскок цѣсарьство, роумскок цѣсарьство, цѣсарьствикъ земьско, цѣсарьство фараон'ю: десатораа колѣна. отъ давыдскааго цѣсарьства.* отътрже Чуд 142г: 2-3 (толкование на 67-й стих 77-го псалма); при съпасѣ же нашемъ хрьстосѣ. *роумскок ц(ѣ)с(а)рство* вса ц(ѣ)с(а)рствиа разорше. оуши всѣхъ чловѣкъ приготовалъ ксть. проповѣдаѣштимъ. о славно бо. како же въ единомъ ц(ѣ)с(а)рствѣ потекоша Чуд 34в: 4-12 (толкование на 12-й стих 45-го псалма); *Ц(ѣса)рствиа земьскаа* понте б(ог)оу. въспонте г(осподо)ви (Пс 47: 33) Чуд 85в; *Въ танесѣ вѣ ц(ѣса)р(ь)ство фараоне.* тоу егуптѣнемъ казни великыи мѡуси нанесе Чуд 140в: 14-17 (толкование на 43-й стих 77-го псалма).

Три УСК из Чудовской псалтыри называют символы царской власти: жьзлъ правлениа, жьзлъ цѣсарьствиа и цѣсарьскъ прѣстоль: безначал'нъ имать държавъ. тъ же оучитъ пророкъ. гла(агол)а прѣстоль твои въ вѣкъ

вѣка. жьзль правленна. жьзль ц(ѣса)рѣствна твоѣго оубо
ѡалма Чуд 9г: 4-11 (толкование на 6-й стих 2-го псалма); **ако**
тъ ксть. в(ог)ъ же г(оспод)ь. на ц(ѣса)рѣцѣ прѣстолѣ
сѣдѣ. а кже рече в(ог)ъ сѣди на прѣстолѣ с(ва)тѣмь
своѣмь Чуд 36в: 12-17 (толкование на 9-й стих 46-го псалма);
подъ твоимь ц(ѣса)рѣствомь бѣхомъ. сице же и въ .м̄. и
въ .д̄. ѡалмѣ. ц(ѣса)р(ь)скын родъ жьзль нарече. рече бо.
жьзль правости. жьзль ц(ѣса)рѣствна твоѣго Чуд 116г: 9-
15 (толкование на 2-й стих 73-го псалма).

За пределами нашего исследования остались УСК, характеризующие сферы проявления власти, отражённые в исследуемом памятнике, формы управления подчинёнными, взаимоотношения между господами и рабами, способы принуждения, меры устрашения, типы наказаний за неповиновение, взаимосвязь между властью религиозной и «людской». Это должно стать предметом особого изучения. Однако даже краткий обзор языкового материала Чудовской псалтыри позволил убедиться в главной установке авторов Священного Писания вообще и Псалтыри в частности. Эта установка вполне определённо выражена в Первом соборном послании апостола Петра: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым. Ибо то угодно Богу...» (1 Пет 2: 13-14).

А.Н. Михин

**ПРОЦЕССУАЛЬНЫЕ ЯЗЫКОВЫЕ ЕДИНИЦЫ,
ХАРАКТЕРИЗУЮЩИЕ ДЕЙСТВИЯ ДРЕВНЕРУССКИХ
ВОИНОВ (на материале памятников восточнославянской
письменности XI–XIV в.)**

Помимо предметных единиц, поле вербализаторов концепта «Древнерусское войско» включает в околоядерную зону и процессуальные языковые единицы, которые формируют сферу «**Наименования действий древнерусских воинов**». Глаголы и процессуальные устойчивые словесные комплексы (УСК) занимают особое место в лексико-фразеологическом поле (ЛФП) «Древнерусское войско». По предварительным данным, их количество превышает число предметных языковых единиц. Они объединены интегральной семьей 'действия или состояния древнерусских воинов'. Внутри данной сферы можно выделить 5 групп вербализаторов:

1) языковые единицы, характеризующие передвижения древнерусских воинов (**ити / понти, ити вон, понти на..., понти на копна, понти противоу..., понти ратью, покхати**);

2) языковые единицы, характеризующие приготовления воинов к боевым действиям (**въороужатиса; въпълчитиса, испълчити, испълчитиса, опълчити, опълчитиса; израдити; събирати, събирати воѣ (вон); съвъкоупити, съвъкоупити силу, съвъкоупити воѣ (вон); стати, стати на вон, стати на оборонь; оустроити**);

3) языковые единицы, описывающие начало боевых действий (**заратитиса; състоупитиса; сърѣтитиса**);

4) языковые единицы, называющие действия пешеходов в бою (**бити, битиса, битиса въ лице, избити, побити, оубити; боротиса; воньствовати, воквати; вьнъзити (мечь); гремѣти, гремѣти мѣчи; исѣщи, сѣчи, сѣчиса, посѣчи, прѣсѣчи, расѣчи; ранити; стрѣлати; соуноити (копик); оугазвити**);

5) языковые единицы, характеризующие действия в бою, приводящие к определённым результатам, и сами результаты боя:

а) действия победителей (**вожвати, повожвати; възати, възати (городъ) копикъмь; въз полонъ повести; въз работу възвести; гънати / погънати, гънатиса, загънати; жечи / пожечи; изимати, поимати; обрѣтати користь; одолати, одолѣти; пакостити; побѣдити, побѣдоу сътворити, побѣждати; покорити, оукорити; плѣнити / полонити, поплѣнити; разграбити, разорити**);

б) действия побеждённых (**вѣжати / повѣжати; вѣдатиса, дати на щитъ (вѣдати на щитъ); възспать отъстоупити; на вѣгъ възвратитиса; на вѣгъ обратитиса; главы подклонити (подъ мечи); оустрьмитиса на вѣгъ**).

Группу языковых единиц, характеризующих передвижение древнерусских воинов, составляют глаголы и процессуальные УСК. Передвижения *воинов* в ЛФП «Древнерусское войско» обозначались в чаще всего глаголом *ити*. Военное значение глагола *ити* реализовывалось в определенных военных контекстах и в ряде УСК: **Олгү же, үже отпадшему сана своего от Бога, иже злый свѣтъ створи с погаными, и посла къ князю Дмитрию вѣсть лестную, что: Мамай *идет* съ всѣмъ своимъ царствомъ в мою землю Рязанскую на мене и на тебе, а и то ти свѣдомо буди – и литовский *идет* на тебе Ёгаило съ всею силою своею (Пов. о Кулик. битве); И прошед горы непроходимаа, и *иде* на вирүтаны, и плени землю их и до моря, и повоева Поморье, и паки возвратився, и исполни землю свою множеством полона (Сказ. о Довм., 1268).**

Форма совершенного вида *поити* от глагола *ити* в военном значении также широко использовалась в древнерусских текстах в составе УСК и вне их. Ср.: *поити на.., поити противү.., поити ратью, поити на копиа* в значении ‘выступить с войной,

пойти в поход' [Срезневский, т. 2, 1895: 1097]: **Съ** всѣми сими съвѣтники *пойде* на великого князя Дмитриа Ивановича и на брата его князя Володимера Андреевича (Пов. о Кулик. битве); **И** *пойдоша против* нечестиваго царя Батыя и сretoша его близ предел резанских. **И** нападаша на нь и начаша битиса крепко и мужественно. **И** бысть сѣча зла и ужасна, мнози бо силнии полки падоша Батыеви (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237); **И** тоя же осени, събравъ останочьнѣю силу свою и съвѣкѹпи воа многы, *пойде ратью* въборзѣ, без вести, изгономъ на Рязанскѹю землю (Пов. о битве на р. Воже, 1378); **И** слышано бысть, сирѣчь высокихъ, Рахиль же естъ, рыдание крѣпко, плачущеста чад своих и с великимъ рыданием и въздыханиемъ не хотѣше сѹтѣшити, зане *пошли* с великимъ княземъ за всю землю Рѹскѹю *на остраа копыа!* (Пов. о Кулик. битве).

Значительно реже в том же значении встречается глагол покѹхати: **И** рече Давыдъ и Лѹва: **Не** лезова доловъ, хотѣа животъ свой дати на славѣ и кровь свою пролити с мужи съ псковичи за святѹю Троицѹ и за всѣа церкви сватыа. **А** ты, господине княже, *поеди* борзо с мужи съ псковичи на поганѹю Литвѹ (Сказ. о Довм., 1266).

2-ю группу глаголов и процессуальных УСК составляют языковые единицы, **характеризующие приготовления воинов Древней Руси к боевым действиям.** Глагол **въоружатиса** со значением 'вооружаться' [Срезневский, т. 1, 1893: 394] ничем не отличается по значению от современного русского *вооружаться* 'запасаться оружием, военным снаряжением' [БАС, т. 3, 2005: 125]: **Се** же бысть грѣх ради наших *въоружаютса* на ны иноплеменници, да быхом сѹ отстѹпили от своих неправдъ: от братоненавидѣнниа, и от сребролюбиа, и в неправды сѹдящихъ, и от насилья (Пов. о Кулик. битве).

Примеры, приведённые в «Материалах для словаря древнерусского языка», свидетельствуют о наличии у древнерусского слова **вооружатиса** и его производных переносного образного значения: «**Тръпѣниемъ въоружатьса** (Панд. Ант. XI в.); **Въоруженъ силою крѣтною** (Новг. I л. 1265 г.)» [Срезневский, т. 1, 1893: 394]. Таким образом, можно предположить, что в древнерусском языке у глагола **въоружатиса** было более широкое значение: не только ‘запастись оружием’, но и особым способом построиться, а также подготовиться психологически.

Глагол **испълчити (испълчити)** в значении ‘снарядить, изготовить’ [Срезневский, т. 1, 1893: 1140] чаще всего употреблялся с существительными **дружина, пълкъ**: **Іярослав же заоутра изпълнивъ дружинѹ свою, противѹ свѣтѹ перевезеса** ПВЛ 1016 г.; **Князь же великий изпълни полки своа велици, и вса его князи рѹстини свои полкы ѹстроивше, и великыа его воеводы облачидася въ одежда местныа** (Пов. о Кулик. битве).

Также активно использовалась возвратная форма **испълчитиса**: «**Володимер же мнѹ, ако къ немѹ идѹтъ, ста изпълнивъса** передъ городомъ на волоньи (Лавр. л. 1144 г.); **Не оѹспѣша во изпълнишася** противоѹ имъ (Новг. I л. 1224 г.)» [Срезневский, т. 1, 1893: 1140]. В значении ‘вооружить’, ‘приготовиться к боевым действиям’ в древнерусском языке выступали глаголы **оѹстроити** и **опълчити**. **Оѹстроити** Ф.П. Сороколетов характеризует как синоним к **испълчити**. Об этом свидетельствует также то, что глагол **оѹстроити**, как и **испълчити**, часто употреблялся в сочетаниях с существительным **пълкъ**: **Князь же великий изпълни полки своа велици, и вса его князи рѹстини свои полкы ѹстроивше, и великыа его воеводы облачидася въ одежда местныа** (Пов. о Кулик. битве).

Многозначный глагол **опълчити** вступает в этот ряд одним из своих значений ‘вооружить’ [Срезневский, т. 2, 1895: 700]: **Іако великии ратници, и воеводы опълчиша своа полки, и приидоша к Дону, и сташа ту, и много думавшее** (Пов. о Кулик. битве). Как и в случае с **испълчити (испълчити)**, наиболее употребительной была возвратная форма глагола **опълчити – опълчитиса (ополчитиса)**: **Ополчивса Гордений и Гойторгъ и Люмен и Югайло и прочии князи, в семисотъ погнаша в слѣд Домонта, хотаще его рѹками пати и лютой смерти продати, а мѹжи псковичи мечи иссѣчи, и пребродившесѧ Двинѹ рѣкѹ и сташа на брезѣ** (Сказ. о Довм., 1266). Помимо основного значения, у слова **опълчитиса** И.И. Срезневский отмечает также значения ‘приготовиться к битве’: «**Къ брани ополчитиса** (Муч. Георг. 2 мин. чет. апр. 548) – и ‘напасть, восстать’: **Дъ завистный ополчиса на ма** (Пал. XIV в. Зав. I уд.)» [Срезневский, т. 2, 1895: 700].

Данная группа включает языковые единицы, реализующие семы ‘приготовить, привести в боевой порядок’, а также ‘собирать, приготавливать’: **въпълчитиса, израдити, съвъкъпити, съверати (съвърати, собрати)** и др. Эти глаголы очень широко использовались для обозначения военных сборов и подготовки военных отрядов к боевым действиям: **Боголюбивын же князь Тимофей не стерпѣ дождати мѹжь своихъ волшеа рати и выеѹал с малою дружиною с мѹжи съ псковичи и с Ываномъ с Дорогомиловничем и съ его дружиною, противо имъ вполчивса** (Сказ. о Довм., 1299).

Чаще всего эти слова реализовывали своё военное значение в сочетаниях с существительными, означающими войсковые подразделения (**пълкъ, рать, дружина**), самих воинов (**вои**), их совокупность (**сила**) и т. п., и тогда правомерно говорить об УСК со значением ‘собирать на войну, готовиться к войне’: **А отселѣ князь великий Дмитрий Иванович съ всѣми князьми**

рускими, *израдивъ полкы*, поиде противу поганыхъ половець и съ всѣми *ратьми* своими (Пов. о Кулик. битве); **И** сиа изрек, нача *полци ставити*, и устроаше въ одежу ихъ местную (Там же); **И** начаша *совокупати воинство* свое и учредиша *полки* (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237); **Се** же слышав, князь великий **Дмитрей Ивановичъ събравъ воа** многы и поиде противу ихъ в силѣ **тяжцѣ** (Пов. о битве на р. Воже, 1378).

Исследуя глагол *съвъкоупити*, Ф.П. Сороколетов отмечал, что «для Лаврентьевской летописи наиболее характерно употребление глагола с управляемым существительным *вои* (в других списках – реже). Для новгородской письменности более характерно употребление сочетания *совокупити силу*. В Ипатьевском списке летописи предпочитается глагол *с(ъ)купити* в том же значении, что и *съвъкупити*: «... нача *скѹпати воа* (И., 1154, 447, 171 об.)» [Сороколетов 1970: 327]. Наше исследование показывает, что обычными в письменном языке Древней Руси были сочетания типа *съвъкѹплати воѣ* (**вои**), *копити воѣ* (**вои**), *съкопити воѣ*, *съвирати воѣ*, указывающие на то, что **вои** занимали значительное место в военной системе древнерусского государства, а также на важнейшие процессы, происходившие в военной системе Руси: **И** *тоа же осени, събравъ останочную силу свою и съвъкупн воа* многы, поиде *ратью въборзѣ*, без вести, изгономъ на **Рязанскую землю** (Пов. о битве на р. Воже, 1378).

По предположению Ф.П. Сороколетова, такие конструкции свидетельствуют о том, что воины, несмотря на общий признак, объединяющий их в одно войско, не представляли собой безликую нерасчленимую массу вооруженных людей: «**И повелѣ свирати вои отъ мала до велика** (Лавр. л., 1078 г.)» [Сороколетов 1970: 79].

Подготовка к войне обозначалась такими единицами, как **стати**, **стати на вои**, **стати на оборонь**: **И** *чинни собѣ* старый **злудѣй Мамай съвѣтъ** нечестивый с поганою **Литвою** и съ

дүшегүбнвнымъ Олгомъ: *статимъ* ү Оки ү рѣки на Бемьнь день на благовѣрнаго князя (Пов. о Кулик. битве); **А** князь великий Олегъ не пригатовилса бѣ и не *сталъ* противу их на бой, но вывѣжали из своета земля, а град свой поверже и превѣжа за Оку рѣку (Пов. о битве на р. Воже, 1378); **И** от великого князя Дмитрея Ивановича стези ревуѣт, а поганые бѣжать, а рүские сынове широкие поля кликом огородиша и злачеными доспѣхами осветиша. *Үже во ститүр на оборонь!* (Задонщина).

3-я группа включает языковые единицы, характеризующие начало боевых действий. В эту группу входят такие глаголы, как *заратитиса*, *състүпитиса*, *срѣтитиса* и др.

Глагол *състоүпитиса* в древнерусском языке был многозначным. Причем его семантический диапазон был столь широк, что слово могло употребляться в значениях ‘отступить (от клятвы, от уговора), нарушить’, ‘уступить’, ‘сойтись’ [Срезневский, т. 3, 1903: 831-832]. В военном отношении слово *състоүпитиса* означало ‘сойтись, сшибиться в бою’ [Там же: 832]: **А** Болгаре съ Грѣкы *състүпишася* и посѣчени быша Грѣци (ПВЛ, 915 г.); **На** том полѣ силныи түчи *стүпишася*, а из них часто снали молыньи и гремѣли громы велиции. **То** ти *стүпишася* рүские сынове с погаными татарами за свою великүю обиду (Задонщина).

В отличие от рассмотренных выше глаголов, военное значение имела только возвратная форма глагола *състоүпити* – *състоүпитиса*. Исследователями неоднократно отмечалось, что возвратные формы были более употребительны в XI–XIV вв., чем невозвратные. Ещё С.П. Обнорский замечал, что варианту на *-ся* принадлежит усиление действия, интенсивность в тех или других отношениях его проявления [Обнорский 1960: 19-21]. Возможно, это связано и с боевыми качествами древнерусских воинов, которые считались грозными и

тү *срѣтошася* полци. И великия силы, үзрѣвшє, пондоша, и земля түтншє, горы и холми трасахүся от множества вои безчисленыхү (Пов. о Кулик. битве); Мамай же, юже үготовалъ рать на ны, с тою ратню готовою и понде противү его. И *срѣтошася* на Калках, и высть имъ вои (Там же).

4-я группа содержит языковые единицы, характеризующие действия древнерусских воинов в бою. В схватке основным качеством древнерусского воина была решительность. О смелости и храбрости русского воина бытует немало легенд. Существуют свидетельства, отмечающие, что в рукопашном бою восточные славяне перебрасывали щиты за спины и с открытой грудью с мечами в руках бросались на врага.

В значении 'воевать, биться' употреблялись глаголы **воквати** в сочетаниях типа **воквати на кого, боротися, битися**, а также УСК **битися в лице**: Поча Олегъ *воевати* на древланы, и примүчивъ га, поча на них дань имать по чернѣ күнѣ (ПВЛ, 883); Но обаче всѣх сих никакоже үбоася, ни үстрашися, но еже к Богү вѣрою вѣорүживься и креста честнаго силою үкрѣпився, молитвами святаыя Богородица оградився, и Богү помолися, глагола <...> Мнози вѣсташа на ма, мнози *борющєся* со мною, мнози гонящен ма, стүжающєи ми, вси языцы обыдоша ма, именем Господнимъ противляхся имъ (Пов. о Кулик. битве); Самомү же князю великомү вѣше видѣти всь доспѣх его битъ, гавенъ, но на телеси его не вѣше раны никоеа же, а *бился* с татары в лице, став напредн на первомъ сүимѣ (Там же); *Сѣстүпишася битися* и вывши брани (ПВЛ, 965 г.). В значении 'воевать' в «Житии Александра Невского» встречается глагол **воиньствовати** [СДЯ XI–XIV, т. 1, 1988: 466]: **Бѣ** же тогда нүжда велика от иноплеменикѣ, и гоняхүт христианѣ, велашце с собою *воиньствовати* (Жит. Ал. Невского). Однако, как показывает пример, лексема **воиньствовати** отражала не просто военные

действия между двумя противоборствующими сторонами, а скорее склонность одной из сторон к агрессии, к отстаиванию своих интересов с помощью военных действий.

Все более или менее значительные битвы, в которых принимали участие древние русичи, не обходились без лучников и начинались с перестрелки. Для обозначения их действий употреблялся однокоренной глагол **стрѣлати**: ***Стрѣлай, князь великий, по всѣмъ землям, стрѣлан, князь великий, с своєю храброю дружиною поганого Мамага хиновина за землю Рускую, за вѣру христьянскую*** (Задонщина).

Стрельба из лука требовала высокого мастерства и являлась важным тактическим приёмом при борьбе с врагом. В древнерусских войсках она использовались очень широко, т. к. была очень эффективным средством в борьбе с легковооружёнными, но маневренными и многочисленными всадниками южных степей – хазарами, печенегами, половцами. Луки могли достигать в длину двух метров и были достаточно тугими. Натянуть такой лук было тяжело, поэтому будущие воины учились стрельбе с детства. В некоторых исследованиях отмечается, что, в отличие от западноевропейских рыцарей, русичи стреляли, располагаясь боком к цели и натягивая тетиву к левому плечу вдоль груди. Во время похода русские лучники находились по краям войска с таким расчётом, чтобы отбить внезапную атаку вражеской конницы. При атаках вражеских городов лучники при возможности метко «снимали» врагов с городских стен или же засыпали город за стеной смертоносным дождём из стрел. При защите городов, наоборот, лучники, стоявшие на стенах и в башнях, вели стрельбу по вражеским войскам. Достигавшие метра в длину стрелы летели далеко и могли пробить кольчугу.

В значении ‘наносить друг другу удары мечом, рубить’ функционировал глагол **сѣчи**: ***Тогда князь великий Дмитрей Ивановичь и брат его, князь Владимиръ Андрѣевичь, полки***

поганыхъ вспать поворотили и нача ихъ бити и *сечи* горазно, тоску имъ подаваше (Задонщина).

В «Материалах для словаря древнерусского языка» И.И. Срезневского отмечается возвратная форма глагола *сѣчи* – *сѣчися*, которая обладала значением ‘наносить удары оружием’ независимо от его вида: «*А* толко име *сѣчися* или колотиса, да оучини головшиноу, ино быти емоу самомоу в головшинѣ (Псков. судн. гр.)» [Срезневский, т. 3, 1903: 905]. У слова *сѣчися* в древнерусском языке могло актуализироваться также значение ‘воевать, сражаться’: *Крѣпѣ сѣкыся* (Гр. Наз. XI в.) [Там же]. Часто в одном ряду с глаголом *сѣчи* встречается лексема *бити*: *И* начаша воевати *Резанскую* землю, и велма *бити*, и *сѣчи*, и жещи без милости (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237); *Тогда* князь великий *Дмитрей Ивановичь* и брат его, князь *Владимеръ Андрѣевичь*, полки поганыхъ *вспать* поворотили и нача ихъ *бити* и *сечи* горазно, тоску имъ подаваше (Задонщина).

Для характеристики боевых действий употреблялись глаголы *вънѣзити* (мечь), *соуноути* (копик): *Вонзить* свои мечи верезени (Сл. о п. Иг.); *Соуноу* копіемъ *Гославъ* да *Деревланы* и копіе *лѣте* въ оуши окневи (Переясл. л., 946 г.). Встречающийся в «Слове о полку Игореве» и в «Задонщине» глагол *гремѣти*, вероятно, не просто означал громкий звук, стук, но, употребляясь в сочетании *гремѣти мѣчи*, учитывая символику меча как оружия славы, мог означать ‘гремять славой, делами, славиться’: *Гдѣрь* *Туре* *Всеволодѣ!* *Стонши* на борони, прыщеша на вои стрѣлами, *гремеша* о шеломи мечи харалужными (Сл. о п. Иг.); *А* в нихъ сипали доспѣхы злаченые, а *гремѣли* князи руские мечьми вѣлатными о шеломи *хиновские* (Задонщина). Для метафорического слога «Задонщины» этот глагол особенно характерен. Именно его употребление в тексте позволяет представить русских воинов

как грозных, могучих соперников: **И рече єму Дмитрей <...> То ти, брате, не ст҃къ ст҃чить, ни гром гремит, – ст҃чит силнаа рать великаго князя Дмитрея Ивановича, гремат удалцы р҃ские злачеными досп҃хи и черлеными щиты** (Задонщина). Здесь же мы видим его употребление в составе тавтологического словесного комплекса. Такие сочетания занимали особое место в системе древнерусского языка. Повтором слов, имеющих одинаковый корень, достигалась яркая эмоционально-экспрессивная окраска. Один компонент способен был усиливать значение другого и тем самым актуализировать интенсивность действия.

В «Повести о разорении Рязани Батыем» удалство и небывалая сила русских воинов выражается в описании битвы легендарного рязанского богатыря Евпатия Коловрата с монголо-татарами. Глаголы **прѣсѣчи, расѣчи, кранти** функционировали в значении ‘рассечь, убить разрубив’: **И начаша сѣчи силу татарскую, и многих т҃т нарочитых багатырей Батыевых побил, ових на полы пресекоша, а иных до седла краше** (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237); **Єупатей же, исполни силою, и расѣче Хостоврула на полы до седла** (Там же). Конечно, маловероятно, что есть хоть какая-то возможность нанести противнику такие удары, учитывая немалый вес брони, без которой на бой в те времена уже редко выходили, а также вес самого меча. Образ рыцаря, ударом меча рассекающего противника пополам, «от плеча до седла», по замечаниям некоторых исследователей (см., например, [Пастуро 2009]), стал своеобразным штампом, символом силы в европейской литературе XI–XII вв.

Ни одно боевое сражение не обходилось без раненых и убитых. В значении ‘нанести раны, изранить’ функционировали глаголы **ранити** и **оуязвити**: **Домонт же въ множествѣ гарости м҃жства своего, не дождавъ полковъ новъгородских,**

с малою дружиною с мѹжи съ псковичи выѣхавъ, Божию силою повѣди и изби полки ихъ, самого же мѣстера *раниша* по лицу (Сказ. о Довм., 1268); **И** многихъ граждан повиша, а инѣхъ *уазвиша*, а инии отъ великихъ трудовъ изнемогша (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237).

Глаголы **избити**, **повити**, **оубити** составляют синонимический ряд с общей семей 'лишить жизни': **Тогда же** убиенъ бысть князь великий литовский Гойтортъ, и инѣхъ князеи много *избиша*... (Сказ. о Довм., 1266); **И** гониши ихъ до рѣки до Мечи, и тамо бѣжащихъ бесчисленное множество *повиша* (Пов. о Кулик. битве); Татарове же в том часѣ повергоша копыта своя и повѣгоша за рѣкѹ за Вожою, а наши послѣ за ними въючи ихъ, и сѣкѹчи, и колючи, и *убиша* ихъ множество, а инии в рѣцѣхъ истопоша (Пов. о битве на р. Воже, 1378). В этом же значении 'лишить жизни' употреблялись с указанием на орудие убийства (меч) глаголы **исѣщи** (**исѣчи**) и **посѣчи** (**посѣци**): **Отъидоша** же погани от града в пятницѹ иноплеменици, волости новгородстии воюючи, а села жгѹчи и множество людей *посѣкоша*, а жены и дѣти и дѣвици в полонѣ без числа поведоша (Пов. о побоище на р. Пьяне, 1377); Татарове же пришедше и град Переяславль и прочии грады взяша и огнемъ пожгоша, и волости и села повоеваша, а людей много *посѣкоша*, а иныя в полонѣ поведоша, и възвратишася въ странѹ свою, много зла сътворивше земли Рязанской (Пов. о битве на р. Воже, 1378).

Определѣнный круг глаголов и процессуальных УСК, входящих в ЛФП «Древнерусское войско», связан с представлениями об исходе боя. Он составляет **5-ю группу** языковых единиц, характеризующих **результаты боя**. Бой мог закончиться поражением или победой. В свою очередь, поражение могло сопровождаться бегством, отступлением или сдачей противнику. Победа же предполагала преследование противника или его

пленение, а также истребление врагов и захват добычи. Данная группа состоит из следующих подгрупп.

а) Действия победителя.

Группу с общей семой 'победить' составляют глаголы **повѣдѣти, повѣждати, одолѣти, одолати, повѣдоу сътворити, покорити** и др. Гиперонимом в этом ряду можно считать наиболее часто встречающийся глагол **повѣдѣти**, который в древнерусском языке обладал тремя значениями, два из которых имели отношение к военным действиям: «а) 'преодолеть, победить одержать победу над нечистью': **Кр(ьс)т(о)мь бо повѣжены бывають силы вѣсовьска** (Новг. I л. 1268 г.); б) 'преодолеть в военном значении, одержать верх в битве': **Полъкы ихъ повѣдихомъ** (Поуч. Влад. Мон.); в) 'разорить': **Придоша Половци и повѣдиша Роуцьскоую землю** (Новг. I л., 1068 г.)» [Срезневский, т. 2, 1895: 990]. Наш материал показывает, что чаще всего данный глагол функционировал во втором значении 'одержать верх в битве': **И тако повѣди га помощю Божию, и даша плеща своа, и сѣчахуть га, гонаше, аки по наеру, и не вѣ камо утещи** (Жит. Ал. Невского); **И поможе Богъ князю великому Дмитрею Ивановичю, одолѣ ратным и повѣди врагы своа, и прогна поганыхъ татаръ** (Пов. о битве на р. Воже, 1378). Встречающиеся в древнерусских текстах глаголы **одолѣти** и **УСК повѣдоу сътворити** могли выступать в качестве синонимов глагола **повѣдѣти**, означая 'одержать верх в битве': **И едва одолѣша ихъ силныа полкы татарскыа** (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237); **И прииде князю Дмитрию пакн другаа вѣсть: повѣдаша ему Мамаа за Дономъ събравшася и в полѣ стоаша, ждуще к собѣ на помощъ Пѣганла с литвою, да егда сверутся вкупѣ, и хотят повѣду створити съ одного** (Пов. о Кулик. битве).

В значении 'побеждать' функционировали глаголы

повѣждати, одолати: Князь же рече: Сии на колесницахъ, а си на конихъ. Мы же въ имя Господа Бога нашего призовемъ: Повѣды даи ми, Господи, на сѹпостаты и пособи ны оружьнемъ крестнымъ, низложи врагы наша; на тѣя ѹповаючи, *повѣжаемъ*, молащесѣя прилѣжно къ пречистонѣи Матери (Пов. о Кулик. битве); Мстиславъ же перешедъ, пожаръ с Новгородци, и сстѹпишасѣя на Кѹлачьцѣ, и вы(сть) брань крѣпка, и нача *идалати* Мстиславъ (ПВЛ, 1096 г.). Победа в более узком понимании может подразумевать подчинение, овладение кем-либо, чем-либо. Так, в значении ‘подчинить’ употреблялся глагол покорити [Срезневский, т. 2, 1895: 1113-1114]: **В** то же время **вѣ** царь силенъ на **вѣ**сточнѣи странѣ, иже **вѣ** емѹ Богъ *покорилъ* языки многы, от вѣстока даже и до запада (Жит. Ал. Невского). В том же значении в «Житии Александра Невского» функционирует глагол оѹкорити, не имеющий специального военного значения: **По** повѣдѣ же **А**лександровѣ, тако же повѣди короля, в третий год, в зимнее время, понде на землю немецкѹю в велицѣ силѣ, да не похвалатсѣя, ркѹще: *ѹкорилъ* словеньскый языкъ ниже себе (Там же).

