

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНЫ
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ ИМ. А. А. ПОТЕБНИ



На правах рукописи

Гончаренко Алина Владимировна

УДК 811.161.1:81'0'373

ЛЕКСИЧЕСКИЙ СОСТАВ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА

10.02.02 – русский язык

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель –
Франчук Вера Юрьевна,
доктор филологических наук,
профессор

Киев – 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА.....	11
1.1. Языковая ситуация в Киевской Руси и основные подходы к ее изучению.....	11
1.2. Общие замечания о Киево-Печерском патерике.....	22
1.3. Теоретико-методологические основы анализа лексической семантики в древнерусском тексте.....	33
1.3.1. Описательный метод – основа исследования языка на данном этапе его развития	34
1.3.2. Сравнительно-исторический метод как базовый прием анализа текстов памятников письменности.....	36
1.3.3. Структурирование лексического состава древнего текста.....	38
1.3.4. Компонентный анализ в изучении семантического диапазона слова.....	41
1.3.5. Идеографическое описание.....	42
Выводы к главе I.....	43
ГЛАВА II. КНИЖНАЯ ОСНОВА ЛЕКСИЧЕСКОГО СОСТАВА КИЕВО- ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА.....	46
2.1. Названия небесных сил христианской религии.....	47
2.1.1. Наименования Бога.....	47
2.1.2. Богородичные формулы.....	54
2.1.3. Названия ангельских сил.....	61
2.2. Морально-этическая лексика.....	63
2.2.1. Названия нравственных добродетелей.....	64
2.2.2. Лексемы с отрицательной коннотацией.....	70
2.3. Наименования культовых зданий	75
2.3.1. Названия помещений-предшественников.....	75

2.3.2. Названия помещений-жилищ священников и монахов.....	78
2.3.3. Названия церковных организаций.....	81
2.3.4. Названия частей церковных зданий.....	85
2.3.5. Названия хозяйственных помещений.....	86
2.4. Лексика, обозначающая богослужения.....	87
2.4.1. Родовые названия богослужений.....	87
2.4.2. Названия суточных богослужений.....	89
2.4.3. Названия церковных таинств.....	93
2.4.4. Названия молитв и литургических возгласов.....	95
2.4.5. Названия литургических жестов.....	99
2.5. Названия предметов богослужения.....	103
2.5.1. Названия богослужебных артефактов.....	104
2.5.2. Названия монастырских святынь.....	108
2.5.3. Названия богослужебных книг.....	116
2.6. Наименования участников богослужений.....	121
2.6.1. Общие наименования жителей монастыря.....	121
2.6.2. Названия степеней монашества.....	124
2.6.3. Названия священнических чинов.....	127
2.6.4. Номинации званий в церковно-административной иерархии монастыря.....	131
Выводы к главе II.....	137
ГЛАВА III. ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЛЕКСИКЕ КИЕВО- ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА.....	139
3.1. Наименования церковно-мифологических персонажей.....	140
3.2. Названия предметов одежды.....	152
3.2.1. Общие названия одежды.....	153
3.2.2. Видовые названия одежды духовенства.....	157
3.2.3. Названия головных уборов.....	164
3.2.4. Названия предметов обуви.....	165
3.3. Названия видов пищи, продуктов питания и напитков.....	168

3.3.1. Родовые названия пищи.....	168
3.3.2. Названия блюд монастырской кухни.....	171
3.3.3. Названия напитков.....	178
3.3.4. Лексика, обозначающая процессы приема пищи.....	180
3.4. Названия предметов хозяйственно-бытового употребления.....	181
3.4.1. Названия земледельческих орудий.....	182
3.4.2. Названия сосудов.....	184
Выводы к главе III.....	190
ВЫВОДЫ.....	192
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....	197
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	199

ВВЕДЕНИЕ

Лексико-семантическая языковая система, благодаря своей постоянной изменчивости, не имеет четких границ, а поэтому ее описание гораздо сложнее исследования других уровней языка. Между тем современная лингвистическая наука стремится к исчерпывающему и системному описанию его словарного состава. Полнота такого исследования возможна лишь при условии рассмотрения лексического репертуара языка как в синхроническом, так и в диахроническом аспекте. «Несомненно, что только при полном воспроизведении исторически сменяющихся и изменяющихся систем языка, – считал В. В. Виноградов, – может быть воссоздана вся картина изменений значений и оттенков слов» [34, с. 8].

В восточнославянской филологической науке вопросы исторической лексикологии на сегодняшний день являются наименее изученными, несмотря на значительное количество трудов, посвященных отдельным языковым явлениям и историческим периодам. Это исследования А. А. Шахматова, С. П. Обнорского, Л. П. Якубинского, В. В. Виноградова, Ф. П. Филина, Р. И. Аванесова, Б. А. Ларина, А. С. Львова, В. А. Козырева, В. В. Колесова, А. С. Мельничука, О. В. Творогова, В. М. Русановского, В. В. Нимчука, О. В. Прискоки, И. Н. Нечитайло, Г. П. Пивторака, В. Г. Скляренко, В. Ю. Франчук и др. Обычно такие работы опираются на данные памятников письменности. Однако не все древние тексты изучены одинаково полно. Так, почти до конца XX в. за пределами научного рассмотрения оставалась каноническая литература. Причиной этого стали долгое время имеющиеся в обществе убеждения о том, что религия является пережитком прошлого, а содержание конфессиональных текстов препятствует внешнему языковому влиянию. Между тем уже в середине XX в. Л. П. Жуковской, исследовавшей древнейшие славянские памятники, удалось доказать, что «состояние книжной культуры в начале XII в. на Руси было на таком высоком уровне, что древнерусские деятели культуры решались даже на самостоятельное перераспределение текстов богослужебных книг по известному им общему принципу и что, следовательно, древнерусская культура не шла пассивно в

фарватере южнославянской письменности, но была в значительной мере самостоятельной даже в вопросах, относящихся к христианизации Руси» [57, с. 353].

Гуманизация и демократизация общества, обращение к вопросам духовности, развивающиеся с конца XX – начала XXI века, активизировали процесс возобновления церковно-религиозных традиций, а вместе с тем и усиление интереса к богослужебной литературе. Появившиеся в последние годы исследования показали, что восточнославянские памятники церковной книжности наряду с многочисленными реликтами языка первых переводов содержат свидетельства о живых процессах в древнерусском языке [93, с. 12]. Бесспорным оказывается и то, что такие произведения, объединяя в себе канонические и оригинальные языковые черты, являются богатым источником для изучения не только тенденций и степени иноязычного влияния, закономерностей развития собственно восточнославянских особенностей в становлении древнерусской письменности, но и результатов тесного взаимодействия книжной и исконной языковых стихий.

Таким церковно-книжным текстом является Киево-Печерский патерик – единственный источник в изучении оригинальной патерикографии домонгольской поры.

В целом вопрос о Киево-Печерском патерике как о памятнике древнерусской книжности не нов в науке. Он привлекал внимание литературоведов, историков, лингвистов, философов, искусствоведов, этнографов и т. д. Начиная с XIX в., ученые чаще всего обращались к текстологическому изучению известных списков и редакций Патерика, установлению времени написания произведений, входящих в его состав, и их авторства (А. М. Кубарев, М. А. Викторова, А. А. Шахматов, Д. И. Абрамович, В. А. Яковлев). Внимание историков привлекали источники текста, а также соответствия или различия сведений по сравнению с летописными данными (Б. А. Рыбаков, А. Г. Кузьмин, В. А. Кучкин). Новым направлением в исследовании Патерика является изучение его как памятника литературы, определение художественной специфики текста (Т. Ф. Волкова, А. М. Ранчин, И. П. Еремин), его жанрового своеобразия (В. В. Кусков, Ф. Бубнер) и символического наполнения (В. М. Кириллин).

Начало XXI века обозначилось новой волной текстологических исследований. Были изучены, систематизированы и введены в научный оборот ранее неизвестные списки Патерика. Благодаря усилиям Л. А. Ольшевской и других ученых увидело свет научное комментированное издание текста, которое не проводилось с начала XX в. после появления фундаментальных трудов Д. И. Абрамовича. Интересные текстологические разыскания принадлежат перу Е. Л. Конявской.

Актуальность диссертационной работы обусловлена усилением интереса современной лингвистики к изучению христианских религиозных текстов. В этой связи несомненной оказывается потребность в исследовании первого оригинального собрания житий восточнославянских святых – Киево-Печерского патерика. Поскольку в нем сфокусированы произведения нескольких авторов, созданные в разное время (XI – XIII вв.), изучение лексики этого неоднородного памятника агиографического характера позволяет проникнуть в глубины литературного языка старшего периода, а также оценить его состояние в канун распада древнерусского языкового единства. Кроме того, словарный состав Патерика представляет собой живую многогранную систему, сложившуюся в результате взаимодействия книжной инославянской и исконной восточнославянской языковых стихий. Это также дает возможность проследить процесс взаимовлияния письменного и общенародного языка в рамках определенного литературного жанра.

Связь работы с научными программами, планами, темами. Диссертация выполнена в соответствии с планами научной работы отдела русского языка Института языкознания им. А. А. Потебни НАН Украины. Тему исследования утвердил ученый совет Института языкознания им. А. А. Потебни НАН Украины (протокол № 9 от 26.12.2013 г.).

Цель исследования заключается в лингвистическом анализе состава и семантической структуры лексической системы Киево-Печерского патерика как репрезентанта лексико-семантического пространства литературного языка древнерусского периода.

Реализация поставленной цели предусматривает решение таких **задач**:

- 1) определить состав лексического материала Киево-Печерского патерика и разработать его тематическую и лексико-семантическую классификации;
- 2) установить соотношение между исконным и книжным языковыми компонентами в тексте Патерика;
- 3) проанализировать семантические связи внутри тематических групп;
- 4) выяснить происхождение выделенных лексических единиц;
- 5) определить основные результаты взаимодействия церковнославянской и восточнославянской языковых стихий на лексико-семантическом уровне текста.

Объектом изучения стала лексика Киево-Печерского патерика.

В работе рассматриваются субстантивные наименования как конкретных, так и абстрактных понятий с сопутствующим приобщением глагольных единиц.

Предметом настоящего исследования являются особенности системной организации словарного состава языка древнерусского периода, отраженные в тексте Киево-Печерского патерика.

Методы исследования. Цель и задачи работы обусловили применение соответствующей методологии. В диссертации используются как общенаучные (наблюдение, сравнение, обобщение, анализ и синтез), так и общелингвистические и специальные методы.

Из лингвистических методов и приемов анализа во время исследования были использованы: описательный метод – для инвентаризации языкового материала и составления реестра номинаций; сравнительно-исторический метод – с целью освещения темы не только в синхронном, но и в диахронном отношении; компонентный анализ – для выяснения семантических диапазонов анализируемых лексических единиц; элементы метода количественного анализа – с целью количественных репрезентаций результатов исследования.

Источниковая база исследования. Материалом работы послужила картотека, насчитывающая 1514 слов. Она была составлена методом сплошной выборки из текста Киево-Печерского патерика по списку 1554 г. второй Кассиановской редакции в издании Д. И. Абрамовича (общий объем – 194 страницы).

Научная новизна диссертационной работы состоит в том, что в ней впервые в украинском языкознании совершена попытка системного анализа лексико-семантического пространства памятника житийной литературы Киево-Печерского патерика, разработана тематическая классификация выделенных наименований, рассмотрены семантические связи в пределах названных групп слов, продемонстрирована взаимосвязь между общенародным и книжным языком на уровне различных лексико-семантических объединений, определены отличия функционирования выделенных языковых единиц в диахронии.

Описание лексического материала анализируемого текста – первый шаг к созданию указателя и частотного словаря Киево-Печерского патерика.

Теоретическая значимость работы состоит в том, что материалы диссертации конкретизируют и обогащают уже имеющиеся обобщения относительно характера взаимодействия книжного и исконного компонентов в пределах литературного языка Древней Руси. Сделанные выводы могут быть использованы для дальнейшего решения теоретических вопросов исторической лексикологии, способствуют развитию теории лингвистического анализа канонического текста. Проведенное исследование дает более глубокое представление о системной организации лексики монастырского быта в исторической перспективе.

Практическая ценность. Материалы диссертации могут быть использованы при построении курсов истории восточнославянских языков, исторической грамматики, старославянского языка, при чтении спецкурсов и проведении спецсеминаров в образовательных учреждениях. Полученные результаты могут найти применение при упорядочении исторических словарей, разработке специализированных учебных пособий, в научно-исследовательской работе студентов, магистрантов и аспирантов.

Личный вклад соискателя. Результаты исследования диссертантка получила самостоятельно. Все статьи написаны единолично.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации обсуждены на заседаниях отдела русского языка Института языкознания

им. А. А. Потебни НАН Украины и обнародованы на научных и научно-практических конференциях разных уровней: на XIV Международных славистических чтениях, посвященных памяти академика Л. А. Булаховского (Киев, 25 апреля 2014 года), II Международной конференции «Славянская диалектная лексикография» (Санкт-Петербург, 20–25 октября 2014 года), XXIII Международной конференции «Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні» (Киев, 25–26 марта 2014 года), Всеукраинской научно-практической конференции, посвященной актуальным вопросам преподавания литературы и языка «Четвертые Бугайковские чтения» (Нежин, 2–3 октября 2014 года), Международной научной конференции, посвященной 200-летию со дня рождения В. И. Григоровича (Киев, 14–15 мая 2015 года), XVI Международной конференции по актуальным проблемам семантических исследований «Семантика мовних одиниць (на матеріалі української та російської мов)» (Харьков, 14–15 апреля 2016 года), Международной научной конференции «Глобалізація / європеїзація і розвиток національних слов'янських культур (до Дня слов'янської писемності і культури)» (Киев, 24 мая 2016 года), Международной научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения академика И. К. Белодеда (21–23 сентября 2016 года), заседании Совета молодых ученых Института языкознания им. А. А. Потебни НАН Украины (Киев, 20 октября 2016 года).

Публикации. Проблематика и основные положения диссертации освещены в 10 единоличных публикациях, 5 из которых напечатаны в научных специализированных изданиях Украины, 2 – в заграничных изданиях (Республика Беларусь, Российская Федерация), 3 – в других отечественных научных изданиях, что является дополнительной апробацией исследования.

Структура и объем диссертации. Работа состоит из введения, трех глав, выводов, списка использованных источников (21 позиция), списка использованной литературы (213 позиций). Общий объем работы – 219 страниц, основного текста – 196 страниц.