В значении ‘захватить’ функционировал глагол *поимати* [Срезневский, т. 2, 1895: 1095]. В отличие от глагола покорити, который подразумевал подчинение целого народа, глагол *поимати* употреблялся, когда речь шла о богатствах, покорѣнного народа или о людях, зачастую воинах: **И** весь град пожгоша, и все ѹзорочие нарочитое, богатство резанское и сродник нѹ киевское и чертъниговское *поимаша* (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237); **И** едѣа *поимаша* от полкѹ **Бѹ**патива пять человекъ воинскихъ, изнемогших от великихъ ран (Там же).

В значении ‘взять приступом’ функционировал УСК *въззати* (городъ) копикмъ: **И** к вечерѹ одолѣ **С**вятославъ и *взя* городъ *копьем*, ркѣа: **С**е городъ мой! (ПВЛ, 971 г.). Вне

УСК глагол мог означать захват не только города, но и любой добычи (простых людей, княжеских или царских жён, детей, а также целых сёл): **А самъ царь Тахтамышъ, шедъ, *взя* Орду Мамаеву и царици его, и казны его, и үлүсѣь весь пойма, и богатство Мамаево раздѣли дружинѣь своен** (Пов. о Кулик. битве); **Поиде князь Димитрий в силѣь велицѣь, и плѣни землю Нѣмецкүю, и *взя* град Юрьевъ, и възвратиса к Новугороду съ многымъ полоном и с великою корыстию** (Жит. Ал. Невского). В этом же значении выступал УСК **обрѣтати користь**: **И мнози вои его възрадовашася, тако *обрѣтающе користь* многу: пригнаша с собою многа стада кони, и велебуди, и волю, им же нѣсть числа, и доспѣх, и порты, и товаръ** (Пов. о Кулик. битве).

Для Руси XI–XIV вв. были характерны постоянные междоусобицы, а также забота князей прежде всего о личной наживе. Зачастую войны начинались ради захвата богатых городов. Помимо этого, княжеские земли Древней Руси постоянно подвергались нападениям вражеских народов с целью разграбления.

Группу с общей семой ‘разорить’ составляют глаголы **воквати, повоквати, разграбити, разорити**, по сути означавшие ‘разрушить, разорить до основания’. Гиперонимом в этом ряду выступает глагол **разорити**: **И поиде на град Сүздаль и Владимир и желата Рүскүю землю попленити, и вѣрү христианскүю искоренити, и церкви Божии до основаниа *разорити*** (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237); **И град Прѣнеск, и град Бѣл, и Ижеславецъ *розари* до основаниа, и всѣь люди повиша без милости** (Там же).

Глагол **повоквати** реализовывал своё значение в сочетании **повоквати чьто** [Срезневский, т. 2, 1895: 1001]: **И прошед горы непроходимаа, и иде на вирүтаны, и плени землю их и до моря, и *повоева* Поморье, и паки возвративса, и исполни землю свою множеством полона** (Сказ. о Довм., 1268); **По**

сем же разгнѣваста царь Батый на брата его меншаго Андрѣяга и посла воеводу своего Неврюна *повоевати* землю Буждальскую (Жит. Ал. Невского).

Древнерусский глагол *разграбити* означал ‘расхитить, грабя, уничтожить, разрушить’ [Срезневский, т. 3, 1903: 31]: *Уже во рүские сынове разграбиша татарские үзорочья, и доспѣхи, и кони, и волы, и верблүды, и вино, и сахар, и дорогое үзорочие, камкы, насычеве везүт женам своимъ* (Задонщина).

Многозначный глагол *воквати* в сочетаниях типа *воквати* что приобретает значение ‘разорять’ [Срезневский, т. 1, 1893: 279]: *Того же лѣта на зиму придоша от восточныѣ страны на Рязаньскую землю лѣсом безбожнии татары, и почаша воевати Рязаньскую землю, и плѣновахү и до Проньска, поплѣнивше Рязань весь, и пожгоша, и князя ихъ үбиша* (Лет. пов. о татаро-монг. нашествии из Лавр. лет., 1237). Глагол *пакостити* функционировал в значении ‘грабить’: *В то же время үмножиса языка литовьскаго и начаша пакостити волости Александрове. Он же выезда и избиваше га* (Жит. Ал. Невского).

Почти каждый разорительный набег враждующих народов друг на друга сопровождался поджогами. Сжигались целые сѣла, города, монастыри и церкви вместе с жителями и прихожанами. Видимо, это связано с особым восприятием войны средневековыми воинами, которое заключалось в опустошении, сжигании, грабеже, пленении: *И начаша воевати Рязаньскую землю, и велѣа бити, и сѣчи, и жеши без милости* (Пов. о разорении Рязани Батыем, 1237); *Татарове же придоша к Новүгородү к Нижнему мѣсца августа въ 5 день, въ среду, на память свѣтаго мученика Бүсегниа, в канүнь Спасовү дни, остаточныхъ людей горожанъ избивша, а град весь и церкви и монастыри пожгоша, и згорѣло церковей въ*

градѣ 32 (Пов. о побоище на р. Пьяне, 1377).

На исход боя влияли самые разные показатели боевой единицы: противопехотная атака, доля пехоты и конницы, защищённость, стойкость и сила подразделения, а также эффективность в атаке и эффективность в обороне, которые меняются в зависимости от лидерства, погоды, особенностей рельефа местности и так далее. В каждом бою существует вероятность, что одна из участвующих в сражении сторон теряет живую силу, бежит с поля боя. Круг глаголов, характеризующих пленение, смерть противника, его бегство с поля боя или преследование потерпевшего поражение противника, в древнерусском языке достаточно широк.

Глагол **гънати**, его возвратная форма **гънатисѧ** и форма совершенного вида **погънати** обладали значением ‘гнать, преследовать’: **И гонниши их до рѣки до Мечи, и тамо вѣжащихъ бесчисленое множество повиша** (Пов. о Кулик. битве); **По сих же приспѣ вечеръ, и заиде солнце, и смерьчеса свѣтъ, и наста ночь, и бысть тма, и не азѣ вѣше гнатисѧ за ними за рѣкѹ** (Пов. о битве на р. Воже, 1378). В значении ‘преследовать’ также функционировал УСК **поити слѣдомъ**: **Кназь же великий на заутрие уже перед обѣдом поиде за ними слѣдом ихъ, и погнаша ихъ вѣвѣжавшихъ далече** (Там же).

В значении ‘прогнать, обратить в бегство’ [Срезневский, т. 1, 1893: 903] употреблялся глагол **загънати**: **И мы слышахом, како многы страны поплѣниша: Пѣсы, Обезы, Касоги, и половець безбожныхъ множество извиша, а инѣхъ загнаша** (Лет. пов. о татаро-монг. нашествии из Лавр. лет., 1223 г.).

В любой войне бывали и пленные. Древнерусские лексемы **полонити**, **плѣнити**, **поплѣнити**, наиболее частотным из которых был глагол **плѣнити**, обладали значением ‘лишить свободы, взять в плен’: **Кнази же полци гнаша съдомлан, вьюще, до стана ихъ, и полониша богатства много, и всѧ имѣни ихъ, и всѧ стада содомскаѧ** (Пов. о Кулик. битве); **Поиде**

кнѣзь Димитрий в силѣ велицѣ, и *плѣни* землю Нѣмецкую, и взя град Юрьевъ, и възвратисѣ к Новугороду съ многымъ полоном и с великою корыстною (Жит. Ал. Невского). Многозначный глагол *изимати* входит в этот ряд одним из своих значений ‘схватить, захватить, взять в плен’ [Срезневский, т. 1, 1893: 1058]: и *высть сѣча* зла, *такоже николиже не бывала у Пскова, и раниша самого менадѣря по главѣ, а вельневици, изымавѣ,* посла к великому князю Андрѣви, а прочии вскорѣ повергъша оружіа и устрѣмишасѣ на бѣгъ страхомъ грозы храборства Домонтова и мужъ его псковичъ (Сказ. о Довм., 1299). В «Сказании о князе Довмонте» встречается УСК *въ работу въвести*, вероятно, в том же значении ‘пленишь’ [Срезневский, т. 1, 1893: 327]: *Слышав же мѣстеръ земля Ризскія мужество Домонтова, ополчивсѣ в силѣ тѣжцѣ без Бога, и прииде ко Пскову в корабляхъ и в лодьяхъ и на конехъ, и с пороки, хотѣа плѣнити домъ Свѣтлыя Троица, а князя Домонта рѣками гати, а мужъ псковичъ мечи иссѣчи, а иныя люди псковскыя в работу въвести* (Сказ. о Довм., 1268). Для повестей о побоище на реке Пьяне и битве реке Воже характерно сочетание *въ полонъ повести*, также употребляющееся в значении ‘взять в плен’: *Татарове же пришедше и град Переяславль и прочии грады взяша и огнемъ пожгоша, и волости и села повоеваша, а людей много посѣкоша, а иныя в полонъ поведоша,* и възвратишасѣ въ страну свою, много зла сътворивше земли Рязанской (Пов. о битве на р. Воже, 1378); *Отъидоша же погани от града в пятницу иноплеменици, волости новгородстии воюючи, а села жгучи и множество людей посѣкоша, а жены и дѣти и дѣвци в полонъ без числа поведоша* (Пов. о побоище на р. Пьяне, 1377).

Славянские воины перед боем клялись стоять насмерть за родную землю, князя, отца и брата. Слово чести ценилось высоко

и обязывало воинов соблюдать ратное братство. Плен славяне считали позором, о чём свидетельствуют строки из «Слова о полку Игореве»: *Лице жъ бы потяту быти, неже полонену быти.*

б) Действия побеждённой стороны.

В значении ‘обратится в бегство’ функционировал глагол **вѣжати** [Срезневский, т. 1, 1893: 216] и его форма совершенного вида **повѣжати** [Срезневский, т. 2, 1895: 922]: *А татарове тако и повѣгоша еще сущи с вечера и чрес всю ночь вѣжаху* (Пов. о битве на р. Воже, 1378); *Останокъ же ихъ повѣже, и трупиа мертвыхъ своихъ наметаша кораблиа и потопиша в мори* (Жит. Ал. Невского).

Этим же значением обладали УСК *оустрѣмитиса на бѣгъ, на бѣгъ възвратитиса, възспать отстоупити, на бѣгъ обратитиса*. Они же трупья своя многи учаны накладоша, вѣзоша в землю свою, а останокъ ихъ *устрѣмиша на бѣгъ, месяца июня в 8 день, на память святаго мученика Федора Стратилата* принесению мощен (Сказ. о Довм., 1268); *То видѣвше, устрашишася и живота отчагавшеся, и на бѣги обратившеся, и повѣгоша...* (Пов. о Кулик. битве); *Тогда поганые борзо вспать отступиша* (Задонщина); *А нини сыны агартаны на бѣгъ възвратишася от клича велика, зраще злаго убийства* (Пов. о Кулик. битве).

Одним из последствий поражения в битве являлась сдача городов стороне-победителю и признание новой власти. В языковой системе древних русичей для обозначения этого акта использовался глагол **вѣдатиса** [Срезневский, т. 1, 1893: 331]: *Вданмыса Печенѣгомъ* (ПВЛ, 997 г.), – и процессуальный УСК **вѣдати на щитъ**, в котором реализовывалось специальное значение ‘отдать в качестве добычи’ [Там же]: *Взаша Мѣнескъ, исѣкоша мужѣ. а жены и дѣти вдаша на щиты* (ПВЛ, 1067 г.).

В значении ‘признать чью-либо власть’ в древнерусском языке функционировал процессуальный УСК **главы подклонити**

подъ мечи, особое символическое значение которого отмечала Л.А. Гараева: *Үже поганые оружиа своя повергоша, а главы своя подклониша под мечи рүские* (Задонщина). Символическое значение, по мнению исследовательницы, обусловлено способностью УСК передавать восприятие окружающего мира древними русичами [Гараева 1997: 137]. Кроме того, с мечом был связан целый круг понятий: «Меч был прежде всего символом войны <...> С другой стороны, меч был эмблемой княжеской власти <...> Меч и оружие были вместе с тем и символами независимости» [Лихачёв. Великое наследие... [http](http://)].

Круг глаголов и процессуальных УСК, вовлекаемых в сферу ЛФП «Древнерусское войско», был достаточно широким. Наименьшее число среди глаголов составляют те, для которых специальное военное значение является основным. Большинство же глаголов получает специализированное военное значение в составе УСК. Часть глаголов реализует военное значение в определённых контекстах. Ф.П. Сороколетов справедливо отмечал, что для последних непременным условием реализации военных значений было наличие в окружении глагола слов, относящихся к военным терминам [Сороколетов 1970: 345]. Характерной особенностью глаголов, включенных в ЛФП «Древнерусское войско», является широкая синонимия и вовлечённость в деривационные процессы.

Д.А. Ходиченкова

**ЛЕКСИКО-ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОЕ ПОЛЕ «БРАК» В
ДРЕВНИХ СЛАВЯНСКИХ ПАМЯТНИКАХ X–XI вв.
(на материале Супрасльской рукописи и Зографского
евангелия)**

Семью в древности, как и теперь, невозможно представить без такого важного понятия, как *брак*. Семья и строилась, в основном, за счёт брачных отношений: мужчины и женщины, вступая в брак, тем самым создавали новую «ячейку общества». Поэтому содержание и структура лексико-фразеологического поля (ЛФП) «Брак» применительно к жизни средневекового славянина представляет особый интерес для современного исследователя.

Языковые единицы рассматриваемого ЛФП определённым образом организованы. Ядерную зону образует 12 единиц, которые представлены именем ЛФП (**бракъ**) и его синонимами.

Абсолютными синонимами слова **бракъ** являются лексемы **бракы**, **бракъство**, **посагъ**. Лексемы **женитва**, **невѣстьство**, **подрожик**, **прнобъщеник**, **сжпржгъ**, **сватъба**, **сжпржженик**, **сжпржжик** вступают в синонимический ряд с именем поля лишь в одном из своих значений.

В «Старославянском словаре (по рукописям X–XI веков)» отмечено: «**Бракъ** – свадьба, брак» [Цейтлин 1994: 100]. Согласно «Толковому словарю русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой «брак – семейные супружеские отношения между мужчиной и женщиной», а также «сопровождаемое обрядом бракосочетания христианское таинство вступления в супружество» [Ожегов, Шведова 2000: 58]. Таким образом, брак – это и семейная жизнь супругов, и некое христианское таинство, некий обряд.

Самословобракъ, как и лексемы **бракы**, **бракъство** заимствованы русским языком из старославянского, где они «представляют собой суффиксальные производные от глагола *бърати* > ‘братъ в жёны’» [Черных, т. 1, 1994: 107]. В «Этимологическом словаре русского

языка» М. Фасмер отмечает, что «лингвист Гуйер пытается реконструировать древнее значение ‘умыкание’, связывая слово брак с латинским *fero* и с греческим φέρω» [Фасмер, т. 1, 1996: 206]. Речь идёт о старинном обряде умыкания, похищения невесты женихом. Всё это, безусловно, свидетельствует об инициативе мужчины, проявляемой по отношению к женщине в том случае, когда речь идёт о создании семьи.

Для уточнения и расширения ядерной семы ЛФП «Брак» необходимо определить состав языковых единиц, вступающих в синонимические отношения с именем данного поля.

Слово **жени́тва** – «прозрачное производное от славянско-го *žena*» [Трубачёв 2006: 95]. **Жени́тва** дословно – ‘взятие в жёны’, **неве́стство** буквально – ‘взятие невесты’. Все эти лексемы также свидетельствуют об активных действиях мужчины по отношению к женщине, когда речь идёт о вступлении в брак.

Одно из значений слова **подро́жник** в текстах X–XI вв. – ‘брак, супружество’. Лексема *друг* «общеславянского происхождения, того же корня, что и литовское *drauge* – ‘вместе, сообща’. Буквально ‘спутник’» [Шанский 2005: 78]. Таким образом, брак – это союз двух людей, единение, когда один супруг сопровождает другого по жизни. В сущности, об этом же свидетельствуют и лексемы **прно́вщеник** (буквально ‘вместе, сообща’), **сжпржгъ**, **сжпржженик**, **сжпржжик** (буквально ‘в одной упряжке’).

Лексема **посагъ**, как отмечает О.Н. Трубачёв, «обычно сравнивается с греческим ἡγεσθαι (*sāg- – ‘вести, предводительствовать’)» [Трубачёв 2006: 144]. Эта роль предназначалась в браке мужчине.

Слово **сва́твѣа**, судя по многим этимологическим словам, происходит от слова *сват*, что значит ‘свой’. М.Э. Рут отмечает, что «родители тех, кто вступает в брак, становятся членами общей семьи, становятся своими» [Рут 2003: 354]. Первоначально «слово *свадьба* означало всю процедуру вступления в брак – от сватовства до свадьбы» [Там же]. Таким образом,

лексемой **свадьба** подчёркивается близость, свойство родителей, чьи дети вступают в брак, а также родство обоих супругов, создающих новую семью. После оформления брачных отношений они становятся своими, близкими людьми.

А.В. Терещенко в своей книге «Быт русского народа» отмечает, что этимология слова *свадьба* является спорной. Не ссылаясь на конкретных исследователей, автор приводит несколько точек зрения на происхождение этой лексемы. Он пишет, что, по мнению одних учёных, *свадьба* сходна с латинским словом *svada* – ‘богиня веселья’, впоследствии обратившимся в привычное для нас слово *свадьба*. Другие считают, что слово *свадьба* является производным от глагола *сводит*, поскольку брак – это соединение двух лиц. Третьи полагают, что *свадьба* – производное от слова *святость*, так как древние славяне свято чтили брак. Четвёртая точка зрения традиционна и фиксируется большинством этимологических словарей русского языка, где слово *свадьба* возводится к слову, называющему свидетеля свадебного сговора, – свата [Терещенко 2001: 144].

А.В. Терещенко утверждает, что слово *свадьба* «произошло от древнего слова *свататься*, означавшего, прежде всего, ‘сговариваться, соглашаться’». При этом историк подчёркивает, что сговаривались между собой именно жених и невеста, и только невеста могла дать согласие жениху, могла согласиться выйти за него замуж. Родители, по мысли, автора, не играли важной роли в этом процессе, они фактически не принимали участия в судьбе молодых [Терещенко 2001: 144].

Таким образом, наличие многочисленных синонимов у ядерной лексемы ЛФП «Брак» (12 слов) свидетельствует о том, что брак, супружеские отношения в Средние века занимали в жизни человека не последнее место.

В окологерну зону ЛФП «Брак» входит 30 лексем и 21 УСК. Они делятся на 3 группы.

Первая группа объединяет слова, представляющие собой наименования лиц, вступающих / вступивших в брак (18 ед.). Это лексемы, называющие лиц мужского пола, вступающих в брак (**обржчъникъ, обржченикъ, поржчъникъ, жении сѧ, зать** (одно из значений), **женихъ, невѣстъникъ** – 7 ед.). В данную группу входят и слова, называющие лиц женского пола, вступающих в брак (**поржчъница, поржченага, невѣста** – 3 ед.). В группе имеются также лексемы, называющие лиц мужского пола, уже вступивших в брак (**сѧпрѧга** (одно из значений), **мѧжь** – 2 ед.). Кроме того, в эту группу входят слова, называющие лиц женского пола, вступивших в брак (**жена, сѧпрѧга** (одно из значений), **мѧжатица, мьньшица** – 4 ед.). Есть здесь и лексемы, называющие одновременно и мужчину, и женщину, находящихся в браке (**сѧпрѧга** (одно из значений), **малъжена** – 2 ед.).

Во **вторую группу** входят слова, обозначающие действия, приводящие к созданию семьи (**обржчити, поржчити, обржченик** – 3 ед.).

Третья группа состоит из слов и УСК, называющих процесс вступления в брак (30 ед.). Это единицы, в структуре значения которых присутствует комплексная сема ‘действия мужчины по отношению к женщине при вступлении в брак’ (**приводити женѧ, поѧти женѧ, поимати въ жены, приѧти женѧ, женити сѧ, прилѧпити сѧ женѣ** – 6 ед.). В данную группу также входят лексемы и УСК, называющие действия женщины по отношению к мужчине при вступлении в брак (**за мѧжь ити, причѧстити сѧ къ мѧжоу, посагати, посагнѧти, прилѧпити сѧ мѧжоу, прикоуѧпати сѧ женѣ мѧжоу** – 6 ед.). Находятся здесь и единицы, в структуре значения которых присутствует комплексная сема ‘действия обоих лиц при вступлении в брак’ (**брачити сѧ, сѧпрѧщи сѧ, сѧпрѧгнѧти сѧ, причѧтати сѧ брацѣ, оженити сѧ,**

съкоупити сѧ бракъмь – 6 ед.). Здесь же можно обнаружить слова и УСК, называющие действия третьих лиц при создании новой семьи (**женити, оженити, отъдати за мъжь, въдати за мъжь, въдати за мъжь, за мъжь нареченаѧ, за мъжь нареци, сватьбѧ творити, сватьбѧ дѣлати, бракъ съводити, бракъ творити, бракъ сътворити** – 12 ед.).

Судя по материалам старославянских памятников X–XI вв., брак воспринимался древними славянами как некое христианское таинство, некий обряд, имеющий свою специфику.

Оформлению брака, как правило, предшествовала процедура обручения, и в этом, судя по количеству лексем и по структуре их семантики, главную роль играл мужчина (жених): значение ‘жених’ имеют слова **обръчьникъ, обръченикъ, поръчьникъ** (буквально **обръчьникъ, обръченикъ** означают ‘обручённый с кем-либо’), **женѧи сѧ, затъ** (одно из значений), **женихъ, невѣстьникъ**.

В своём этимологическом словаре Н.М. Шанский отмечает, что лексема **затъ** «того же корня, что и слово *жена* > *gen- – ‘род, рождать’. Буквально ‘того же рода, родственник’» [Шанский 2005: 101].

Слово **женихъ**, как пишет О.Н. Трубочёв, «происходит от общеславянского *ženixъ*, которое образовано прибавлением славянского суффикса *-хъ* к глагольной основе *ženiti*, то есть *ženixъ* – отглагольное имя деятеля. Буквально ‘тот, кто женится (берёт в жёны)’» [Трубочёв 2006: 95].

Само слово **жена** «восходит к индоевропейскому корню *gen. Буквально ‘рождающая потомство’. Первое значение слова – ‘взрослая женщина’. Значение ‘супруга’ является вторичным» [Рут 2003: 153]. Именно благодаря жене, супруге на свет появляются дети, наследники.

Лексема **сѧпрѧга**, являющаяся синонимом к слову **жена**, говорит о том, что жена всегда находится рядом с мужем, делит с ним все невзгоды и радости.

Невѣстьникъ, судя по структуре семантики, – тот, кто находится рядом с невестой, сопровождает её, обручен с ней. Данная лексема косвенно свидетельствует о том, что и женщина (невеста) играла свою, особую роль в обряде обручения. Причём невесту ‘отдавали жениху (в руки), поручали ему’. Об этом свидетельствует лексема **поржчъникъ**: «Слово *поручить* возникло на базе выражения *дати на руку* – ‘отдать, поручить’» [Шанский 2005: 248].

Обручению могли способствовать и третьи лица. Чаще всего этими лицами были родители жениха и невесты. Сема ‘невеста’ присутствует в семантической структуре следующих лексем: **поржчъница**, **поржченана**, буквально означающих ‘порученная, отданная в руки (жениху)’, и **невѣста**. Особый интерес вызывает этимология слова **невѣста**. Данная лексема является общеславянской по происхождению, однако сама этимология слова до сих пор вызывает споры.

Известный лингвист О.Н. Трубочёв отмечает: «Наиболее убедительной кажется точка зрения, согласно которой *nevěsta* = ‘неизвестная’ (префиксальное образование от **věsta* = ‘известная’). Это связано с древним обрядом молчания по отношению к невесте в первые дни после вступления её в дом жениха, мужа, обычай обращаться с ней как с незнакомым человеком» [Трубочёв 2006: 93-94]. При этом совершенно неважно, знали её домочадцы мужа или нет. В доме жениха невесту не называли по имени, что связано «со стремлением скрыть от злых духов переход девушки в другой дом, чтобы они не смогли помешать удачному началу супружеской жизни» [Там же].

Слово **мжжатица** (‘замужняя женщина’) – суффиксальное производное от лексемы **мжжь**, что является наглядным свидетельством того, что жена связана с мужем брачными отношениями, что она принадлежит ему по брачным законам. Интересно отметить, что «первое значение у слова **мжжь** – ‘взрослый человек’; значение ‘супруг’ является вторичным» [Рут 2003: 273].

На наш взгляд, это говорит о том, что в брак должны были вступать только зрелые мужчины, готовые к семейным отношениям.

Лексема **малъжена** имела значение ‘супруга’. Её синонимом в одном из своих значений было слово **сжпржга** (‘пара, чета’). Слово **меньшица** (‘младшая жена’) напоминает о языческих временах, когда многожёнство считалось нормальным явлением. Н.Л. Пушкарёва в своей книге «Женщины Древней Руси» пишет о том, что «в церковных поучениях и летописных свидетельствах особенно часто упоминается такое двоежёнство, когда *меньшицей* была женщина более низкого социального статуса, в том числе раба» [Пушкарёва 1989: 80]. Но после принятия христианства мужчина, имевший не одну жену, считался грешником. И в то же время «муж признавался прелюбодеем лишь в том случае, если имел на стороне не только наложницу, но и детей от неё» [Там же].

При оформлении брачных отношений активную позицию мог занимать как мужчина (**приводити женѣ, поимати въ жены, прияти женѣ, пояти женѣ, женити сѧ, прилѣпити сѧ женѣ**), так и женщина (**за мѣжь ити, прикоуплати сѧ женѣ мѣжоу, причастити сѧ къ мѣжоу, посагати, посагнѣти, прилѣпити сѧ мѣжоу**).

Создание новой семьи, новой «ячейки общества» в X–XI вв. было одной из главных задач в жизни человека. Это поддерживалось и распространялось среди славян текстами христианского содержания. Так, в Зографском евангелии, памятнике XI в., читаем: **оставитъ чловѣкъ отца своего и мать и прилѣпитъ сѧ женѣ** своен. **и выдете оба въ плѣть единѣ. тѣмъ же оуже нѣсте дѣва нѣ плѣть едина. еже оубо богъ съчета чловѣкъ да не разлжчатъ** (Мф 19: 5-6) Зогр 27.

В «Толковой Библии, или комментариях на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета», можно прочитать: «Спаситель нигде не выступал против брачной жизни и, как известно, ос-

вятил брак своим присутствием. Но нарушение брачных связей Он осуждал не один раз» [Лопухин НЗ, т. 1, 2007: 126]. В Зографском евангелии можно отыскать этому подтверждение: **глагола имъ ꙗко моси по жестококрѣдию вашемоу повелѣ вамъ поустити жены ваша. искони же не вѣистъ тако** (Мф 19: 8) Зогр 27.

Представляет особый интерес пример из Зографского евангелия, свидетельствующий о том, что после воскресения жизнь в будущем мире будет бестелесная, воскресшие будут иметь тела, но с определённым ограничением: невозможностью и бесцельностью вступления в брак. Люди будут жить, словно ангелы на небесах: **въ вскрѣшение бо ни женатъ сѧ ни посагаѣтъ нъ ꙗко ангели на небесехъ сѣжтъ** (Мф 22: 30) Зогр 32.

В обряде бракосочетания инициатива могла исходить и от обоих лиц (жениха и невесты): **брачити сѧ, съпраци сѧ, съпрагнѣти сѧ, причетати сѧ брацѣ, съкоупити сѧ бракъмь, оженити сѧ**. Так, в произведении «**Мѣсѧца марта въ девѧты на десѧте житиѣ прѣподобьнааго отьца нашего Павѣла прѣпростааго**» говорится о том, как некий польский пахарь Павел женился на красивой девушке, но со злым нравом: **Пауѣль нѣкто польскыи рѧтан съ красьноѣж женоѣж съпраже сѧ зѣлонравѣнѣ разоума** Супр 169: 6-7.

Активную роль в оформлении брачных отношений могли играть и третьи лица, чаще всего – родители жениха и невесты: **женити, оженити, отѣдати за мѣжъ, вѣдати за мѣжъ, вѣдати за мѣжъ, за мѣжъ нареченаѧ, за мѣжъ нарещи, свѧтъѣж творити, свѧтъѣж дѣѧти, бракъ съводити, бракъ творити, бракъ сътворити**. Так, в произведении «**Мѣсѧца марта въ дѣнь чоудотвореннѧ свѧтааго Конона иже въ исавриі**», когда Конон достиг совершеннолетия, родители собрались женить сына, не зная, что он решил проповедовать учение Бога, услышав речи апостола Павла: **родителѣж же кмоу сего не вѣдѣшѧ съвѣтъ о брацѣ творѧста и приведѣшѧ ожениста** Супр 25:

17-19. В структуре значения УСК **бракъ съводити** присутствует компонент ‘сблизить, соединить’, свидетельствующий о том, что, как правило, именно родные и близкие способствуют созданию новой семьи, соединяя жизни молодых людей.

Периферийную зону ЛФП «Брак» образуют 36 лексем и 25 УСК. Ближнюю периферию ЛФП «Брак» составляют 28 языковых единиц (20 однословных и 8 сверхсловных), представленных в 4-х группах.

Первую группу составляют УСК, характеризующие особенности брачной церемонии (5 ед.). Среди них УСК, называющий брак, освящённый церковью (**чьстьный бракъ**); УСК, представляющий собой наименование гостей на свадьбе (**сынове брачьнии**). К ним можно присоединить и УСК, называющий одежду, предназначенную для брачной церемонии (**одѣяникъ брачьноѣ**) и УСК, характеризующие процесс приглашения на брак (**призъвати на бракъ, възъвати на бракъ**).

Вторую группу составляют слова и УСК, представляющие собой наименования лиц, появившихся после оформления брака (20 ед.). Это УСК, называющие мужа / жену (**добропомощница, мжжлюбница, подроужикъ, блажная жена, безмжжнъ мжжъ, господинъ домоу** – 6 ед.). К данной группе также можно отнести единицы, называющие лиц, вторично вступивших в брак (**дъвобрачьнъ, дъвожени, дъвоженикъ, дъвоженитвнъ, дъвоженьнъ, дъвоженьць, дъвожженьць** – 7 ед.), а также наименования родственников, появившихся в результате бракосочетания (**деверь, невѣста, свекры, свекръ, тьсть, тьща, зать** – 7 ед.).

В третью группу входят слова, характеризующие отношения между родственниками после заключения брака (**сватовство, сватство**). Также к данной группе может быть отнесена лексема **мжжестволюбикъ**, поскольку она характеризует отношение женщины, находящейся в браке, к своему мужу.

П.Я. Черных в «Историко-этимологическом словаре русского языка» отмечает, что «старшее значение лексемы **бракъ** – ‘брак, освящённый церковью’» [Черных, т. 1, 1994: 107]. Это, в сущности, подтверждается и значением УСК **чьстьнын бракъ**. Христиане объявляли греховным брак, который был заключён вне лона церкви. А.В. Терещенко в работе «Быт русского народа» пишет: «Обручение и венчание сопровождалось повсюду чтением молитв и наставлением для сочетающихся, а сам брак составлял одно из семи святых таинств: супружество есть начало и конец жизни, потому оно необходимо должно быть освящено постановлениями церкви» [Терещенко 2001: 141].

Таким образом, УСК **чьстьнын бракъ** свидетельствует о праведных, честных отношениях, об отношениях, закреплённых церковью. Так, в произведении «**Сьвѣтааго Іуана златоуустааго слово на благовѣштеник Богородици**» Иосиф с разрешения божьего женился на деве Марии. Обряд проходил в церкви: **Сь во іуансифъ братиѣ чьстьномѣ бракомъ женивъ сѧ прѣжде и родивъ сыны страда подроужниѣ** Супр 246: 14-16.

Лексема **брачьнѣ** чаще всего встречается в составе УСК **сынове брачьнии** и **одѣваник брачьнок**. УСК **сынове брачьнии** называет гостей, пришедших на свадьбу. На свадебном пиру, как правило, были только близкие, родные люди. УСК **одѣваник брачьнок** говорит о том, что брак – это особый обряд, для которого использовали специальную одежду: **видѣ тоу ч(ловѣ)ка не облѣчена въ одѣванне брачьное** (Мф 22: 11) Зопр 31.

Свадьба у средневековых славян, судя по древним славянским памятникам, представляла собой целую церемонию. Так, приглашённые на свадьбу гости, как правило, занимали места в соответствии со своим положением в обществе. Те, кто был выше по социальному статусу, занимали первые места на брачном пиру: **егда възъванъ бѣдеша на бракъ. не сяди на прѣдънимъ мѣстѣ. еда кѣто чьстьнѣи тебе бѣдетъ.**

зъваныхъ. ꙗ пришьдъ зъвавы тѣ. ꙗ оного. речетъ ти. даждь семоу мѣсто. ꙗ тѣгда начьнеши съ стоудомь. послѣднее мѣсто дрѣжати. нѣ егда зъванъ бждеши. шьдъ садн на послѣднимь мѣстѣ. да егда придетъ зъвавы тѣ. речетъ ти. дроуже посади выше. тѣгда бждетъ ти слава. прѣдъ всѣми зъваными съ товож (Лк 14: 8-10) Зогр 113.

Интерес представляют также лексемы, именующие супругов в браке. Так, лексема **добропомощница** говорит о том, что жена – добрая помощница мужу, следящая за порядком в доме, занимающаяся хозяйством. Так, в произведении **«Іанна архиепискоупа Костантинна града златооустаго отъсѣказанна еуаггельскааго кже отъ мат.ѳеа»** в дом к одному из последователей учения Христа Понтий Пилат приказывает привести его жену, чтобы та успокоила, усмирила своего мужа и не позволила ему присутствовать на распятии Учителя: **поустн бо к нему женж юго добропомощьницж** Супр 434: 4-5.

Слово **мѣжелювица** ('любящая жена') свидетельствует о том, что хорошая жена всегда будет любить своего мужа, заботиться о нём и поддерживать его. Причём быть любящими жёнами девушек учили родители.

Слово **подрожник** – яркий пример того, что жена – это, прежде всего, подруга жизни, спутница жизни, поддерживающая мужа во всём. Так, в произведении **«Свѣтааго Івана златооустааго слово на благовѣштеник Богородици»** Иосиф с разрешения божьего женился на деве Марии. Затем Она родила Спасителя: **родивъ сыны страда подрожниа** Супр 246: 14-16.

В древних славянских памятниках X–XI вв. можно найти ряд лексем, имеющих значение 'женатый во второй раз' или 'женатый на вдове': **дѣвобрачнъ, дѣвожени, дѣвоженикъ, дѣвоженитвнъ, дѣвоженьнъ, дѣвоженьць, дѣвокженьць**. Судя по всему, это связано с тем, что большинство мужчин после развода не оставались одинокими. Часто они женились

во второй раз, вступали в брак с вдовами. Однако церковь подобных браков не одобряла, считая, что Бог связывает супругов навсегда, на всю жизнь: **а отъ начала съзъданію. мѣжа і женѣ сътворилъ ѣ естъ богъ. сего ради оставитъ чловѣкъ отца своего і матеръ. і прилѣпитъ сѧ къ женѣ своен. і вѣдетъ оба въ плѣть единѣ. тѣмъ же оуже нѣсте д'ва. нѣ плѣть едина. еже оубо в(ог)ъ съчеталъ естъ. ч(ловѣ)къ да не разлѣчаетъ** (Мк 10: 6-9) Зоґр 64.

Мужчина, решивший жениться вторично, считался грешником, прелюбодеем, а его избранница считалась блудницей: **іже во аште оженитъ сѧ иноѣ прѣлюбы творитъ на нѣ** (Мк 10: 11) Зоґр 64.

Интересен также и УСК **везмѣжъны мѣжъ**, который имеет значение 'муж только по названию'. Иными словами, муж, который не выполняет своих обязанностей по отношению к жене. Так, в произведении «**Слово свѣтааго Епифаніа архіепіскоупа кѹпрьска**» говорится об Иосифе, по существу не являвшимся мужем девы Марии, которой была уготована роль матери Спасителя. Иосиф в большей степени проявлял отеческую заботу о деве Марии: **Іосифъ везмѣжъны мѣжъ маринѣ** Супр 451: 27-28. Однако в большинстве случаев именно мужчина являлся хозяином в доме, главой семьи, и все домочадцы находились у него в подчинении. Об этом свидетельствует УСК **господинѣ домоу**, неоднократно зафиксированный памятниками X–XI вв.

УСК **вѣднѣна жена** называет женщину, совершившую прелюбодеяние, изменившую своему мужу. Н.Л. Пушкарёва в своей книге «Женщины Древней Руси» отмечает: «Замужняя женщина считалась совершившей прелюбодеяние уже тогда, когда вступала в связь с посторонним мужчиной» [Пушкарёва 1989: 80].

Происхождение лексем **сватовство**, **сватство**, имеющих значение 'родственные отношения родителей или родственников жениха и невесты в результате бракосочетания', авторы

многих этимологических словарей возводят к слову *свой*, считая, что после вступления молодых в брак родственники со стороны жениха и невесты становились *своими*.

Этимологию слова **зять**, одним из значений которого является ‘муж дочери или сестры’, А.К. Шапошников связывает с ‘индоевропейским *genetis – ‘признанный, познанный, узнанный, ставший членом семьи вследствие брака’» [Шапошников, т. 1, 2010: 332].

Лексемы **свекры**, **свекръ** А.К. Шапошников возводит к индоевропейскому *swekuros, которое являет собой «сложение *swe – ‘свой’ и *kru– ‘кровь’» [Шапошников, т. 2, 2010: 302]. Буквально ‘своя кровь, свои, близкие люди’, ставшие членами семьи после вступления молодых в брак.

Интересно также происхождение лексемы **тьсть**. О.Н. Трубачёв в работе «История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя» отмечает, что «этимология славянского тьсть не может считаться выясненной окончательно. Б. Дельбрюк вообще воздерживался от каких-л. суждений. Заслуживает внимания предположение П.А. Лавровского, который возводит слово **тьсть** к греческим τίχτω, τέχω ‘рождать’, т. е. тьсть = ‘родитель [жены]’» [Трубачёв 2006: 125].

Дальняя периферия ЛФП «Брак» представлена 33 языковыми единицами (16 однословными и 17 сверхсловными), объединёнными в 3 группы.

В **первую группу** входят наименования лиц, не находящихся в браке (7 ед.). Это названия лиц, не вступающих в брак (**беспосаган**, **необръченъ**, **непосагъшиа**, **безвращьнъ** – 4 ед.). Также это наименование лица, не имеющего супруга (**въдова**, **въдовица**), и обозначения разведённой женщины (**поущеница**, **потъпѣга**, **подъпѣга**). В данную группу входит и лексема, в значении которой присутствует сема ‘относящийся к вдове’ (**въдовичь**).

Во вторую группу объединяются слова и УСК, в семантике которых присутствует комплексная сема 'положение лиц находящихся / не находящихся в браке' (6 ед.). Среди них можно выделить единицы, называющие положение лиц, не состоящих в браке (**БЕЗБРАЧЕНИК**, **ПРЪВЫВАТИ ВЪ ДЪВЪСТВЪ**, **ОТЪВРАТИТИ СЯ (ОТЪ) БРАКА** – 3 ед.). К данной группе примыкает лексема, называющая положение лица, состоящего в браке и имеющего не одну жену (**МЪНОГОВАЧНИК**). Кроме того, в этой группе оказываются слова, в значении которых присутствует комплексная сема 'состояние лиц, лишённых мужа / жены' (**ВЪДОВЪСТВОВАТИ**, **ОВЪДОВЪТИ**).

В третьей группе находятся слова и УСК, объединённые комплексной семой 'действия, приводящие к разводу' (11 ед.). Это наименования действий мужчины по отношению к женщине при расторжении брака (**ОТРЪШАТИ СЯ ОТЪ ЖЕНЫ**, **ОТЪПОУСТИТИ ЖЕНУ**, **ОТЪПОУЩАТИ ЖЕНУ**, **ПОУСТИТИ ЖЕНУ**, **ПОУЩАТИ ЖЕНУ** – 5 ед.). В данную группу также входят наименования действий женщины по отношению к мужчине при расторжении брака (**ОТЪПОУСТИТИ МЪЖА**, **ОТЪПОУЩАТИ МЪЖА**, **ПОУСТИТИ МЪЖА**, **ПОУЩАТИ МЪЖА** – 4 ед.) и наименования действий третьих лиц при расторжении брака (**РАЗЛЖЧИТИ**, **РАЗЛЖЧАТИ**). Кроме того, к этой группе можно отнести УСК **СЪ ЧОУЖДОУЖ ЖЕНОУЖ ЛЮБОВАТИ**, **ЛЮБЫ ТВОРИТИ**, **ПРЪЛЮБЫ ТВОРИТИ**, **ПРЪЛЮБЫ СЪТВОРИТИ**, **ПРЪЛЮБЫ ДЪВАТИ**, поскольку подобные действия чаще всего приводили к распаду семьи, к разводу.

Замыкает этот перечень УСК, представляющий собой наименование бракоразводного письма: **КЪНИГЫ РАСПОУСТЪНЫЯ**.

Языковые единицы дальней периферии не имеют непосредственного отношения к браку, к брачным отношениям. Однако находящиеся в данной зоне языковые единицы характеризуют то, что препятствует сохранению брака и то, что браку противопоставлено.

Некоторые лица, имеющие отношение к церкви, не считали необходимым вступать в брак, поскольку свою жизнь они посвящали служению Богу, отказываясь от мирских забот. Однако в большинстве случаев духовные лица всё же вступали в брак, создавали семью.

Исследователь А.В. Терещенко в книге «Быт русского народа» отмечает: «Апостол Павел определил и священникам иметь по одной жене» [Терещенко 2001: 140]. Тем не менее, некоторые отшельники и приверженцы христианской веры сознательно отказывались от брачных уз. Так, в произведении «**Тогожде Іванна златооустааго слово отъ тлъкованннн е҃аггелннн г҃же отъ мат҃р҃еа**» сказано, что *не посагъшннн во печать сѧ о Г(оспод)и* Супр 375: 26.

Особый интерес представляет лексема **ВДОВА**. Известный лингвист О.Н. Трубочёв пишет об удивительном факте, отмеченном А.В. Исаченко: «При матриархате не было ещё потребности в таком термине, как ‘вдова’, поскольку смерть мужа (= одного из мужей) на положении женщины никак не отражалась: она оставалась женой братьев умершего» [Трубочёв 2006: 113].

Термин *вдова* стал актуальным лишь тогда, когда оформился парный брак. Возникло данное слово в эпоху патриархата. Само слово **ВДОВА** «является общеславянским и носит индоевропейский характер. Первоначальное значение – ‘лишённая’ (мужа). Ср. латинское *viduus* – ‘лишённый чего-либо, не имеющий чего-либо’, жен. р. *vidua* – ‘вдова’» [Шанский 2005: 34].

Изначально на Руси к вдовам относились с состраданием, с сожалением, поскольку такие женщины лишались опоры и поддержки мужа, лишались кормильца. Так, в произведении «**Іванна златооустааго слово въ великж ср҃бдѧ**» можно прочитать: *о҃убогаѧ трепезы вѣдовннча не похоули* Супр 395: 26. Однако большим грехом считалось, если вдова вновь выйдет замуж, так как, согласно учению церкви, жена должна быть верна своему мужу до конца своих дней.

Интересно, что в памятниках, относящихся к X–XI вв., лексема *вдовец* не встречается. Она появляется лишь к XII в. Об этом свидетельствует «Словарь русского языка XI–XVII вв.», который зафиксировал самое раннее употребление лексемы *вдовец*, отмечая её в «Успенском сборнике», памятнике XII–XIII вв. [СРЯ XI–XVII, вып. 2, 1975: 38]. На наш взгляд, это связано с тем, что во времена господства язычества на Руси многожёнство считалось обычным явлением, нормой. Если умирала одна из жён, то это никак не сказывалось на положении мужчины. И лишь когда на Руси окончательно укрепилось христианство (примерно XII в.), тогда можно было вести речь о единобрачии. Лишь тогда само понятие *вдовец* становится актуальным.

И неслучайно «Словарь старославянского языка» фиксирует слово *мъногобрачнѣ*, относя его употребление к XI в., когда нормы христианства на Руси ещё не установились окончательно [ССЯ, т. 2, 2006: 239]. Тем не менее, со временем в христианском мире всё же закрепилось единобрачие. Историк А.В. Терещенко справедливо отмечает: «Творец, создав первых двух человек, соединил их и благословил. Этим самым Он показал нам, что ни многожёнство, ни многожёнство не соответствует природе человека: поэтому единожёнство утвердилось во всём христианском мире. Единожёнство водворяет семейное спокойствие, облагораживает и возвышает чувства человека и укрепляет священный союз любви» [Терещенко 2001: 140].

Однако, несмотря на то, что Господь соединил супругов брачными узами, они всё же могли развестись. Развод часто оформлялся по инициативе мужа: *отрѣшати сѧ отъ жены, отъпоустити женѣ, отъпоустити женѣ, поустити женѣ, поустити женѣ*.

Как основная причина развода в старославянских текстах указывается измена жены, о чём свидетельствует активное употребление лексем *поустеница, потьпѣга, подьпѣга* со 'значением отпущенная, разведённая жена'. Т. Щепанская в

статье «Блудный грех» отмечает: «В случае измены жены мужу предписывалось с нею развестись» [Славянские древности, т. 1, 1995: 59]. Некоторые средневековые славяне полагали, что если причиной развода мужа с женой могло быть только прелюбодеяние, то лучше вообще не жениться: **аще тако естъ вина чл(овѣ)коу съ женоу оунѣ естъ не женити сѧ** (Мф 19: 10) Зоґр 27.

Развод по христианским законам считался большим злом, тяжким грехом, особенно если расставание не связано с прелюбодеянием одного из супругов. Так, в «Толковой Библии, или комментариях на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета», отмечено: «Тот, кто разводится с женой (или жена с мужем) по какой-нибудь другой причине, кроме вины прелюбодеяния, тот заставляет (даёт повод), вследствие недостатка удовлетворения плотской страсти, разведённой (оставленной) стороне прелюбодействовать. Таким образом, одно зло, произвольное разлучение с женой (или с мужем) без всякой основательной причины (вины прелюбодеяния), влечёт за собой другое, заставляя невинно покинутую (или покинутого) впасть в грех, прелюбодействовать, и этот грех <...> ложится всей тяжестью не на отпущенную (отпущенного), а на того, кто отпустил без вины, и вина его делается, таким образом, сугубою» [Лопухин НЗ, т. 1, 2007: 126]. Об этом свидетельствует пример из Зографского евангелия: **азъ же глаголюъ вамъ. ꙗко въсѣкъ поуштами женъ своѣхъ. развѣ словесе любовдѣлнаго. творитъ ѡ прѣлюбы дѣяти. ѡ иже подѣпѣгж поемлетъ. прѣлюбы дѣетъ** (Мф 5: 32) Зоґр 4.

Взгляд мужчины на женщину с целью удовлетворить страсть, уже считался совершённым прелюбодеянием, большим прегрешением: **азъ же глаголюъ вамъ. ꙗко въсѣкъ ѡже възьритъ на женъ съ похотниѣ. оуже любви сътвори съ нею. въ срѣдци своємь** (Мф 5: 28) Зоґр 4. При этом следует отметить, что «по

ветхозаветному закону грехом был самый факт прелюбодеяния, а по учению Спасителя грех бывает тогда, когда прелюбодеяние совершается в сердце» [Лопухин НЗ, т. 1, 2007: 123].

Мужчина должен был уметь смирять жену, держать её в подчинении, поскольку именно муж являлся главой семьи, хозяином в доме. Если мужчина всё же разводился с женой и женился вторично, брак считался греховным, а сам мужчина – блудником: **всѣкъ поустыаѣи женѣ своѣ. привода инѣ. прѣлюбы дѣетъ** (Лк 16: 18) Зогр 117; **иже во аште поуститъ женѣ своѣ. ѿ оженитъ сѣ иноѣ. прѣлюбы творитъ на нѣ** (Мк 10: 11) Зогр 64.

Если мужчина после развода женился на разведённой женщине, это также считалось прелюбодеянием: **ѿ жени сѣ поустеницеѣ отъ мѣжа. прѣлюбы дѣетъ** (Лк 16: 18) Зогр 117; **жени сѣ подѣвѣгоѣ прѣлюбы творитъ** (Мф 19: 9) Зогр 27.

Инициатором развода могла быть и жена: **отъпоустити мѣжа, отъпоустати мѣжа, поустити мѣжа, поустати мѣжа**. Причиной развода в данном случае была также измена. Но «если после измены мужа жена уходила к другому мужчине, это расценивалось как греховное прелюбодеяние с её стороны» [Славянские древности, т. 1, 1995: 59]. В качестве примера можно привести выдержку из Зографского евангелия: **аште жена поустивъши мѣжа сѣ. ѿ посагнетъ за инѣ. прѣлюбы творитъ** (Мк 10: 12) Зогр 64.

Развести супругов могли и третьи лица, о чём говорят лексемы **разлжчити** и **разлжчати**. Свидетельством о разводе служило так называемое бракоразводное письмо, разводная – **кънигы распоустъныѣ**. Т.И. Вендина в книге «Средневековый человек в зеркале старославянского языка» пишет: «Существовала традиция бракоразводного письма, которое получали разведённые супруги» [Вендина 2002: 27]. Об этом же можно прочитать и в Зографском евангелии: **иже аште поуститъ женѣ своѣ. дастъ еѣ кънигы распоустъныѣ** (Мф

5: 31) Зоґр 4; глаголаша ємоу чѣто оубо монси заповѣда дати *кѣнигы распоустѣныи* и отгпоустити ж (Мф 19: 7) Зоґр 27.

Интересно отметить, что процедура развода в средневековой Руси, как и брачная церемония, имела свои особенности. В «Толковой Библии, или комментариях на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета» можно прочитать: «Развод мог быть тайный и явный. Первый совершался в присутствии только двух свидетелей, без объяснения причин развода. Второй – торжественно и с объяснением причин развода на суде» [Лопухин НЗ, т. 1, 2007: 42]. Кроме того, развод мог быть оформлен без разводного письма путём тайных переговоров, несмотря на то, что это было противозаконно [Там же].

Таким образом, ЛФП «Брак» включает 124 языковые единицы, из которых 78 являются однословными и 46 сверхсловными.

Анализ данных языковых единиц позволил сделать выводы, касающиеся того, что представлял собой брак средневековых славян.

1. Активное употребление языковых единиц, связанных с представлением о браке как некоем обряде, свидетельствует о том, что средневековые славяне подходили к оформлению брачных отношений очень серьёзно, относились к этому с особым почтением и уважением.

2. Лексемы добропомощница, **мжжлюбница**, **подрожник**, **сжпржга**, **мжжестволюбник** говорят о том, что в семейной жизни жена подчинялась мужу и в то же время была его спутницей, заботилась о нём, поддерживала порядок в доме. Активное использование в памятниках УСК **господинъ домоу** – свидетельство того, что муж являлся хозяином дома, главой семьи.

3. Многократно встречающиеся в текстах данного временного периода лексемы и УСК, связанные с процедурой оформления как брака, так и развода, подчёркивают активную позицию в этом процессе именно мужчины (24 ед.). Далее по частотности употребления идут языковые единицы, говорящие о непосредствен-

ном участии в брачной церемонии и в разводе третьих лиц (родителей жениха и невесты) – 14 ед. Менее многочисленны словные и сверхсловные единицы, свидетельствующие о главной роли женщины в процедуре бракосочетания и развода (9 ед.).

4. Использование в старославянских памятниках наименований разведённой женщины (3 ед.) и отсутствие наименований разведённого мужчины – яркое подтверждение того, что, как правило, инициатором развода являлся именно мужчина. Обычно именно он отпускал жену, дав ей разводное письмо – свидетельство о разводе.

5. Употребление в памятниках X–XI вв. слов, представляющих собой наименования лиц, вторично вступивших в брак (7 ед.) говорит о том, что, несмотря на неодобрение вторых браков церковью, подобные случаи всё же встречались, и довольно часто.

6. Наименований лиц, не имеющих отношения к браку, в произведениях X–XI вв. насчитывается небольшое количество (7 ед.). Это свидетельство того, что люди, посвятившие свою жизнь служению Богу, могли вступать в брак, создавать семью, хотя считалось, что неженатый человек больше печётся о Боге, а женатый – о мирских делах, о жене, о семье.

7. Активное использование в древних славянских текстах слов, которые представляют собой наименования родственников, появившихся в результате бракосочетания (7 ед.), подчёркивает важность обретения родственных связей.

Семья, брачные отношения, на наш взгляд, являются очень важным элементом мировоззрения славян в условиях христианизации Руси, поскольку именно на родственных отношениях держалась православная традиция.

Д.В. Жигулина

ЗАРОЖДЕНИЕ КОНЦЕПТА «РЫБОЛОВСТВО» В ДРЕВНИХ СЛАВЯНСКИХ ТЕКСТАХ

Понятие о рыболовстве в древних славянских текстах непосредственно связано с понятием о некоем водном пространстве, поэтому несомненно тесное взаимодействие двух концептов – «Рыболовство» и «Вода». В древних письменных памятниках водоём может выступать как конкретный географический объект, в том числе с названием: *вѣстѣ же въ единѣ отъ дънен. ꙗ тѣ вѣлѣзе въ коравѣ. ꙗ оученици [ци] его. ꙗ рече къ нимъ прѣѣдѣмъ на онъ полъ *езера* (Лк 8: 22) Мар 228-229; *понмъ ма вестоудѣга вѣсѣ • сѣвѣтѣва ми оубои ки сътвори ти • и по сѣвѣжденни ми оубивѣ ѿ вѣврѣгохъ въ рѣкѣ* Супр 526: 3-5; *сирѣчь вѣсѣми коньци земла области иматъ. понеже во обонѣполъ земла. велика сѣтъ и не прѣплаванѣга поучинѣ. ꙗже дроуѣзни. *атлантѣскѣга* наричѣтъ. или *ижеана западѣна* и *въсточѣна* Чуд 105г: 13-19 – 106а: 1-4; и сѣвѣравѣше плѣкѣ своа • прѣплоуѣше *рѣкѣ рекѣмѣжѣ доунавѣ* • *плѣнаахѣ дракиѣ* Супр 191: 18-19; *повелѣ на оутрѣна на рѣцѣ тигрѣстѣ да са обрѣштѣтъ • ижде и прѣвѣк вѣша* Супр 59: 30 – 60: 1 и др.**

Вода выступает в качестве универсального символа во всех мировых традициях и при этом наделяется многообразными функциями. Так, и в древних славянских рукописях очень ярко и разнообразно отражаются те или иные её символичные свойства. Одно из главных, ставших ключевым в христианстве, – очищающее свойство, в процессе крещения смывающее грехи: *исхождааше же къ нѣмоу вѣса иоудѣнска страна • и нер(оу)с(а)л(и)млѣне • и *крѣщаахѣ са* вѣси въ *нерданѣсцѣи рѣцѣ* (Мк 1: 5) Остр 255b α-β; *тѣгда* *исхождааше к нѣмоу крѣмѣ и вѣсѣ иудѣа и вѣсѣ страна иврданѣскаа и *крѣщаахѣ са* оу него въ *иврданѣсцѣи рѣцѣ***

исповѣдающе грѣхъ своа (Мф 3: 5-6) Мар 6; отъвѣшта и (соу)с(ъ) • амин амин г(лаго)лѣжъ тебѣ • аште къто не родитъ са водою ꙗ д(оу)хомъ • не можетъ внити въ ц(ѣса)р(ь)с(тв)не б(о)жне (Ин 3: 5) Зоґр 140; и проповѣдаше г(лаго)ла. грядеть крѣпли мене. кмоу же нѣсмь достоинъ поклоньса раздрѣшити ремене. обоуви кго. азъ оубо кр(ь)стити въ водою. а тѣ кр(ь)стити въ д(оу)х(о)мъ с(ва)тѣимъ (Мк 1: 7-8) Арх 342 и др.

УСК вода крѣщения, свашченая вода отражают представление об освящённой воде, которая в христианстве является символом Божьей благодати: в описаниях чудес, творимых Христом и его учениками, она не только очищает верующих людей от духовных скверн и укрепляет их, но и, например, используется при оживлении мёртвого: и прѣкрѣстивъ с(ва)тѣин еп(искоу)пъ и въздъхнѣвъ • ржжъ положи на мрътвѣци • молитвѣж сътворивъ животворивааго крѣштень'а еуѣиа • надъ тѣломъ кго • акты надъ жив'омъ • полиа сваштеною водою тѣло • сътворивъ призванъ'к с(ва)тѣиа троица • и авь'к възкрѣсе мрътвѣ'ць Супр 537: 2-7. Святая вода отгоняет и уничтожает бесов: бѣсове отъ воды крѣштеньа • прогоним нво сѣть • знаменьемъ крѣстѣимъ Евг 11.1а: 12-15.

Необходимо отметить также, что превращение воды в вино было первым чудом, совершённым Иисусом Христом; оно, наряду с другими чудесами, явленными позднее, подтверждало, по евангельским легендам, божественное происхождение сына плотника Иосифа и Девы Марии. Генетическую память об указанном событии содержат в себе УСК вода на вино прѣлагамъ; водъ на вино прѣлагати / прѣложити, прѣтворяти / прѣтворити: г(оспод)ꙗ ис(оу)х(рист)е б(о)же нашъ • прѣложен водъ въ вино • въ канагалнѣискыхъ брацѣхъ • ꙗ славѣж своѣж авь оученикомъ своимъ • Син евх 14а: 23-25 – 14б:

1, 31-32; иже отъ пяти хлѣвъ патъ тѣсѣшть до сыти накрьми • тѣ же възалка • иже оумъшлениимъ ѣднѣмъ *вода на вино прѣтвори* ти • възалка иже отъ кала живѣ очи сътвори Супр 344: 18-22; ал'чжшти-и-хъ въ поустьыни • до сытости крѣмими бѣахъ • а они въ говинѣ вѣрты • гладомъ' невѣрь'ствниа мь'рѣхъ • *вода на вино прѣлагаета* бѣаше • а они вина не въкоусивѣше • *завистниж оупивѣше-са-зѣваахъ* Супр 398: 22-27.

Наряду с единицами, вербализующими представления о крестильной воде, погружение в которую символизирует возврат к первоначальному состоянию чистоты, смерть в старой жизни и возрождение в новой, в древних славянских текстах нередки сравнительные и метафорические конструкции, в которых море, дождь, река, а иногда и просто влага выступают символами чудес, творимых Иисусом и его учениками, а также символами самой христианской веры, дарованной людям свыше: *отъ из(драи)ла бо родомъ соуще с(ва)тти ап'ли. в(ож)ьк вельк дѣпаньк чудесы ни ми же твораху показаша. и бѣвшен же по них оучителъни даръ приемѣше. тако же се облаци. ѿ мора прес(ва)т(о)го д(оу)ха. дождь въсьмьръцающе. напожнѣк челоуѣком приносятъ* Чуд 168г: 7-11; *рѣка в(о)жня* напѣтѣни са вода Чуд 62г: 1-2; прими • г(оспод)і оумаленое се исповедание • грѣшънааго раба твоего <...> і не отъврати лица твоего вл(ад)ыко от мене • ни оуклони са гнѣвомъ отъ раба твоего • моуденъ сы въ гнѣвѣ • а скоръ на помощь • възврати ѣрость твою отъ мене • і подажди ми *влагъ твоихъ щедротъ* • изгорѣвшее грѣхы ср(ьд)це мое Син евх 77b: 19-24 – 78a: 1-6, с. 234.

Вместе с тем водное пространство ещё до появления христианства осмыслялось в различных древних мифологиях как граница между этим и тем светом, как путь в загробный мир, как место обитания нечистой силы и душ умерших. Символика

воды связана, с одной стороны, с её природными свойствами – свежестью, прозрачностью, способностью очищать, с быстрым движением, с другой стороны – с мифологическими представлениями о воде как о «чужом» и опасном пространстве. Подобная двойственная оценка воды как оздоравливающей и одновременно смертоносной стихии проявилась в сказочных мотивах о живой и мёртвой воде [Славянские древности, т. 1, 1995: 386-388]. В старославянских памятниках УСК **вода живага** символизирует учение Христа о Царстве Божиим, очищающее, одухотворяющее верующих, способствующее их перерождению [ФССЯ 2011: 83]: **г(лаго)ла емоу жена г(оспод)и ни почръпала имаши. и стоуденець естъ глѣбокъ. отъ кѣдѣ оубо имаши *водѣ живѣ*. еда ты болен еси отъца нашего иѣкова. иже дастъ намъ стоуденець съ (Ин 4: 11-12)** Мар 326, Ас 37, Арх 43-44; и пакты. **пивѣи отъ воды иже азъ дамъ кмоу источникъ *воды живы*. кыпаштъа въ жизнь вѣчнѣж (Пс 65: 10) Чуд 63а; вѣроуѣи въ ма. тако же кънигы рѣша. рѣкы ѿ черева кго истекоуть *воды живы* (Ин 7: 38)** Арх 86, (Пс 1: 4) Чуд 4г. Синонимичен указанному здесь оборот **вода вѣчнага: ѿвѣща и и(соу)съ и рече ки. вьсакъ пиѣи ѿ воды сега вѣждадактъса пакты. а иже пиетъ воды юже азъ дамъ кмоу. не имать вѣждадатиса въ вѣкы. нъ водоу юже азъ дамъ кмоу боудеть въ немъ источникъ воды. вьскаплющага *воды вѣчныя* (Ин 4: 13-14)** Арх 44.