ГЛАВА I

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА

1.1. Языковая ситуация в Киевской Руси и основные подходы к ее изучению

Значительным шагом вперед в развитии славянской культуры стало зарождение письменной традиции. Этот процесс непосредственно связан с именами Кирилла и Мефодия, стараниями которых был создан первый литературный язык славянских народов, получивший название **ѡзыкѣ словѣньскѣ**. В конце IX в. на территории Моравии и Паннонии, где проходила деятельность солунских братьев, на этот язык был переведен основной корпус христианских текстов. По мнению В. Манчака, Кирилл и Мефодий использовали в своих переводах не только известное им македонское наречие, но и данные моравских и паннонских диалектов, преследуя цель сделать эти переводы как можно более понятными жителям княжеств, где происходила их деятельность [204, с. 144–145]. Сегодня свидетельством этого являются Пражские глаголические листы с чешскими (моравскими) чертами в языке.

После смерти Мефодия в 885 г. начались гонения на учеников славянских просветителей, в результате чего они вынуждены были искать приют в других странах. Наиболее гостеприимным оказалось Первое Болгарское царство. Именно здесь славянская письменность достигла своего наивысшего расцвета. Отсюда она стала активно распространяться в другие славянские страны, в том числе и на Русь после принятия древнекиевским государством христианства в 988 г. Традиционно язык этой письменности именуется старославянским. К тому времени моравские особенности в нем были почти утрачены. Между тем в каждой стране он приобретал черты местных диалектов, в результате чего формировались изводы церковнославянского языка.

По свидетельству В. Ю. Франчук, среди учеников Кирилла и Мефодия «могли находиться и выходцы из Руси, которые принесли на родину не только понятную

письменность, но и переведенные на славянский язык книги, необходимые для пропаганды христианского учения. Не случайно, очевидно, в дружине Олега были не только язычники, но и христиане» [182, с. 299]. Таким образом, следует думать, что Русь познакомилась с оформленной письменностью еще до принятия новой религии, о чем убедительно свидетельствуют тексты договоров русских с греками.

Тем временем на территории Восточной Славии издревле формировался свой собственный язык. Он образовался в VII–VIII вв. на базе многочисленных говоров предшествующего ему праславянского (общеславянского) языка, уходящего корнями в праиндоевропейский период. До конца IX в. все изменения в этом языке охватывали преимущественно устную речь. Вопрос о том, была ли у восточных славян собственная письменность до принятия христианства, решается неоднозначно. Однако накопленные на сегодняшний день археологические, исторические и лингвистические сведения, литературные источники позволяют считать ответ на него положительным. Как полагает В. М. Истрин, «славяне еще до принятия ими христианства и до введения азбуки, созданной Кириллом, несомненно использовали на востоке и юге греческие, а на западе – греческие и латинские буквы» [67, с. 103].

С новой религией на Русь хлынул поток богослужебной литературы на старославянском языке. Однако, несмотря на обученность книжным нормам и усвоение выразительных возможностей этого языка, древнерусские переписчики расширили их путем объединения с богатствами восточнославянской речи. Эти художники слова, по словам Л. М. Устюговой, «вполне сознательно допускали соединение книжных и разговорных элементов в пределах тесно связанного контекста, находя в этом соединении определенный эстетический смысл» [174, с. 99]. Так оформился церковнославянский язык, представляющий собой восточнославянскую редакцию языка старославянского, т. е. в определенной степени «обрусевший» вариант последнего.

Длительное время термины «старославянский» и «церковнославянский» отождествлялись. Только с начала XX в., когда вышли в свет «Лекции по фонетике старославянского (церковнославянского) языка» Ф. Ф. Фортунатова, согласно

выводам ученого, их начинают разграничивать: «Старославянским, или церковнославянским, языком называется тот древний южнославянский язык, на который в IX в. было переведено священное писание... с течением времени старославянский язык обратился у нас в тот искусственный, искаженный язык, который употребляется теперь в богослужении и называется церковнославянским языком. Для того, чтобы не смешивать с этим ломаным языком тот древний церковнославянский язык, который мы открываем при изучении древнейших его памятников, я называю последний языком старославянским» [180, с. 5–6]. Таким образом, язык первых славянских переводов получал название «старославянский», а язык его редакций – «церковнославянский». Одним из первых к изучению извода обратился В. И. Григорович в 1840 г. в своей кандидатской диссертации «Исследования о церковнославянском наречии, основанные на изучении его в древнейших памятниках, на исторических свидетельствах и отношении его к новейшим наречиям», текст которой, к сожалению, не сохранился.

Однако соотношение между книжной и народно-разговорной языковыми стихиями в древнерусскую эпоху до сих пор остается до конца не изученным. На протяжении более двух столетий ученые так и не пришли к единому мнению о языковой ситуации Киевской Руси в домонгольский период ее существования.

В научных кругах эта проблема решается с нескольких позиций. Первая из них – так называемая концепция церковнославянско-древнерусского двуязычия. Сформулирована она была еще М. В. Ломоносовым в его отзыве о плане А. Л. Шлёцера. При этом ученый указывает на замкнутость церковнославянского языка в сфере «книг церковных» [103, с. 589]. Далее И. И. Срезневский подчеркивал: «история русского языка представляется связью нескольких историй отдельных, а две главные из них – история языка простонародного и история языка книжного, литературного» [164, с. 38]. Сферы употребления названных языков были четко разграничены Ф. И. Буслаевым: «В сочинениях духовного содержания, напр. в проповедях, в поучениях духовных лиц, в постановлениях Церкви и т. п., преобладает язык церковнославянский; в сочинениях светского содержания, напр. в

летописях, в юридических актах, в древних русских стихотворениях, пословицах и т. п., преобладает язык русский, разговорный» [27, с. 20].

Признание существования двух литературных языков в Киевской Руси определило дальнейший ход научной мысли в нескольких направлениях, представленных, в первую очередь, теорией церковнославянской основы древнерусского литературного языка и теорией его национальной основы. В науке они наиболее ярко представлены в противоположных взглядах А. А. Шахматова и С. П. Обнорского.

А. А. Шахматов сформулировал концепцию, согласно которой современный русский литературный язык восходит к церковнославянскому как к языку-основе. Ранее эта мысль высказывалась и другими исследователями. Так, еще И. А. Бодуэн де Куртене писал: «Русский литературный язык обязан своим происхождением церковнославянскому языку» [20, с. 91]. Однако А. А. Шахматов, как бы подводя итог сделанному его предшественниками, был наиболее категоричен в своих суждениях: «по своему происхождению русский литературный язык – это перенесенный на русскую почву церковнославянский (по происхождению своему древнеболгарский) язык, в течение веков сближавшийся с живым народным языком и постепенно утративший и утрачивающий свое иноземное обличие» [189, с. 60]. Основным недостатком этой теории являлось то, что она строилась преимущественно на фонетических данных, тогда как «своеобразие литературного языка обусловлено не столько его фонетико-морфологической базой, сколько особенностями его лексики, семантики и синтаксиса», на что укажет позже В. В. Виноградов [31, с. 90].

В справедливости концепции А. А. Шахматова были убеждены Е. Ф. Карский, Б. М. Ляпунов, А. И. Соболевский, Л. В. Щерба, молодой В. В. Виноградов, Б. Г. Унбегаун и др. При этом ученые не отрицали факта влияния народно-разговорного языка на становление литературной языковой традиции древнерусского периода. Так, Е. Ф. Карский утверждал: «Первая письменность на Руси явилась вместе с принятием христианства в X в. Так как языком богослужебных книг был язык церковнославянский, зашедший к нам от болгар, то

естественно, что он и лег в основу русского литературного языка. Однако же, как ни велика была близость этого языка к русскому народному того времени, все же многое в нем казалось недостаточно понятным для русских; поэтому русские авторы, хотя бы и произведений религиозного содержания, а также переводчики и переписчики разных книг, часто незаметно для себя, а иногда и преднамеренно вносили особенности живой русской речи в литературный язык и письмо» [69, с. 178].

Более категоричным был последователь А. А. Шахматова Б. Г. Унбегаун, утверждающий не только церковнославянскую основу литературного языка Древней Руси, но и такое же сегодняшнее состояние русского языка: «Всякого рода новообразования типа: здравоохранение, соцсоревнование, истребитель, хладотехника – типичные церковнославянизмы, поскольку они созданы по меркам церковнославянского языка, вовсе не свойственного русской народной речи» [172, с. 264].

В 30-40-е годы XX в. в противоположность взглядам А. А. Шахматова его ученик С. П. Обнорский выдвинул теорию о национальной основе древнерусского литературного языка и вторичном старославянском влиянии на него. Ученый, проанализировав пространную редакцию «Русской правды», пришел к выводу, что язык указанного текста не обнаруживает никаких следов болгарского влияния. На основании этого С. П. Обнорский полагает: «русский литературный язык старшей поры был в собственном смысле русским во всем своем остове» [127, с. 56]. Тем временем церковнославянский язык обслуживал только нужды церкви. Этот славянский книжный язык, занесенный на Русь извне, как отмечает Л. А. Булаховский, обнаруживал «сильную тенденцию подчинять себе и другие виды письменности (напр., летопись)» [26, с. 12].

«Сопоставляя «теорию Шахматова» и «теорию Обнорского», – пишет А. И. Горшков, – нетрудно увидеть, что с точки зрения первой древнерусский литературный язык XI в. был обрусевшим древнеболгарским, а с точки зрения второй – оболгаренным русским» [46, с. 21]. «Золотую середину» между этими гипотезами занял Л. П. Якубинский. По его мнению, изначально в качестве

литературного языка Киевской Руси действительно выступал церковнославянский язык. Однако с течением времени он теряет свои позиции. Уже к XII в. различные государственные и частные акты писались только на древнерусском народном языке. Свои мысли ученый формулирует так: «Древнерусский литературный язык существовал в XI – XIV вв. как особый, отличный от церковнославянского литературный язык ... Основой древнерусского литературного языка является вовсе не церковнославянский язык, а прежде всего живой разговорный язык древнерусских писателей» [195, с. 299]. Между тем в связи с полемикой вокруг теорий А. А. Шахматова и С. П. Обнорского идеи Л. П. Якубинского не привлекли к себе в то время должного внимания.

Концепция церковнославянского-древнерусского двуязычия не могла существовать в чистом виде, поскольку различные памятники далеко не всегда могли четко распределяться между названными языками. Так, изучив текст «Жития Феодосия Печерского» – памятника агиографической литературы, датированного XI в., – Б. А. Ларин заключил, что «здесь русская речь является для автора равноправной основой, наряду со старославянской. Автор именно чередует их в свободных сочетаниях, не стремясь к изысканной чистоте старославянского строя. И надо думать, что именно такой способ построения речи, свободное широкое пользование и русскими, и старославянскими элементами и было наиболее обычным в X-XI вв.» [101, с. 124–125].

Признание факта тесного взаимодействия старославянского и восточнославянского начал в процессе формирования литературного языка домонгольской Руси породило концепцию единства древнерусского языка в его разновидностях, представленную в учении В. В. Виноградова. Если изначально ученый высказывался о трех типах письменного языка, которыми обладала древнерусская народность, то позднее в докладе на IV Международном съезде славистов он выдвигает мысль о двух типах литературного языка древнерусской эпохи – книжно-славянском и народно-литературном. Основные идеи В. В. Виноградова звучат следующим образом: «... можно ли говорить применительно к письменности эпохи древнерусской народности о двух

литературных языках – церковнославянском языке русской редакции и литературно обработанном народном восточнославянском языке, о двух языках – хотя и близко родственных, но все же различных и в грамматическом, и в лексическом, и в структурно-семантическом отношениях? Или же, принимая во внимание их близкое родство, наличие общих грамматических и лексико-семантических черт, их тесное взаимодействие, целесообразнее рассматривать их лишь как два типа древнерусского литературного языка?» [33, с. 87].

Разделять языковой мир Древней Руси на функциональные типы языка предлагал и Р. И. Аванесов. В своей статье-ответе на критические замечания Ф. П. Филина ученый указывает на то, что церковнославянский язык для Киевской Руси был чуждым в историко-этническом отношении, но при этом был для нее своим (не родным!) в отношении культурно-историческом. Р. И. Аванесов считал, что для древнерусской эпохи можно признать наличие: церковнославянского языка, южнославянского в своей основе, делового, юридического и фольклорного языков. Последние имели восточнославянскую основу. При этом ученый не забывает отмечать, что за ними стоял древнерусский народно-разговорный, диалектный в своей основе язык, который находился в тесной связи с ними, а границы между всеми этими языками были открыты. В своих рассуждениях Р. И. Аванесов сам термин «язык» берет в кавычки и ставит вопрос о том, были ли это отдельные языки или функциональные типы одного языка. «Ответить на этот вопрос можно так, – пишет ученый: – разные, если считать решающими лексические различия; один и тот же, если признать первенствующее значение общности или близости фонологической системы и флексии. Я стою скорее на второй точке зрения... Попробуем предъявить носителю русской диалектной речи следующее словосочетание, возможное в газетном тексте: «Интенсификация процесса интернациональной концентрации капитала». Поймет ли он его? Конечно, нет. Но означает ли это, что русская диалектная речь и язык газеты – разные языки? При одном из указанных выше пониманий языка можно дать утвердительный ответ. При другом – мы будем считать, что перед нами разные типы языка, обусловленные функциональными различиями обиходно-бытового общения носителей диалекта и

газетного сообщения. Вторая точка зрения, на мой взгляд, предпочтительнее» [3, с. 90].

Крайним проявлением позиции о наличии типов древнерусского литературного языка стала концепция диглоссии в Киевской Руси, опирающаяся на теоретические предпосылки учения американского востоковеда Ч. Фергюсона. Согласно его взглядам, применительным по отношению к языкам Гаити, диглоссия определяется как «относительно устойчивая языковая ситуация, при которой кроме диалектов того или иного языка существует также сильно отличающаяся строго кодифицированная и занимающая более высокое положение форма. Она является носителем большого и авторитетного корпуса письменных текстов, сложившихся или в более ранний период, или в пределах другого языкового коллектива. Изучается эта форма обычно в ходе формального обучения и используется в большинстве письменных и официальных устных коммуникативных ситуаций, но не используется никакой частью этого общества для бытовых разговоров» [201, с. 336]. Теорию диглоссийной ситуации на восточнославянскую почву переносили Г. Хютль-Фольтер [185], К. Д. Зеeman [59], Б. А. Успенский [173].