Вода рассматривается как рождающая, поддерживающая жизнь и как нечто опасное, враждебное (в Библии (Быт 1) эта стихия отождествляется с первозданным хаосом): **и съниде дѣждѣ и приѣж *рѣкы* • и възвѣшаша вѣтри • и нападѣ на храмѣж тѣж • И не паде са • основана бо вѣ на камене (Мф 7: 25)** Ас 70, Зогр 8, Мар 21, Сав 12. Древние представления о воде как источнике бедствий закрепились в УСК **вездъна вездънѣж призываетъ, вода прѣрѣканига, вода прѣрѣканига,**

выступающих в текстах в роли метафор. Выражение **БЕЗДЪНА БЕЗДЪНЪ ПРИЗЫВАКЪТЪ** употреблено в одном из псалмов, где представлены воспоминания о днях бедствий и страданий, а сетования унывающей души сочетаются с упованием на Господа Бога и мольбами, обращёнными к нему: **Д(ОУ)ША ТАКЪТЪ КЪДА ТЪ ВЪСПОМИНАЖЪ ОТЪ ЗЕМЛЪ ИОРДАНЪСКЪТА. И ОТЪ ЕРМОНИЙСКЪТА ГОРЪ МАЛЪТА. БЕЗДЪНА БЕЗДЪНЪ ПРИЗЫВАКЪТЪ. ВЪ ГЛАСЪ ЗАТВОРЪ ТВОИХЪ. ВСЪ ВЪСОТЫ ТВОА И ВЪЛНЫ ТВОА ПО МНѢ ПРѢИДОША** (Пс 41: 8) Чуд 14б; **БЕЗДЪНА БЕЗДЪНЪ ПРИЗЫВАЕТЪ ВЪ ГЛАСЪ ХЛЪВЕІ ТВОИХЪ • ВЪСЪ ВЪСОТЫ ТВОА И ВЪЛНЫ ТВОА ПО МНѢ ПРѢИДЪ** Син пс 55b. Главные вершины горы Ермон, которая упоминается в псалме, возвышались над уровнем моря на 12 тысяч футов и были покрыты снегами. Таяние последних образовывало потоки воды, с шумом ниспадавшие по утёсам. Эти потоки принимали грозные размеры в период проливных дождей. Тогда они с грохотом падали вниз, срывали деревья и уносили с собой громадные камни. «Шум этих вод особенно был велик и грозен оттого, что вода падала с крутых скал. *Бездна бездну призывает* – за одной массой воды, за одним грозным потоком устремляется другой. Писатель этой картиной хотел обозначить силу и стремительность переживаемых им настоящих бедствий изгнания; *воды Твои и волны* – посланные Тобой бедствия многочисленны и грозны, как потоки Ермона» [Лопухин ВЗ, т. 3, 2008: 305]. Производное от греч. ἀβυσσος слово *бездна* означает ‘пропасть, бездна’ [Цейтлин 1994: 80]; ‘пучина морская, не имеющая дна, без дна, бездонная’ [Дьяченко 1993: 34]. В Священном Писании лексема *бездна* имеет в зависимости от контекста разные смысловые оттенки. Основным её значением в Ветхом Завете является ‘мировой океан, из которого берут начало реки и источники’. В этом качестве *бездна* сближается по смыслу «с водой, которая под твердью» из повествования книги Бытия о сотворении мира (Быт 1: 7). В ряде случаев *бездна* используется

как название, синонимичное лексеме *вода* или *воды* (Быт 1: 2 и др.), при этом особенно подчёркивается глубина водного пространства. О *бездне* как о подземных водах особенно ярко говорится в повествовании о всемирном потопе (Быт 7: 11 и 8: 2), где есть сопоставление «источников великой бездны» с «небесными окнами» (Втор 33: 13 и др.). Иногда *бездна* описывается как грозная хаотическая сила, укрощаемая Богом. При всём своём устрашающем и подавляющем величии *бездна* всегда находится во власти и под контролем Творца, который распоряжается ею по своей воле. Со временем семантическая связь *бездны* с водой ослабевает, на первый план выходит аспект глубины, и постепенно *бездна* отождествляется с преисподней – местом под землёй, где заключены падшие души [ФССЯ 2011: 43].

УСК **вода прѣрѣканиа, вода прѣрѣканиага** возникло на основе легенды об исходе израильтян из египетского плена. Оказавшись в Синайской пустыне, евреи расположились станом близ Рефидима. Но здесь не оказалось воды, и народ стал возмущаться и укорять Моисея: «Зачем ты вывел нас из Египта? Чтобы уморить жаждою нас, и детей наших, и стада наши? Есть ли Господь среди нас или нет?» Тогда Моисей обратился к Господу: «Что мне делать с народом сим? Ещё немного, и они побьют меня камнями». И предложил Господь Моисею ударить жезлом по скале в Хориве. И потекла из скалы вода, и весь народ утолил жажду. Моисей назвал это место «Масса и Мерива», что означает ‘искушение и укорение’ (Исх 17: 1-7). «**Прѣрѣканиѣ** (ή αντίλογία, contradictio, T. contentio) – пререkanie, распря, споръ <...> “Прерѣkanie” есть Славянской переводъ Еврейскаго слова “Меривъ” – названія того мѣста въ пустынь Синайской, гдѣ Израильтяне роптали на недостатокъ воды и гдѣ Моисей, по повелѣнію Божию, извелъ воду из камня [Гильтебрандт 1993: 305]: **Въ скръви призва мѣ ѿ избавихъ тыа • оуслышахъ тыа въ тайнѣ воурнѣ • ѿскоушихъ тыа на**

водѣ прѣрѣньѣ (Пс 80: 8) Син 109а; **И** раздражиши ѿ въ начнанихъ своихъ • **И** оумножи сѧ въ нихъ паданье • **И** ста финись и оугоди • **И** прѣста сѣчь • **И** вымѣни сѧ емоу въ правды • **Въ** родѣ ѿ родѣ до вѣка • **И** прогнѣваша и *на водѣ прѣрѣканьѣ* • **И** озлобленъ бысть мси ихъ ради • **ѣ**ко прогнѣваша д(оу)хъ его • **И** разнѣствова оустънама своима • **Не** потрѣвиши ѧзыкъ ѧже рече г(осподь) ѿ мѧ • **И** съмѣсиши сѧ съ ѧзыкы • **И** навтыкѧ дѣла ихъ (Пс 105: 29-35) Син 139б.

Феномен воды, обладающий большой символической силой, неслучайно породил множество древнеславянских сравнительных конструкций, наиболее ярко и ёмко описывающих:

– эмоциональные переживания человека: **рѣ**кы всплештѣтъ рѣками въкоупѣ • **П**лештѣште чюдо иже въ крѣданѣ • **дѣ**кмок на сѧ кааждо • **отъ**рѣкѣ вл(а)г(о)дѧть помышляаше разоумѣи же и покааньѧ слѣзты *подобно рѣкамъ* носимы Евг 7.2а: 10-20; **ѣ**ко вода изліхъ сѧ и разіѣ сѧ кості моя • **б**ысть сръдѣце мое **ѣ**ко воскъ таѧ посрѣдѣ чрѣва моего (Пс 21: 15) Син 25б;

– масштабность каких-либо трагических событий: **к**рѣвь течааше *рѣками* и съ плытиѧ • **отъ** влаженааго мѧченика Супр 103: 27.

– милосердие Бога, силу Божьей веры, благодать Божию: **т**ѣгда бо и г(осподь)на милость *яко дѣждь на трясотѣ* въ наша д(оу)ша одѣждитъ • и неприязна брань раздроушитъ сѧ Изб 1076 203.1: 7-11; **з**анеже ѧ самъ вл(адъ)ка х(ристо)с(ъ). **с**ѧльце правды нарече сѧ. **с**ънидетъ *яко дѣждь на роуно*. и *яко капля каплюштиѧ на землю* (Пс 71: 6) Чуд 104г; **п**одражаѣтъ бо водѧны наводѣ в(о)жна д(оу)ха источьници. *яко же бо вода насажденъѧ сады по дѧлгѧню*. *прозѧвѧти сътварактѣ*. **я**ко же и си сътвараѣтъ. **б**ожьскыѧ плоды пріносити (Пс 1: 4) Чуд 4в; **о**во же по въсхожений на н(е)в(е)са. **т**ѣгда бо наиде

благодѣть с(вѣ)тааго д(оу)ха. *яко же се капля росыныа*
подражаѣшти на ап(осто)лы (Пс 67: 9) Чуд 75в.

Неслучайно сводой связано ещё одно из чудес, совершённых Иисусом Христом, – это хождение по водам, описанное в трёх евангелиях: *въ четвѣртѣхъ же стражѣхъ ноци иде къ нимъ иі(соу)с(ъ) хода по морю* (Мф 14:25) Остр 71βа; *гребъше же • яко ѿ • иѣ • стадин • или • ѿ • оузърѣша і(соу)са ходаца по морю • и близъ корабля бѣвъшоу • оубоаша са* (Ин 6: 19) Остр 16βа; *х(ристос)ъ шьстнимъ • имъже по морю ходи • дастъ бездѣнаа гласъ свои • въ высотѣхъ величѣствиа твоего* Евг 16.2а: 14-19 и др. Согласно легенде, Пётр по велению Иисуса сумел пойти по воде и уверовал в Христа: *Ѡвѣщавъ же петръ рече кмоу. г(оспод)и аще ты кси. повели ми ити къ себе по водамъ* (Мф 14: 28) Арх 114; *онъ же рече кмоу приди. и излѣзъ петръ ис корабля. хожааше на водахъ. и приде къ і(соу)с(о)ви* (Мф 14: 29-30) Арх 114. Древние тексты повествуют о том, что первыми учениками Христа стали люди, чьё ремесло было непосредственно связано с водой, – рыбаки Андрей, Иоанн и Симон (Пётр): *хода же при мори галиѣисцѣмъ • видѣ дѣва брата симона нарицаѣшгтааго са петра • и андрѣѣхъ брата его • въмѣтаѣшгта мрѣжа въ море • бѣашете бо рѣбарѣ* (Мф 4: 18) Зогр 2, *бѣста бо рѣбарѣ* Мар 9, *бѣсте бо ловца* Ас 69, 35b и др.

Рыболовство в древнее время было одним из главных способов добывания пищи наряду с охотой, собирательством, земледелием и скотоводством. Самое общее именование охоты, ловли и (соответственно) охотника, ловчего выражалось в лексемах *ловитѣа, ловъ, оуловленикъ, ловити, оулавати / оуловити, ловъчь, ловыць* [Цейтлин 1994: 309-310, 734]. Позже образовались слова *ловитѣынъ, ловище, ловленикъ, ловля, ловьникъ, ловьчин, ловьчьскыи* [Срезневский, т. 2, 1895: 37-41]. В «Старославянском словаре (по рукописям X-XI веков)» в статье «*ЛОВИТѣА*» уделяется особое внимание именно

рыболовству: «• (рѣвъъ) <...> рыбная ловля» [Цейтлин 1994: 309]; в статье «ЛОВЕЦЬ» обозначено устойчивое сочетание **ЛОВЕЦЬ (РЪВЪМАМЪ)**: «рыбак, рыболов» [Там же: 310].

Объект ловли имел два наименования – **РЪВА** и уменьшительно-ласкательное **РЪВИЦА**. Вообще слово *рыба* сравнивают с д.-в.-н. *rǫpra, rǫra* «гусеница», также «налим», ср.-в.-н. *rurre, rurre* «налим». Славянское слово, по-видимому, представляет собой табуистическое название вместо более древнего *zъvъ*, которое ввиду созвучия с глаг. *звать* рыбаки избегали употреблять [Фасмер, т. 3, 1996: 525-526]. В словаре П.Я. Черных указывается, что «*рыба* *гува (?) неясное слово. Наиболее популярно объяснение, основывающееся на сопоставлении с нем. *Aalraupe* (реже *Raubaal*) – “налим” (или вообще “рыба из семейства угрей” (*Aal* – “угорь”), рыба со змеевидным телом)» [Черных, т. 2, 1999: 129-130]: г(лаго)ла ѿ мѣъ симонѣ петръ. ѿдѣ рѣвъъ ловитѣ (Ин 21: 3) Зогр 173, Мар 400, Ас 318; тѣгда и рѣвъѣъ бесловесныѣъ изнесоша водѣъ нѣынѣа же рѣвъѣъ/словесныѣъ и доуховныѣъ нам' породниша • апостолѣъми оуловькны Супр 495: 30 – 496: 1; ѿ г(лаго)ла ѿ мѣъ и(соу)сѣъ • колико хлѣвъъ ѿматѣъ • они же рѣвшѣа шесть • ѿ мало рѣвъѣънѣъ (Мф 15: 34) Зогр 23; ѿ повелѣъ народоу възлешти на земли • ѿ приѣмѣъ седмѣъ тѣъ хлѣвъъ • хвалѣъ въздавъ прѣѣломи • ѿ даѣше оученикомѣъ своѣмѣъ да прѣѣдѣполагаѣъ тѣъ • ѿ положиша прѣѣдѣъ народомѣъ • ѿ имѣѣахѣъ рѣвъѣънѣъ мало (Мк 8: 6-7) Зогр 60.

Изначально субъект ловли обозначался словами **РЪВАРЬ**, **РЪВИТѢВЪ** [Цейтлин 1994: 586]; наименования **РЪВАРИНѢ**, **РЪВИТѢ**, **РЪВИТѢНИКѢ**, **РЪВОЛОВѢ**, **РЪВОЛОВЕЦѢ**, **РЪВѢНИКѢ** появились позже [Срезневский, т. 3, 1903: 207-209]; немудрёные снасти рыболова именовались словом **МРѢЖА**: вѣъ врѣѣма оно • стоѣа вѣъ ѿ(соу)сѣъ при езерѣъ генисарѣътѣъстѣъ • и видѣъ дѣѣва кораблица стоѣаща при езерѣъ рѣѣвари же

ошьдъше ѿ нкю плакаахъ *мрѣжа* (Лк 5: 2) Тур 7.2: 3-7, Зопр 88, Ас 99. Кроме слова *мрѣжа*, в старославянском языке ещё существовали слова *неводъ*, *сѣтъ*, *осило*, но они по преимуществу выступали в тексте в роли метафоры: *речетъ в(ог)оу застѣпникъ мой еси ты • ѿ прѣвѣжиште мое • в(ог)ъ мой оупѣваѣ на нь • ѣко тъ ѡзбавитъ мѧ отъ сѣти ловчѧ • ѿ отъ словеси мѧтежня* (Пс 90: 20-25) Син 120b; *прими владыко и нѣинѣ съвоинты моѧ • оувазъша оубо въ' сѣтехъ диаволѣхъ нѣинѣ же прѣвѣгажшта къ твои благыни* Супр 109: 30 – 110: 1-3; *в волѣзни огни доуше прѣгонашти • и потты крѣштениѧ росашти • и сѣтъ'ли одежда д(оу)ша тѣкжшти • ѡ волѣзни небесъноуоуоу хлѣбоу дателю • вѣрѣ сѣште чиста • диаволоу *осиле* • а чловѣкоу знаменик* Супр 313: 13-18 и др.

О том, что рыба была столь же распространённым видом пропитания, что и хлеб, свидетельствует ещё одна известная евангельская легенда о том, как Иисус накормил народ в пустынном месте пятью хлебами и двумя рыбами тысячи человек. Все четыре евангелиста описывают это событие, одни – с большими, другие – с меньшими подробностями: *поздѣ же вѣвѣшоу пристѣпиша къ нему оученици его. г(лаго)лѣжште. поусто естъ мѣсто. ѿ година минѣ юже отъпоустѣ народы. да шедъше въ ближнѧѧ градъца. коупатъ брашна севѣ. ѿ(соу)с(ъ) же рече имъ. не трѣвоужтъ отити. дадите имъ въ ѣсти. они же г(лаго)лаша емоу не имамъ съде тѣкмо пѧть хлѣвъ и двѣ *рыбѣ*. онъ же рече принесѣте ми ѧ сѣмо <...> ѿ приемъ пѧть хлѣвъ и двѣ *рыбѣ* възѣрѣвъ на н(е)во бл(а)г(о)с(ло)ви. ѿ прѣломъ хлѣвы дастъ оученикомъ. оученици же народомъ. ѿ ѣша вси и насытиша сѧ* (Мф 14: 15-20) Мар 49, Ас 80-81, Зопр 20-21. Простота пищи (ячменный хлеб и рыба) призвана подчеркнуть, что нужно довольствоваться

малым, а не выбирать лучшее. Рыбу также изображали в сценах Тайной Вечери в связи со священным обычаем принимать по пятницам рыбу, а не мясо.

С добычей рыбы также связано одно из евангельских чудес – лов рыбы на Галилейском озере, когда Иисус застал учеников за их прежним промыслом. За всю ночь ничего не было поймано. Тогда Иисус велел Симону-Петру снова забросить сеть. Когда сеть вытаскивали, она стала прорываться под тяжестью рыбы, которая наполнила две лодки: *и тѣ бѣ стоѣа и (соу)сѣ при езерѣ ѱенисаретѣсцѣ. и видѣвъ дѣва корабица стоѣашта при езерѣ. рыбывтвы же ошедѣше отѣ неѣж плакаахѣ мрѣжа. вѣлѣзѣ же въ единѣ отѣ корабицю иже бѣ симоновѣ. моли и отѣ земля отѣстѣпити мало. и сѣдѣ оучааше ис кораблѣ народы. ѣко же прѣста г(лаго)ла. рече къ симонуѣ възвѣди [въ] въ глѣбинѣ. и *вметѣте мрѣжа* ваша *въ ловитвѣж.* и отѣвѣштавъ симонѣ рече емоу. наставѣниче об ношѣ вѣсѣ трождѣше сѣ не ѣсомѣ ничесоже. по г(лаго)лоу же твоемоу *въврѣжемѣ мрѣжѣ.* и се сътворѣше. *обаса* мѣножѣство *рыбѣ* много. протрѣзааше же сѣ *мрѣжа* ихѣ (Лк 5: 1-6) Мар 210-211, Зогр 88-89, Ас 99. Ученики-рыбаки были потрясены необычным уловом. Иисус же обратился к ним со словами: «Идите за мною, и я сделаю вас ловцами человеков»: и рече има идѣта по мѣнѣ • и сътворѣ въ *ловѣца члвкомѣ* (Мф 4: 19) Остр 60аβ, Ас 69, Мар 9 и 117. Это образное представление подлинного смысла апостольского служения. Такая «закрывающая чудо аллегория должна была показать, какой властью над людьми наделяются отныне апостолы, призванные покинуть море Галилейское ради “моря людского” и променять сети рыбацкие на сети христианского вероучения» [Мордиков [http](http://)], ср.: *подобно естѣ ц(ѣса)р(ь)ствие в(о)жие неводоу въврѣженоу въ море* (Мф 13: 47) Зогр 19, Мар 47, Ас 245, Супр 127: 28.*

Вообще «уловление человеков» христианская церковь считала своей главной обязанностью. Папы римские даже изображались с пойманной рыбой в руке как символом такой «уловленной» души. Крещение на латинском языке называлось *piscina* (*садок для рыбы*), а новообращённые – *pisciculi* (*рыбки*). Изображение трёх сплетённых рыб (или трёх рыб с одной головой) – символ Троицы. Отметим, что греческое слово *Ιχθύς* (*рыба*) – древний акроним (монограмма) имени Иисуса Христа, состоящий из начальных букв слов: *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Ὑιὸς Σωτὴρ* (Иисус Христос Божий Сын Спаситель). В этой аббревиатуре в краткой форме выражается исповедание христианской веры.

Интересно, что одним из атрибутов облачения римских пап является кольцо рыбака (лат. *anulus piscatoris*, также именуется папское кольцо и кольцо св. Петра). Папское кольцо призвано напоминать о том, что папа является наследником апостола Петра, который по роду занятий был рыбаком. На кольце в обрамлении рыб изображён Пётр, забрасывающий рыбацкую сеть с лодки, и сделана надпись на латыни «*Benedictus*» («благословенный»). Символика перекликается со словами Христа о том, что его ученики станут ловцами человеческих душ. Перстень впервые упомянут в письме папы Климента IV своему племяннику (1265). Со времён средневековья сохраняется традиция, по которой каждый посетитель папы должен приложиться губами к кольцу в знак послушания его воле. До середины XIX в. «кольцо рыбака» использовалось для печати на всех официальных документах папы римского. Для вновь избранного папы изготавливается новое золотое кольцо, на которое наносится его имя.

Таким образом, концепт «Рыболовство» формировался в древних славянских языках путём взаимодействия прямых и переносных значений слов и устойчивых словесных комплексов, описывающих это важное для современной русской культуры образование.

А.А. Осипова

ОБ ИСТОКАХ ДРЕВНЕРУССКИХ ХОЖДЕНИЙ

Хождение как жанр древнерусской литературы возникает в начале XII в. не случайно. Ещё совсем недавно русичи были язычниками. Присутствие богов они ощущали в вечном круговороте природы. Солнце было воплощением Световида, Хорса, Ярила, Дажьдбога (см. [Мизун 2002: 213-230], [Рыбаков 1997: 10-12], [Лихачёв. Крещение Руси... [http](#)]). А славянское предание гласит, что «русские – внуки Дажьдбога, правнуки Велеса» [Асов 2002: 75].

Для древнего русича, только принявшего христианство, было важно знать, как выглядит Бог, что может служить доказательством его существования. Вполне естественно, что первым русским христианам захотелось пойти в *землю обетованную* и своими глазами увидеть животворящий крест, плащаницу, схождение благодатного огня на Пасху. К тому же у русских паломников были предшественники – братья по вере. Византийцы, греки и другие христиане уже имели опыт в таких путешествиях и описывали их в *проскинитариях* (προσκυντήριον ‘поклонение’). «Греки также называли такого рода произведения *диегосисами* (δι-ήγησις ‘повествование)» [Чичуров [http](#)]. Их воспринимали как своеобразные *путеводители*.

С принятием христианства на Русь хлынул поток греческой литературы, в том числе и проскинитарии, что также подпитывало желание русичей отправиться к святым местам (см. [Чичуров [http](#)], [Данилов 1962: 21-37]). Проскинитарии послужили источниками сведений для древнерусских паломников: они отражали маршрут к христианским святыням и описывали сами святыни. Так что, собираясь совершить хождение, странники-русичи уже примерно знали, куда идти и что смотреть [Чичуров [http](#)]. Хождения к святым местам предпринимали и южные славяне, хотя и менее активно, чем их северные со-

братья. «На славянском юге описание путешествий – явление довольно редкое и представлено небольшим количеством произведений» [Ангелов 1969: 183].

Со временем подобного рода путешествия превращаются в некий обряд, исполнение которого становится важно или даже необходимо для истинно верующего русича. Ему подчиняется всё большее количество людей. Так на Руси зарождается странничество. К XII в. путешествие к христианским святым местам на Руси превратилось в массовое явление. Настолько массовое, что церковь была вынуждена искать способы, чтобы сдерживать его, опасаясь стихийных перемещений огромного количества людей [Прокофьев 1970: 13-19].

Совершившие хождения пользовались особым уважением у остальных верующих. Ведь они преодолевали огромные расстояния, видели святыни, поклонились им, «*по здорovu*» вернулись домой и теперь могут поведать о своём странствии. Возникает потребность письменной фиксации хождений, чтобы больше народу узнало о Святой земле. Подобные произведения были очень популярны на Руси, хотя бы потому, что, по представлениям верующих русичей, не имея возможности совершить путешествие в Палестину, но услышав или прочитав о святынях, описанных ходившими к ним странниками, мысленно охватив этот путь, верующие как будто становились ближе к Богу. Так же считали авторы хождений: *Да кто убо, слышавъ о мѣстѣхъ сихъ святыхъ, поскорбѣ бы ся душою и мыслию къ святымъ симъ мѣстомъ, и равну мзду примуть от бога с тѣми, иже будутъ доходили святыхъ сихъ мѣстъ* [Даниил 1980: 24]; *Буди же въ семь намъ написание се причащающимъ благословение отъ бога и отъ святаго гроба и отъ всехъ местъ святыхъ сихъ примуть бо мзду от (бога) равно съ ходящими до святаго места града Иеросалима и видевшихъ места сиа святая. Блажени бо видевши и веровавши: верою*

бо приде Авраам въ землю обетованную. По истине бо вера равна добрымъ деломъ [Зосима 1984: 135].

Первое письменное хождение принадлежит перу игумена Даниила. Оно существенно отличается от классических греческих проскинитариев. Изложение не ограничивается скупым описанием посещённых монастырей и храмов. Попутно даются замечания о природных ресурсах Палестины, о политической ситуации в чужой стране, о тяготах пути, которые оказываются по силам далеко не всем странникам. Богатое и яркое повествование послужило началом новой традиции паломнической литературы – древнерусских хождений.

Ещё одной причиной, по которой люди шли в неведомые ранее земли, была вера в исцеление больных прикосновением к мощам и поклонением чудотворным иконам. Подтверждение тому мы находим в «Хождении инокa Зосимы в Царьград, Афон, Палестину» и «Анонимном хождении в Царьград», где с высокой частотностью используются соответствующие языковые единицы: *больные* – 10 употреблений в Анонимном хождении и 2 в Хождении Зосимы; лексемы *хромые*, *болящие* и *недужные* встречаются по одному разу в Хождении Зосимы; *приходящие* – один раз в Анонимном хождении; *исцеление* – 3 раза употреблено в Хождении Зосимы и 13 раз в Анонимном хождении. В Анонимном хождении один раз встретилось описание того, как верующие вылечиваются от *зубной боли*: *А оттоле поити в Василков на восток: конец Василкова великого торгу есть церковь фрязкаа: туто распятие Христово в древе сотворено, изваяно в древе велми чудно, аки живо суще: гвоздием руки и ноги пригвоздены; у кого **зубы болят**, имаются за ножныи гвозди, **исцеление от него бывает*** [Аноним 1984: 90]. Слово *исцеляет* по 2 раза употреблено в Анонимном хождении и Хождении Зосимы, *целить* встретилось один раз в Анонимном хождении, *прощение грех* – один раз в Анонимном хождении; слово *прощение*

трижды употреблено Зосимой, оборот *чудо творить* дважды встречается в Анонимном хождении и один раз в Хождении Зосимы; выражение *от бед избавление* использовано один раз в Анонимном хождении.

Христиане из разных стран приходили поклониться святыням, надеясь, что это поможет им выздороветь: *А от столпа пойти по Великои улице къ Правосудом есть на правои стороне церковь мирская: в тои церкви стоит икона, во всякое въскресение да велика чудеса створяет, болных исцеляет* [Аноним 1984: 88]; *Тогда бывает сход велик крестьян со всех сторон, знаменуются страстми господними, велико исцеление бывает больным, и приходящим бывает прощение грех и от бед избавление* [Там же: 82]. Чудотворными признавались не только икона или мощи святого, но и вода: *И близь врат Студииских вне града зовется Пигши, и тамо вода святая пречистая, исцеление много подает болящимъ* [Зосима 1984: 124].

Благодаря развитию древнерусской паломнической литературы начинает формироваться концепт «Хождение». Это происходит после принятия христианства. У язычников не было нужды искать бога в далёких землях. Их боги всегда были рядом с ними. Для христианина же оказалось важным побывать на месте библейских событий.

Возглавляет лексико-фразеологическое поле (ЛФП) вербализаторов нового концепта слово *хождение*. *Хождение / хождение* в древнерусском языке означало ‘путешествие, цель которого – поклонение святыням’ [Срезневский, т. 3, 1903: 1383]. Лексема *хождение / хождение* употребляется 9 раз в исследуемых нами текстах. В основном она встречается в названиях произведений: «Анонимное *хождение* в Царьград» [Аноним 1984: 80]; «Житье и *хожденье* Данила Русьская земли игумена» [Даниил 1980: 24]; «*Хождение* на Флорентийский собор неизвестного сездальца» [Собор 1984: 137]. Инок Зосима в своём произве-

дении 4 раза использует данную единицу (в том числе в его названии): *Глаголемая еже о хожденьи и бытии моем, то уже подобает ми начати [Зосима 1984: 120]; И никтож (sic!) мы да не верует от вас, рустии сынове, слышавши и почитающие паписание сие и не мните же мене гордящаяся о хождении сем [Там же: 120]; Хождение и бытие грешнаго инока Зосимы диакона Сергеева монастыря [Там же: 120]; Хожение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину [Там же].*

В околядерной зоне ЛФП «Хождение» образовалось несколько групп единиц, наиболее значимые из которых те, что обозначают святыни, географическое местоположение тех или иных святынь и способы преодоления расстояния. Группа вербализаторов, называющих святыни, насчитывает 70 единиц. Наиболее высокой частотностью обладает УСК *гробъ господень* – 29 употреблений, что объясняется значимостью данной святыни для христиан. **Гроб Господень** является «главным храмом христианского мира, где заключены 2 святыни и свидетельства Воскресения Христова – *Голгофа* и *Гроб господень*» [ПЭ, т. 13, 2006: 124]: *Есть же сице гробъ господень: яко печерка мала у камеи сечена, дверци имуци малы, яко может человек влести на колену, поклониться, возвыше жь есть мала всямокачна, 4 лакоть и въ длину и въ ширину [Даниил 1980: 33]; Да нолны пришедшее близь ко граду то же видѣти прѣвое столпъ Давидовъ потом, дошедшее мало, увидѣти Елеогьскую гору и Святаа Святых, и Въскресение церковь, идѣ же есть Гробъ Господень [Там же: 32]; Под тым самым връхом непокрытым Гробъ Господень [Там же: 34].* Инок Зосима использует обычно в том же значении УСК *гроб божий* (4 раза): *Другую же литургию пел патриарх на антипасцу у гроба божиа, а через весь год замчена (sic!) церковь святое Воскресние, и печать салтана Египетскаго [Зосима 1984: 128]; Аз был грешнии Зосима иеромонах у гроба божиа в лето 6928, тогда был патриарх*

*Феофил, а во Египте солтан, сиречь царь, и имя ему Татар, а въ Дамасце Цекмак, се бяше сороцинские имена [Там же: 133]; И во другие двери влезшее, яко во олтарекъ наклоняся, и само **гроб божии** возле стену, яко коникъ, а надъ нимъ написан Спас пофряжъски на стене [Там же: 130]; А надъ **гробом божии**мъ храма камена [Там же: 128].*

Каждый паломник ходил по собственному маршруту, поэтому увиденное, например, иноком Зосимой легко могло ускользнуть от внимания других странников; следовательно, у каждого автора описан свой набор святых мест и достопримечательностей: *Монастырь велики Студийский, туто лежит **Еуфимии патриарх** и миро **Дмитриево** въ рацее стоитъ [Зосима 1984: 124]; Оттоле поити мало есть **доска Ноева ковчега**; на той досце покладают **страсти господни** въ великыи четверток: **губу** и **трость** и **копие** [Аноним 1984: 82]; Есть **церкви Въскресения Господня** всяка образом: кругло создана, столповъ имат 12 обьлых, а 6 зданыхъ; мощена же есть дьсками мраморяными красно; двери же имат шестеры; а на полатех столпов имат 16. А над полатьми под верхом исписани суть **пророци святии** мусиею, яко живи стоятъ. А над олтарем написан есть **Христос мусиею** [Даниил 1980: 34].*

Не менее важное место в ЛФП «Хождение» занимает группа единиц, обозначающих географическое местоположение тех или иных святынь – церквей и монастырей, городов. Для каждого верующего церковь (**циркты**, **цькты** – ‘храм’ [Цейтлин 1994: 771]) – это дом божий, поэтому значительное место в повествовании отдано её описанию. Слово *церковь* встретилось в Анонимном хождении 13 раз, у инока Зосимы – 10. В Хождении на Флорентийский собор оно появляется всего два раза, когда речь идёт о русских или славянских землях: ... *ходихомъ на Святую гору и поклонихся по всемъ **церквамъ** и в монастырехъ на святом версе. А то же поклонихся на Праздник Преображе-*

ния христова [Зосима 1984: 126]; *И отвеца юноша: «Мастеры отидоша на царев двор обедаати, а **церкви** во имя никакоже не нарицеться»* [Аноним 1984: 80]; *И в том же граде видехом во **церкви** на престоле в рацее младенец в теле весь цел, от Ирода избивенных во Христово рождество, то же видехом месяца февраля в 7 день* [Собор 1984: 149].

При описании католических государств неизвестный суздалец 6 раз использует древнерусское слово *божница* (‘помещение для богослужения, церковь’ [СДЯ, т. 1, 1988: 279]): *И есть же во граде том **божница** устроена велика, камень морьмор бел, да черн; и у **божницы** той устроен стол и колоколница, тако же белы камень морьмор, а хитрости ея недоумеет ум наш; ходихом в столп той по лествице, сочтохом степени 400 и 50* [Аноним 1984: 145-146] и др.

Значительно чаще авторы приводят полное название посещённых церквей. Так, в Анонимном хождении находим сверхсловное наименование *церковь Святой Софии* (17 раз), по 2 раза используются наименования *церковь Святый Спас*, *церковь Святаго Николы и Святаго Данилья* (пророка) и *Апостольская*; по разу встретились наименования церквей *Св. Михаила*, *Св. Демиды*, *Св. Евфимии*, *Пречистой Богородицы*, *Печерская церковь*: *Царь же с патриархом и множеством людей идяшу ко кладезю; пришедши извлекоша икону образ святаго Спаса ис кладезя, видеша образ кровав, кровь ж святаго образа запечаташа с Христовою кровью, а икону поставиша в **церкви святаго Николы*** [Аноним 1984: 84]; *А оттоле поити ко **Апостольской церкви** на полночь: есть **церковь Апостольская** велика велми* [Там же: 89]. У Зосимы обнаружено 7 названий церквей в единичном употреблении, лишь наименование *церковь Святого Воскрескня* встретилось 3 раза: *И пребыхомь внутрь **въ церкви святомъ Воскресении** 3 дни великую пятницу и субботу* [Зосима 1984: 128]; *Четвертая же **церкви Михаил***

*архистратиг, сербьски монастырь, въ нем же игумен Пасии, инокомъ Макарьи сырианин [Там же: 130]; И есть въ томъ месте и ныне **церковь святыи Георгии** и есть в **церкви той** чепь железна елми велика, чепь его мучили, води вделана въ стену [Там же: 132]; И привел царь Соломон воду со Сихеми, сиречь изъ Халиа, въ **церковь Святая Святыхъ** [Там же]; И оттуду поидохъ въ Вифлеом, ту стоитъ **церковь святое рождество Христово**, чудна велми, надъ вертьпомъ и надъ яслями, кде Христос родился, ни во Иеросалиме такое нет [Там же].*

Иногда названия церквей и монастырей встречаются самостоятельно, без упоминания о том, что это церковь или монастырь: *Аще кто поидет в Костянтиннополе, в нарицаемый Царьград, на поклонение святымъ страстемъ господнимъ и **святой Софеи**, и воидя в Царьград, поити ко **Святой Софеи**; пришед к ней, поити во **святую Софею** в притвор полуденными дверьми [Аноним 1984: 80]; **Седьмая Успение** и чернецы же [Там же: 130]; **А от Перивлента** приити къ Калуанову городку есть на леве **монастырь, рекомый Студия**: есть в томъ монастыри два тела нетленных: **Святыя Савва** и **свѣта Соломонида**, лежат на левои стороне в куте [Там же: 88-89]; **А от Дягитреа**, идя на полночь к Манганом, поити есть на праве монастырь: **Лазарь святыи друг божии** [Там же: 85].*

В Хождении игумена Даниила слово *церковь* (без уточнения её полного названия) употреблено 20 раз: *И есть манастырет на удалнѣ мѣстѣ, и горы суть около его каменья поодаль, манастырь же был градом одѣланъ и **церкви** же была добра вверхъ [Даниил 1980: 60]; Въ **церкви** той лежита 12 камени, и то камение тогда есть взято на днѣ Иордановѣ, егда раступись Иордан людем израилевым [Там же: 56]; И тогда изгасять вся кандила и свѣщи по всѣмъ **церквамъ** въ Иерусалимѣ [Там же: 106]; И ту есть была **церкви** создана, манастырь был святыя Богородица, нынѣ же разорено от поганых [Там же: 62].*

Единицы, построенные по модели «*церковь + название*», встречаются значительно реже. По три раза употреблены единицы *церкви Святаа Святыхъ* и *Святаа Святых*: *Да нолны пришедшее близь ко граду тоже видѣти пръвое столпъ Давидовъ и потом, дошедшее мало, увидѣти Елеоньскую гору, и Святаа Святых [Даниил 1980: 32]; Яко воидуче въ градъ, путь есть сквозѣ градъ въ Святаа Святыхъ на правую руку [Там же: 34]; А от Въскресения Христова до Святаа святыхъ есть вдалѣе яко дважды дострѣлити можеть. Есть церкви Святаа Святыхъ дивно и хитро создана мусиею извну, и красота ее несказанна есть [Там же: 42]; О церкви Святаа Святых [Там же]; Ветхая же церкви Святаа святыхъ рена есть, и нѣсть ничего же от пръваго здания Соломона знати [Там же].*

Дважды употреблены наименования *церковь во имя Предтечи Иоанна* и *церковь Въскресения Господня*. Одну и ту же церковь Воскресения игумен Даниил называл также *церковь Въскресение*, *церковь святаго Въскресения*, *Въскресение церковь* и *церковь Воскресения Христова*: *Есть же церковь та Въскресение образомъ круга, всямокачна: и в длѣ и въ преки иматъ же сажень 30 [Там же: 36]; ... изыдохомъ изъ церкви святаго Въскресения и идохомъ во свой монастырь, и ту опочившее до литургии [Там же: 112]. У него же по одному разу употреблены сверхсловные наименования *церковь свята Богородица*, *церковь во имя святыя Богородица Успение*, *церковь святаго Сиона*, *церковь рождества Христова*, *церковь во имя святаго Иосифа*, *церковь велика во имя святыхъ пророкъ*, *церковь велика во имя честнаго креста*: *И есть на мѣстѣ томъ нынѣ монастырь, церкви свята Богородица клѣтски въсперенъ [Там же: 38]; И от того близь церкви велика, клѣтски создана, во имя святыхъ пророкъ [Там же: 74] и др.**

Нередки в хождениях других русичей употребления наименований монастырей. В Анонимном хождении слово

монастырь появляется 9 раз, у Зосимы – 10, у Даниила – 13, а у неизвестного суздальца – 3: *И оттоле идохъ на гору въ монастырь ко святому Ильи, еже коли изреза жерца Валовы, возбеже на ту гору отъ лица Велзавелина* [Зосима 1984: 133]; ... *ходихомъ на Святую гору и поклонихся по всемъ церквамъ и в монастырехъ на святомъ версе. А то же поклонихся на Праздникъ Преображения христова* [Там же: 126]; *Ту также монастырь былъ царици Елена поставила* [Там же: 131]; *Тутю же близъ женский монастырь и проча, ту глава Иоана Златоустаго* [Там же: 121]; *Тутю жъ близъ того монастыря есть манастырь женский святыи Василии: тутю лежитъ Василии Кесариискаго глава на левои стороне другои службы* [Аноним 1984: 85]; ... *в томъ манастыри страстие господнихъ уделено* [Там же: 85]; *А оттоле поити на летнии западъ есть манастырь женский: тутю же лежитъ свята Елизавефъ, мати Иоанна предтечи, и другое тело рабыни ея* [Там же: 89]; *И есть манастыр-еть на устьи, идее же входитъ Иорданъ въ море Содомское* [Даниил 1980: 54]; *Тогда и мы съ игуменомъ и съ братиею въ своей въ манастырь идохомъ, несущее свѣчи горящи* [Там же: 112].

В Анонимномъ хождении наибольшее число употреблений имеетъ название *Перивлептовъ монастырь* – 3 раза: *Та ворота проидя къ Великому морю къ Перивлепту къ манастырю: есть манастырь Перивлепта хорошее зданъ* [Аноним 1984: 88]; *А отъ Перивлепта приити къ Калуанову городку есть на леве манастырь, рекомый Студия* [Там же: 85]. Дважды встречаются наименования монастырей *Богобогатый* и *Пандократор*: *А отъ Апостолъ поити на летнии западъ къ Богобогатому манастырю: есть манастырь Богобогатый* [Там же: 90]; *А отъ Василковъ поити на зимнии западъ къ Пондакратарю: есть монастырь Пандократарь, Юстинияна царя на горе учиненъ велми чудно, озданъ каменею, и округъ его вода, и столпове в немъ камены,*

узорочья многа [Там же: 91]. По одному разу употреблены названия монастырей святого *Евдокима*, святого *Василия*, *Пигия* и *Студия*: *А от Перивлепта прийти къ Калуанову городку есть на леве манастырь, рекомыи Студия* [Там же: 85]; *А от Данильа святаго на запад поити вон из Царяграда на поле есть манастырь, рекомыи Пигиа: в том манастыри свята вода и рыбки святыи* [Там же: 89]; *Туто ж близ Златых врат манастырь женскыи Евдокым святыи: туто же лежит Евдокым святыи в теле на левой стороне* [Там же: 89]. Однажды неизвестным суздальцем упомянута Саввина пустынь под Москвой: *А выехал в неделю и ночевал в Саввине пустыне* [Собор 1984: 137].

Инок Зосима по 3 раза описывает *Удоль Асафатову* и *Иверский монастырь*, 5 раз упоминает о *Предтечевом монастыре* и дважды – о *Саввином*. Остальные (25 единиц) употреблены Зосимой по разу: *Всех же манастырь в святей горе 22, се же имена монастыремь: первое Лавра, второе Ватопед, третие Хилондарь, 4 руски манастырь святой Пантелеймон, пятый Пандакратор, шестый Свямень, седмыи Иверски монастырь, осмый Зуграф, девятыи Дохиарь, десятыи Сенохь, 11 Алуп, 12 Калакал, 13 Култумус, 14 Протатии, 15 Ксеропотам, 16 Филотеи, 17 Василефпирги, 18 Павлова пустыни, се же общая жития, 19 Деонисьев монастырь, 20 Григорьев монастырь, 21 Симона Петране, 22 Кастамонит* [Зосима 1984: 126].

Игумен Даниил 6 раз писал о *Лавре святого Саввы*, дважды упоминал о *монастыре святой Богородицы*, о *монастыре святого Иоанна*, *монастыре Евфимия* и *Гарасимове манастыре*, по одному разу встретились в его *Хождении* наименования *монастырь святого Харитона*, *монастырь святого Еуфимия*, *Иверский монастырь* и *монастырь святого Феоктиста*: *А лавра святого Савы на восток лиць за горою манастырь святого*

Еуфимия, 3 версты вдале от лавры [Даниил 1980: 60]; А от монастыря свягаго Иоанна до Гарасимова монастыря верста едина, а от Гарасимова монастыря до Каламонии, до монастыря святыя Богородица, есть верста едина [Там же: 54].

В каждом монастыре находилась церковь, носящая то же имя, что и монастырь, поэтому странники в описании своих хождений называли то монастырь, то церковь при нём. Так, в Анонимном хождении повествуется о монастырях *Лахерна* и *Одигитрия*: *А оттоле поити на полночь к Лахерне: есть монастырь Лахерна близ стены [Аноним: 1984: 90]; От святыя Софея на восток к долу морю есть на право монастырь, рекомый Дигитрия [Там же: 84].* Инок же Зосима, прошедший по тем местам, упоминает церкви: *А въ третием угле стоит церковь Лахерна, отъ лимения повыше мало царева полата [Зосима 1984: 124]; Шестая церкви Одигитрие монастырь черници [Там же: 130].*

Наименования городов, посещённых странниками, – одна из наиболее многочисленных групп ЛФП «Хождение» и по наличию вербализаторов, и по частотности их употребления. В Хождении на Флорентийский собор мы обнаруживаем 49 названий городов. Чаще других упоминается *Любек* (8 раз). Иностранные топонимы казались русским путешественникам сложными для восприятия, поэтому название одного и того же города автор хождения нередко писал по-разному даже в пределах одного предложения. Так, неизвестным суздальцем *Флоренция* трижды упоминается как *Флоренза*, трижды – как *Флоренца* и один раз – как *Флорентский град*: *И поеха царь от збора из Флорензы месяца августа 26 день [Собор 1984: 147]; Шесты на 10 собор бысть в граде Флорензе месяца февраля 26 день [Там же: 146]; И тогда четшим им грамоты латински и по гречески, и что им ити ис Ферары к Флоренскому граду [Там же: 144]; От Флорензы до Корпия 13 миль. От Корпия*

до града Флоренца 12 миль. От Флоренца до града Кравенна 17 миль [Там же: 147]. Нередко топонимы сопровождаются эпитетами (например, славный город Флоренция, славный град Флоренза, град славный и прекрасный Флоренза): И от Берена до града славного и прекрасного Флорензы 50 миль [Там же: 144]; И приеха господин в славный град Флорензу месяца февраля в 4 день [Там же]; Тои же славнии град Флоренза велик зело, и такова не обретохом во предписанных градах: божници в нем красны зело и велици, и полаты в нем устроены белым каменею, велми високи и хитры [Там же].

По-разному в Хождении на Флорентийский собор писались названия и некоторых других европейских городов: Да того же дни господин выехал из того града милью, и облегохом во граде именем Понт, а река под ним зовома Тиск, и того ради зовется тои град именем Понтенск [Собор 1984: 141]; И оттоле до Феррары града 10 миль [Там же: 144]; И поеха патриарх ис Феррары того же месяца в 26 день рекою Повою в судех на низ [Там же]. 4 раза автор упомянул о городе Юрьеве, по 3 раза о Риге и Болонье: Град бе Юрьев камен, велик, полаты же в нем велики чудны, и нам же не видавшим, дивлящемся; церкви же бе многы и монастыри [Там же: 138]; А кони митрополичи гнали берегом от Риги к Любку на Курскую землю [Там же: 140]; А приеха в Ригу до обеда, месяца февраля в 4 день на память отца Сидора [Там же: 138]; А от Юриева до Ригы 200 верст и 50 [Там же]; А от Кравена до града Болоньи 23 мили; тои же град велик [Там же: 147]; К Фаре от Болоньи 40 миль [Там же]. Дважды упомянуты в том же произведении Венеция, Феза, Кравен, Царьград, Берен, Луньберг, Крпий и Нурбех, Москва и Тверь: А от Москвы до Твери 200 верст без 20. А от Твери до Торжску 60 верст, а от Торжску до Волочка 70 верст [Там же: 137]; ... занеже корабли приходят изо всех земель, от Иерусалима и от Царяграда, и от Азова [Там же: 147]; Ту и сам святыи Марко

лежит; а мощей святых много, иманы из **Царяграда** [Там же: 148]; И поиде господин из **Венеции** в корабле месяца декамбрия 22 день [Там же]; От **Кезы** до града **Венеции** 25 миль; а шли морем [Там же: 147]; По одному разу употреблены топонимы *Новгород, Псков, Торжок, Волочок, Володимерь град, град Феанда, град Сержа, град Липес, град Каливоль, град Афрат, Пора, Осора, Павда, град Бемиобъверег, град немецкий Коспир: А от того града есть град Бемиобъверег, велик и чуден* [Там же: 141]; **Павда** же град велик и крепок [Там же: 142] и пр.

В Анонимном хождении название **Царьград** встретилось 11 раз, **Рим** – 3 раза, **Константинополь** – 2 раза: *Царь, помыслив на сердце своем, посла юношу того в Рим того ради, да не возвратится въспят, да будет страж святыи Михаил дому святыа Софеи и Царя града до его пришествия* [Аноним 1984: 81]; таа икона ходила посольством к **Риму** великому со грамотою по морю и во един день из **Рима** из великаго со иноу грамотою пришла при Германе патриарси и при **Льве** папе [Там же: 85]; *Аще кто поидет в Константинополе, в нарицаемыи Царьград, на поклонение святым страстем господниъ и святой Софеи, и воидя в Царьград, поити ко Святой Софеи* [Там же: 80]; *Бывишу мне грешнаму и недостоиному рабу божию в Коньстантинополе, богонарицаемем Цариграде, и видевши ми пристрашинаа чудеса* [Там же: 80].

Хождение игумена Даниила наиболее богато топонимами (83 единицы). Количество их употреблений неравномерно. Так, например, слово *Иерусалим* встретилось 31 раз, оборот *святыи град Иерусалим* – 9 раз, *град Иерусалим* – 5 раз, *Еросалим* – 2 раза и *Иерусалим святой* – 1 раз: *Братиа и отци, господие мои, простите мя грѣшьнаго и не зазрите худоумью моему и грубости, еже писахъ о святѣмъ градѣ Иерусалимѣ, и о земли той блазѣи, и о пути еже к святымъ мѣстом* [Даниил 1980: 24]; *Се азъ недостойный игумень Данил Руския земля, хужши*

во всѣхъ мнисѣхъ, съмѣренный грѣхи многими, недоволенъ сый во всякомъ дѣлѣ блзѣ, понуженъ мыслию своею и нетрѣпѣниемъ моимъ, похотѣхъ видѣти святой градъ **Иерусалимъ** и Землю обѣтованную. И благодатию Божиею доходихъ **святаго града Иерусалима** и видѣхъ святаа мѣста, обиходихъ всю землю Галилѣйскую и около **святаго града Иерусалима** по святымъ мѣстомъ, куда же Христосъ Богъ нашъ походи своими ногами и велика чюдеса показа по мѣстомъ тѣмъ святымъ [Там же: 24]; И тогда изгасять все кандила и свѣщи по всѣмъ церквамъ въ **Иерусалимѣ** [Там же: 106].

10 раз на страницахъ Хождения появляются топонимы **Капернаумъ** и **Вифлеем**, по 9 раз – **Акра** и **Назарет**: И есть **Капернаумъ** былъ градъ великъ велми, и людий множество в немъ было, нынѣ же пусть градъ-отъ [Даниил: 80]; И о томъ **Капернаумѣ** глаголетъ пророкъ: «О, горе тебе **Капернаумѣ!** Възнеслѣся еси до небесъ и до ада снидеши» [Там же]; ... и есть путь мимо **Вифлеема** къ Хеврону, ити до **Вифлеема** 6 верст, отъ **Вифлеема** до рѣки **Афамьския** суть версты 3 [Там же: 66]; Есть же градокъ-отъ **Акра** на Велицемъ мори, и лимень подъ нимъ добръ велми. Всѣмъ обилень есть градокъ. А отъ **Назарета** до **Акры** есть версть 28 великихъ, есть же **Акра** къ полудню лицъ отъ **Назарета** [Там же: 102].

По 6 разъ в Хождении игумена Даниила встречаются наименования **Самария**, **Иерихон**, и **Лидда**, 5 раз – **Царьградъ**, **Кесария**, **Геспимания**, 3 раза – **Яфъ градъ**, **Опия**, **Кесария Филипова**, **Вирит градъ**, **Тивириада градъ**, **Васан градъ**, градъ **Самария**, **Ефесъ**, **Дамаскъ**, село **Ельмаусъ**: А отъ **Кесарии** идехомъ въ **Самарию**: налево отъ **Кесарии** въ **Самарию** путь есть въ горы; есть версть 20 отъ **Кесарии** до **Самарии**. И быхомъ другаго дне полудне въ **Самарию** [Даниил: 102]; А отъ **Лидды** до **Опии** есть версть 10, все по полю ити [Там же: 80] и др. Дважды встретились у Даниила топонимы **Калиполь**, **Макрия**, **Патера градъ**, **Вифлеомъ**,

град Васаньский и его сокращённое название *Васан* (то же самое поселение два раза названо *градищем Васаньским*), *Зевель*, *Хилидония*, *Мирь*, *Асколонь град*, *Таруф*, *Яф*, *град Яф*, *село Скудельниче*: *И есть от Самариа до Васана града версть 30. В том градѣ Васаньстѣ Огъ, царь Васаньский, был, его же уби Иус Навгинь у Иерихона. И есть мѣсто то страшно и грозно велми. Исходит из градища того Васаньскаго 7 рѣкъ, и стоить тростие велико по рѣкам тѣм, и финици мнози стоятъ высоци по градищу тому, яко лѣсъ частый* [Там же: 86]. Единичны случаи употребления наименований *Авид*, *Селунь*, *Рим*, *Град велик Трояда*, *Вавилон*, *Петера (Патера)*, *Вифлеем святыи*, *святыи град Вифлеем*, *Каламонь*, *Севастополи*, *Галганий*, *Рува*, *Вифиль*, *Агиапимина*, *град Самарийский (Неаполи)*, *Аримафей*, *Аримафей град*, *Фепсиманиа*, *Кузива (Кюзива)*, *град Иерихон*, *село святого Савы*, *село Святыхъ Пророкъ*, *село Сареффа*, *град Кесарийский*, *Кифа*, *град Кифа*, *град Акра*, *Тир*, *Тиров град*, *Рит*, *Антиохиев град*, *Калиноросъ*, *Сатилия градок*, *Мира*: *А от Акры до Тирова града есть версть 10, а от Тира до Сидона есть версть 10. И ту есть близъ село Сареффа Сидоньскаа; в том селѣ Илия пророкъ въскресилъ сына вдовича* [Там же: 82]; *И есть от моря подале Антиохиев град 8 версть* [Там же]; *И ть нынѣ град Самарийский зовется Неаполи* [Там же] и др.

Группа единиц, обозначающих способы преодоления расстояния, включает в себя две подгруппы: первая – наименования транспортных средств, которыми пользовались странники, и вторая – наименования способов передвижения.

Транспортом паломники пользовались редко, в основном полагались исключительно на свои силы. Поэтому в первой подгруппе насчитывается всего 4 единицы, имеющие сравнительно небольшое количество употреблений: *корабль* – 11, *ладья* – 1, *кони* – 3, *поезд* – 3. Лексема *корабль* чаще других встречается на страницах хождений, так как всем паломникам прихо-

дилось преодолевать водные пространства, далее шли по суше: *И поиде в **корабль** на море, и проводишиа его с великою честию; и поехали с Ригы месяца маия в 5 день, на память мученици Ирины рекою Двиною к морю* [Собор 1984: 139]; *И наяхомь себе **корабли** на море и быхомь на мори три недели* [Зосима 1984: 121]; *А под Василки есть пристань **кораблей** и перевоз к Галатом* [Аноним 1984: 90].

Большинство вербализаторов второй подгруппы объединены семей 'идти пешком': *ходить* – 12, *ходить посольством* – 1, *пойти* – 42, *дойти* – 10, *прийти* – 15, *идти* – 22, *обойти* – 1, *достигнуть* – 1, *войти* – 1, *пойти посуху*. Здесь же находятся 4 единицы, обозначающие передвижение на чём-либо: *ехать* – 4, *поехать* – 3, *приехать* – 3, *съезжаться* – 1; 4 единицы, обозначающие передвижение по воде: *ходить по морю* – 1, *пойти кораблём* – 2, *пойти в ладье* – 1, *плыть* – 6. Верующему, путешествующему по святым местам, высшие силы помогают преодолеть путь (*донесе мя бог* – 1).

Наиболее частотными оказались единицы, характеризующие пешее передвижение, так как странники чаще всего перемещались самостоятельно, не прибегая ни к каким видам транспорта: *А иде съ ноци на полудние, а **идеть** въ мертвое море – потопило Содом и Гомора. И **поидохом** възле Мертвое море и **наидоши** на ны злые арапове и возложиши на мя раны доволно и оставишиа мя въ полумертва и отыдошиа въсвоиси* [Зосима 1984: 131]; *Оттоле **поити** к манганом: есть монастырьна праве женьскьи во имя святыя Богородица: в том монастыри страстие господних уделено: в той же церкви есть икона святыи Спас: таа икона **ходила посольством** к Риму великому со грамотою **по морю** и во един день из Рима из великаго со иною грамотою **пришла** при Германе патриарси и при Льве папе* [Аноним 1984: 85].

Лексема *сретить* появляется только на страницах «Хождения на Флорентийский собор неизвестного суздальца» и упо-

требляется 8 раз. Данное хождение носит официальный характер и очень важно для всей Русской земли, так как восточная христианская церковь надеялась, что на соборе примут выгодное для Руси решение, которое обеспечит ослабление власти папы [Томашевский 1995]. На соборе подробно рассматривались разногласия между католичеством и православием. Восточные церкви, признавая правильным всё содержание вероучения Римской церкви, настаивали на том, чтобы у них было право вводить у себя литургические и церковные обряды не по латинскому образцу [Там же]. В каждом славянском городе делегацию встречали церковные иерархи, представители светской власти при большом стечении народа: *И псковичи сретюша его на рубежи и почтиша его велми* [Собор 1984: 137]; *И за градом сретюша его с кресты священници и народ мног* [Там же: 138]; *Первый град немецкий Коспир бискупа Юрьевского. И ту сретил бискуп юрьевскы с великою честию, по своему праву немецкому, с своими стрыи немецкыми, с трубами и с свирельми, и дав ему честь велику, и дары многы* [Там же].

Таким образом, попытка постигнуть Бога, пройти Христовым путём, поклониться христианским святыням или же избавиться от гнетущих болезней – таковы причины первых русских хождений. Описание путешествия в Святую землю и стремление поведать о нём как можно большему числу людей послужили началом формирования концепта «Хождение» и самобытной русской традиции жанра хождений.

Е.В. Иванова

ДОСУГ СРЕДНЕВЕКОВОГО СЛАВЯНИНА (по материалам древнерусских слов и поучений, направленных против остатков язычества)

Языковая картина мира формируется системой ключевых культурных концептов и связывающих их инвариантных ключевых идей. Одним из ключевых для русской языковой картины мира является концепт «Труд», неоднократно становившийся объектом лингвистического изучения. Однако не меньший интерес, на наш взгляд, представляет исследование лексико-фразеологического пласта языковых единиц, объединённых общей семой ‘время, свободное от занятий, каких-либо дел’.

Предположительно, начальным периодом формирования макрочполя «Досуг» в русском языке мы можем считать XI–XIV вв. Именно в письменных памятниках указанного периода мы можем обнаружить отдельные языковые единицы, характеризующие формы досуга средневекового славянина и так или иначе описывающие древние потехи, песни и пляски.

Древнерусское существительное **досѹгъ** впервые встречается в источниках XIV в. в значениях ‘свободное или удобное время’, ‘умение, ловкость, способность’ [Срезневский, т. 1, 1989: 717]. П.Я. Черных отмечает: «Судя по контексту приводимых И.И. Срезневским примеров, старшее значение слова **досѹгъ** могло быть “умение”, “разумение”, “способность”. Ср. у Даля **досужество** – умение, ловкость, способность к делу. Этимологически связано со ст.-сл. **досазати**, **досашти** – “достигать”. По Ляпунову развитие значения слова **досуг** было следующим: “достижение”, “успех” (ср. рус. *достижение* – ‘успех, удача’), “возможность” (по-видимому, речь идёт о возможности располагать свободным временем по окончании труда), “отдых” [Черных, т. 1, 1999: 265]. Не случайно в диалектах сохранились формы **досужий** ‘свободный от работы, праздный’ (устар. и

обл.), ‘знающий своё дело, умелый’, диал. ‘знающий, сведущий’, ‘расторопный, пронырливый’, блр. *дасужы* ‘работающий, успевающий раньше других’ [ЭССЯ, вып. 5, 1978: 82-83].

Исконное значение слова **праздный** – ‘незанятый, пустой, свободный от дел’ «заимствовано из церковнославянского ‘незанятый, пустой, без дела’, *праздность* ‘безделье’, *упразднить* ‘уничтожить’, общерус. **праздникъ** ‘нарочитый, неработный день в честь лиц и событий’, рус. *порожний* ‘пустой’, *порожнить*, *опорожнить*, *опоражнить* (например, посуду); *порожняк*, нареч. *порожняком* ‘без клади’ (об извозчике), *пустопорожний* (о месте). Неизвестного происхождения» [Преображенский, т. 2, 1959: 121]. По данным «Словаря древнерусского языка XI–XIV вв.», прилагательное **праздныи** употреблялось в древнерусском языке в нескольких значениях: 1) ‘не занятый работой, делом, не имеющий работы’; 2) ‘не заработанный трудом’; 3) ‘предающийся праздности, безделью, ленивый’; 4) ‘относящийся к празднику, праздничный’; 5) ‘незанятый, свободный, пустой’; 6) ‘недействительный, не имеющий законной силы’; 7) ‘пустой, суетный’ [СДЯ XI–XIV, т. 7, 2004: 469-470]. Существительное **празднь** в памятниках указанного периода функционировало в значениях 1) ‘бездействие, незанятость работой, делом’; 2) ‘бездействие’ [Там же: 470-471].

Праздное времяпрепровождение средневекового славянина было особым образом организовано и включало самые разнообразные виды развлечений: песни, пляски, игру на музыкальных инструментах, кулачные бои, представления скоморохов и потешников. Следует отметить, что хороводы, игры, песни и пляски не требовали практически никакого реквизита, кроме свежесорванной ветки берёзы или разведённого на берегу костра, поэтому не сохранилось никаких археологических следов, позволяющих воссоздать эти забавы. Тексты песен и плясовые фигуры передавались из поколения в поколение, и отыскать их опи-

сания в письменных памятниках не представляется возможным. Однако не вызывает сомнений тот факт, что в сознании древних славян все перечисленные формы досуга ассоциировались во все не с праздностью и бездельем, а являлись неотъемлемой частью единого ритуального действия, посвящённого языческим божествам. До настоящего времени не сохранилось ни одного письменного документа, в котором бы подробно описывались славянские языческие ритуалы. В связи с этим единственным источником, проливающим свет на игры, песни и пляски древних славян, являются слова и поучения Отцов Церкви и православного духовенства, направленные на искоренение остатков язычества в основной массе православного населения Руси, а также уставы князей и царские грамоты XVI–XVII вв. об «охране общественного благочиния и благоустройства».