Согласно учению последнего, церковнославянский и древнерусский воспринимались членами языкового коллектива как один язык, но представленный в двух разновидностях – высокой (книжной) и низкой (некнижной) соответственно. Нормы книжного языка усваивались в процессе формального обучения, тогда как живая речь понималась как отклонение от нормы. «Если церковнославянский язык не может служить в условиях диглоссии средством разговорного общения, то русский язык не имеет ничего общего с книжной (литературной) языковой нормой, – полагает Б. А. Успенский: – тексты на русском (древнерусском) языке – в частности, памятники юридической, деловой, бытовой письменности – находятся вне сферы литературного языка и вне литературы, они не обработаны с точки зрения соответствия языковой норме» [173, с. 32]. Конечно же, ученый признавал взаимопроникновение элементов этих двух языков, или, согласно концепции диглоссии, – форм одного языка. Однако даже такого рода их взаимодействие

долгое время не уничтожало границу между древнерусским и церковнославянским языками.

Тем не менее, факт двуязычия в Древней Руси не является чуждым взглядам Б. А. Успенского. О нем он считает уместным говорить только со времени второго южнославянского влияния, когда стремлением русских книжников церковнославянский язык очищался от народно-разговорных элементов путем активизации церковнославянских словообразовательных средств. «Создаваемые таким образом книжные неологизмы – иначе говоря, неославянизмы – призваны заменить собственно русские лексемы. Отсюда на лексемном уровне образуются парные противопоставления славянизмов и русизмов, т. е. создается как бы двуязычный церковнославянско-русский словарь» [173, с. 55].

Идеи исследователя были подвергнуты резкой критике со стороны многих ученых [6; 77; 84; 187]. В частности, Ф. П. Филин отмечал, что Б. А. Успенский «пытается вернуть нас к гипотезе Шахматова-Унбегауна, признавая литературным только один церковнославянский язык. Диглоссии в понимании Фергюсона-Успенского в древней Руси не существовало. Языковая ситуация в древней Руси была гораздо сложнее» [176, с. 236].

Согласно мнению Ф. П. Филина, наиболее убедительному на наш взгляд, литературное двуязычие Древней Руси составляли два близкородственных языка – церковнославянский и древнерусский. Каждый из них имел свои типы. В первом случае выделялся собственно церковнославянский язык – язык богослужебной и примыкающей к ней литературы, переведенной или созданной в Болгарии и других славянских странах, которая переписывалась на Руси. В этом типе языка имелись некоторые восточнославянские напластования, преимущественно в фонетике и морфологии. Другой тип церковнославянского языка – славяно-русский – язык произведений, написанных жителями Киевской Руси, в котором преобладала церковнославянская стихия, но имелись и восточнославянские элементы. Древнерусский литературный язык, как считал Ф. П. Филин, был представлен, с одной стороны, языком деловой письменности и частной переписки с отдельными церковнославянскими чертами, с другой – языком повествовательной литературы,

восточнославянским в своей основе, но с использованием средств церковнославянского языка [176, с. 259]. Как видим, несмотря на ситуацию двуязычия, в чистом виде ни один из выделяемых языков не выступал. Естественно, что предложенная схема в большинстве своем носит условный характер, поскольку существуют тексты, о которых довольно сложно сказать, церковнославянская или древнерусская языковая стихия в них преобладает.

Соглашаясь в основных своих положениях с Ф. П. Филиным, современные лингвисты-историки В. М. Русановский и В. В. Нимчук считают деление древнерусского языка на два типа излишним, поскольку «между языком юридических документов и языком произведений других сфер письменности нет принципиальной разницы» [154, с. 209]. Сходную точку зрения отстаивал и А. С. Мельничук, утверждающий, что «решающее влияние на формирование древнерусских литературно-языковых норм повествовательного жанра, отличных от норм церковнославянского языка, оказали древние традиции деловой письменности великокняжеской канцелярии, уходящие некоторыми своими корнями еще в дохристианские времена» [114, с. 119].

В русле критических замечаний относительно теории диглоссии в современной социолингвистике зародилась теория лингвофункционального континуума, предполагающего проницаемость, неоднородность языка в пределах одного жанра, темы, текста и т. д. Впервые об этой концепции заговорили в зарубежной историографии [212, с. 231; 157, с. 201]. В восточной Европе такие идеи отстаивал М. И. Шапир, по словам которого «языковую ситуацию XI – XIV вв. вернее всего было бы определить как не до конца реализованное двуязычие, двуязычие *in potentia*, складывавшееся в условиях поляризованного и иерархизированного языкового континуума» [187, с. 297]. Однако широкого распространения в научном мире эта теория не получила.

Наконец, отметим еще одну сторону вопроса о языковой ситуации в Киевской Руси. Все представленные выше поиски лингвистов сводились к установлению природы и сущности литературного языка древнекиевского государства. Однако сам термин «литературный язык» также требует объяснения.

В науке не существует единого понимания литературного языка. Причина этого, очевидно, заключается в своеобразии каждого конкретного языка на фоне других языков. Небезосновательно Я. Горецкий писал: «При рассмотрении различных теорий дифференциации литературных языков легко заметить, что их авторы основываются на свойствах своего родного языка» [44, с. 58]. Между тем чаще всего среди числа характерных дифференциальных признаков литературного языка называются: упорядоченность, нормативность, стабильность, обязательность, развитая стилистическая дифференциация, универсальность, наличие устной и письменной разновидностей [176, с. 175–176]. В этой связи широкое распространение получило определение, предложенное Р. А. Будаговым: «литературный язык – это обработанная форма общенародного языка, обладающая в большей или меньшей степени письменно закрепленными нормами» [24, с. 5].

Открытым остается также вопрос о существовании литературного языка в донациональный период. Некоторые ученые считают уместным говорить только о письменном языке в древнекиевской Руси, тогда как литературного языка в то время еще не было. Действительно, древнерусский язык не соответствовал всем вышеперечисленным признакам литературного языка. Поэтому А. В. Исаченко утверждал: «Раз мы лишены возможности выделить из общей массы письменных памятников нашей древней «словесности» произведения, бесспорно являющиеся литературными, то мы должны отказаться от термина «литературный язык» применительно к любому «типу» письменного языка вплоть до XVIII в. ... Термин «древнерусский литературный язык» является, на наш взгляд, *contradiction in adjecto*» [64, с. 153]. Такого же мнения придерживаются и некоторые западные русисты. По мнению Д. С. Ворты, говорить о «литературном языке» по отношению к таким памятникам письменности, как «Моление» Даниила Заточника и «Русская правда», значит стоять на грани комического [213, с. 3].

Однако отождествлять литературный язык с национальным также нет оснований хотя бы потому, что литература в ее широком понимании существовала уже с ранних периодов развития письменной традиции на Руси, когда о нации речь еще не шла. Очевидно, следует согласиться с В. В. Виноградовым, который

подчеркивал: «Отрицать наличие литературного языка в Древней Руси и подменять его языком письменным нецелесообразно и неисторично. Между тем этого мнения придерживаются многие лингвисты, к которым, например, относятся Б. В. Томашевский, С. Б. Бернштейн, А. В. Исаченко и др. Они считают, что понятие литературного языка складывается лишь в национальную эпоху (применительно к русскому языку – только в начале XIX в.) и т. п. Но что делать с историей древнерусской литературы и с языком древнерусских летописей, повестей о Куликовской битве и т. п., а позднее с языком Жития протопопа Аввакума и проч.? Не лучше ли исторически разъяснить структурные, функциональные и стилистические различия между древнерусским языком донационального периода (примерно до середины XVIII в.) и национальным русским литературным языком (примерно с XVII – XVIII вв.)?» [32, с. 3].

Таким образом, проблема языковой ситуации в древнекиевском государстве до настоящего времени не получила своего окончательного решения. Существование различных подходов к ней свидетельствует о сложности изучаемого вопроса. Причины этого кроются в отдаленности во времени рассматриваемого периода, что ведет за собой невозможность доступа ко всем фактам языкового проявления в эпоху Древней Руси и, следовательно, затрудняет возможность сделать объективные и достоверные выводы.

1.2. Общие замечания о Киево-Печерском патерике

В IV–V вв. в византийской литературе начинает активно развиваться жанр патерика (гр. *πατερικόν*, от *πατήρ* – отец, отсюда и другое название – отечник). Эти произведения представляли собой собрания изречений святых отцов или рассказов об их жизни. Основу жанра составили так называемый Азбучный патерик, Египетский патерик или «История монахов в Египте» и Лавсаик. Немного позже появились также «Луг духовный», известный в Киевской Руси как Синайский патерик или Лимонарь, а также Римский патерик.

Патерики пользовались большой популярностью в христианской книжности (существуют их переводы на латинский, армянский, грузинский, сирийский и

другие языки). Славянскому миру они стали известны еще на ранних этапах развития его письменности. Вполне вероятно, что первые переводы Скитского поглавного (переработки Азбучного патерика), Синайского и Римского патериков были осуществлены еще в Моравии или Болгарии до середины X в. Распространение христианства способствовало появлению этих текстов и на территории древнекиевского государства. По их образцу создавались оригинальные произведения такого жанра. Однако этот процесс не был слепым копированием. По свидетельству Л. А. Ольшевой, «русская патерикография формировалась на стыке фольклора и литературы, традиций агиографии, летописания и ораторской прозы» [129, с. 12].

Первым таким памятником на восточнославянских землях стал Печерский патерик – сборник произведений об истории Киево-Печерского монастыря и первых его подвижниках [130, с. 308]. Его основа, как считают ученые, была заложена в 20-е годы XIII в. и изначально имела вид двух посланий: Владимиро-Суздальского епископа Симона к монаху Печерского монастыря Поликарпу и Поликарпа к Акиндину, игумену этого монастыря. Поликарп «въсхотѣль еси паки игуменити у святаго Дмитрія», а также стремился к получению епископской должности. В связи с этим он, вероятно, обратился к Симону с просьбой посодействовать ему в этом. Это послание до нас не дошло, о его содержании сегодня можем судить по реакции Симона: «А еже въписал ми еси досаду свою – лютѣ тобѣ: погубиль еси душу свою» (КПП, с. 101). В своем ответе Владимиро-Суздальский епископ упрекал Поликарпа в чрезмерном честолюбии. Желая наглядно показать святость Киево-Печерского монастыря, постриженником которого был Симон, он присоединил к посланию девять рассказов о подвигах печерских иноков (Онисифоре, Евстратии, Никоне, Кукше и Пимене, Афанасии, Святоше, Эразме, Арефе, Тите и Евагрии). Следует отметить, что опыт литературной деятельности у Симона уже был. Несколькими годами ранее он написал Слово «О създаниі церкви, яко божиимъ промысломъ и пречистыа его матере създана бысть церкви Печерская», которое спустя некоторое время будет присоединено к Патерику.

Послание Симона, очевидно, оказало на Поликарпа большое влияние. Он видел в нем не просто объект переписки, а настоящее художественное произведение. Этот труд черноризец продолжил в своем послании к Акиндину. В него вошли одиннадцать рассказов из жизни монастыря (о Никите, Лаврентии, Агапите, Григории, Иоанне, Моисее, Прохоре, Марке, Федоре и Василии, Спиридоне и Алимпии, Пимоне). М. А. Викторова указывает, что Симон за время своего пребывания в монастыре много событий из его жизни или видел сам, или же слышал от других монахов. Со временем эти события забывались, поэтому Акиндин часто приглашал к себе Поликарпа как близкого Симону человека и просил его рассказывать все, что тот слышал от Владимирского епископа [30, с. 24]. Из самого текста Патерика узнаем, что Поликарп от страха перед игуменом много чего забывал, поэтому решил записать свои воспоминания: «Въпросил мя еси нѣкогда, веля ми сказати о тѣх черноризецъ съдѣаннаа; съвѣдый мою грубость и незященное нрава, иже всегда съ страхом въ всякои повѣсти бѣсѣдую пред тобою, – то како могу ясно изрещи сътвореннаа ими знаменіа и чудеса преславна? И мало нѣчто сказах ти о тѣх преславных чюдес, а множайшаа забых от страха, стыдяся твоего благочестіа, неразумно исповѣдах. Понудихся писаніем извѣстити тобѣ, еже о святѣи блаженнѣи братіи нашеи» (КПП, с. 124). В эпистолярной части Послания идет речь о том, что все рассказы адресуются широкому кругу читателей с целью донести до них жизнь «святильников Русской земли». По утверждению Е. Е. Голубинского, труд Симона преследовал такую же цель: «Несомненно, что собрание сказаний назначалось не для Поликарпа только в виде его личного назидания, а вообще для всех русских людей или имело назначение публичного сочинения, и однако ему дается вид приложения к частному письму» [41, с. 760].

Оба автора хотели напомнить о былой славе Печерского монастыря как исключительно святого и чудесного места и привлечь к нему внимание власти и общества. Поскольку к тексту Патерика обращаются и сегодня (почти через восемь веков от его создания), можно утверждать, что им это удалось. М. С. Грушевский так охарактеризовал этот памятник: «Он служил сторожем печерской традиции, той сокровищницей, где пряталась и охранялась от забвения и осквернения

монастырская легенда, рассказываемая в таинственном полумраке печерских катакомб жадным слухам посетителей» [47, с. 104]. Между тем долгое время Патерик был лишен должного внимания со стороны исследователей. Текстологические разыскания, направленные на изучение списков произведения, начинаются только с XIX в.

Впервые вопрос о расхождениях в составе списков анализируемого памятника был поставлен А. М. Кубаревым, который выделял три рукописные редакции Патерика (Арсеньевскую, «неизвестную» и Кассиановскую 1462 г.) и одну печатную 1661 г. [94]. В дальнейшем в полемику с ним вступил Макарий (Булгаков). Ему удалось выделить новые редакции произведения. Уже тогда ученый называл основные аспекты исследовательского интереса к Патерику – церковный, исторический и литературный [107].

Наиболее фундаментальные работы в этом направлении принадлежат А. А. Шахматову и Д. И. Абрамовичу. А. А. Шахматов, обратившись к Патерику с целью реконструкции утраченных текстов Жития Антония Печерского и Печерской летописи, восстановил и древний вид исходного для него текста, указывая при этом на существование двух начальных редакций памятника [188]. Однако не все положения ученого выдержали испытание временем.

Единственной комплексной работой в отношении Патерика, которая не теряет своей значимости и сегодня, является магистерская диссертация ученика А. А. Шахматова Д. И. Абрамовича «Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике» [1]. Именно ему удалось обратить внимание на Патерик и как на исторический источник, и как на памятник литературы.