Сохранился ряд документов, содержащих сведения о средствах и способах борьбы светской и духовной власти с остатками язычества на Русской земле. Эти письменные памятники были опубликованы и проанализированы Н.М. Гальковским в работе «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» [Гальковский 1916, 1913]. Следует отметить, что направленные против язычества слова и поучения – это не учёные трактаты, описывающие составляющие языческого ритуала, а сочинения, имевшие целью уничтожить память о язычестве и научить основам христианской веры. Как отмечает Н.М. Гальковский, в этих текстах «против воли и желания авторов отразились древние языческие верования» [Гальковский, т. 2, 1913: 2]. Тем не менее, собранные тексты отражают постепенную смену верований наших предков: если памятники XII–XIII вв. свидетельствуют о явном поклонении славян языческим божествам, принесении им жертв и соблюдении определённых языческих ритуалов, то, согласно источникам, датированным XIV–XV вв., к тому времени древнее язычество уже «потускнело», имена

языческих божеств стали смешиваться с христианскими. В документах XVI–XVII вв. имена языческих богов ещё встречаются, но авторы употребляют их по старой памяти, искажают и добавляют имена вымышленные.

Древнейшие славянские слова и поучения носили назидательный характер: они предписывали, как должен вести себя христианин, чтобы угодить Богу и быть достойным Царствия Небесного. Поэтому сугубо обличительных сочинений Отцов Церкви сохранилось достаточно мало. И даже эти обличения имели чисто отвлечённый характер: авторы практически не описывали реальной повседневной жизни славян, составители слов и поучений были выше житейских мелочей, они всегда преподносили идеальное христианское учение. Из недостатков в поведении наших предков наибольшего осуждения удостоивалась страсть к музыке, пению и танцам, а также пьянство.

Обличения песен и плясок встречаются в текстах разного типа. Существуют слова и поучения назидательного характера, косвенно затрагивающие отдельные виды развлечений: Слово Святого Григория, Слово некоего христороубца и ревнителя по правой вере, Слово Иоанна Златоуста, Слово о твари и дни рекомом неделя, Слово святых отец како подобает христианом житии, Слово святых отец о посте Устава церковного и др. Кроме того, до нас дошли отдельные церковные тексты, направленные именно против игр, песен и забав как особых богопротивных проявлений древней русской жизни: Слово святых отец како духовно праздновати, Поучение Иоанна Златоуста об играх и плясании, Слово святого Нифонта о русалиях, Поучение в понедельник святого духа, отрывок Рукописи Румянцевского музея, посвящённый суевериям. Характерно, что в древнейших текстах (датированных XII–XIV вв.) игры, песни и пляски упоминаются как неотъемлемая часть некоего ритуального действия, посвящённого языческим божествам. Памятники же более позднего

периода (XV–XVII вв.) свидетельствуют о разных формах развлечений лишь как об отступлении от праведного образа жизни и недостойном поведении христиан.

Слова и поучения проливают свет на формы и способы развлечений древних славян. Как мы уже отмечали, в рассмотренных текстах не описываются в полном объёме разные аспекты языческого ритуала, но благодаря этим письменным памятникам, возможно, когда-нибудь удастся воссоздать картину поклонения славян языческим божествам. В текстах упоминаются наименования развлечений, характеризуются некоторые движения, способы музыкального сопровождения древнейших плясок, приводятся даже отдельные реплики и слова песен.

Как известно, основная часть древнейших церковных текстов представляла собой переводы с греческого языка, а византийские взгляды и традиции господствовали на Руси. Византийская аскетическая литература осуждала светские развлечения, а вслед за ней русское духовенство и в церковных проповедях, и в письменных памятниках боролось со всеми проявлениями веселья. Но пение, пляска и сценические представления существуют у всех народов на разных стадиях развития культуры. Во многих религиях священные торжества часто сопровождаются танцами, а пение является одним из элементов богослужения.

Как отмечает Н.М. Гальковский, 62-е правило Шестого Вселенского собора запрещало празднование календ, Вота и Врумалий, пляски, переряживание и прочее при изготовлении вина. В примечании к этому правилу сказано, что календы – праздника в первый день каждого месяца, остатки языческого праздника в честь Пана, а Врумалии – остатки праздника в честь Диониса и Вакха (одно из его прозвищ – Вромий). Выступая против игр и плясок, русские иерархи опирались на византийский сборник церковных правил – Номоканон. Так, правило 23 Номоканона запрещало пляски на браках и пу-

бличные пляски «или во одежду женскую мужие облачатся, а жены в мужскую: или наличники, якоже в странах латинских зле обыкше творят, различная лица себе притворяюще» [Гальковский, т. 1, 1916: 319-320].

Древнерусские авторы связывают пение, пляски и игру на гусях прежде всего с поклонением «матери вѣсовьстѣи афродитѣ в(о)гинѣ ї корунѣ и артеמידѣ проклатѣи дешмиссѣ». Так, в Слове Святого Григория (Паисиевский сборник XIV в.) описываются некоторые элементы дионисийского культа: **видите вканныю сию скверненную службу стваремѹ ѿ скверныхъ гзыꙗ • елени вканныи <...> служаще ї кланяюще ꙗдолю нѣкое оухищренье творят • мы же сихъ чаѹ ѿмѣтаемъ нечтивыхъ жертвъ <...> еленьскиа любви • вѹвеннаго плесканья • свирѣлнаго звѹка • пласанья сотонина • фрѹжьскиа слонница • ї гѹслеї мѹсикѣвскиа їжі самара • є вѣсать • жрѹще м(а)т(є)ри вѣсовьстѣи афродитѣ в(о)гинѣ • ї корунѣ и артеמידѣ проклатѣи дешмиссѣ** (Слово Святого Григория: 22, стлб. 1). В одном из церковных правил, сохранившихся среди рукописей Московского Румянцевского музея сказано: **книга тиктонъ правило • еллинскихъ пированїи да не творити вѣрнымъ на праздникахъ с(ва)тыхъ • женамъ или мѹжемъ • или дѣвѣцамъ • и на кѹлачки не битися • аще ли то сотворятъ вѣрїи хр(и)стиане • то б лѣтъ запретятъся поклоновъ 100 на д(ь)нь • да 200 м(о)л(и)твъ** [Гальковский, т. 1, 1916: 318]. В ряде слов и поучений пение, пляски и игра на музыкальных инструментах связываются не только с эллинскими жертвоприношениями и вакхическими обрядами, но и любыми обрядами иноверцев, при этом в одном ряду перечисляются и «жидовские басни», и «эллинские кошуны», и «военные рукоплескания и пляски куретов». К примеру, в Слове Иоанна Златоуста (список XIV в.)

сказано: како си християне извыкше кощѣны еллинскіа и басни жидовскіа • и на щлицахѣ града ѹродословіа и глѣмленіа чаровѣ же и волхovanіа и сновѣ и тревы мѣмирѣ ядущѣ • кроводавленинѣ інна много злая творяще (Слово Иоанна Златоуста: 61). В уже упомянутом нами Слове Святого Григория читаем: мы же снхѣ ча^а Ѡтмѣтаемъ^с неч(ьс)тивыхѣ жертвѣ • і дыева слѣженья • і кладенья тревѣ • критьска^г вканныа оучите^а • і мамеда проклѣта^г • срациньска^г жерца еленьскіа • бѣвеннаго плесканья • свирѣльнаго звѣка • пласанья сотонина • фрѣжьскіа слонница • і гѣслѣі мѣсникѣвскіа їжі самара • є вѣсатъ^с • жрѣще м(а)т(є)ри вѣсовьстѣі афродитѣ в(о)гинѣ • і корѣнѣ и артеמידѣ проклѣтѣі дѣвмиссѣ (Слово Святого Григория: 22, стлб. 1); афродитѣ богыни • короѣнѣ короѣна же боѣдетъ и антихрѣца м(а)ти • и артеמידѣ • проклѣтѣи дѣвмиссѣ стегноражанію • и недоношенный породѣ • в(о)гѣ моѣжеженѣ и ѣвѣвѣвское безоѣмное пыаньство почитаютъ іако в(о)га (Там же, стлб. 2). Следует отметить, что в исконном тексте Слова святого Григория Богослова, изданного Н.С. Тихонравовым в переводе с греческого оригинала, упоминаются также «клики и военные рукоплескания и пляски Куретов, заглушающие голос плачущего бога, чтобы не услышал отец-чадоненавистник», «свирели и Корибанты, неистовства, какия в честь Реи, матери богов совершаемы были и посвящающими и посвящаемыми», «обряды и таинства Орфея, мудрости котораго столько дивились Еллины, что и о лире его выдумали баснь, будто бы она всех увлекает звуками» [Гальковский, т. 1, 1916: 28-30]. Григорий Богослов называет любой языческий обряд «сумасбродством» и с возмущением заявляет: «Если оно истинно, то надлежало не баснями называть, но показывать, что это не срамно <...> Стыжусь выставлѣть на свет ночные их обряды и студныя дела обращѣть в таинство» [Там же: 28-29].

По данным «Словаря русского языка XI–XVII вв.», существительное **єлинъ (єллинъ)** могло употребляться как в значении ‘грек’, так и обозначать язычника вообще [СРЯ XI–XVII, вып. 5, 1978: 46]. Думаем, для Отцов Церкви происхождение тех или иных песен и плясок не имело значения. В поучениях отрицалось и порицалось всё то, что не соответствовало христианской морали и аскетическому образу жизни. Всевозможные формы развлечений, независимо от их связи с древнейшими культами, авторы слов и поучений называют **поганьскими**, а людей, не соблюдающих христианские заповеди и предающихся развлечениям, – **невѣрными**. **Повыкосте во поганьска дѣла творити • пласание плескание • рѣкѣ сотонину • пѣсни • пианство • блудн • гнѣвъ • зависть • и инаа же нѣ • аже ни г(лаго)л(а)ти ихъ здѣ • творан во сил како крѣтъни есте • а горее невѣрныхъ** (Слово Иоанна Златоуста о христианстве: 251).

Языческий обряд, по всей вероятности, представлял собой единый комплекс, объединяющий пляску, её инструментальное, голосовое или ритмическое сопровождение и какие-то элементы театрального зрелища, обязательно вызывающего бурное проявление положительных эмоций и смех. Некоторые источники свидетельствуют об употреблении достаточно большого количества спиртных напитков как неотъемлемой части ритуала. Слова и поучения называют языческий обряд и его составляющие следующим образом: **скверно съворище, съньмище игралищно, богомръзко игралище, законопротивно съворище, оухыщреник вѣсовьско, дѣло сотонино, пагоубьно и поустошьно днавольско творкник, съворище идольско, сотониньскы пѣсни и игры, игръ вѣсовьска, играник вѣсовьско, игры неприазнины, пѣснь вѣсовьска, пѣснь сотонина, игрище, бесѣда, оулица, позоръ**.

Проанализированные нами слова и поучения доказывают, что в традиционной культуре славян песни, пляски и игры представляли собой формы обрядового и магического

поведения и ритуализованного досуга. Древнейшие тексты прямо указывают на связь игр, песен и плясок с языческим обрядом: **сѣдоша бо рѣчѣ люднѣ гастнн и питннн и выша сытннн и питаны • и въсташа игратъ пласаньемъ • и по пласанннн начаша бладѣ творити с чюжими женами и снохами • и со гатровьми • и съ кѣлами • и потомъ пристѣпиша ко идоломъ • и начаша жертвѣ приносити идоломъ** (Поучение Иоанна Златоуста о играх и плясании: 188).

Известно, что у древних славян обряд отличался синкретизмом: в нем были неразрывно связаны поэзия, магия, музыкальное, словесное и хореографическое исполнение. Одной из составляющих единого языческого ритуала была **пляска**: **не подобаетъ крѣтъганомъ игръ бѣсовьскыѣ играти иже естъ пл(а)саннн гѣдба (гѣденье) пѣснн бѣсовьскыѣа (мирьскнн)** и **жертвы идольскнн иже молать подѣ ѡвиномъ** (Слово некоего христоробца: 43). Общеславянский термин **plesati* (ср.: словен. *plesati*, словц. *plesat'*, польс. *plasać*, полаб. *p'osat*, ст.-сл. **пласати**) употреблялся в значении 'совершать обрядовый языческий танец' [Фасмер, т. 3, 1989: 291]. П.Я. Черных указывает, что «бесспорно родственных образований в других индоевропейских языках не обнаружено, а готс. *plinsjan* 'танцевать' заимствовано из праславянского» [Черных, т. 2, 1999: 46]. А. Брюкнер считает глагол *plesati* родственным словам с корнем *plesk-*, *plĕsk-* (плескать, плеснуть): серб. *pljeskāti*, рус. *плескать*, лит. *pleszkėti*, *plaskoti* [Brüchner 1970: 417].

Пляски входили в состав практически всех календарных обрядов славян. У болгар, сербов и македонцев играли «коло» / «хоро» на Рождество, в Новый год, в канун 1 марта, на Пасху, в Юрьев день, а также ежедневно в период зимнего мясоеда. У сербов «коло» было элементом новогодних обходов колядующих парней, которые ворошили угли в очаге, высказывали добрые пожелания в адрес хозяев и танцевали. Танцы и хороводы сопровождали масленичные

костры. У восточных славян время плясок и хороводов было строго регламентировано: массовое исполнение танцев начиналось после Пасхи, а заканчивалось после Троицы, в петровское заговенье или чуть позже. Пляски сопровождали эпизоды изгнания и уничтожения многих обрядовых чучел, календарных символов и сезонных демонов; были неотъемлемой формой поведения ряженых. Восточные и западные славяне танцем отмечали окончание жатвы.

На всём западе Славии (у лужичан, поляков, западных белорусов и украинцев, чехов, мораван и словаков, хорватов и словенцев) были известны масленичные и другие весенние пляски, от исполнения которых зависела, по мнению славян, судьба будущего урожая. Т.А. Агапкина отмечает, что такие танцы назывались *na dlugi (wielki) len, na konopie, na owies (пол.), na kopori (чеш.), коб головки у капуста завывались (з.-бел.)* [Славянские древности, т. 5, 2012: 233]. Иногда каждый из последних трёх дней масленицы мог быть посвящён отдельной культуре. Как правило, женщины плясали на лён, мужчины – на зерновые культуры, девушки исполняли танец «на руту».

Южные славяне придавали некоторым танцам магический смысл. На святках и в Троицу участники мужских дружин (русалий) обходили села и исполняли особые мистические, экстатические танцы вокруг тяжело больных людей, порой доводя себя до изнеможения.

Во время обрядовых танцев никто не имел права останавливаться – непрерывность движения являлась одной из самых важных характеристик многих плясок. Слова и поучения, направленные против язычества, свидетельствуют, что ещё одной из особенностей исполнения древнего ритуального танца было вращение с большой скоростью: **тѣмъ же в(о)г(о)мъ тревоу кладоутъ и творатъ • и словеньскимъ языкъ виламъ и мокошынъ • дивѣ • пероуноу • хърсоу • родоу • и рожаницы • оупиремъ • и берегынамъ • и перплѣтоу • и верьтачеса**

пьютъ емоу въ розѣхъ (Слово Святого Григория: 23, стлб. 2);
w злое про^слатое плесание w лѣкавыа жены прошение •
невѣсть сотонины много врьтимое плесание (Слово о недели
блаженного Евсевия: 206). Обрядовый танец славян включал
и всевозможные колебания, встряхивания и трясения разными
частями тела. Неслучайно в текстах поучений упоминается
некое языческое божество, имя которого связано с корнем
трас-. Примером могут служить строки слов отцов церкви:
вѣсомъ тревы приносятъ • и вѣса г(лаго)лемаго трасцю
творать (Слово святых отец како подобает христианам жити:
108); жертвы приносатъ вѣсомъ • недоугы лѣчатъ чарами
и наоузы и немошняго вѣса г(лаго)лемаго трасцю мнать
са пр(о)гонаще нѣкими лжимы писмены (Слово Святого
Отца Моисея о ротах и клятвах: 139). Т.А. Агапкина отмечает,
что мотив пляски играл большую роль в формировании образа
трясовиц-лихорадок древнерусских апокрифических молитв
и восточнославянских заговоров [Славянские древности,
т. 5, 2012: 238]. Прообразом трясовиц была дочь Иродиады
Саломея, выпросившая у Ирода голову Иоанна Крестителя:
так ово е^с иродовъ вѣ соборъ • иродъа во вше^сше и плеса
и стою иван(н)у главѣ испроси ѱсекнѣти (Слово о недели
блаженного Евсевия: 206). В народе было распространено
поверье, согласно которому Бог наказал царя Ирода за
избиение младенцев, превратив 12 его дочерей в Трясовиц.
Любопытно, что Трясовицы (лихорадки) – это русские демоны
болезни, упоминаемые в заговорах. Их представляли в виде
12 безобразных женщин, насылавших на людей различные
недуги, а имена трясовиц описывали те муки, которыми каждая
из них терзала больного. В олонецком заговоре из четырёх
названных в нём «имён» лихорадок три (трясунья, плясунья,
поскакунья) связаны с представлением о танцах и плясках, с
которыми ассоциировались симптомы этой болезни. Появление

таких болезней противники языческих игрищ считали наказанием за участие в плясках и играх: кѣю оубо имѣти имамы млтѣ мы • толика стражюци^м внѣмъ и терпацим • или ради трасавица • или ради строуповъ • течемъ въ сонмица іоуденскага и чародѣи и вълхвѣ въ свою храминуу призывае^м (Слово Иоанна Златоуста о лечащихся в болезни волхованием и наузы: 130).

Ещё одним составным элементом сложного обрядового плясового комплекса были прыжки и «скакания». Они были частью игрищ вокруг ритуальных костров, и, согласно поверьям, оберегали людей и скот от нечистой силы, связывались с приобретением успеха и удачи, являлись частью ритуального испытания: крѣтъяне сѣ нарицающе • а дѣла сотонина творятъ <...> и виричьемъ играютъ • и шахы • лѣкы • и тавлѣи • и чересъ огнь скачють (Слово святого Григория: 34, стлб. 2); в навечеріи р(о)ж(дѣс)тва с(вѣ)т(а)го иоанна кр(ь)с(ти)т(е)ля собравшееся в вечер • юноши • мужеска полу • девическа же і женскаго • соплетают себѣ венцы от зелия нѣкоего і возлагют на главы своя и оная сѣются ими ещѣ на том игралищи • кладутъ и огнь и окрестъ его емшееся за рѣцѣ нечестиво ходят і скачють • и пѣсни поютъ • сквернаго кѣпала • часто потворяюще • і чрез огнь прескачюще • самых себе тому же вѣсѣ Кѣпалу в жертвѣ приносятъ • и иныхъ дѣйствѣ диявольскихъ много на скверныхъ соборищахъ творятъ • ихъ же і писати нелѣпо есть (О идолахъ Владимировых: 297).

Источником, проливающим свет на особенности исполнения древней славянской пляски, является Послание игумена Елизарова монастыря Памфила: Женамъ же и дѣвамъ плескание и плясание, и главамъ ихъ наживание, устами ихъ неприязненъ кличъ и вопль, всескверненныя пѣсни, бесовская ѹгодиа свершахѣся, и хрептомъ ихъ вихляние и ногамъ ихъ

скаканіе и топтаніе; тѹ же естъ мѹжем же и отроком великое прелщеніе и паденіе, но якоже на женское и девическое шатаніе бдѹномъ и възрѣніе, такоже и женам мѹжатым безаконное оскверненіе, тоже и девам растлѣніе (Послание игумена Памфила [http](http://)).

Думаем, наиболее частым сопровождением древней обрядовой пляски славян было ритмичное рукоплескание. Достаточно часто в письменных памятниках, рассказывающих про пляски, можно обнаружить упоминания о плескании, плескании роукоу сотониноу, плескании долони: но что неразоумніи г(лаго)лете • кю пакость гоусли творят игры плесканіе и пѣсни (Поучение христианам Иоанна Златоуста: 194); се ли ѿ ва° ч(ьс)ть в(ого)ви • сіа ли в(ого)ви възаете • въ плесаніи или въ плесканіи слава е° вѡжїа сіа (Там же: 194); послушанте во паки каци оубо кр(ьс)тъмни о поганыхъ шбразъ носяще • и прокужающе лице • или поглашения или пласания • или плескания роуку сотониноу • или оутварь женскую на мѹжехъ си творяще (Слово Иоанна Златоуста: 61-62); аще золото хоронитъ или жмѹрками играютъ или шахардами или дланеми плещѹтъ или поддверню и шкномъ слѹшаютъ или лица своя сажамы мараютъ или трепицами главѹ свою мочатъ или жгѹтами виются и въ гоусли и домры и сопѣли и в бѹбны и лепки шахматами и зернію и картами таковыхъ с(ва)тїи ѿцы по • ѿ • лѣтъ запретиша • а с людми с вѣрными не молитиса и не жсти (Рукопись Румянцевского музея: 92); сего ладона, вѣса, по нѣкакихъ странахъ и донине на крестинахъ и на брацѣхъ величаютъ, поющее своя нѣкія пѣсни, и рѹками о рѹки или о столъ плещѹщее, Ладо, Ладо, преплетающе пѣсни своя многажды поминаютъ (Густинская летопись: 296).

В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» указано, что глагол плескати пльскати функционировал в значении ‘хлопать

в ладоши, всплескивать руками’, и это явление было отголо-
ском языческого обряда. Вероятно, с этим связано и значение
глагола **плескати са** ‘хлопать в ладоши от радости’ [СРЯ XI–
XVII, вып. 15, 1989: 88].

Одним из могущественных средств борьбы против игр и
плясок была исповедь. В исповедных вопросах непременно
упоминаются пляски: или **плясалъ еси на пирѹ?** или **плясала и**
пѣсни пѣла? или **скоморохов слѹшала и въ сладость игры их**
смотрела? **согрѣшихъ въ оуристанни коньстѣмъ и плескании**
рѹчнемъ и в плясани и во всѣхъ играхъ неподобныхъ?
[Гальковский, т. 1, 1916: 327]. Участие в плясках считалось
грехом, требовало покаяния и наказания. Епитимья за пляски
исчислялась 40 днями поста. В словах и поучениях **плясание**
названо самым **проклятым** из всех **играний**: **сѣблажняющіи**
соутъ бѣсове и **иного поважаютъ на клеветов <...> а**
дрѹгаго на пѣанство и на блѹдъ ласкаютъ • а иного на
кощны и пѣсни сотонины оуча^т • а иныа на плесканье и
на гоуденье а дрѹгымъ потычютъ пласанию їже всѣхъ злѣ
и горье є (Поучение Иоанна Златоуста о играх и плясании:
188). Составитель «Поучения» разъясняет, почему он так
неодобрительно относится именно к пляске: **пласоуціа во жена**
и невѣста сотонїна нарицаеться и любовница діавола •
соупродга бѣсова • не токмо бѹдетъ пласоуціа сама
сведена во дно адово но и тї иже ея с любовию позвроуютъ
и въ сласть разизаються на ню похотїю • прельщающе
с(ва)тыа моужа пласаниемъ іако же иродова ирѹ(ди)а •
плашѹциа во жена • всѣмъ моужемъ жена есть • тою
во діаволь прельстила есть • многы въ снѣ и на авѣ •
грѣшно во есть и скаредово своему моужови с таковою
сѣвокоуплатиса (Там же: 188); **плашѹциа во жена • и**
любоденца диаволю сѣпрѹгаа вода невѣста сотонина • вси
во любяще плесанне бесчестие иванинѹ прѹтчи творить • со

про^аю в негасимыи огнь вс^ддитса • в не^зсыпаемыи червь
w злое про^алатое плесание w л^зкавыа жены прошение •
нев^зсть сотонины много в^ртимое плесание (Слово о неделе
блаженного Евсевия: 206).

Особой формой досуга славян было слушание и исполнение музыки. Все виды древнерусских музыкальных произведений могли храниться только в коллективной памяти носителей музыкальных традиций и передавались из поколения в поколение.

Наиболее древние вокальные жанры народной музыки, вероятно, были неотъемлемой частью единого обрядового комплекса и обслуживали обряды годового круга. Обрядовые песни несли в себе магическую силу, о чём свидетельствуют существовавшие у некоторых славянских народов запреты на тембр, особые речевые возгласы в плачах. В рассмотренных словах и поучениях нам не удалось отыскать практически никаких упоминаний об особенностях исполнения славянских обрядовых песен. Такие песни перечисляются в ряду других развлечений, причём не оговаривается, были ли это самостоятельные вокальные произведения или песни-сопровождения языческих ритуальных плясок. Как правило, славянские вокальные жанры характеризуются как п^тбсни сотонины, п^тбсни сатанинскиа, п^тбсни по^устошыныа: съблажняющии со^утъ б^тсове и иногo поважаютъ на клеветоу <...> а д^рзгаго на п^танство и на бл^дтъ ласкаютъ • а иногo на кощ^ны и п^тбсни сотонины о^уча^т • а иныа на плесканые и на го^уденье а дро^угыа потычютъ пласаню їже вс^тх зл^те и горье є (Поучение Иоанна Златоуста о играх и плясании: 188); егда ли ви^аши многи събвирающне^с • к кощ^оу^нником и к ч^арод^твемъ • и к сатани^нскимъ п^тбсне^м и игра^м • про слезно о^убо w ни^х и въспомани ап(осто)ла ре^сше • и г(лаго)люще тако в посл^тв^анеа л^тта Ѡстоупа^т чл(ов^тц)ы Ѡв^тры <...> и Ѡ истины сло^ух Ѡврат^ат^т • и на кощ^оу^ны Ѡстапа^т (Поучение христианам Иоанна Златоуста: 194); ленивии без^змнии

невѣгласи не^али чаютьъ • да вставльше дело • на ѡлица^х и на игрища^х събираютсѧ не ложь бо є слово се егда въ иныи дни на игрища ишедѣ вбращеши и пражда • и пакы в недѣлю на таже изыде мѣста • то тѣ вбращеши ины гѣдѣща ины плещѣща • ины поюща пѣстошная • и плашѣща • ввы борющеса • помызающа дрѣгѣ дрѣга на зло (Слово о недели блаженного Евсевия: 205-206).

Специфический жанр славянского музыкального фольклора образуют песни, связанные с движением: хороводные и плясовые. Несомненно, важнейшим элементом таких песен был особый ритмический рисунок, определявший характер танца или пляски. До настоящего времени сохранились традиционные способы обучения пляске при помощи многократно повторяемых ритмизованных словесных клише (например: «Вилы, грабли, три цепа, цепа, цепа»; «Поросята полосаты» и др.).

Среди слов и поучений нам удалось отыскать единственный пример, в котором упоминаются слова обрядовой песни, сочетавшейся с рукоплесканием и, возможно, сопровождавшей какой-то обрядовый танец: **четвертыи идола ладо • сегѡ имахѣ в(о)га веселиа <...> сиа же прелесть от древнѣшихъ идолослужителеи произыде • иже нѣкихъ богов леля и полела почитахѣ нѣже богомерзское имя • і дон(ы)нѣ по нѣкимъ странам на сонмищах игралищныхъ • пѣнием лелею полелею • воглашаютъ • такожде и м(а)т(е)рь лелевѣ и полелевѣ • ладо поющее ладо ладо и того идола ветхѣю прелесть диволѡ на врачныхъ веселахъ рѣками плещѣщее • и о столъ вноуще воспѣвають** (О идолахъ Владимировых: 296-297). Однако в народной культуре сохранился огромный пласт плясок, названиями которых были строки песен, их сопровождавших. В большинстве случаев за основу бралась первая строка всей песни или припева: *Как у наших у ворот; Как по морю синему; Вдоль да по речке; Около городу ходила я; Жила-была Дуня, Дуня-*

тонкопряха и др. Иногда названиями таких плясок становились повторяющиеся строки: *Любить не люблю, отказать не хочу; Скажи, скажи, воробушек* – либо усечённые формы первых или повторяющихся строк: *Луг лужочек (Луг ты мой, луг зелёный! Зелен луг лужочек), При долине соловей (При долинушке калинушка стояла, на калинушке соловей пташка сидел)* и др.

Наряду с наименованиями других музыкальных развлечений и забав, письменные памятники фиксируют языковые единицы **ГОУДЬБА, ГОУДЕНИЕ / ГОУЖЕННЕ, ГОУСТИ / ГОУДЪТИ: на игрица прише^аше вса видатъ пагубнаа • и пѣстошнаа днавольскаа творениа • поюца и плашѣца и гѣдѣца • и плашѣца • сами аки беси са творатъ такова сѣть творениа • на проклѣтомъ • соборѣ тѣмъ же и мз^а и пагуба е^с** (Слово о недели блаженного Евсевия: 206); **и аще ви^аши поюце и плашѣца и гоудѣще • помани дв^а глѣца • не оувидѣша ни разумѣша во тмѣ ходя^т** (Поучение христианам Иоанна Златоуста: 194); **царе велици и ѹвози и богатїи, старїи и юнїи, кто можетъ отъ васъ ѹказати о сихъ, тако повелѣся христїанѹ гѣсти или плясати? не сѣтъ во си христїаньска нъ поганьска** (Там же: 196).

В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» перечисленные языковые единицы непосредственно связываются с игрой на музыкальных инструментах [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 313]. На наш взгляд, уместно было бы говорить не об игре на музыкальных инструментах вообще, а лишь об игре на духовых музыкальных инструментах.

По мнению Е.Е. Левкиевской, у разных славянских народов место инструментальной музыки в сфере музыкальной культуры и основной набор музыкальных инструментов существенно различались. Наибольшее значение инструментальная музыка играла в западнославянской культуре (а под её влиянием – у украинцев и белорусов) и в южнославянском ареале. В этих народных

традициях игра на музыкальных инструментах в значительной степени отделилась от других ремёсел и воспринималась как самостоятельная профессия. Существовали профессиональные ансамбли, выступавшие за плату на свадьбах и общественных праздниках и использовавшие регламентированный набор музыкальных инструментов: у западных славян – скрипка, контрабас, цимбалы, бубен; у южных славян – волынка и флейта. Е.Е. Левкиевская указывает, что у русских инструментальная музыка занимала более скромное место и была тесно связана с другими профессиями (в основном, с пастушеством). В русской традиции были известны такие музыкальные инструменты древнейшей конструкции, как травяная дудка (обертоновая флейта), кугиклы (флейта Пана), двойная свирель (двуствольная флейта). В качестве музыкальных инструментов наши предки могли использовать бытовые предметы (заслонку, ложки, косу, пилу, ведро, самоварную трубу, гребень) или предметы растительного и животного происхождения (полые стволы растений, кору деревьев, бересту, коровьи рога). Было распространено так называемое пение «под язык», когда звучание отсутствующего инструмента имитировалось голосом [Славянские древности, т. 3, 2004: 324-325].

Слова и поучения, направленные против языческих верований, доказывают, что нашим предкам было известно достаточно большое количество музыкальных инструментов, употреблявшихся в древних ритуалах: гусли, трубы, домры, свирели, сопели, бубны, лепки, козицы, певницы, тимпаны, цитры. Приведём ряд примеров из памятников XIV–XVII вв.: **аще <...> въ гоусли и домры и сопѣли и в бубны и лепки шахматами и зернію и картами таковыхъ с(ва)тїи ѿцы по •ѿ• лѣтъ запретиша • а с людми с вѣрными не молитиса и не асти** (Рукопись Румянцевского музея: 92); **сеже сѣтъ драгыя мѣры жизни сиа <...> еже есть <...> коцоуны идолслоужение • моленья колодѣзнаа • и рѣчьнаа • пѣсни**

вѣсовъскаѧ • пласаниѧ • боуѣнѣ сопѣли • козицѣ • играниѧ
 вѣсовъскаѧ • и всѧ злаѧ дѣла (Слово святыхъ отецъ о Посто
 Устава Церковного: 157-158); ѡ таковыхъ прѣркъ їсаѧ плачетсѧ
 гла горе вѣстающии съ оутра ква^с гонѧци^и и ж^аоуцимъ
 ве^сра с гоуслми • и с сопѣ^лми и боуѣны играніе^и • пію^т бо
 а не вѣдаютъ дѣлъ г(осподь)ни^х и велѣніѧ его не творѧт^ъ
 (Поучение христіанамъ Иоанна Златоуста: 194); когда увидите
 пляшущихъ и играющихъ и поющихъ вѣсовскіе пѣсни ∆ с
 плачемъ и рыданіемъ вспомните слова Давида не познаша
 ниже уразумѣша во тмѣ ходятъ, и пророка Ісаи: горе
 встающимъ заутра и сикеръ гонящимъ ждущимъ вечера:
 съ гусльми бо и пѣвницами и тимпанами и свирѣльми
 вино піютъ, на дѣла же Господня не взираютъ и дѣлъ
 рѣкѣ Ѣго не помышляютъ (Там же: 198); нѣтъ говорятъ зла
 въ развлеченіяхъ. Что вреднаго въ игрѣ на цитрѣ или на
 чемъ либо подобномъ? (Там же: 198).

Кроме того, слова и поучения свидетельствуют о
 существовании на Руси в XIV–XVII вв. «профессиональных
 специалистов», занимающихся организацией досуга: но еще
 пласци • или гудци • или инъ хто игрецъ позоветъ • на
 игрище • или на какоѣ зворище ідольскоѣ • то вси тамо текѣт^ъ
 радѣсѧ <...> і весь д(ь)нь тѣ прѣстоѧтъ позорьствѣюще
 тамо (Слово святыхъ апостолъ о твари: 82); скоморохъ или
 свирелникъ или на рѣки смотритъ или жена или девица или
 ѡрокъ даѣтъ на рѣки смотрити волхвѣ или кости стряхнуѣтъ
 или солию потретъ или мастию коюю либо или мышакомъ или
 кровию чл(овѣ)ческою <...> и вѣлѣмъ таковымъ еретикомъ
 сѧ вси волсви плотныѧ вѣсовѣ и слѣги антихристовы и
 сие творящее да боудѣтъ проклятіи еще ли покаются да
 примѣтъ по •Ѣ• лѣтъ за сие канонъ (Там же: 82-83).

Какъ известно, на Руси «поставщиками» разныхъ видов
 развлеченій были скоморохи. В восточнославянской традиціи

скоморохи участвовали в праздничных театрализованных обрядах и играх и даже были их организаторами: **егда каковы игры или пианици кличють • ли скоморосини пласавиа и кощоуны в тои день дома провжди не исхода • то въ славу б(о)жию съдѣнїе** (Слово святого отца Якова о неделе: 218).

Происхождение существительного **скоморохъ** не вполне ясно. По мнению Брюкнера, оно произошло из предлога **sko* и глагола *морочить*. М. Фасмер считает существительное **скоморохъ** неславянским, но «греческие, западноевропейские и даже арабские этимологии ненадежны» [Фасмер, т. 3, 1996: 648-649]. Впервые скоморохи упомянуты в Повести временных лет под 1068 годом: **но сими дьаволь аститъ • и др҃гими нравы всацьскыми • лестьми превавлѧ ны ѿ Б(ог)а • трубами и скоморохы • гусльми и русальи • видимъ бо игрища ѹтолочена • и людїи много множество [ни нихъ] • тако ѹпїхати начнѹтъ др҃гъ др҃га • позоры дѣюще ѿ вѣса замъшленаго дѣла а цркви стоять** (Повесть временных лет: 170).

О греховном языческом происхождении скоморошества, возможно, свидетельствуют упоминания о **кощоунахъ**, сведения о которых приводятся вместе с осуждением всевозможных видов развлечений славян и ставятся в один ряд с чародейством, волхованием и идолослужением. **Кощ҃на / косщ҃на** – ‘запретный грех’, ‘шутовство, насмешка’; **кощ҃нати / кощ҃няти** – ‘совершать недозволенное, грешить, кощ҃нствовать’, ‘шутить, смеяться над недозволенным’, ‘выдумывать, рассказывать небылицы’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 36-37]. Например: **егда ли ви^аши многи събирающне^е • к кощоунником и к чародѣемъ • и к сатани^нскимъ пѣсне^н и игра^н • про слезно оубо ш ни^х и въспомани ап(осто)ла ре^ше • и г(лаго)люще тако в послѣ^неа лѣта ѿстоупа^т чл(овѣ)цы ѿ вѣры <...> и ѿ истины словѣх ѿврат^ат** • и на кощоуны ѿстапа^т (Поучение христианам Иоанна

Златоуста: 194); сеже сътъ драгыя мѣры жизни снѧ • злаа дѣла • и скверная Ѡ в(о)га Ѡстоупна <...> еже есть <...> дшегоубъство • чародѣйство • наоузъ ношение • кощюны идолослужение • моленья колодѣзнаа • и рѣчьнаа • пѣсни бѣсовъскаа • пласаниа • боубнѣ сопѣли • козицѣ • играниа бѣсовъскаа • и вса злаа дѣла (Слово святых отец о Посте Устава Церковного: 157-158); съблажняющїи соутъ бѣсове и иного поважаютъ на клеветов <...> а дрѹгаго на пїаньство и на блѹдъ ласкаютъ • а иного на кощюны и пѣсни сотонины оучаѣт (Поучение Иоанна Златоуста о играх и плясании: 188).

С поведением скоморохов связано представление о глухах, глумлении. Тексты слов и поучений не дают информации о связи глума и глумления с языческими ритуалами, но упоминают об этих развлечениях наряду с другими *у́хыщрениами* бѣсовъскими: г(лаго)лете каа пакость Ѡ глаѹма лютѣ сѣ г(лаго)лющемѹ (Поучение христианам Иоанна Златоуста: 194); помани г(оспод)а г(лаго)лавша • лютѣ насыщающїхса • нынѣ в3 года • такъ вза^чют лютѣ глаѹмащимса ннѣ тако имоут неотѣшно плакати (Там же: 194); рекутъ: кюю пакость творятъ гүсли, глүми ни съсүди гласнїи? <...> но господь пречистый никому же не велит ся глүмити крестьянү, а ты глаголеши: кая пакость от глүма? (Там же: 196). По данным «Словаря русского языка XI–XVII вв.», глүмъ / глүма – ‘шумное веселье, игра, забава’ (глүмы дѣлати – ‘лицедействовать, скоморошничать’); ‘насмешка, издевательство’; глүмити – ‘забавлять, веселить’, ‘насмехаться, глумиться над кем-либо’; глүмец / глүмотворец – ‘странствующий актёр, скоморох’, ‘бесчестный, недостойный человек’; глүмитель – ‘тот, кто паясничает, ведёт себя недостойно’ [СРЯ XI–XVII, вып. 4, 1977: 36-37].

Речевые произведения скоморохов и глумцов в текстах именуяют *лүхы повѣсти*, *смѣхотворениа*, *скверны басни*: *скверныа басни и кощюны* (Слово Святого Григория: 24,

стлб. 2), праздниковъ же не празднѹиѹте • шбѹаденьемъ и пыганьством и лихими повѣстми и смѣхотворениемъ (Слово Святого Василия: 184); сотонино во замъшление • тои во и позоры наоучилъ есть • смѣхотворца и коцюньники • и игръца • да тѣхъ злыми дѣлы и зрацаа ихъ погоубить • како во позорѹюцаа не тое же ли творать • аще пѣстошникъ глѹмаса что изорчетъ тогда сии боле насмѣются • егоже бы дела злословнаго коцюньника виюще Ѡгнати • но сии зраце чюдатса • ти оучатса злѹ • дрѹзни же мзды игречемъ дають • да темъ боли ѡгнь на свою главоу вжагають (Слово Иоанна Златоуста о христианстве: 253).

Отцы Церкви в поучениях и проповедях осуждали не только увлечения славян играми, песнями и плясками, но особо выступали против обрядового перевоплощения христиан с помощью масок, одежды и других атрибутов внешнего облика: послушанѹте во паки каци оубо крѣтъжани о поганѣхъ шбразъ носаше • и прокѹжающе лице • или поглашения или пласаниа • или плесканиа роѹкѹ сотониноу • или оутварь женьскѹю на мѹжехъ си твораше (Слово Иоанна Златоуста: 61-62). Ряженье было характерно для рождественского поста, масленицы и особенно святок, встречалось также в обрядах Троицкого и пасхального циклов.

Церковные авторы осуждают игры с переряживанием и даже описывают наказания, полагающиеся за такое действие. Так, одно из церковных правил гласит: аще кто въ праздниѹи • или въ недѣли • или въ с(вѹ)тѹя вечера на игрища ходитъ • или на конское ристание • или личинѹ надѣнетъ на себѣ • 7 лѣтъ да запретитса • поклоновъ 100 на д(ь)нь и 200 м(о)л(и)твѹ [Гальковский, т. 1, 1916: 318]. В заповеди об епитимьях сказано: грѣхъ є приложивши • носъ или бородаѹ или голову чью смѣхѹ и срамѹ подобно онии 15 • дней • пок^{лонъ} 60 над^{ень} [Там же].

Л.Н. Виноградова и А.А. Плотникова приводят наиболее существенные признаки, характерные для облика ряженого: «1) закрытость и неопознанность; 2) старость (ветхая одежда, лохмотья, рваньё, старая обувь, приделанные бороды и усы) или старинная одежда; 3) мохнатость (звериные шкуры, вывернутые мехом наружу кожухи, меховые шапки, кудель; всклокоченные волосы; обкрученные соломой руки и ноги); 4) кривизна, нарушение пропорций или парности в теле и одежде (подкладывали на спину горб, сутулились, ходили хромя; надевали обувь задом наперёд или с левой ноги на правую; шубу напяливали рукавами на ноги или задом наперёд; женщины рядились «за мужиков», а мужчины – «за баб»))» [Славянские древности, т. 4, 2009: 519-520].

Среди разнообразных способов ряженья наиболее популярным было надевание маски. Для системы персонажей ряженных важным было противопоставление «страшных» и «красивых» масок. «Страшными» рядились в основном мужчины («покойник», «чёрт», «дед», зооморфные персонажи), которые ходили поздно вечером, «красивыми» – парни и девки, ходившие преимущественно днём; они надевали старинную праздничную одежду, обвешивались вышитыми полотенцами и закрывали лица тканью. Слова и поучения рассказывают о разных способах ряженья (или лица своя сажам мараютъ или трепницами главъ свою мочатъ (Рукопись Румянцевского музея: 92)), а также о ряженных, устрашающих или утешающих людей: на тых же своих законопротивных соборищах и нѣкоего тѣра сатану и протчия б(о)гомрскія скареды измышляюще воспоминаютъ и іны лица своя і всю красотѹ чл(овѣ)чскюю по обрзѹ и по подобію б(о)жію сотвореннѹю нѣкими лярвами іли страшилами на диявоскіи образ пристраеныи закрывають страшащее или утешающее людеи (О идолах Владимировых: 299).

В произведениях Отцов Церкви лишь косвенно упоминаются игры древних славян. Названия отдельных игр приводятся в

списке других развлечений, но по проанализированным текстам не удалось выявить никаких элементов, даже опосредованно связывающих игры с языческими ритуалами: **аще золото хоронить или жмурками играютъ или шахардами или дланѣми плещѹтъ или поддверю и шкномъ слѹшаютъ или лица своя сажамы мараютъ или трепицами главѹ свою мочатъ или жгѹтами бнются и въ гоѹсли и домры и сопѣли и в бѹбны и лепки шахматами и зернѹю и картамы таковыхъ с(ва)тѣи ѿцы по •Ѣ• лѣтъ запретиша • а с людми с вѣрными не молитса и не асти** (Рукопись Румянцевского музея: 92).

Церковные поучения рассказывают о вреде такого развлечения славян, как колыски: **еще о празнице с(ва)тѣхъ верховныхъ ап(о)с(то)лъ петра и павла • ею сѣтъ дияволъ запинаетъ чрезъ колыски на нихъ же колыскащимся приключаются • внезапно спасти на землю • ѹбиватися и злѣ безъ покаяния д(о)шѹ свою испѹщати сего ради і колысокъ** (О идолахъ Владимировыхъ: 298). Этот вид досуга у русских назывался «Качели» или «Арели», у украинцев – «Колиска», у бел. – «Рэлі», у болгар – «Лушканци», у сербов «Љулька», у словенцев – «Gugalnica» [Славянские древности, т. 2, 1999: 480].

Славяне использовали три вида качелей: верёвку, привязанную к ветке дерева; доску, положенную поперек бревна (такое развлечение называли «Доска» или «Скакать на досках»); верёвку с сиденьем, подвешенную на дерево или какую-нибудь перекладину. Качание на качелях считалось обязательным прежде всего для молодёжи и воспринималось как магический способ «подвигнуть» девушку или парня к супружеству. На юге Болгарии юрьевские качели были обязательны для девушек, вступающих в возраст невест, а верёвки для качелей поручали плести холостякам. Кроме того, качание на качелях, по верованиям южных славян, способствовало вегетации: люди качались ради того, чтобы лён и конопля выросли высокими.

Для обозначения развлечений в славянских языках используются слова **jьgrati (se)*, **baviti (se)*, **balovati (se)*, **gul'ati*, **těšiti (se)*, **šutiti* и однокоренные им лексемы, связанные с общей семантикой громкого звукопроизводства (пение, игра на музыкальных инструментах, веселье): рус. и укр. *баловаться*, *балувати* ‘смеяться, шутить, развлекаться’, словен. *balovac se* ‘шумно веселиться, шутить’ [Славянские древности, т. 2, 1999: 380]. Отметим, что в церковно-славянском языке слово **БАЛОВАТИ** имело значение ‘лечить’, в словен. *balováti* означает ‘болтать’, в укр. *бáла* – ‘знахарь’. Особое место среди развлечений древних славян занимают кулачные бои и драки. В церковных поучениях содержатся отдельные упоминания о традиционной славянской борьбе: **тѣ ѡбращаѣци ины гѣдѣца ины плещѣца • ины поюца пѣстошная • и плашѣца • ѡвы борюцеса • помызаюца дрѣгъ дрѣга на зло** (Слово о недели блаженного Евсевия: 206); **аще <...> жмурками играють или шахардами или дланями плещѣтъ жгѣтами вьются и въ гоусли и домры и сопѣли <...> таковыхъ с(ва)тѣи ѿцы по • ѿ • лѣтъ запретиша • а с людьми с вѣрными не молитиса и не асти** (Рукопись Румянцевского музея: 92).

Обычай ритуальной борьбы был известен разным славянским народам в виде поединков между процессиями или дружинами участников календарных обходов. Драка могла носить символический характер: колядующие имитировали борьбу с невидимыми злыми силами, яростно размахивая вокруг себя дубинками и падая на землю от воображаемых ран, участницы весенне-летних процессов были вооружены деревянными мечами и палками, которыми они символически отгоняли градоносные тучи, или вертели над головами во время танца. «В обрядах и фольклоре восточных славян проявлялись и чисто бытовые ситуации взаимной враждебности между группами молодёжи, живущими поблизости друг от друга» [Славянские древности, т. 1, 1995: 132].

Развлечения и забавы древних славян осуждались церковными авторами в первую очередь из-за их связи с языческим ритуалом. Однако, несмотря на то, что к XV–XVII вв. языческий смысл большинства обрядов был забыт, все формы досуга продолжали преследоваться духовенством из-за непристойного характера многих игр, песен и плясок. Слова и поучения, направленные против остатков язычества, позволяют воссоздать фрагмент картины мира древних славян, связанный с представлением об организованных формах досуга.

О.В. Франчук

ЗАИМСТВОВАННАЯ МЕТАФОРИКА НА НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ

Сегодня можно считать принятым взгляд на концептосферу как феномен, процесс формирования которого носит эволюционный и кумулятивный характер – на каждом новом этапе существования неизбежно появляются новые единицы знания, которые «врастают» в систему, адаптируясь к ней и одновременно её изменяя. Сказанное в равной мере справедливо в отношении национальной (коллективной) и индивидуальной системы знаний, представлений и мнений. При этом возможность «ментальной революции» не исключается, однако перемены в представлениях о мире, в отличие от социальных перемен, не охватывают всей системы одновременно, но локализованы в какой-то из областей знания, и характер локализации может изменяться под влиянием внутреннего контекста – подвергнутый трансформации участок как часть целого обнаруживает тенденцию к расширению/сокращению своих границ. (Ср. например, характер изменений в представлении человека о строении Вселенной – до и после открытия Галилея.) Логика анализа концептосферы в целом и её составляющих с учётом принимаемого допущения предполагает необходимость введения в качестве обязательного *временного* фактора. Современный концептуальный анализ, как правило, строится с учётом хронологического аспекта. Однако этот исследовательский постулат в случае с религиозной концептосферой оказывается нерелевантным, что определяется и спецификой религиозного мировосприятия как такового, и условиями формирования русской православной концептосферы.

Система концептов, на современном этапе существования определяемая как *православное христианство*, заимствована русской культурой в период становления государственности, т. е.

в период, предшествующий формированию собственно национального менталитета. Чрезвычайно важно, что заимствуются не разрозненные фрагменты знаний, что в истории встречается довольно часто, но целостная структура, организованная в рамках *чужой* и во многом *чуждой* для восточных славян культуры.

Заимствование концептуальной картины мира оказывает возможным благодаря вхождению в культуру совокупности текстов, эту концептосферу эксплицирующих. В этой связи большой интерес представляет концепция, разрабатываемая В.Б. Касевичем, в рамках которой постулируется существование двух типов знания: 1) знаний энциклопедического характера – *концептуальная картина мира* и 2) знаний, закодированных в словаре и грамматике, которые в совокупности составляют *языковую картину мира*. Роль «связующего звена» отводится так называемой *текстовой картине мира* – знаниям, закодированным в совокупности текстов, отражающих все аспекты познания мира данным историко-культурным сообществом [Касевич 2004]. При этом важно, что полнота и адекватность интерпретации текста – «горизонт понимания» – определяется не только языком, но и другими текстами: «если развивать метафору горизонта, мы имеем дело с подлинным горизонтом в том смысле, что последний постоянно отодвигается от нас по мере нашего продвижения вперёд, выражающегося в умножении релевантных текстов. Осмысленные тексты – горизонт понимания движущегося человека» [Там же: 184].

Религиозная концептосфера представляет собой частный случай *текстовой картины мира*, или, в другой системе терминов, – дискурса: «Дискурс существует прежде всего и главным образом в текстах, но в таких, за которыми стоит <...> особая семантика, – в конечном счёте – особый мир» [Степанов 1998: 676]. В основу современных дискурсивных исследований положено отношение к языку как средству формирования системы

значений: существует не язык как одна целостная семантическая система, но ряд подвижных, взаимосвязанных семантических систем – дискурсов. Как видим, можно говорить об актуализации трансформированного варианта ставшего сегодня афористичным утверждения М.М. Бахтина: *за каждым текстом стоит особое мировоззрение, или концептосфера*. Если дискурс – способ объективации концептосферы («особый мир»), то следует ожидать появления специфических черт на уровне организации языковых единиц в тексте.

Религиозный дискурс как способ объективации особой ментальности отличается традиционностью, отсюда непреложное требование – обязательная соотнесённость каждого вновь порождаемого текста с прецедентом, в роли которого в Православии выступает Священное Писание. Таким образом, любой фрагмент православного дискурса, вне зависимости от *времени* создания текста, от *избранной языковой системы* и от *авторства*, обнаруживает на формальном (прямое цитирование) и/или семантическом уровнях связь с первоисточником.

В случае с анализом русской христианской (православной) концептосферы особую значимость обретает отсутствие прямой зависимости между *языковой системой* и *концептосферой*: в задачи переводчика Священного Писания входило следование Истине, или адекватность концептосферы, а не адаптация к новой языковой системе и, что гораздо важнее, к исконному для носителей этого языка мировосприятию. На ранних этапах освоения славянами нового мировоззрения мы сталкиваемся с попытками «сказать нечто на одном языке, который не обладает ни словарём, ни понятиями, ни опытом другого языка» [Сурожский 2005: 7]. Однако текст Священного Писания обнаруживает достаточно высокую степень свободы от языка – он буквально пронизан метафорой, а потому не приемлет буквального прочтения. Предполагается чтение как бы «сквозь» словесную

ткань: «Слово Божие неисчерпаемо, а мы думаем, что его можно читать как обычную книжку <...> вместо того чтобы понять дух Слова Божия, мы цепляемся за слова» [Мень 2006: 15].

Общеизвестно, что при переводе с одного языка на другой система образов, метафорика оказывается наиболее сложным, узвимым элементом текста. Однако метафора – этот «постоянный рассадник алогичного в языке», обладает неоспоримой ценностью, ибо даёт возможность «сравнивать несопоставимое – элементы разной природы – конкретное и абстрактное, время и пространство» [Арутюнова 1999: 385]. Ценность метафоры определяется её творческим потенциалом – способностью к порождению новых смыслов, абстрактных понятий, которые не только трудно назвать, но о которых даже трудно помыслить: «Метафора служит тем орудием мысли, при помощи которого нам удастся достигнуть самых отдаленных участков нашего концептуального поля. Объекты, к нам близкие, легко постигаемые, открывают мысли доступ к далеким и ускользающим от нас понятиям. Метафора удлинняет «руку» интеллекта; её роль в логике может быть уподоблена удочке или винтовке» [Ортега-и-Гассет 1990: 72].

Согласно современной когнитивной теории, метафоризация основана на взаимодействии двух структур знаний – когнитивной структуры «донора» и когнитивной структуры «цели» [Лакофф, Джонсон 2005]. В основе метафоры лежит операция опосредования, апелляции к предыдущему опыту: суть метафорического переноса заключается в попытке приложить признаки/свойства объектов одного класса к другому классу. Предлагаемая трактовка метафоры как способа «постижения одной вещи в терминах другой» [Там же] в случае религиозного дискурса оказывается наиболее адекватной объекту исследования, поскольку фиксируемая во фрагментах религиозного дискурса картина мира представляет собой результат специфического,

далеко не всегда рационально объяснимого, упорядочения опыта осмысления действительности.

Метафора как феномен, рассчитанный на понимание, изначально ориентирована на познающего субъекта и, с точки зрения последнего, подобна дешифровке кода или разгадыванию загадки. В религиозном дискурсе, оставаясь верной традициям, метафора должна быть «прозрачной» для субъекта, использующего её в познавательной деятельности, а потому она не может игнорировать систему ассоциаций, обеспечивающих эту деятельность «здесь и сейчас»: понимание предполагает «узнавание», опору на уже имеющийся опыт. В этой связи актуальным становится вопрос о принципиальной возможности адаптации заимствуемой метафоры к исконной концептосфере восточных славян.

Анализ в обозначенном аспекте фрагментов христианского дискурса, относящихся к начальному этапу перевода соответствующих текстов на старославянский язык, позволит обнаружить истоки современной русской православной метафоры – выявить круг предметных сущностей, наиболее активно используемых в моделировании абстрактных религиозных концептов.

Наибольший интерес для нас представляют не собственно переводы текстов Ветхого и Нового Завета, но их толкования, предлагаемые разными, в том числе и очень авторитетными в Церкви авторами, к числу которых относится один из учителей православия Иоанн Златоуст.

Самый большой по объёму старославянский памятник – Сурасльский сборник, относящийся к середине XI в., – включает переводы 20-ти текстов Иоанна Златоуста из цикла триодных гомилий, которые охватывают период от Лазаревой субботы до Фоминой недели: Слово на Лазаря Четверодневного, Слово на

Благовещение, Слово о смоковнице, Толкование на Евангелие от Матфея о десяти девах и др.

Предлагаемые нами наблюдения основаны на анализе Слова о смоковнице [Супр 343-354], представляющего собой проповедь-толкование притчи из текста Евангелия от Матфея: *Поутру же, возвращаясь в город, взалкал; и увидев при дороге одну смоковницу, подошёл к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла* (Мф 21: 18-19).

Прецедентный текст лаконичен, его предметно-событийная основа проста, но внешняя простота обманчива. Проповедь Иоанна Златоуста начинается с апелляции к слушателям, в центре которой – развёрнутая метафора: **и также аште к'то видит' в'дро злато • им'в'ште жтръ камене чьстьнок • носаште на себ' си таина написана • хоштеть в'дро вид'ти • вльштаниа д'льма • ставьякть са пакты • о жтр'нимъ • камени • т'штитъ бо са и камен'жж вид'ти добротж • и кже на немъ писано таинок оув'д'ти • сице и азъ вид'ввъ д'лесе пов'сть • св'т'лж и добрж сжштж • тамо др'жж оумъ си • вьспать вл'кж же са пакты доуховьнымъ видомъ • не разоум'ти чоудесь • Супр 344: 3-14.**

Цель предлагаемой аналогии – остановить внимание слушателей, не позволить им обмануться формальной простотой Евангельского текста. Иоанн Златоуст уподобляет Евангелие золотому сосуду, содержащему тайну, разгадка которой обещает чудо. Евангелие – золотой сосуд, сокровище; каждое слово в нём – драгоценный камень, играющий переливами света, от которых трудно оторвать взгляд. Как глаз человека привлекает всё красивое, так и ум приковывается к духовному сокровищу.

Ключевыми смысловыми центрами прецедентного текста становятся для толкователя **УТРО**, **СМОКОВНИЦА** и **ПЛОД**.

УТРО как альтернатива **ночи** ассоциируется со светом

и началом нового дня жизни: **възалка заоутра • кгда ноштъ прѣлсти мимонде • и наоутрина х(ристо)с(ъ) въскрьсенна свѣтъ просвѣти мирови** Супр 348: 15-18; **заоутра кгда тъмьнаа съмръть свѣтомъ славы христовы изгыбе • и златъна зара • правьднок слънце въ отьмненъныхъ срьдцихъ просвѣти • заоутра • кгда топлы зара божьства прострѣ • и омрътвѣвъша днаволомъ доуша растопи** Супр 348: 21-27.

Утро, заря – это возвращение в мир Света, это воскресение как пробуждение от ночного сна, это Христос. Христос – Солнце, с ним приходит утро, Он освещает сердца человеческие, омрачѣнные неправдой (**прѣлсти**). Солнце несѣт живительное тепло. **Ночь** – это время дьявола, это заблуждение, это холод и смерть души. Предлагаемая метафора меняет акценты прецедентного текста: не Христос приходит утром, но утро приходит с Ним.

Центральным в притче является образ **СМОКОВНИЦЫ**. Для толкователя важно найти ответ на два вопроса. Почему именно смоковница избрана Господом, образом *чего* она является: **словесе кже о смок'ви • чни принесе образъ** Супр. 347: 26-27? И почему Христос иссушил её, а не совершил другое чудо – не заставил плодоносить?

Образ смоковницы в предлагаемой интерпретации оказывается символом грехопадения первого человека. В кроне смоковницы был змий, искусивший человека, её листья стали первым покровом осознавшего свой грех Адама: **Нъ аште ты адаме поманеши • кгда въ породѣ овнажа • кокго джа листвиѣ възъмъ • и съшивъ себѣ си одеждж сътвори** Супр 347: 26-30; **не то^{аи} листвиѣ смоквино възъмъ • свои стоудъ покрывааше • приде оубо господь • и таже кште въ тд вниде смокви • том стыдыка покровишта • словесемъ оусоуши • отъна ти оубожество • и дастъ ти богатство • отъна ти стоуда покровишта • и дастъ ти акты снѣгъ • одеждж водоѣж и доухомъ истьканж •**

оусоуши листвикъ смок'ви • и въздасть ти изноурениа
доуша Супр 348: 1-10.

СМОКОВНИЦА как память о грехе, как покров стыда
иссушена. Человеку Христом дано новое одеяние – белое,
подобное снегу, истканное из воды и духа: использованные
метафоры актуализируют христианские символы крещения.

Осмысление **СМОКОВНИЦЫ** как символа греха побуждает
толкователя к поиску новых метафорических выражений,
которые позволили бы адресатам интерпретировать это понятие:
стоуденѣимъ бо грѣхомъ днаволъ чловѣчьска срьдѣца
оумр'тви Супр 348: 28-30; стоудениѣъ бо нечѣстна • всѣ
чловѣчество оувазано бѣше • обрати плѣненикъ наше акты
водотѣча въ югъ • рекше такоже югъ • топлѣ възвѣивъ
помръзъша воды • на прьвок кстьство водънок приводитъ •
сице и насъ • кже грѣхомъ днаводемъ оумръштени кмъ •
и акты югъ възвѣивъши благодѣъ христосовж на прьвок
кстьство приведе нетълѣныа Супр. 349: 11-12.

Аналогами греха одновременно объявляются **холод, плен и
смерть**. Причём все эти, столь различные, образы оказываются
соединёнными через образ воды: замёрзшая вода лишена
возможности движения, что для неё противостоит естественно; лёд –
это мёртвая вода. Создаётся почва для соединения двух метафор:
ХРИСТОС – СОЛНЦЕ и **ГРЕХ/ДЬЯВОЛ – СТУЖА**. Перемены
в жизни человечества, ожидаемые с приходом Христа, подобны
смене времён года: на смену зимней стуже придёт весна, тёплый
южный ветер растопит замёрзшие воды (= души человеческие)
и вернёт им первоначальное, естественное состояние (= Адам
до грехопадения).