Текстологическое исследование Д. И. Абрамовича показало, что ядро текста составили Симоново Слово о создании Печерской церкви, его же Послание к Поликарпу, Послание Поликарпа к Акиндину и летописное по происхождению Слово о первых черноризцах Печерских¹. Он назвал эту редакцию Основной. До настоящего времени она не дошла. О ней можно судить, отталкиваясь от более

¹ По мнению А. А. Шахматова, «Слово о первых черноризцах печерских» является фрагментом так называемой Печерской летописи, включенной в состав Повести временных лет под 1074 г. См. Шахматов А. А. Киево-Печерский патерик и Печерская летопись / А. А. Шахматов // ИОРЯС Имп. АН. – СПб., 1897. – Т. II, кн. 3. – С. 799.

поздних редакций. «В целом ряде рукописей, – считает ученый, – эти статьи стоят рядом и имеют явные текстуальные признаки своей сравнительной древности» [1, с. 13]. Позднее Р. Поп поставит под сомнение начальный характер Основной редакции, аргументируя это тем, что ее языковые особенности близки языку XVI в. [148, с. 95]. Однако широкой научной поддержки эта идея не нашла.

Основная редакция с дополнениями («Слово похвално преподобному отцу нашему Феодосію», «О еже что ради прозвася Печерський монастырь») легла в основу редакции, созданной в 1406 г. по инициативе тверского епископа Арсения, – Арсеньевской редакции. Именно в ней впервые в составе Патерика появляется самостоятельное до этого произведение, датированное концом XI в., – Житие Феодосия Печерского, которое приписывают Нестору. Самый древний список Жития, близкий к авторской редакции, дошел к нам в Успенском сборнике XII в. По этому списку оно фигурирует во всех редакциях Патерика. Однако во второй Кассиановской редакции, которая легла в основу всех дальнейших изданий памятника, имеются некоторые текстуальные изменения².

Существовала и севернорусская Феодосьевская редакция, названная так Макарием по имени ее переписчика. По мысли Д. И. Абрамовича, она скомпонована с богослужебной целью на базе отдельных фрагментов из Основной. Позднее Р. Поп выскажет предположение о том, что Феодосьевская редакция представляет собой абсолютно самостоятельную текстологическую линию [148, с. 96]. Ценность ее состоит в том, что именно в ней дошел до нас старейший извод Послания Симона к Поликарпу [там же].

Независимо от этих редакций со второй половины XV в. работа над Патериком начинается в стенах самого Печерского монастыря. В 1460 г. по поручению киевского митрополичьего наместника Акакия иноком Кассианом была упорядочена первая Кассиановская или Акакиевская редакция. По сравнению с предыдущими она была объемнее за счет внесения нескольких новых статей («О

² См. подробнее: Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике / Д. И. Абрамович. – СПб. : Типография Имп. АН, 1902. – С. 87–95; Жиленко І. В. Святиня. Історія Києво-Печерської Лаври [Електронний ресурс] / І. В. Жиленко. – К., 2005. – Т. 1 : XI – XVI ст. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/synopsis/swjatynja.htm> (дата звернення : 18.09.2016). – Назва з екрана.

перенесеніи мощій святаго и преподобнаго отца нашего ꙗѳеодосіа», «О покованіи гроба святаго ꙗѳеодосіа» и др.). Язык основных статей значительно оновлен за счет замены устаревших слов более современными³. Через два года Кассиан задумал новую редакцию, которая увидела свет 10 апреля 1462 г. В ней статьи расположены не по содержанию, как это было ранее, а в хронологической последовательности, имеются некоторые текстологические вставки. В составе второй Кассиановской редакции впервые появляется «Въпрошеніе князя Изяслава, сына Ярославля, ꙗѳеодосіа, игумена Печерскаго, о Латынѣхъ», авторство которого приписывают как самому Феодосию Печерскому, так и печерскому архимандриту XII в. Феодосию Греку [188, с. 827–832]. Именно эта редакция станет в дальнейшем основой для всех рукописных и печатных текстов Патерика.

Небольшой промежуток времени между созданием двух Кассиановских редакций и их заметные содержательные различия подтолкнули А. А. Шахматова к мысли о том, что первая Кассиановская редакция является списком так называемой Иоанновской, лишь несколько измененной правками Кассиана, тогда как следующая редакция является результатом полной переработки текста [188, с. 805–806]. Однако Д. И. Абрамович отбрасывает существование Иоанновской редакции, считая, что неизвестный монах Иоанн только принимал участие в создании первой Кассиановской редакции [1, с. 67].

Концепция, предложенная Д. И. Абрамовичем, позднее нашла поддержку в диссертационном исследовании литературоведа Л. А. Ольшевской. В качестве доказательства она приводит найденный ею список Основной редакции, датированный концом XV – началом XVI в. Он является копией рукописи 1317 г., созданной, как пишет исследовательница, «в Киеве при князе Иване Даниловиче и митрополите Петре, о чем свидетельствует запись полууставом на нижних полях л. 1–13» [132, с. 309].

В настоящее время лингвист Е. Л. Конявская высказывает мнение о протографической редакции Патерика, легшей в основу как Арсеньевской, так и

³ Разнотечения между редакциями указаны в труде Абрамовича Д. И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике / Д. И. Абрамович. – СПб. : Типография Имп. АН, 1902. – С. 1–130, а также Ольшевской Л. А. Древнерусские патерики / Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. – М. : Наука, 1999. – С. 351–382.

Основной. Доводы Л. А. Ольшевой она опровергает тем, что почерк, которым выполнена запись, отличается от почерка рукописи и является более поздним. Выходные записи, по ее мнению, не пишут по нижнему полю, а сам текст далеко не безупречен: он содержит мало приемлемую инверсию и неправильную глагольную форму, которая фиксируется только в XVII в. По содержанию записи – в 1317 г. Иван Данилович не был великим князем и не княжил в Киеве, о чем свидетельствует Троицкая летопись [89, с. 32–33].

Показательным в судьбе Киево-Печерского патерика стал XVII век. В 1635 г., в разгар казацких восстаний против польского правительства, первый префект и профессор риторики коллегиума на территории Киево-Печерского монастыря (позднее – епископ Могилёвский, Мстиславский и Оршанский) Сильвестр Коссов по инициативе митрополита Петра Могилы в типографии Киево-Печерской лавры Печерский Патерик (Paterikon) напечатал на польском языке. По мнению Н. К. Гудзия, «издание это преследовало задачу защиты и апологии православной святыни в борьбе с католическими и протестантскими попытками подвергнуть сомнению святость покоившихся в киевских пещерах «отцев печерских» и даже принадлежность их к православию» [48, с. 115]. С этой целью Сильвестр Коссов при подготовке Патерика к изданию видоизменил текст второй Кассиановской редакции, пропуская и сокращая все то, что не соответствовало защите Киево-Печерского храма. Как можно судить сегодня, первая печатная редакция Патерика имела множество ошибок и тавтологий, к тому же она была полностью лишена гравюр, которые сами по себе несли самостоятельную дидактическую нагрузку. Этот факт, по мнению Н. А. Синкевич, позволяет думать, что книгу запустили в печать «форсировано» – вероятно, с целью успеть до выезда автора из Киева на место нового служения [159, с. 39].

После выхода первого печатного варианта Патерика рукописные его редакции все еще продолжают создавать. Так, во второй половине XVII в. появилась редакция Иосифа Тризны – Патерикон Киево-Печерский. Кто, когда и с какой целью ее упорядочил, каковой была роль в этом самого Иосифа Тризны, ответить трудно.

Патерикон сохранился в рукописи Троицкой лавры, однако неизвестно даже то, оригинал это или его копия.

От середины XVII в. дошла «провинциальная», по определению Д. И. Абрамовича, обработка Печерского патерика игумена Красногорского Гадяцкого монастыря Калистрата Холошевского и монаха этого же монастыря Тарасия Рыбсовича. Особенность этой редакции состоит в том, что ее составные части расположены довольно своеобразно – произведения Нестора, Симона и Поликарпа смешаны. По-видимому, автор преследовал некую хронологическую последовательность.

В 1661 г. в типографии Киево-Печерской лавры вышло первое кириллическое печатное издание Патерика при поддержке архимандрита Иннокентия Гизеля. По всей вероятности, автор опирался на польское издание, но переводом этот труд назвать сложно. Некоторые статьи сокращены, а некоторые наоборот расширены. В частности, сильно изменен текст «Сказания о мироточивыхъ главахъ», лишенный многих цитат. Кроме того, дополнительным источником издания стал и Патерикон Киево-Печерский Иосифа Тризны, о чем свидетельствует расположение материала статей и некоторые хронологические указания.

Ученые не имеют единого мнения относительно оценки идейной и художественной сторон редакции 1661 г. По мысли М. А. Викторовой, этот труд вообще не может так называться, поскольку является отдельным самостоятельным произведением. Это связано как со значительными переработками текста «для красоты слога», так и с заменой устаревших слов, часто не совсем правильной. «Нельзя... признать за печатной редакцией особенной «назидательности для благочестивых читателей», преимущественно перед редакциями древними, – пишет она. – Все равно, с какой бы целью не читался Патерик, – с благочестивой ли, или с чисто литературной, – ни в каком случае переделка риториков XVII века не может заменить оригинальных творений образцовых писателей нашей древности...» [30, с. 39].

Редакция 1661 г. перепечатывалась в 1678 и 1702 гг. По утверждению Н. К. Гудзия, помещенное в этих изданиях «Предисловие к читателю

православному, содержащее ответы противу хулениям на святых печерских», уже самим своим названием свидетельствует о том, что оба они ставили перед собой те же полемические задачи, что и *Paterikon* Сильвестра Косова [48, с. 118].

Несколько измененное, с соблюдением догм Слова Божьего, новое издание вышло в 1759 г. в Москве. В дальнейшем оно перепечатывалось то в Киеве, то в Москве вплоть до 1902 г. Было и несколько научных изданий Печерского патерика: в 1872 г. в «Памятниках русской литературы XII и XIII веков» под редакцией В. А. Яковлева [194] и в 1911 г. в «Памятниках славяно-русской письменности, издан. Археографической Комиссией» [138], которые сегодня стали раритетными. В 1930 г. увидело свет издание Патерика, подготовленное Д. И. Абрамовичем [2], которое и стало наиболее известным в научных кругах, несмотря на наличие и более поздних изданий, в частности издания под редакцией Л. А. Ольшевой [128].

После этих фундаментальных работ текстологическое изучение Патерика пошло на спад. Появлялись отдельные исследования, которые были посвящены либо одному историческому периоду (XVII в. для Ю. А. Исиченко [65]), либо не выходили за рамки определенной редакции (Феодосьевской – Р. Поп [148], Арсеньевской – Е. Л. Конявская [88], издания 1661 г. – Г. Райтер [206]). В последние годы наиболее объемной текстологической работой стал труд Л. А. Ольшевой [128].

Отношение к Патерику как к источнику исторических сведений в научной дискуссии также было неоднозначным. Проанализировав свыше 150 памятников оригинальной житийной литературы, В. О. Ключевский пришел к выводу, что древнерусская агиография имеет «небогатое историческое содержание» [78, с. 4]. Это мнение приобрело авторитет в науке, чем и была вызвана недооценка исторической значимости Киево-Печерского патерика. Преодолеть это убеждение удалось А. А. Шахматову, который признал Послания Симона и Поликарпа «первостепенными историческими источниками для характеристики Киевской Руси XI и XII вв.» [190, с. 122]. Сегодня, обращаясь к изучению эпохи Киевской Руси, исследователи так или иначе используют сведения, полученные из текста Патерика. Исторический подход к изучению памятника позволил определить и основные его

источники, особое место среди которых занимают летописные своды. Еще А. А. Шахматов предполагал существование так называемой Печерской летописи, из которой черпал сведения редактор Патерика [188]. Устанавливались соответствия и с другими летописными материалами. Так, по предположению Б. А. Рыбакова, один из авторов памятника Симон мог пользоваться Владимирским летописным сводом 1205-1206 гг. и, возможно, даже сам участвовал во владими́ро-суздальском летописании [155]. Параллели в исторических сведениях памятника с «Летописцем старым Ростовским» устанавливает А. Г. Кузьмин [98]. Фрагменты Ипатьевской летописи в Патериконе Иосифа Тризны обнаруживает В. А. Кучкин [100]. Популярной является также реконструкция средневековой действительности по данным Патерика (С. А. Богуславский [19], Е. Н. Вакулина [28], Н. Н. Воронин [37], Т. Н. Копреева [90], Я. В. Затылюк [58]).

Активно ведутся исследования памятника, в частности его издания латиницей, в зарубежной историографии. Так, в польской новейшей истории *Paterikon* Сильвестра Коссова был объектом научных интересов Л. Ноджинской, обнаруживающей ряд особенностей бытования произведения в католическом и униатском окружении [205]. По мысли канадского ученого Ф. Сисина, причиной появления этой редакции памятника стало обоснование канонизации киево-печерских святых [208, с. 300]. Фототипическое издание текста *Paterikona* вместе с критическими замечаниями П. Левин по поводу просветительской деятельности Петра Могилы увидело свет в 1987 г. в рамках Гарвардской программы издания текстов ранней украинской литературы [207]. Дальнейшая работа исследовательницы была направлена на определение и составление реестра библейских мотивов в анализируемом ею тексте Патерика [203].

В последние годы Патерик нередко подвергался литературоведческому анализу. Предпосылки к этому были заложены еще А. С. Пушкиным, который рассказы о печерских чудотворцах охарактеризовал как «прелесть простоты и вымысла» [151, с. 163]. Каждый из них имеет остросюжетный характер, фольклорную основу и сохраняет сказочную манеру повествования.

Патерик не однообразен и в жанровом отношении, объединяя в себе послания, жития, легенды и поучения. Не зря С. П. Шевырев утверждал, что в патериковых рассказах «глубокая мысль веры приняла чудные образы поэзии» [192, с. 9]. Жанровое своеобразие памятника стало предметом исследования В. В. Кускова [99], Ф. Бубнера [198], Л. А. Ольшевой [131]. Анализ художественных особенностей памятника позволил В. П. Андриановой-Перетц выявить в тексте элементы беллетристики [5]. Эту же проблему разрабатывали И. П. Еремин [55], Т. Ф. Волкова [36]. Установлением различий в идейной направленности Посланий Симона и Поликарпа занимался чешский ученый И. Влашек [210]. «Общие места» в тексте исследовала М. Е. Башлыкова [15]. Публицистическая составляющая анализируемого памятника изучена Е. А. Воскресенской [38].

С появлением первого печатного издания Патерика на польском языке памятник становится объектом переводческой деятельности. Как обнаруживает Ю. А. Мыцык, уже в 1650 г. текст *Paterikona* переводили в Польском Приказе в Москве на церковнославянский язык воспитанники Киево-Могилянского коллегиума Тимофей Топоровский и Михаил Кульчинский [140, с. 6]. По свидетельству В. Н. Перетца, имеются следы украинского перевода Патерика до 1661 г. [142]. Ученый отмечает наличие неизвестного сегодня полного перевода XVII в. и целого ряда частичных его изменений, разбросанных по украинским и белорусским рукописям второй половины XVII и начала XVIII вв. [141, с. 188]. На современный украинский язык *Paterikon* Сильвестра Коссова переведен Ю. А. Мыцыком [140] и Н. А. Синкевич [160].

Первый перевод текста второй Кассиановской редакции на русский язык был опубликован в 1870 г. М. А. Викторовой [73]. Дословный перевод издания текста памятника 1702 г. осуществлен Е. Н. Погожевым (псевдоним – Поселянин) в 1900 г. [71]. На современный русский язык текст переведен Л. А. Дмитриевым [72] и Л. А. Ольшевой [128], на украинский язык – И. В. Жиленко [139], М. В. Кашубой и Н. Ф. Пикулик [74]. Кроме того, текст памятника неоднократно переводился на английский и немецкий языки [202; 209; 199].

Собственно лингвистические исследования Киево-Печерского патерика выглядят бедно и находятся на уровне отдельных статей. В начале XXI в. увидело свет диссертационное исследование Ю. А. Остапчук, посвященное категориям пространства и времени в тексте памятника на материале его перевода на русский язык [136].

В начале XXI в. сотрудниками справочно-библиографического отдела научной библиотеки Уральского государственного университета им. А. М. Горького был подведен своеобразный итог обзора научного исследования Киево-Печерского патерика в виде библиографического указателя к тексту памятника [70].

Таким образом, в истории изучения Киево-Печерского патерика можно выделить три основных направления – текстологическое, историческое и литературоведческое, приоритет среди которых принадлежит первому.

1.3. Теоретико-методологические основы анализа лексической семантики в древнерусском тексте

Методики лингвистического анализа текста начинают формироваться еще в XIX в. и продолжают разрабатываться вплоть до настоящего времени. Большинство из них направлены на анализ языка в его современном состоянии, однако с некоторыми оговорками могут быть использованы и при рассмотрении языковых фактов в диахроническом измерении. Как отмечает Е. С. Кубрякова, недостатком предшествующих этапов развития лингвистики стало то, что «существенным ограничением являлось нежелание когнитологов рассматривать языковые явления в их широкой исторической перспективе и т. п. Между тем последующие исследования в данной области выявили явные преимущества синхронно-диахронного изучения фактов языка как позволяющего придать всему анализу очевидный объяснительный характер» [95, с. 6].

Ценные сведения о древнерусском периоде в лингвистическом аспекте (как и в культурно-историческом) предоставляют произведения оригинальной письменности. Тексты таких памятников, фиксирующие неустойчивость жанра (в связи с его недавним формированием), колебания еще не состоявшихся до конца

языковых норм, требуют особого теоретико-методологического подхода к их рассмотрению. При этом целостное изучение возможно только в случае комплексного применения ряда методических приемов, составляющих методику научного исследования древнего текста.

1.3.1. Описательный метод – основа исследования языка на данном этапе его развития

Самым распространенным лингвистическим методом является описательный. Однако его выделяют далеко не все филологи в силу его тесной взаимосвязи с другими языковедческими методами. В частности, в «Лингвистическом энциклопедическом словаре» он не отмечается.

По словам В. И. Кодухова, описательный метод – это система исследовательских приемов, применяемых для характеристики явлений языка на данном этапе его развития [79, с. 18], т. е. в синхроническом состоянии. Он предполагает три последовательных этапа: 1) выделение единиц анализа; 2) членение выделенных единиц и, как результат, нахождение структурных единиц; 3) их классификация и интерпретация. При этом необходимо учитывать тот факт, что единицы языка не всегда тождественны единицам анализа (например, лабиальность согласных не является единицей языка, но выступает единицей анализа звука и фонемы). В случае, когда последняя меньше исследуемой языковой единицы важную роль играют методики компонентного и контекстного анализа.

Компонентный анализ предполагает членение языковой единицы на составляющие ее единицы анализа. Традиционно названная методика рассматривается в ряду структурных методов исследования. Здесь же отметим, что она не является самодостаточной и часто дополняется *контекстным анализом*, при котором та или иная единица языка рассматривается в определенном контексте. Такой тип анализа является неотъемлемой частью семантического исследования.

Обязательным элементом описательного метода является интерпретация единиц языка. Предполагаются приемы внешней и внутренней интерпретации.

Интерпретация языковых единиц в их связи с другими такими единицами или неязыковыми явлениями является внешней. Она предполагает социологические приемы (прием «слов и вещей», тематических групп, лингвистической географии, нормативно-стилевых характеристик), логико-психологические (инвариантно-метаязыковые, вариантно-языковые), артикуляционно-акустические, приемы межуровневой интерпретации, дистрибутивную методику [62, с. 15].

В рамках данного исследования важными оказываются следующие из перечисленных приемов. Прием «слов и вещей», суть которого состоит в том, что значение слова изучается в тесной связи с реалией, которую оно обозначает. В исторической лексикологии с его помощью становится возможным обнаружение неизвестных современному языку понятий и их названий, поскольку история слова в русле такого подхода изучается совместно с историей обозначаемой им вещи. Исследование лексической семантики предполагает группировку слов на основании предметно-тематической отнесенности, что становится возможным благодаря приему тематических групп. Окружение лексических единиц в определенном контексте может стать причиной выражения ими не только прямых или переносных значений, но и окказиональных или фразеологически связанных. Этот вопрос решается с точки зрения дистрибутивного приема.

Изучение строения языковых единиц предполагает внутреннюю интерпретацию, которая включает в себя приемы классификации и систематизации, парадигм, преобразований, оппозиционный прием. В отношении к настоящей работе интересными оказываются приемы семантического поля и семантической валентности слова. Первый из них предполагает построение модели по принципу «центр-периферия». Согласно учению И. Трира, в центре семантического поля находится семантическая доминанта. Периферийные элементы обладают разной степенью удаленности от семантической доминанты. Семантическая сочетаемость лексемы находится в поле зрения приема семантической валентности слова.

Таким образом, описательный метод, включая в себя методики и приемы анализа иных лингвистических методов, становится универсальным подходом в исследовании всех ярусов структуры языка. Описание словарного состава

последнего в диахронии создает теорию исторической лексикологии. При описании словарного состава древнего текста в настоящем исследовании этот метод помогает также в инвентаризации выбранного языкового материала и составлении реестра номинаций.

1.3.2. Сравнительно-исторический метод как базовый прием лингвистического анализа текстов памятников письменности

В начале XIX в. в трудах Ф. Боппа, Я. Грима, Р. Раска и А. Х. Востокова были сформулированы основные положения сравнительно-исторического метода, который можно признать ведущим при филологическом исследовании древнего канонического текста. Этот метод основывается на сравнении языков.

Рассмотрение состояния языка в различные периоды его развития помогает в воссоздании его истории. Так, однозначное изучение современных восточнославянских языков невозможно без учета их состояния в диахронии. Знаковую роль в их становлении сыграла древнерусская эпоха. Языковые процессы, происходившие в этот период, дали непосредственный толчок для самостоятельного развития русского, украинского и белорусского языков. Применение сравнительно-исторического подхода к анализу литературного языка древнерусской эпохи позволяет установить законы его исторического развития, а также каждой из составляющих его языковых стихий, взятых в отдельности.

В этой связи на первый план выходит историко-сравнительный метод – «система приемов и методик анализа, используемая при изучении исторического развития отдельного языка в целях выявления его внутренних и внешних закономерностей» [62, с. 26]. Диалектографические приемы, приемы внешней и внутренней реконструкции, относительной хронологии, лежащие в основе историко-сравнительного метода, направлены на определение хронологической локализации языковых явлений, их этимологических корней, моделирование исходных форм.

В рамках такого подхода при изучении памятников древнерусской книжности немаловажным оказывается прием культурно-исторической интерпретации,

который позволяет установить связь истории церковнославянской и исконной речевых систем. С этим приемом тесно связана одна из значимых в настоящей работе методик – методика истории отдельных слов. По словам Л. П. Ивановой, ее суть состоит в том, что история значений какого-либо слова современного языка прослеживается в связи с историей обозначаемых им реалий и историей словарного состава языка [62, с. 27].

Таким образом, на этом этапе данные исследуемого памятника письменности соотносятся с характерным для периода его создания историческим и культурным фоном, частью которого является язык. В таком случае древний текст выступает репрезентантом всего массива не только исторических, но и лингвистических сведений о домонгольской Руси.

Между тем при рассмотрении именно лексико-семантической системы литературного языка Древней Руси сравнительно-исторический анализ не всегда может быть достаточным. По словам М. П. Кочергана, «для установления родственности к сравнению приобщаются морфемы, а не слова, поскольку схожесть словника не является доказательством родственности... В родственных языках общих частей слов гораздо больше, чем общих слов» [91, с. 362–363]. Однако полностью игнорировать названный метод при изучении лексического яруса языка не стоит. Обнаруженные сведения об анализируемых грамматических формах могут выступать в роли своеобразной «лакмусовой бумажки» для получения информации о словарных единицах языка в их диахронии.

Таким образом, изучение лексического состава древнего памятника невозможно без воссоздания истории отдельных лексем и взаимосвязей между ними, что обеспечивается с помощью указанного подхода.

Сравнительно-исторический подход в языкознании, как отмечает В. В. Колесов, вплотную подошел к пониманию системы, однако не смог ее теоретически осмыслить, поскольку ограничивался изучением отдельных элементов, не прибегая к структурированию организующих ее отношений [83, с. 131]. Это стало задачей следующего этапа развития лингвистических знаний.

1.3.3. Структурирование лексического состава древнего текста

Каждое слово представляет собой неповторимую единицу языка, но в то же время оно никогда не стоит обособленно. Слова и их отдельные значения тесно контактируют между собой, образуя открытую и динамичную лексико-семантическую систему. Осознание этого породило структурный подход к языковому пространству, направленный на «системное изучение языка, выделение лингвистических единиц и их отграничение, анализ структуры языка, его парадигматику и синтагматику и определение цепи взаимозависимостей, обеспечивающих функционирование языка в обществе» [49, с. 17]. В отличие от сравнительно-исторического подхода, ориентирующегося на изучение языка в диахронии, структурная лингвистика делает акцент на его синхронном состоянии и прибегает к описанию языка как системы.

Одним из первых в славянской науке, кто обратил внимание на системные связи в лексике, был Н. В. Крушевский. Результатом наблюдений ученого стала формулировка так называемого закона соответствия мира слов миру мыслей, согласно которому на основании ассоциации по сходству слова должны укладываться в нашем уме в системы или гнезда, а вследствие ассоциации по смежности те же слова должны классифицироваться в нашем уме в те же группы, что и означаемые ими вещи [92, с. 67–68].

На утверждение мнения о системной организации лексического состава языка значительное влияние оказали труды немецких лингвистов Г. Шпербера, И. Трира, Г. Ипсена, В. Порцига и др., которые говорили о существовании полей значений, понятийных, лексико-грамматических, лексико-синтаксических полей соответственно. В дальнейшем Э. Оксар и А. Духачек ввели понятие лексико-семантическое поле, В. В. Виноградов – лексико-семантическая система. Разыскания в области изучения лексики как системы проводились Ю. Н. Карауловым [68], Л.А. Кудрявцевой [96], А.Н. Кузнецовым [97], З. Д. Поповой, И.А. Стерниным [147], Ж.П. Соколовской [162], А.А. Уфимцевой [175] и др. На основании различных критериев предлагалось выделение разных групп лексики.

В основе принимаемой нами классификации лежит учение Ф. П. Филина, опирающееся на отношения между словами. В случае только внешних отношений между понятиями, когда слова могут объединяться и разъединяться, не затрагивая при этом своих значений, речь идет о тематических группах. В этом случае словарный материал классифицируется по содержанию обозначаемых им понятий, т. е. по сферах употребления или темах. В рамках тематической группы существуют более мелкие, но тесно связанные между собой лексико-семантические группы слов. Они, как считает ученый, «представляют собою внутреннее специфическое явление языка, обусловленное ходом его исторического развития» [179, с. 235]. Связь между словами внутри лексико-семантической группы строится на родо-видовых, синонимических, антонимических отношениях. По мнению Г. В. Судакова, «синонимический ряд – это идеальная лексико-семантическая группа или, по крайней мере, ее минимально необходимое ядро» [166, с. 24]. Ее компоненты не могут классифицироваться произвольно, не нарушая при этом существующих между ними отношений. Составляют ее слова только одной части речи. Таким образом, тематические и лексико-семантические группы являются проекцией ассоциации по смежности и ассоциации по сходству, о которых говорил Н. В. Крушевский.

Между тем пропасти между ними не существует. «Каждая лексико-семантическая группа имеет свою «тему», но далеко не каждое классификационное объединение слов по той или иной теме представляет собою данное в самом языке объединение значений (синонимических, антонимических, взаимосвязанно уточняющих и др.)» [179, с. 239].

Начиная с 50-х годов XX в. принципы и методы структурной лингвистики используются в сравнительно-исторических исследованиях преимущественно по отношению к фонетическому ярусу языка (труды Р. О. Якобсона, А. Мейе, А. Мартине, Э. А. Макаева и др.). Между тем систематизация лексического состава при работе с историческим текстом имеет свои особенности. Уже само упорядочение групп слов вызывает определенные трудности, обусловленные тем, что «словарный состав языка не только находится в непрерывном движении, но по

существу и не очерчен в каждый момент существования языка с достаточной определенностью... Границы остаются зыбкими и открытыми с разных сторон» [193, с. 20]. Историк языка при работе с древними памятниками часто приходится иметь дело со словами, которые он не может соотнести с реалиями настоящей действительности. Для этого необходимо проведение глубоких исторических и этимологических разысканий.

Подобного рода классификации в исторической перспективе не всегда укладываются в общепризнанные рамки. Так, одним из критериев, характеризующих тематическую группу слов, является наличие термина с родовым значением. Однако в литературном языке Древней Руси в связи с его двуязычной природой, слабой нормированностью такое наименование не всегда является единственным (ср. *пища*, *ѣдь*, *сънѣдь*, *брашно*, *кърмъ*; *одежда*, *одежа*, *одѣяние*, *пърть*). В некоторых случаях родовой термин может вообще отсутствовать, например, названия головных уборов приобрели его только в XVII в. По мысли Г. Н. Лукиной, тематическую группу слов в древнерусском языке часто может характеризовать вторичность семантики тех или иных наименований. В частности, «названия мехов не являются первичными по своей семантической структуре, большинство из них образовано от основ названий животных» [104, с. 15].