Вполне предсказуемо объединение в толковании
СМОКОВНИЦЫ и **ПЛОДА**, поскольку речь идёт о плодовом
дереве и именно плодов не нашёл Иисус. Плод смоковницы
сладок, но, прельстившись этой сладостью, человек отступил

от Бога и был изгнан из рая. Предлагаемая Иоанном Златоустом развёрнутая метафора основана на многокомпонентном соотношении: сладко/приятно → опасно → смерть: **сладъкъ ксть плодъ смокве и слъзъкъ • сладка ксть сласть водаштина въ грѣхъ • приближаѣштинихъ са к неи растръзовакть • бѣжи ка въкоуса • сладъка ти ксть въкоушаѣште • нъ горька по въкоусѣ • медъ бо каплетъ отъ оустъноу жены блъдны • таже въ врѣма помажетъ грътанъ твои • нъ послѣжде горьчакъ зльчи обраштеши • и острѣк паче меча овождоу остра • блъдница ксть сласть • сладъко ти бесѣдоукть съпрва • таи въпоуштаѣшти • бесѣдоуж горестъ съмрътънжж • Фица бѣ и змиа сладъка бесѣдоуж • нъ горька льстиж • сладъко въкоушеник нъ горько паденик • бѣган блъдница сласти • сладъко съ неж бесѣдоуѣште • а горькыихъ та строупъ настыштаѣштж**
Супр 350: 25-30 – 351: 1-12.

Отправной точкой в разворачивающейся процедуре аналогии является метафора БЛУДНИЦА как ПЛОД СМОКОВНИЦЫ: *сладок плод, как мёд, что источают уста жены блудной*. При этом речь идёт о любом грехе, в который, стремясь к удовольствиям, впадает человек.

Связующим смысловым центром приведенного фрагмента становится семантическая оппозиция ‘сладкий’ – ‘горький’, при этом горечь не противоречит сладости, не является её антиподом, как естественно было бы ожидать. Горечь – естественное продолжение, неизбежное следствие сладости: всё сладкое даёт горькое послевкусие (**по въкоусѣ**).

Сладость не только обещает горечь, она угрожает жизни, следование удовольствию смертельно опасно: **послѣжде горьчакъ зльчи обраштеши • и острѣк паче меча овождоу остра**.

В аналогию вовлекаются и широкие листья смоковницы, которые уподобляются широкому и удобному пути, неизбежно

ведущему к греху, т. е. к гибели: **СИ СМОКЪТЪ ОБРАЗЪ ПРИНОШААШЕ • ШИРОКААГО И ПРОСТРАНААГО ПЖТИ • ВОДАШТААГО ВЪ ПАГОУБЖ • ПЛОСКЪ КЕСТЪ ЛИСТЪ СМОКВИНЪ И ОСТРЪ • СВРАВЬНО КЕСТЪ ГРЪХЪ ШИРОКЪИМЪ И ПРОСТРАНЪИМЪ МОРЕМЪ • ВЪВОДА ВЪ ПАГОУБЖ** Супр 350: 19-24.

Таким образом, ответ на вопрос, *почему* Господь иссушил смоковницу становится очевиден: СМОКОВНИЦА – ГРЕХ. Пришедший спасти человека для жизни, Господь уничтожает причину смерти – грех.

Однако образ ПЛОДА СМОКОВНИЦЫ оказывается структурно и семантически более сложным: плодов искал Христос на смоковнице, а нашёл только листья: **ВЪ НЕЖЕ СМОКЪТЪ ЛИСТВИКЪМЪ КРАСОУТАШЕ • НЪ ОУТО ЗАШТИЦАА КДНАЧЕ ГРЪХОУ ЦВЪТЖШТОУ • ВЪТИ ДИАВОЛЮ СНЪГОУ ЛЕЖАШТОУ ПО ВСЕМОУ ЧЛОВЪЧЕСТВОУ** Супр 352: 5-9.

О листьях смоковницы как символе «процветающего греха» речь уже шла. Каких же плодов искал Господь? Не плодов смерти – греха, но плодов жизни – веры: **ПРИДЕ ГОСПОДЬ СЪ НЕБЕСЬ • ЖАДАА ЖИЗНИ ЧЛОВЪЧЬСКЪТЪ • ОБРЪТЕ ШИРОКЪИ И ПРОСТРАНЪИ ПЖТЬ • ЖИЗНИ СЕА СТРОАШТЬ • ПРИДЕ КЪ НЕМОУ • ОБРЪТЕ ЛИСТВИКЪМЪ КРАСОУЖШТЕ СА • НЕ ИМЪЖШТЬ ЖЕ И ПЛОДА СЪМРЪТИ** Супр 351: 17-19; **ПРИШЪДЪ ЖЕ ГОСПОДЬ МИРЪ НАШЪ СЪПРАТА СЪПРОТИВЪНЪИХЪ ЧЛОВЪКЪ СЪВРЪНЪИ • МЖТАШТАА ЖИЗНИ СЕА СЛАСТИ СЛАОКЪ МОРЕ • И ПЪНЪНЪИА СТРАСТИИ ВЛЪНЪИ** Супр 352: 14-17.

Жизнь человека, скрытая за внешней красотой, подобна штормящему морю, сладко-солёные воды которого вздыбливаются волнами страстей. Господь пришел усмирить это море, освободить человека от власти греха.

Таким образом, метафоры, предложенные толкователем притчи, реализуются посредством апелляции к языковым элементам, совокупность которых можно представить в

виде системы с двумя полюсами – светлым (**христосъ**) и тёмным (**диаволъ**):

христосъ	диаволъ
заоутра, зара свѣтъ, сльнце вскрьсениа, нетьлѣнья топлы, растопи, югъ	ношть тьмьнаа сьмръть, оумр'тви стоуденъимъ, помрьзъшаа оувазано, плѣненик

Открывающая проповедь «драгоценная» метафора семантически соотносится со «светлым» полюсом: цвет золота подобен солнцу, игра драгоценных камней возможна только в лучах света. Метафоры, связанные со **СМОКОВНИЦЕЙ**, напротив, должны быть отнесены в «тёмное» поле: в листьях смоковницы скрывался дьявол, они стали «одеждой греха» (и для Адама, и для его потомков – человечества в целом), сладкий плод смоковницы – плод смерти.

Если обратиться к реалиям предметного мира, вовлекаемым в процесс метафоризации, то необходимо отметить, что выявленный набор не включает ни одного сложного для перевода элемента; речь идёт о неких «примитивах» человеческого знания:

- стихии воды (река, море, волна) и воздуха (ветер);
- части суток (утро/ночь; свет/тьма);
- времена года (зима/весна);
- состояния живого организма (жизнь/смерть);
- температурный режим (тепло/холод);
- вкусовые ощущения (сладко/горько);
- дерево (листья, плод).

Даже при условии ограниченности ареала произрастания такой культуры, как смоковница, концепт *дерева, приносящего сладкий плод*, вполне может найти адекватную замену.

Из артефактов, знания о которых в той или иной мере регулируются культурой, использованы только наименование вида оружия (меч), а также золото и драгоценные камни. В обоих случаях мы едва ли имеем основания говорить о возможности серьёзных концептуальных «расхождений» между разными культурами.

Проведённый, даже не небольшом материале, анализ позволяет нам констатировать, что сложность религиозной концептосферы как мистического, практически лишённого материальной основы, образа мира в значительной степени компенсируется «предметной» простотой предлагаемой метафорики. Именно дискурс обеспечивает возможность заимствования концептосферы.

Л.Н. Чурилина

ЛИТЕРАТУРА

Акимов http: Акимов, В.В. Христианское мученичество и монашество в интерпретации церковных историков IV–V вв. / В.В. Акимов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page0365.html>.

Ангелов 1969: Ангелов, Б.Ст. «Хождения» в южнославянских литературах до XVII в. (К постановке вопроса) / Б.Ст. Ангелов // ТОДРЛ. – Л. : Наука, 1969. – Т. 24. – С. 183–186.

Арутюнова 1999: Арутюнова, Н.Д. Язык и мир человека / Н.Д. Арутюнова. – М. : Языки рус. культуры, 1999. – 896 с.

Асов 2002: Асов, А.И. Мир Славянских богов / А.И. Асов. – М. : Вече, 2002. – 525 с. (Серия «Тайны Земли Русской».)

БАС, т. 3, 2005: Большой академический словарь русского языка : в 17 т. / гл. ред. К.С. Горбачевич. – М. ; СПб. : Наука, 2005. – Т. 3. – 664 с.

Бондаренко, Э.О. Праздники христианской Руси : русский народный православный календарь / под ред. Г.А. Спасских. – 2-е изд., стер. – Калининград : Калининградское книжное изд-во : ГИПП «Янтарный Сказ», 1998. – 416 с.

БЭ 1891: Библейская энциклопедия. Иллюстрированная, полная, популярная. Труд и издание архимандрита Никифора. – М., 1891 (репринт. : М. : ТЕРРА, 1990). – 902 с.

Василий Великий 1847: Творения Святого Василия Великого // Творения Святых Отцов. – М. : Изд. Моск. Духовной Академии, 1845. – Т. 5. Ч. 1, кн. 2. Беседы на псалмы. – С. 177–493.

Вендина 2002: Вендина, Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка / Т.И. Вендина. – М. : Индрик, 2002. – 336 с.

Гальковский, т. 1, 1916: Гальковский, Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – Харьков : Епархиальная типография, 1916. – Т. 1. – 376 с.

Гальковский, т. 2, 1913: Гальковский, Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М.: Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – 308 с.

Гараева 1997: Гараева, Л.А. Устойчивые словесные комплексы древнерусских воинских повестей XII – начала XVII века (структурный и идеографический аспекты) : дис. ... канд. филол. наук / Л.А. Гараева. – Магнитогорск, 1997. – 169 с.

Гильтебрандт 1993: Гильтебрандт, П.А. Справочный и объяснительный словарь к Псалтири / П.А. Гильтебрандт. – München : Verlag Otto Sanger, 1993. – 549 с.

Гуревич 1972: Гуревич, А.Я. История и сага / А.Я. Гуревич. – М. : Наука, 1972. – 289 с.

Даль, т. 1–4, 1989–1991: Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В.И. Даль. – М. : Рус. яз., 1989–1991.

Дьяченко 1993: Дьяченко, Г. Полный церковно-славянский словарь / Г. Дьяченко. – М. : Посад, 1993. – 1120 с.

Дьяченко, т. 1–2, 1998: Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) : в 2 т. / сост. священник магистр Г. Дьяченко. – М. : ТЕРРА – Книжный клуб, 1998.

Живов http: Живов, В.М. Краткий словарь агиографических терминов / В.М. Живов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://interpretive.ru/dictionary/445>.

Касевич 2004: Касевич, В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык / В.Б. Касевич. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004. – 282 с.

Лакофф, Джонсон 2005: Лакофф, Дж. Метафоры, которыми мы живём / Дж. Лакофф, М. Джонсон ; под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.

Лихачёв. Великое наследие... http: Лихачёв, Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси // Д.С. Лихачёв. Избранные работы в трёх томах. – Л. : Худож. лит., 1987. – Т. 2. – С. 3–342 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.infoliolib.info/philol/lihachev/great6_1.html.

Лихачёв. Крещение Руси... http: Лихачёв, Д.С. Крещение Руси и государство Русь / Д.С. Лихачёв [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://likhachev.lfond.spb.ru/Articles/kre.htm>.

Лопухин ВЗ, т. 3, 2008: Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета : в 5 т. / под ред. А.П. Лопухина. – М. : ДАРЪ, 2008. – Т. 3. Ветхий Завет. Исторические книги ; Учительные книги. – 960 с.

Лопухин НЗ, т. 1, 2007: Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета : в 5 т. / под ред. А.П. Лопухина. – М. : ДАРЪ, 2007. – Т. 1. Новый Завет. – 1224 с.

МАС, т. 1–4, 1985–1988: Словарь русского языка : в 4 т. / под ред. А.П. Евгеньевой. – М. : Рус. яз., 1985–1988.

Мень 2006: Мень, А. Прости нас, грешных. Слово перед исповедью / А. Мень. – М. : Фонд имени Александра Меня, 2006. – 236 с.

Мизун 2002: Мизун, Ю.В. Святая Русь от Исхода до Крещения / Ю.В. Мизун. – М. : Вече, 2002. – 480 с. (Серия «Тайны Земли Русской».)

Мордиков http: Мордиков, Н. Апостолы Иисуса Христа / Н. Мордиков // История и современность [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://mordikov.fatal.ru/apostol.html>.

Обнорский 1960: Обнорский, С.П. Возвратные глаголы на -ся в русском языке / С.П. Обнорский // Изв. АН СССР. Отд-ние лит. и яз. – М., 1960. – Т. XIX. Вып. 1. – С. 19–21.

Ожегов, Шведова 2000: Толковый словарь русского языка / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова ; Российская АН. Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова. – 4-е изд., доп. – М. : Азбуковник, 2000. – 944 с.

Ортега-и-Гассет 1990: Ортега-и-Гассет, Х. Две великие метафоры / Х. Ортега-и-Гассет // Теория метафоры ; под общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – С. 68–81.

Парамонова 2003: Парамонова М.Ю. Мученики / М.Ю. Парамонова // Словарь средневековой культуры / под общ. ред. А.Я. Гуревича. – М. : РОССПЭН, 2003. – С. 331–336.

Пастуро 2009: Пастуро, М. Повседневная жизнь Франции и Англии во времена рыцарей Круглого стола / М. Пастуро ; пер. с фр. М.О. Гончар ; науч. ред., коммент. и послесл. Т.Д. Сергеевой ; предисл. А.П. Левандовского. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Молодая гвардия, 2009. – 230 [10] с. : ил. (Сер. Живая история: Повседневная жизнь человечества.)

Погорелов 1910а: Краткій греко-славянскій Словарь к Толкованію Θεодорита Киррсаго на Псалтырь // Погорѣловъ, В.А. Чудовская псалтырь XI в. Отрывокъ толкованія Θεодорита Киррсаго на псалтырь въ древнеболгарскомъ переводѣ / В.А. Погорѣловъ // Памятники старославянскаго языка.– СПб. : Изд. ОРЯС Имп. АН, 1910. – Т. 3, вып. 1. – С. 228–273.

Погорелов 1910б: Погорѣловъ, В.А. Словарь к толкованіямъ Θεодорита Киррсаго на Псалтырь въ древне-

болгарскомъ переводѣ / В.А. Погорѣловъ. – Варшава : Имп. Варшавскій ун-тъ, 1910. – 136 с.

ППБЭС, т. 1–2, 1992: Полный православный богословский энциклопедический словарь : в 2 т. – Репринт. изд. – М. : Возрождение, 1992.

Преображенский, т. 2, 1959: Преображенский, А.Г. Этимологический словарь русского языка : в 2 т. / А.Г. Преображенский. – М. : Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1959. – Т. 2.

Прокофьев 1970: Прокофьев, Н.И. Хождения как форма древнерусской литературы / Н.И. Прокофьев // Уч. зап. Московского гос. пед. ин-та им. В.И. Ленина / ред. коллегия Н.В. Водовозов, Н.И. Прокофьев, В.И. Фёдоров. – М., 1970. – № 363. Литература Древней Руси и XVIII в. – С. 3–264.

Пушкарёва 1989: Пушкарёва, Н.Л. Женщины Древней Руси / Н.Л. Пушкарёва. – М. : Мысль, 1989. – 286 с.

ПЭ, т. 13, 2006: Беляев, Л.А. Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме // Православная энциклопедия : в 25 т. / под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. – М. : Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2006. – Т. 13. – С. 124–131.

Рут 2003: Этимологический словарь русского языка для школьников / сост. М.Э. Рут. – Екатеринбург : У-Фактория, 2003. – 432 с.

Рыбаков 1997: Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М. : Рус. слово, 1997. – 824 с.

СБР, т. 1–2, 1999–2009: Старобългарски речник : в 2 т. / Българска Академия на науките, Ин-т за български език ; ред. кол. : проф. А. Давидов, чл.-кор. проф. Д. Иванова-Мирчева, Ж. Икономова ; отгов. ред. чл.-кор. проф. Д. Иванова-Мирчева. – София : Валентин Траянов, 1999–2009.

СДЯ XI–XIV, т. 1–10, 1988–2008: Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) : в 10 т. / АН СССР. Ин-т рус. яз. ; гл. ред. Р.И. Аванесов. – М. : Рус. яз., 1988–2008 (издание продолжается).

Симфония, ч. 1, 1994: Симфонія на Ветхій и Новый Заветъ : в 2 ч. – 2-е изд-е. – СПб. : Тип. А.П. Лопухина, 1900 ; репринт. изд. – СПб. : Санкт-Петербург. типогр. №6, 1994. – Ч. 1. – 814 с.

Славянские древности, т. 1–5, 1995–2012: Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995 – 2012.

Сороколетов 1970: Сороколетов, Ф.П. История военной лексики в русском языке (XI–XVII вв.) / Ф.П. Сороколетов. – Л. : Наука, 1970. – 384 с.

Срезневский, Вяч. 1877: Древний славянский перевод Псалтири / Вяч. Срезневский. Ч. 1. – СПб. : Тип. В.С. Балашева, 1877. – 273 с.

Срезневский, т. 1–3, 1893–1903: Срезневский, И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам : в 3 т. / И.И. Срезневский. – СПб. : Тип. императ. Академии наук, 1893 – 1903.

Срезневский, т. 1–3, 1989: Срезневский, И.И. Словарь древнерусского языка : в 3 т. / И.И. Срезневский. – М. : Книга, 1989.

СРЯ XI–XVII, вып. 1–29: Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1975 – 2011 (издание продолжается).

СРЯ XVIII, вып. 1–19, 1984–2011: Словарь русского языка XVIII в. / ред. кол. С.Г. Бархударов [и др.]. – Л.-СПб. : Наука, 1984–2011 (издание продолжается).

ССЯ, т. 1–4, 2006: Словарь старославянского языка. Репринт. изд. : в 4 т. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.

Степанов 1998: Степанов, Ю.С. Язык и Метод. К современной философии языка / Ю.С. Степанов. – М. : Языки рус. культуры, 1998. – 784 с.

Сурожский 2005: Антоний Блум, митрополит Сурожский. Слово Божие / А. Блум. – Киев : Пролог, 2005. – 340 с.

Тельпис 1994: Тельпис, Г. Предисловие // Симфонія на Ветхій и Новый Завітъ. – Репринт. изд. – СПб. : Санкт-Петербургская тип. №6, 1994. – С. 3–4.

Терещенко 2001: Терещенко, А.В. Быт русского народа / А.В. Терещенко. – М. : ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. – 416 с.

Томашевский 1995: Томашевский, С. Уния / С. Томашевский // Христианство : энцикл. словарь : в 3 т. / ред. кол. : С.С. Аверинцев (гл. ред.) [и др.]. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 3. – С. 51–66.

Трубачёв 2006: Трубачёв, О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя / О.Н. Трубачёв. – М. : КомКнига, 2006. – 240 с.

Фасмер, т. 1–4, 1996: Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / М. Фасмер ; под ред. и с предисл. проф. Б.А. Ларина ; пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва. – 3-е изд., стер. – СПб. : Терра – Азбука, 1996.

ФССЯ 2011: Фразеологический словарь старославянского языка : свыше 500 ед. / Науч.-исслед. словарная лаб. МаГУ ; отв. ред. С.Г. Шулежкова, чл. редкол. : М.А. Коротенко, Л.Н. Мишина, А.А. Осипова. – М. : Флинта : Наука, 2011. – 424 с.

Христианство, т. 1–3, 1993–1995: Христианство : энцикл. словарь : в 3 т. / ред. колл. : С.С. Аверинцев [и др.]. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1993–1995.

Цейтлин 1994: Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) : ок. 10 000 слов / под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. – М. : Рус. яз., 1994. – 842 с.

Черных, т. 1–2, 1999: Черных, П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. / П.Я. Черных. – 3-е изд., стер. – М. : Рус. яз., 1999.

Чичуров http: Чичуров, И.С. Греческие проскинитарии и русские хождения / И.С. Чичуров // Типология и особенности восприятия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://palomnic.org/journal/3/h/1/>.

Шанский 2005: Шанский, Н.М. Школьный этимологический словарь русского языка. Происхождение слов / Н.М. Шанский, Т.А. Боброва. – 8-е изд., стер. – М. : Дрофа, 2005. – 398 с.

Шаповал 1983: Шаповал, В.В. К истории лингвистической модели недели в славянских языках / В.В. Шаповал // Язык как исторический источник. – Новосибирск : НГПИ, 1983. – С. 88–93.

Шапошников, т. 1–2, 2010: Этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. / сост. А.К. Шапошников. – М. : Флинта: Наука, 2010.

Шиганова 2003: Шиганова, Г.А. Релятивные фразеологизмы русского языка : моногр. / Г.А. Шиганова. – Челябинск : Изд-во ЧГПУ, 2003. – 306 с.

Шмелёв 2002: Шмелёв, А.Д. Русская языковая модель мира : материалы к словарю / А.Д. Шмелёв. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – 224 с.

ЭССЯ, вып. 5, 1978: Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / отв. ред. О.Н. Трубачёв. – М. : Наука, 1978. – Вып. 5. – 232 с.

Яковлева 1994: Яковлева, Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) : моногр. / Е.С. Яковлева. – М. : Гнозис, 1994. – 344 с.

Brüchner 1970: Brüchner, A. Słownik etymologiczny języka polskiego / A. Brüchner. – Warszawa : Wiedza Powszechna, 1970. – 570 с.

ИСТОЧНИКИ

Аноним 1984: Анонимное хождение в Царьград // Книга хождений. Записки русских путешественников XI – XV вв. / сост., подгот. текста, пер., вступ. ст. и коммент. Н.И. Прокофьева ; худож. А.С. Бакулевский. – М. : Сов. Россия, 1984. – С. 80–91.

Ac: Evangeliiãr assemanũv. Kodex Vatikãnsky 3. slovanskũ. Díl II. Úvod, text v pøepise cyrilskẽm, poznãmký textovẽ, seznamy ãternĩ / vydal J. Kurz. – Praha : Nakladatelství Åeskoslovenskẽ Akademie Vẽd, 1955. – 322 s.

Библия 1983: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Изд. Моск. Патриархии, 1983. – 1372 с.

Боян: Глаголическият текст на Боянския палимпсест / И. Добрев. – София : Изд-во на Българската академия на науките, 1972. – 125 с.

Густинская летопись: Густинская летопись // Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 295–301.

Даниил 1980: Хождение игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси : XI – начало XII века / вступ. ст. Д.С. Лихачёва ; сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачёва ; оформл. худож. В. Вагина. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 24–116.

Ен: Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в. / К. Мирчев, Хр. Кодов. – София : Изд-во на Българската академия на науките, 1965. – 264 с.

Жит. Ал. Невского: Житие Александра Невского / подгот. текста, перев. и коммент. В.И. Охотниковой // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 5 : XIII век. – 527 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4962>.

Задонщина: Задонщина / подгот. текста, перев. и коммент. Л.А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 6 : XIV – середина XV века. – 583 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4980.

Зогр: Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus / edidit V. Jagić. – Berolini : Apud Weidmannos, 1879. – 174 p.

Зосима 1984: Хождение Зосимы в Царьград, Афон, Палестину // Книга хождений. Записки русских путешественников XI – XV вв. / сост., подгот. текста, пер., вступ. ст. и коммент. Н.И. Прокофьева ; худож. А.С. Бакулевский. – М. : Сов. Россия, 1984. – С. 80–91.

Изб 1073: Изборник Святослава / Симеона 1073 г. (ГИМ, Синод. 1043), 266 л. © Портал «Манускрипт», Лаборатория по автоматизации филологических работ УдГУ, 2004–2008; кафедра лингвистики ИжГТУ, 2005–2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=42519074.

Клоц: Clozianus. Staroslověnský sborník tridentský a innsbrucký / k vydání připravil A. Dostal. – Praha : Nakladatelství Československé Akademie věd, 1959. – 399 s.

Лет. пов. о татаро-монг. нашествии из Лавр. лет.: Летописные повести о татаро-монгольском нашествии / подгот. текста, перев. и коммент. Д.М. Буланина // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 5 : XIII век. – 527 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4954.

Мар: Мариинское четвероевангелие : памятник глаголической письменности / трудъ И.В. Ягича. – СПб. : Тип. Императ. акад. наук, 1883. – 607 с.

О идолах Владимировых: О идолах Владимировых // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 293–301.

Остр: Остромирово евангелие 1056–1057 г. Иждивением Потомственного Почетного Гражданина Ильи Кирилловича Савинкова. – 2-е (фототипич.) изд-е. – СПб. : Фото-Литография А.Ф. Маркова, Невский просп., № 34, 1889. – 294 с.

ПВЛ: Повесть временных лет / подгот. текста, перев. и коммент. О.В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 1 : XI–XII века. – 543 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4869#_edn140.

Повесть временных лет: Повесть временных лет по лаврентьевскому списку // Полное собрание русских летописей. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1. Лаврентьевская летопись. – С. 1–286.

Пов. о битве на р. Воже: Повесть о битве на реке Воже / подгот. текста, перев. и коммент. Л.А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 6 : XIV – середина XV века. – 583 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4979.

Пов. о Кулик. битве: Летописная повесть о Куликовской битве / подгот. текста, перев. и коммент. М.А. Салминой // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 6 : XIV – середина XV века. – 583 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4981.

Пов. о побоище на р. Пьяне: Повесть о побоище на реке Пьяне / подгот. текста, перев. и коммент. Л.А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 6 : XIV – середина XV века. – 583 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4978.

Пов. о разорении Рязани Батыем: Повесть о разорении Рязани Батыем / подгот. текста, перев. и коммент. И.А. Лобаковой // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 5 : XIII. – 527 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4956>.

Послание игумена Памфила http: От Панфила, игмена Елизаровы пустыни, слово учительно о Иване дни Предтечи къ Божию христоролюбиваго града Пскова и всему православному
198

христианствѣ // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5089>.

Поучение Иоанна Златоуста о играх и плясании: Поученіе ѿвѣдана златоуѣстаго (о играхъ и плясанин) // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 186–190.

Поучение христианам Иоанна Златоуста: Поученіе христианамъ ѿвѣдана(н)на Златоуѣста // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 191–199.

Рукопись Румянцевского музея: Отрывок рукописи румянцевского музея. Рукопись опубл.: Востоков, А.Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 92–95.

Син евх: Nachtigal R. Euchologium sinaiticum. Fotografiski posnetek; II. Tekst s komentarjem. – Ljubljana, 1941 – 1942.

Син пс: Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в. / приготовил к печати С. Северьяновъ // Памятники старославянского языка. — Петроград : Россійская гос. акад. тип., 1922. – Т. IV. – 393 с.

Сказ. о Довм.: Сказание о Довмонте / подгот. текста, перев. и коммент. В.И. Охотниковой // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 6 : XIV – середина XV века. – 583 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4974>.

Сл. о п. Из.: Слово о полку Игореве / подгот. текста, перев. и коммент. О.В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси : в 14 т. / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 4 : XII век. – 687 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4941>.

Слово Иоанна Златоуста: **Слов° с(вѣ)т(а)го о(ть)ца нашего Іѡ(анна) Златоустѣаго архіеп҃па Костантина града о томъ како първое погани вѣрѡвали въ идолы и требы им клали и имена имъ нарекали ажє и ныне мнози тако творѣть и въ кр҃тъянствє соущє а не вѣдають что єсть кр҃тъянство** // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 55–63.

Слово Иоанна Златоуста о лечащихся в болезни: Слово Иоанна Златоуста о лечащихся в болезни волхованием и наузы // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 117–132.

Слово Иоанна Златоуста о христианстве: **Слово Иоанна Златоустѣаго о христїанствѣ** // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / 200

Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 248–259.

Слово некоего христолюбца: **Слово некоего христолюбца и ревнителя по праву вѣрѣ** // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 36–48.

Слово о неделе блаженного Евсевия: **Слово о неделѣ блаженнаго Евсевія архієпископа** // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 204–209.

Слово святого Василия: **Слово св. Василия** // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 184–185.

Слово Святого Григория: **Слово святаго Григорія изобре- тено в толъцѣхъ ѡ томъ како первое погани съще ѡзыци кланалиса ідоломъ ї требы им клани то и нынѣ творят** // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 17–35.

Слово Святого Отца Моисея о ротах и клятвах: **Слово с(вѣ)таго Ѡца мѡисеа о ротахъ и о клѣтвахъ** // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней

Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 133–140.

Слово святого отца Якова о неделе: СЛОВО СГО ЪЦА ПАКОВА О ДНИ СТЫА НЕ^АЛ^А // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 210–223.

Слово святых апостол о твари: СЛОВО ЇСТОЛКОВАНО МЪДРОСТЬЮ Ѡ С(ВЪ)ТХЪ АП(ОСТО)ЛЪ Ї ПР(О)Р(О)КЪ • Ї Ѡ(ТЬ)ЦЪ • Ѡ ТВАРИ И Ѡ ДНИИ РЕКОМОМЪ НЕДѢ^А ІАКО НЕ ПО^АБАЕ^Т КР^СТЬАНО^А КЛАНТИ^С НЕДѢ^А • НИ ЦЕЛОВА^Т ЕІА ЗАНЕ ТВАРЬ ЕСТЬ // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 76–83.

Слово святых отец како подобает христианам жити: СЛО^{ВО} С(ВЪ)ТЫХЪ ОЦЪ КАКО ПОДОБАЕ^Т ХРИСТІАНОМЪ ЖИТИ // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 102–112.

Слово святых отец о Посте Устава Церковного: СЛОВО С(ВЪ)ТЫХЪ Ѡ(ТЬ)ЦЪ О ПОСТѢ УСТАВА ЦЕРКОВНАГО // Н.М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. / Н.М. Гальковский. – М. : Печатня А.И. Снегирёвой, 1913. – Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – С. 141–163.

Собор 1984: Хождение на Флорентийский собор неизвестного суздальца // Книга хождений. Записки русских путешественников XI – XV вв. / сост., подгот. текста, пер., вступ. ст. и коммент. Н.И. Прокофьева ; худож. А.С. Бакулевский. – М. : Сов. Россия, 1984. – С. 137–151.

Супр: Супрасльская рукопись / трудъ Сергѣя Северьянова // Памятники старославянского языка. – СПб. : Тип. Императ. акад. наук, 1904. – Т. II. Вып. 1. – 570 с.

Тур: Туровское евангелие (евангелие апракос краткий) // ЦБАН. Лит. сер., F 19-1, XI в.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http : // www.manuscripts.ru/mns/main](http://www.manuscripts.ru/mns/main).

Чуд: Погорѣловъ, В.А. Чудовская псалтырь XI в. Отрывокъ толкованія Феодорита Киррскаго на псалтырь въ древнеболгарскомъ переводѣ / В.А. Погорѣловъ // Памятники старославянского языка. – СПб. : Изд. ОРЯС Имп. АН, 1910. – Т. 3, вып. 1. – 276 с. ; Чудовская псалтырь (ГИМ, Чуд. 7), 176 л. © Портал «Манускрипт», Лаборатория по автоматизации филологических работ УдГУ, 2004–2008; кафедра лингвистики ИжГТУ, 2005–2008.