Отсутствие единых признаков в разграничении тематических и лексико-семантических групп слов в исторической лексикологии заставило ученых-лингвистов задуматься о том, что, может быть, их выделение «не обязательно ставить столь остро, как в исследовании синхронного среза языка?» [12, с. 36]. Между тем хотя бы условное структурирование его лексико-семантического пространства в отдаленный период времени считаем необходимым для формирования представления о становлении системной организации языка в его современном состоянии. Тем более что «до сих пор не имеется ни одного описания лексического состава даже одного какого-нибудь языка, которое реально показало бы всю совокупность лексических единиц в их конкретных связях и соотношениях друг с другом» [13, с. 6]. Ф. П. Сороколетов отмечал: «История лексики определенной тематической группы воссоздает картину состояния и истории того

или иного ремесла, производства и т.п. (на основании роста или убыли обозначений соответствующих реалий). Изучение истории лексико-семантических групп дает возможность воссоздать картину подлинно языковых процессов, являющихся порождением закономерностей развития лексики» [163, с. 23]. Таким образом, создается возможность исследования языковой картины мира как от реалии к слову, так и наоборот – от слова к реалии.

Структурный подход реализуется в ряде методик. По отношению к древнему тексту в изучении его лексико-семантических особенностей одной из наиболее применительных, на наш взгляд, является методика компонентного анализа.

1.3.4. Компонентный анализ в изучении семантического диапазона слова

Наиболее эффективным в презентации семантической структуры слова является метод компонентного анализа. По словам О. Н. Селивестровой, он представляет собой «процедуру расщепления значения на составные части, вычленение которых обусловлено как соотношением элементов внутри отдельного значения (наличие более общих и более частных элементов, т. е. иерархичность организации), так и соотношением этого значения со значениями других языковых единиц» [158, с. 81]. Таким образом, значение слова разбивается на отдельные элементы, именуемые дифференциальными признаками (Ф. де Соссюр), фигурами содержания (Л. Ельмслев), семантическими множителями (Ю. Д. Апресян), ноэмами (Г. Мейер), семантическими маркерами (Д. Болинджер), или чаще всего семами (В. Скаличка, Л. А. Новиков). На сегодняшний день компонентный анализ признан одним из универсальных подходов в лингвистическом исследовании [135, с. 3]. Как отмечает Ю. Д. Апресян, «ни одна адекватная теория смысла не может обойтись без процедур, обеспечивающих в той или иной степени компонентный анализ значений» [8, с. 113].

Однако простой перечень сем не дает исчерпывающего представления о смысловом содержании значения той или иной лексемы. Важным оказывается знание о структурной организации семантических компонентов, месте каждого из

них в системе значения. При этом согласно учению И. В. Арнольд, выделяются ядерные и периферийные, дифференциальные и интегральные, узуальные и окказиональные семы, архисемы [9].

Родоначальник названного метода У. Гуденаф использовал следующую методику поэтапного компонентного анализа слов одного тематического ряда. Изначально проводится инвентаризация выделенной тематической группы, далее – разложение морфологически сложных образований на части (корневые слова), на следующем этапе определяются значения членов полученного ряда, и в завершение – аналитическая буквенная запись результатов [211, с. 12–33].

Компонентный анализ можно признать одной из традиционных методик и при исследовании лексической семантики в древних текстах. Он дает возможность проследить семантические диапазоны слова в диахроническом измерении, определить семантическую структуру лексемы в определенном контексте. Последнее положение оказывается особенно важным при исследовании оригинальных канонических текстов, в которых органическое слияние двух языковых стихий порождало новые, часто совершенно неожиданные, значения известных слов.

1.3.5. Идеографическое описание

«Предшественником» для выделения лексических групп является систематизация семантического пространства языка на уровне понятий. Такой подход к изучению словарных единиц получил название идеографического. В этом случае, по утверждению В. В. Морковкина, «классификация слов производится методом фронтального анализа выбранного для этой цели лексического массива на основе логико-интуитивного метода» [118, с. 53].

Активное применение этот тип анализа получил в лексикографии, наукой накоплен немалый опыт упорядочения идеографических словарей. Он связан с именами О. С. Баранова, Ф. Дорнзайфа, Ю. Н. Караулова, Х. Касареса, П. М. Роже и др. Первым поставил задачу идеографического описания лексики в отечественном языкознании Л. В. Щерба в своем труде «Опыт общей истории лексикографии»

(1940). Потребность такого подхода в первую очередь ощущается при сопоставительном изучении лексики разных языков. По словам Г. Ю. Богданович, «размещение рядом родственных по смыслу слов дает возможность прогнозировать различные синтаксические и семантические изменения» [18].

Анализируя лексико-семантическое пространство «Архангельского Евангелия 1092», О. В. Мальцева предлагает считать идеографическое описание основой для характеристики лексической системы языка канонического текста. «Такой поход, – пишет исследовательница, – дает право сформировать вербальную сетку, наложение которой на языковую систему позволяет определить принципы организации лексико-семантических полей на уровне диахронии» [109, с. 7].

Таким образом, на сегодняшний день не существует единой методики анализа лексической семантики в древнем тексте. По мнению Л. П. Дроновой, «чтобы выстроить диахронную семантику (историческое развитие семантики и ее начальный этап – исходное значение), нужно, как правило, провести современный диахронный анализ, предполагающий формальную реконструкцию, представленную в этимологических словарях, дополнить внутренней реконструкцией и системным анализом производной (производных) реконструированного корня, а также их ареально-исторической характеристикой, желательно, и типологическим обоснованием». Только такой анализ, считает исследовательница, может показать реальные исторические изменения на поверхностном уровне семантики исследуемой единицы и послужить основанием для последующего концептуального анализа [50, с. 25–26].

Выводы к первой главе

Одной из важнейших лингвистических проблем при изучении древнерусской эпохи является вопрос о соотношении книжных и народно-разговорных элементов в литературном языке Киевской Руси. До настоящего времени в научных кругах не существует единого мнения относительно двуязычия или диглоссии в древнекиевском государстве.

Наиболее убедительной представляется концепция двуязычия в толковании Ф. П. Филина, В. М. Русановского, В. В. Нимчука. Однако четкой границы между церковнославянской и восточнославянской языковыми стихиями, представленными в большинстве своем светской и религиозной книжностью, не существовало. В пределах одного произведения заимствованные и исконные компоненты, органически сливаясь, образовывали особую систему, более развитую по сравнению с системами отдельно взятых ее составляющих. Можно говорить, что по своей природе она была восточнославянской, но «окниженной» в зависимости от жанрово-тематического своеобразия конкретно взятого произведения.

Восточнославянская стихия представляла собой унормированную разговорно-поэтическую речевую традицию. Книжная основа в свою очередь не была простым подражанием языку первых славянских переводов, как и не была лишь результатом «обрусения» старославянского языка. По словам А. И. Горшкова, она являла собой «сферу литературного употребления и обработки богатейших структурных и функциональных ресурсов древнерусского языка с «этикетным» использованием ряда формальных признаков старославянского языка, которые выступали, однако, не как признаки «чужого» языка, а как признаки языка подчеркнуто книжного» [46, с. 29].

Единственными источниками, свидетельствующими о состоянии языка в средневековый период развития восточного славянства, являются памятники письменности. В большинстве своем они представлены религиозной литературой, переведенной Кириллом и Мефодием и их учениками, а также созданной по этим образцам на восточнославянской почве. Такие произведения, как отмечает Н. И. Толстой, занимали в древнерусской книжности ведущую роль «с точки зрения канонов того времени, находясь иерархически в высшей позиции» [169, с. 36]. Среди их числа обращает на себя внимание древнерусская патерикография. Единственным из числа оригинальных патериков домонгольской поры был Киево-Печерский – «великолепный источник для характеристики Киевской Руси XI и XII веков» [2, с. 9].

Текст памятника не является монолитным. Помимо произведений Симона и Поликарпа, написанных в 20-е годы XIII в., к нему приобщается Нестерово Житие Феодосия Печерского, датированное концом XI в. Прилагаются к нему и некоторые другие статьи, имеющие отношение к Печерскому монастырю, летописные рассказы. На сегодняшний день известно около двухсот списков и десяти редакций Патерика. В настоящей работе он анализируется по списку 1554 г. второй Кассиановской редакции. Однако этот факт не может быть причиной рассмотрения имеющегося в нашем распоряжении текста как «испорченного» в языковом отношении по сравнению с исходным. В частности, речь идет о словарном составе памятника. Согласно утверждению Ф. П. Филина, высказанному по отношению к Повести временных лет, но применительному и к другим памятникам древней книжности, «лексика в гораздо меньшей степени была видоизменена позднейшими переписчиками, чем морфология и в особенности фонетика первоначального текста древнерусской летописи» [177, с. 13].

Гетерогенный характер языка текста Киево-Печерского патерика обуславливает необходимость особого методологического подхода к его изучению. Комплексное исследование лексико-семантического пространства древнерусского канонического текста не может быть выполнено в русле только одного метода. Описание словарного состава памятника предполагает сопоставление книжной и исконной его составляющих. Важную роль при этом играет знание истории отдельных лексем и взаимосвязей между ними, что становится возможным благодаря сравнительно-историческим разысканиям. Выяснения семантических диапазонов анализируемых словарных единиц реализуется в рамках их компонентного анализа. При этом разные семантические компоненты одной лексемы могут вести себя по-разному и входить в состав тех или иных групп лексики, образуя ее системную организацию. Таким образом, комплексное изучение лексико-семантической системы литературного языка древнекиевского государства, репрезентируемой в оригинальных памятниках письменности, возможно только в случае совместного применения ряда методов и приемов.

ГЛАВА II

КНИЖНАЯ ОСНОВА ЛЕКСИЧЕСКОГО СОСТАВА КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА

Влияние старославянской письменности на древнерусский литературный язык обусловило появление огромного количества книжных элементов в памятниках домонгольской Руси. В первую очередь это относилось к произведениям канонического характера, каким является Печерский патерик. По словам Л. П. Якубинского, ученым монахам Киево-Печерского монастыря «было труднее всего отвлечься от церковнославянщины при изложении своих мыслей. Церковнославянщина, тяготевшая над ними как традиция старины, навязывалась им повседневно всем строем их жизни и деятельности, коренилась в их профессиональной принадлежности» [195, с. 300]. Старославянская языковая стихия была неоднородной в своем составе. Опираясь на староболгарский язык, она «долгое время пополняла свой словник за счет других славянских и неславянских языков, в результате чего в ней появились моравизмы, чехизмы и даже полонизмы, а также численные греческие, латинские и болгарские лексические элементы», — указывает Г. П. Пивторак [143, с. 173].

Таким образом, под книжной лексикой в работе понимаются все функционирующие в литературном языке Киевской Руси лексемы, не свойственные восточнославянским диалектам, но имеющие признаки соотнесенности со старославянским (церковнославянским) языком. К числу книжнославянизмов (термин предложенный Л. М. Устюговой) относим не только слова южнославянского происхождения, но также грецизмы и другие заимствования, вошедшие в состав церковнославянского языка. Слова, вошедшие в лексический фонд литературного языка Древней Руси из других языков, определяются как прямые заимствования или кальки. В первом случае вместе с названием происходило усвоение понятий, не характерных для славянского мира. Во втором — совершался поморфемный перевод слова на базе имеющегося собственного языкового материала.

При выделении книжнославянизмов прибегаем к предметно-смысловому критерию их определения с дополнительным приобщением фонетического и морфологического критериев.

2.1. Названия небесных сил христианской религии

Приобщение Руси к христианской традиции дало ей возможность перенять, помимо всего прочего, основной круг символов, связанных с образами небесных светлых сил – Бога, Богородицы, ангелов. Их номинации составили одну из наиболее многочисленных тематических групп в лексическом составе Киево-Печерского патерика – группу теонимов (греч. Θεος – «бог», ονομα – «имя»).

Уже в самом названии памятника прослеживается непосредственная связь между созданием всего Печерского монастыря и участием в этом процессе высших сил: «Петерикъ Печерскый, иже о созданиі церкви, да разумеють вѣси, яко самого Господа промысломъ и волею и его пречистыа матере молитвою и хотѣніемъ създася и съврѣшися боголѣпнаа, небеси подобная, великаа церкви богородичина Печерская, архимандритіа всея Рускыа земля, еже есть лавра святаго и великаго отца нашего Феодосіа».

Именно Бог и Дева Мария по тогдашним представлениям закладывают основы для построения «богородичиной» церкви, основной на территории Киево-Печерского монастыря: *«Отець свыше благословил росою и столпом огненымъ и облакомъ свѣтлымъ; Сынъ мѣру дароваль своего поаса, аще бо и дрѣво бяше существом видимо, но Божією силою одѣано есть; святой же Духъ огнем невещественым яму скопа на водруженіе кореніе, и на семь камени съгради Господь церковъ сію, и врата адова не удолѣють ей. Что же и богородица: на 3 лѣта злата дасть мастерѣм и своего пречестнаго образа икону даровавши и ту намѣстницу постави, от неа же чудеса многа сътворяются»* (КПП, 9).

2.1.1. Наименования Бога

Как можно видеть из приведенной выше цитаты, в тексте Патерика уже четко разграничиваются три ипостаси Бога, составляющие святую Троицу, хотя само это

название не употребляется. Только один раз автор Похвалы Феодосию пишет: «... свѣтлостію **триєставнаго божества** озарени быхом» (КПП, 87). Будучи калькой греческого Θεότης, лексема *божество* изначально обозначала божественное начало, божественность. Наряду со словом *богъ*, она обладала в языке Древней Руси наиболее общим значением среди слов выделенной группы. Однако, в отличие от лексемы *богъ*, которая употреблялась для обозначения как христианского, так и языческих богов, существительное *божество* могло называть только христианского Бога. Как заметил А. Ю. Мусорин, уже в тексте Изборника 1076 г. оно употреблялось для перевода греческого Θεός, а не Θεότης. «По всей видимости, – пишет ученый, – этот семантический переход произошел в контекстах, в которых замена одного значения слова «**БОЖЕСТВО**» на другое, более конкретное, не изменяла содержания всего высказывания... Этому семантическому переходу могла также способствовать фонетическая близость этих слов, которая особенно бросается в глаза, если учесть, что наиболее часто употребляемой формой субстантива «**БОГЪ**» в молитвах ... была форма звательного падежа: «**БОЖЕ**» [119, с. 101]. Так, уже в «Старославянском словаре» в качестве первого значения слова *божество* приводится сема ‘бог’ и только потом ‘божественность’ (Цейтлин, 98).

Лексема *богъ* является одной из древнейших в языке восточных славян. Она бытовала на их территории задолго до принятия христианства. Сегодня об этом свидетельствует наличие этого корня в именах собственных древних богов – *Дажьбог*, *Стрибог*, названии языческой церкви *божьница* и т. д. С принятием новой религии выделенное слово наряду с некоторыми другими языческими праславянизмами получило новое осмысление и слилось с общей массой христианской лексики. Этот факт подчеркнут Ф. П. Филиным: «К группе таких дохристианских местных слов, вошедших в состав религиозной лексики, – считает исследователь, – относятся прежде всего термины, приобретшие к X ст. более или менее отвлеченную религиозную семантику или же не получившие конкретно-религиозной языческой окраски. Таковы богъ, святой, молити, раи, бѣсь, окаянный, вѣра и т. п.» [177, с. 59].

Сакральное значение присуще анализируемому слову еще с ранних веков его существования. О первоначальной семантике псл. *bogъ говорил В. Н. Топоров: «старая мотивировка слова бог (*bogъ) как доли, позже персонифицированной и освященной, отображена в оппозиции двух крайних значений, которые может иметь доля, – бог-атый и у-богий, связывающими социальную сферу с религиозной» [170, с. 478]. Сходные мысли высказывает и В. В. Жайворонок, считая, что в народном мировосприятии такое название имело божество судьбы, счастья, блага, богатства и т. д., которое противопоставлялось небогу, обездоленности [55, с. 43–44]. В дальнейшем это значение отобразилось в образе христианского Бога, который был отдателем добра, блага.

О дохристианской истории лексемы *бог* на восточнославянской территории свидетельствует также употребление ее в диалектной речи. В бойковских говорах и сегодня так называют колдунов, ворожеев, знахарей (Он. 1, 62), т. е. земных особей, наделенных высшим знанием. Однако широкого распространения в местных говорах это слово не имеет, что, очевидно, связано с прочным укоренением его христианской семантики. Закономерным образом, именно такое вторичное лексическое значение имеет анализируемое существительное в Патерике: «*Сіа же слышав преподобный и прослави **Бога**, обратившаго сердце ея на таковое покааніе*» (КПП, 31); «*Аще ли же толикъ съборъ, боли ста братій съберетса, толикъ паче вѣруй, яко ту есть **Богъ** нашъ*» (КПП, 99).

Бога как первую особь святой Троицы авторы памятника называют *Богом Отцом*, *Отцом* или *Отцом небесным*: «... исповѣда братіи, како исцѣлѣ от болѣзни молитвами святаго *отца* нашего **Бога**» (КПП, 76); «...възрите же паче на птица небесныа, яко ни сѣють, ни жнутъ, и *отець* вашъ **небесный** питаетъ их» (КПП, 162). Только один раз в тексте употребляется композит *Богоотець*: «*О благо съвъкупленіе, еже **богоотца** пѣсненное вѣщаніе събывшееся на васъ ...*» (КПП, 79).

Семантика названия второй особи святой Троицы засвидетельствована в ее евангельском имени – *Исусъ Христосъ* или же одном из его компонентов, в более редких случаях употребляется номен *Сынъ Божій*: «*И отвеца Антоній: «о чада, великы благодати **Христос** сподобил васъ, яко того воли съвершителі есте*» (КПП,

7); «Егдаже изгна мя Якунь, стрый мой, от области моеа, аз же взяхъ поясъ съ **Исуса** и венець съ главы его» (КПП, 2); «Господи **Исусе Христе, сыне божій, помилуй мя**» (КПП, 114). *Иисус* (греч. Ἰησοῦς) – эллинизированная форма еврейского имени Иегошуа в старославянской транслитерации. Теоним *Христось* также заимствован от греческого Χριστός ‘помазанник’, которое в свою очередь является калькой древнееврейского māshīh ‘помазанник, Мессия’ (ЕСУМ 6, 209). Номинации *Иисуса Христа*, по всей очевидности, не являются теонимами в строгом смысле этого слова, поскольку согласно христианскому вероучению *Иисус* обладал не только божественной, но и человеческой природой.

Третья ипостась, в которой выступает Господь, – *Святой Духъ*. В отличие от Бога Отца и Сына Божего по тексту Патерика она оказывает непосредственное влияние на человека. Последний может *исплъниться* Святого Духа или же Святой Дух может *вселиться* в него: «... и благодать божія бѣ на нем и **духъ святой** бо измлада **вселися** въ нь» (КПП, 22); «Преподобный же отецъ нашъ **Феодосіе**, иже поистиннѣ **исплнь** **святого духа** и божія таланта умноживъ, и населивъ мѣсто множество инокъ» (КПП, 55). Основную функцию Святого Духа, как кажется, отображает определение *животворящий*, в определенных случаях сопровождающее выделенную номинацию: «Буди же всѣмъ нам милость получитьи и жизнь вѣчную о **Христѣ Исусѣ**, о **Господѣ** нашем, ему же слава и держава съ **Отцем** и **пресвятым** и **животворящим** **Духом**» (КПП, 89). Перед людьми, согласно христианскому вероучению, Святой Дух предстает в аллегорическом образе голубя. Эти библейские мотивы обнаруживаются и в Патерике: «... и се изъ устъ пречистыа Богоматере излѣтѣ голубь бѣль и лѣтяше горѣ къ образу Спасову и тамо скрыйся... С ними же бѣ и сій блаженный Алипіе, видѣвъ дѣтель **святого Духа**» (КПП, 173).

Все особи святой Троицы воспринимались средневековым славянином как взаимосвязанные компоненты единого целого, взаимодополняющие друг друга. Однако обычно в тексте они упоминаются единолично. Совместное употребление их названий прослеживается только в традиционных молитвенных формулах: как в сжатых – «въ имя **Отца** и **Сына** и **Святого Духа**», так и в более распространенных –

«... на славу и честь великому Богу и спасу нашему Исусу Христу, съ ним же отца слава купно съ пресвятымъ духом» (КПП, 78); «... о Христѣ Исусѣ, о господѣ нашем, ему же подобаетъ честь и слава и поклоняніе съ безначальнымъ его отцем и съ пресвятым и благым и животворящим его Духом» (КПП, 84). Если же в предыдущем контексте речь идет об Иисусе, возможной становится форма типа «ему же слава съ Отцем и съ Святым Духом».

Как полный синоним к теониму *Богъ* в тексте Патерика употребляется лексема *Господь*: «Прославляетъ бо **Господь** славящаа его» (КПП, 78); «Гѣм же и **Господь** превъзнесе его» (КПП, 89). Нередкими становятся случаи объединения этих названий в одну формулу: «... и се, Господи, ученици мои, се бо ти сѧ приведох, еже научих вся житійскаа презрѣти и тебе единого **Господа Бога** възлюбивше» (КПП, 23); «И призовем, братіе, блаженныа тѧа отѧа и чудотворца, помощники и молитвенникы тѧа обрѣсти къ **Господу Богу**» (КПП, 189).

Для субстантива *Господь* очевидной кажется древняя семантическая связь со словами *господин*, *господар*. Все они восходят к ие. **ghosti-pot-s*, где **ghostis* ‘гость’ и **pot(i)s* ‘пан, владыка’, т. е. первоначальным значением должно быть ‘пан гостей’. Следовательно, *господь*, *господин* – ‘тот, кто опекуется, защищает’, на что указывают и этимологические исследования (ЕСУМ 1, 575). В дохристианскую эпоху эти слова в равной степени были приняты для обращения как к верховному богу, так и к земному хозяину, однако в дальнейшем, как известно, происходит строгая дифференциация их значений. В тексте Патерика указанное архаическое соотношение актуализируется только в двух случаях. С одной стороны, засвидетельствовано употребление существительного *Господин* для обозначения Бога: «Ибо радуется не точію сынъ, но и раби, видяще **господина** своего, предстоаніе имуща у земного царя во многих трудѣх и побѣдах на врагы царевы» (КПП, 87). При этом в ранней Арсеньевской редакции памятника в выделенном фрагменте функционировал номен *Господь*. Во втором случае, в обращении к князю Изяславу, употребленному его женой, встречаем форму *господи*: «Абѣ же глагола ему жена его: «*послушай, господи, и не гнѣвайся*»» (КПП, 34).

Центральная сема 'власть' прослеживается также в применительных по отношению к Богу лексемах *Владыка, Вседръжitelj, Всемогущий, Царь*: «... и мы слышати гласъ онъ, еже отъ **владыки и вседръжителя** речеся» (КПП, 23); «... и съ святыми его причтенъ будеш и с **тѣми** въ царствіи **небеснаго владыки** будеши» (КПП, 51); «... добродѣтельное житіе живутъ обще, вси купно, въ **пѣніих** и молитвах и в послушаніи, на славу **всемогущему** Богу и **пречистѣй** его матери, и **святых** отецъ **Антоніа и Феодосіа** молитвами съблюдаеми» (КПП, 189). Номен *царь*, будучи сокращением старославянского *цѣсарь*, обычно употребляется с определением *небесный* или в составе сочетания *царь славы*: «... азъ есмь **острыгы** их **повелѣніем** **небеснаго царя** и **призвавшаго** их **Исуса Христа** на таковой **подвигъ**» (КПП, с. 33); «**Кто сей есть царь славы**» (КПП, 15).

Характеристика Господа как высшей силы, дающей прощение, заложена в адъективах *Всемиловитый, Милостивый* или в комплексной номинации *Господь, отдатель милостивыхъ*: «... и нача **непрестанно** молитися въ **тайнѣ** сердца своего къ **всемиловитому Богу**, **могущему** спасти его от **прельсти** тоя» (КПП, 35); «**И се блаженный**, въставъ и ниць легъ на колѣну, моляше съ слезами **милостиваго Бога** о спасеніи душа своя» (КПП, 73); «... тако бо усугуби **Господь, отдатель милостивыхъ**» (КПП, 13).

Другими обозначениями Христа были также определения *благый, великий, благоисправляющий, челоѣколюбивый*: «**Челоѣколюбивый** же **Господь** възложи сему ити въ страну **Гречьскую** и тамо **острыцися**» (КПП, 16); «**Обаче же** и на прочее сказаніе **отрока** поиду исправленіа, съврѣшеніе же глаголь ми **исправитъ**ся **благоисправляющу Богу** и слово слову» (КПП, 32); «**Сице бо бѣ** **благый Богъ** оградиль **невидимо** вся та съдръжаніа **молитвами праведного** и **преподобнаго** сего мужа» (КПП, 66); «**Спаси, мя грѣшнаго, едине Боже безгрѣшне!**» (КПП, 140).

Однословные самостоятельные названия Бога хотя и встречаются в тексте нередко, однако значительно чаще они входят в состав комплексных наименований, доминирует среди которых словесная формула *Господь наш Исусъ Христосъ*: «**Господь наш Исусъ Христосъ** да **благословитъ** тя, чадо» (КПП, 50); «... и **молитесь Господу Исусу Христу** и **пречистѣи** его матери и **преподобным** **Антонію**

и *Ѳеодосію*» (КПП, 112). В составных наименованиях Бога в четырех случаях употребляется старославянизм *Спасъ* – характеристика, определяющая принесение Иисусом спасительной жертвы ради человечества: «... *того же никто же можетъ дати развѣ тоя и сына ея, Господа Бога и спаса нашего Исуса Христа*» (КПП, 7); «... *и вся святыя призываа на помощь, найпаче же святую владичицю нашу Богородицю и тою Господа Бога, спаса нашего, Исуса Христа*» (КПП, 73); «... *и сіа и въписах от многих малаа на славу и честь великому Богу и спасу нашему Исусу Христу*» (КПП, 78); «*Господи Боже, спасе мой! въскую мя еси оставилъ, ущедри мя, Владыко, яко ты еси единъ чловѣколюбець*» (КПП, 140). Такая семантика мотивируется значением глагола *спассти* ‘беречь, спасать’, дериватом которого является выделенная лексема. Он, в свою очередь, образовался в христианский период с помощью приставки *съ* от *пасти* ‘беречь, пасти, выпасать’ (ЕСУМ 5, 366).

Нередко авторы Патерика употребляют характеристики, обладающие определенным оттенком образности *зижитель, художникъ, хитрець, солнце праведное* и т. п. Как правило, они выступают в составе комплексных словесных формул: «*Сея же зижитель, и хитрець, и художникъ, и творецъ – Богъ*» (КПП, 9); «*Владыко мой, Господи Вседръжителю, благым подателю, отче Господа нашего Исуса Христа, прииди на помощь мнѣ*» (КПП, 22); «...*ожидающе солнца праведного, Христа Бога*» (КПП, 23); «*виждь, честный отче, яко промысленикъ всячьскихъ Христось Богъ приведе мя къ твоеи святости и спаси ми ся веля тобою, тѣмъ же елико ми велиши творити, сътворю*» (КПП, 29). Однако в большинстве случаев в тексте отдается предпочтение общеродовым нейтральным названиям *Богъ* или *Господь*. Эпитеты и художественные сравнения в памятнике не частотны. Такое явление вполне закономерно для древнерусской литературы, в которой, как известно, различные образные характеристики находились на начальном этапе своего формирования. Одной из первых в украинском языкознании к изучению художественных средств, в частности метафоры, в древнерусском языке обратилась И. Н. Нечитайло [123]. Между тем уже исследования бароковой эпохи учеными, в частности О. Ю. Зелинской, показали широкое разнообразие образных

наименований Бога. Среди них: *Архітектон, Архітект, Тектон, Будовничий, Слово, кроль, монарх, імператор, гетьман, Пан, врач* и т. д. [60, с. 131–135].

2.1.2. Богородичные формулы

Для обозначения Богородицы в тексте Патерики используется более широкий спектр наименований по сравнению с названиями Господа. Однако фиксируются они значительно реже (около 100 случаев употребления). Проанализировав ряд древнерусских текстов, Т. А. Богатырева пришла к выводу, что «в памятниках XI в. Богородица упоминается только вместе с Богом, занимающим в мариологических эпизодах явно доминирующее смысловое положение. Разнообразие вариантов стилистических формул, состоящих из наименований Бога и Богоматери, свидетельствует об этапе становления стилистического топоса. На основании этих фактов можно говорить об отсутствии обособленного культа пресв. Марии в Киевской Руси в XI в.» [17, с. 6]. По мнению исследовательницы, в этот период обособление культа Богородицы только начинает проследиваться в отдельных текстах, в частности в Житии Феодосия Печерского и Повести временных лет. В Киево-Печерском патерике уже зафиксировано гораздо большее количество упоминаний Богоматери.

Можно сказать, что культ Богородицы является ведущим для этого памятника. Образ Девы Марии постоянно сопровождает монахов, да и сам Печерский монастырь называли не как иначе, как дом Божьей матери: «*Радуйся, умноживый стадо словесных овецъ в дому Божіа матери, яко ни одинъ прежде тебе, ни по тебѣ въ земли нашеи обрѣтеся!*» (КПП, 90). Однако полной самостоятельности к XIII в. культ Богородицы еще не достиг. В тексте неоднократно встречаются случаи совместного употребления наименований Бога и Богоматери. В частности, главная на территории обители «богородичина» церковь, согласно преданиям, была построена самим Господом с волеизъявления его Матери.

Традиционно совместные названия Бога и Богородицы употребляются в эпизодах, заимствованных из летописных по своему происхождению текстов и соотносимых с именем Нестора: «... *яже къ господу нашему Ісусу Христу и къ*

пречистѣи его матере» (КПП, 61). Показательной здесь является формула *того рождѣшая*: «*И тогда вси прославиша Бога и того рождѣшую»* (КПП, 6); «*И того рождѣшиа* изволи сїю съдѣлати, яко же обѣщася Влахерне мастерѣм...» (КПП, 9). Она фиксируется и независимо от лексемы Богъ, однако ее смысловое содержание указывает на прямое отношение к нему. Обычно такие формулы употребляются в предложениях, которым предшествуют предикаты, содержащие названия Господа.

Уже в Повести временных лет, являющейся важным источником сведений для Патерика, становится заметной усиливающаяся в тексте последнего тенденция к соотношению образа Божьей Матери с Киево-Печерским монастырем и культом его святых Антония и Феодосия: «*И нача Богъ умножати чръноризца молитвами пречистыа Богородица и преподобнаго Антонїа»* (КПП, 18); «... приложився душею къ святѣи Богородици и святому Феодосію...» (КПП, 86); «... да никтоже же отлучень буди дому пресвятыа владычица Богородица и преподобных Антонїа и Феодосїа» (КПП, 86). Причиной этого, очевидно, послужило возведение на территории обители в 1073 г. церкви Успения Пресвятой Богородицы, ставшей сегодня главным соборным храмом Киево-Печерской лавры.

Еще не утраченное до конца соотношение культов Богородицы и Бога начинает взаимодействовать с культом Антония и Феодосия, что порождает новые композитивные сочетания: «... и поклонишася нерукотворенному образу Господа нашего Иисуса Христа и пречистыа его матере и святых его» (КПП, 177); «*И таков си купно славу въздааху Богови и пречистѣи его матери и блаженным угодником его»* (КПП, 128). В значительной степени они характерны для Посланий Поликарпа, написанных позже, нежели остальные составные части памятника.

Однако такие примеры не являются закономерностью для Патерика. В большинстве случаев о Богородице речь идет обособленно, что свидетельствует о заключительном этапе становления культа Пресвятой к XIII в. При этом выделяется несколько семантических микрогрупп, объединенных антропонимом Мария. Среди них: группа с ведущей семой 'мать Бога; родившая Христа' (*Того рождѣшая, Матерь, Богородица, Божия Матерь, Богоматерь, Мати господня*), семой 'святость, чистота' (*чистая, непорочная, Приснодева, святая, пресвятая,*

пречистая, всенепорочная, Дева), семой 'власть' (Царица, Госпожа, Владычица, преславная).

Наиболее численной оказывается первая группа. Доминирует в ней церковнославянизм *Богородица*: «Блаженъ и треблаженъ сподобивыйся положень быти, великы благодати и милости от Господа достоинъ бысть молитвами святыа **богородица** и всѣх святых» (КПП, 9); «... прѣвѣе, брате Клименте, изнеси святое Еуаггеліе, еже имаши въ пазусѣ своеи, еже обѣщаль еси дати святѣи **Богородици**, и тогда сядемъ» (КПП, 54). Следует отметить, что слово не является исконно славянским. Оно представляет собой кальку из греческого языка, созданную из славянского языкового материала и по законам славянского словообразования переводчиками богослужебных текстов. Согласно данным лексикографических трудов, фиксирующих состав как русского, так и украинского языков на разных синхронических срезах, можно говорить об активном использовании этого слова носителями языка вплоть до настоящего времени.

Сохранился до настоящего времени и композит Богоматерь, который, однако, был и остается менее употребительным. В Патерике эта лексема фиксируется всего трижды: «Сіа бо оба (Антоний и Феодосий – выд. А. Г.) равно подвижно поживше и послужиста владычици **Богоматере**, равно и възмѣздие от тоя рожшагося възприимше...» (КПП, 21); «От того, брате, Печерьскаго монастыря пречистыа **Богоматере** мнози епископи поставлени быша» (КПП, 102); «... и се изъ усть пречистыа **Богоматере** излѣтѣ голубъ бѣль и лѣтяше горѣ къ образу Спасову и тамо скрыйся» (КПП, 173). Очевидно, что в основе этого названия лежит сочетание *Божія мать*, которое также не является частотным в тексте Патерика: «... и прежде тріех дъний праздника **божіа матере** повелѣ игумень въ печеру ити» (КПП, 79); «Радуйся, земный аггеле и небесный человѣче, рабе и слуго прѣчистыа **Божія матере**...» (КПП, 91). Оно доминирует преимущественно в сюжетах, соотносимых с летописными по происхождению фрагментами текста анализируемого памятника. Обособленно субстантив *Мать* также фигурирует в тексте довольно часто: «... се бо въ имя святыа **матере** твоя възгражденъ бысть домъ сій» (КПП, 63); «Или невъзможно Богу икону своя **матере** словом написати?» (КПП, 178). Несмотря на

то, что слово само по себе не несет семантики божественности, такой смысл ему придает контекст, в котором оно употребляется. Как отмечает Т. С. Борисова, наименование *мать*, наряду с другими (*маріа*, *обрѣченнаа*), «получает право» обозначать Богоматерь с помощью своего первичного значения, попадая таким образом в число символов [22, с. 9].

Всего трижды авторы памятника обращаются к книжному сочетанию *того рождѣшая*, о котором речь шла выше. Фиксируется оно только в сходном с летописным тексте. В эту группу входят также редко употребительные формулы *Мати господня*, *всенепорочнаа мать*: «... възвеличи ты и сама царица пречистаа, *мати господня*, и зѣло превъзнесе...» (КПІ, 93); «*молюся Господу Богу и того всенепорочнѣи матери свѣту*» (КПІ, 71).

В целом, группа, объединенная семей 'мать Бога; родившая Христа', по нашему мнению, развилась под влиянием словесных формул, включающих в себя наименования и Бога, и Богоматери. Культ Пресвятой, который постепенно стал выделяться, так и не смог полностью преодолеть эту историческую и семантическую связь. Она оказалась настолько сильной, что сохраняется вплоть до нашего времени в активно используемых и сегодня словах этой группы (*Богородица*, *Божья Мать*, *Богоматерь*).

Наиболее разнообразно в памятнике представлена микрогруппа, объединенная семей 'святость, чистота'. Доминантой здесь выступает адекатив *святая*. Следует отметить, что слово, выражающее христианское понятие святости, было сакрально отмечено уже в языческую эпоху. Как считает В. Н. Топоров, святое характеризовалось такими положительными признаками, как принадлежащее богам, исполненное сверхчеловеческой силой, могущественное, величественное, светлое, благодатное, животворящее, ритуально чистое, неоскверненное, богоугодное, радующее, восхищающее, глубоко чтимое, желанное и под. «Эта «святость» как образ предельного изобилия, – пишет ученый, – скорее всего и была тем субстратом, на котором сформировалось понятие «духовной» святости» [170, с. 480]. Церковную семантику слово приобрело в славянских языках под влиянием христианской традиции.

В преимущественном большинстве случаев фиксации указанного слова по отношению к Божьей Матери оно употребляется в качестве определения субстантива Богородица: «*Въ единь же от дни, хотящим имъ праздникъ творити **святыя Богородица**, и водѣ не суци...*» (КПП, 46); «*Сіаше бо и свѣтъ великъ над монастыремъ блаженаго и се видѣша множество инокъ, исходящъ от ветхыя церкви и бяху грядуще на нареченное мѣсто, носяху же икону **святыя богородица**...*» (КПП, 64). Высшая степень сравнения *пресвятая* фиксируется гораздо реже: «*И тако въ церковь Печерскую **пресвятыя Богородица** принесень бысть невидимо въ врѣмя, егда начаша кинаникъ пѣти*» (КПП, 109); «*... и с чады своими работающе в Печерскомъ монастыри рабом **пресвятыя Богородица** и ученикомъ святаго отца нашего **Феодосіа***» (КПП, 137). Причина этого, по всей видимости, кроется в стремлении к избежанию превознесения культа Богородицы над культом самого Бога, что связано с присущей префиксу *пре-* семантикой высшей степени проявления признака.

Иная ситуация наблюдается с адъективами *чистая* и *пречистая*. В этом случае более активно употребляется второе слово. Это определение не образует стойких атрибутивных словосочетаний, однако фиксируется чаще всего с существительными Богородица или Матерь: «*И нача Богъ умножати чръноризца молитвами **пречистыя Богородица** и преподобнаго Антоніа*» (КПП, 18); «*Егда бо Греческыи писци изъ Царяграда волією божією и **пречистыя** его **матере** приведены быша нужею писати церкви Печерскыя...*» (КПП, 172). Вероятно, такая словесная формула используется не случайно. Она давала возможность еще раз подчеркнуть факт безгрешности Марии. Между тем эпитеты, указывающие на ее невинность – *непорочная* и *всенепорочная*, являются единичными: «*... молюся Господу Богу и того **всенепорочнѣи матери**...*» (КПП, 71).

В состав анализируемой группы входит и два субстантива – *Дева* и его производный *Приснодева*: «*... възложьше все упованіе наше на **прѣчистую дѣву Богородицю**...*» (КПП, 92); «*... и церковъ же велику нача каменіемъ възграждати въ имя **святыя богородица** и **приснодѣвы Маріа**...*» (КПП, 69). Лексема *Дева*, как видно из приведенного примера, обычно употребляется в тексте вместе с

определением *пречистая*, что еще раз подчеркивает непорочность Богоматери. Эта же семантика, согласно данным «Старославянского словаря», заложена и в слове *Приснодева*: **приснодѣва, приснодѣвага** ‘приснодева, вечная девственница’ (Цейтлин, 510). Такое значение ему придает компонент **присно** (греч. *ἀεί, παντί*) ‘всегда, постоянно, присно’ (там же). Лексема *Приснодева* также не фигурирует самостоятельно и сочетается с антропонимом Мария.

Группа, объединенная семей ‘власть’, оказалась менее численной и разнообразной. Причина этого может заключаться в том, что в сознании средневекового славянина образ Девы Марии как защитницы только начал складываться, в отличие от восприятия ее как непорочной матери. Доминирует здесь книжная форма *владычица*: «*Сіа бо оба равно подвижно поживше и послужиста владычици Богоматере...*» (КПП, 21); «*Бѣ бо приспѣ праздникъ, пречестное усненіе святыя владычица Богородица*» (КПП, 79). Такая характеристика Божьей Матери фиксируется в «Материалах...» И. И. Срезневского только в произведениях Нестора – Житии Феодосия Печерского и Житии Бориса и Глеба. При этом отмечается, что в таком значении оно является переводным: *владычица* ‘*domina, δέσποινα* (говорится о Богородице)’ (Срезн. 1, 268). Эту сему слово сохранило и в современном русском языке (ССРЛЯ 2, 435).

Во фрагментах текста Патерика, имеющих летописное происхождение, по отношению к Богоматери употребляется лексема *царица*: «*зоветь вы царица Влахерну*» (КПП, 6); «*Въпросихом же царица величества церкви...*» (КПП, 7). Как показали наблюдения, это название действующие лица памятника употребляют, еще не зная, что величественный образ, явившийся перед ними, – сама Богородица. Такую характеристику она приобрела благодаря своему внешнему облику. В двух случаях ее называют *госпожой*. Слово употребляется в тексте преимущественно в обращениях: «*Мы же рѣхомъ: «то, что, госпоже, на три лѣта злата даеши намъ...*» (КПП, 6); «*о, госпоже, каково имя церкви?*» (КПП, 6). В случае употребления этой лексемы видим продолжение развития семантической связи *Господь – господин*, отмеченной выше. В состав анализируемой группы вошел только один адъектив *преславная*, единожды зафиксированный в тексте Нестора: «*И*

яко же Богу помогающу ему, въ мало врѣмя възгради церковь на мѣстѣ том въ имя святыа и преславныа Богородица и приснодѣвы Маріа...» (КПП, 38–39). Отметим, что в языке Симона не встретилась ни одна из лексем, входящих в состав этой микрогруппы.

Антропоним *Марія* в тексте функционирует мало, причем исключительно в комплексе с другими названиями, обычно после лексемы *Приснодева*: «Суть васъ звавшей они благообразнии скопци – пресвятіи аггели, а еже Влахернѣ царица – сама чювственаа явившися вамъ пресвятаа, чистаа и непорочнаа владычица наша богородица и приснодѣвица Маріа, и еже о той вои предстояще суть бесплотныа аггельскыа силы» (КПП, 7); «И яко же Богу помогающу ему, въ мало врѣмя възгради церковь на мѣстѣ том въ имя святыа и преславныа Богородица и приснодѣвы Маріа» (КПП, 39). Этот факт объясняется тем, что православная христианская традиция, уходящая корнями в византийскую религиозную культуру, заимствовала греческий вариант наименования *Θεοτόχος* – Богородица (не случайно этот номен является наиболее частотным при обозначении Божьей Матери). Тем временем словесные формулы типа Дева Мария являются следствием западного латинского влияния – *Virgo Maria*, который мог проникнуть на древнерусские земли черед польское посредничество. По мысли этимологов, это имя имеет древнесемитское происхождение и изначально звучало как Мириам (ЕСУМ 3, 396).

В целом для Патерика мало присуще употребление единичных наименований Богородицы. В большинстве случаев они выступают по схеме «прилагательное + существительное»: «И се видѣх святую Богородицю, имущу на руку сына своего, Христа Бога нашего, и вси святіи с нею...» (КПП, 119); «И тако вси купно славу въздааху Богови и пречистѣи его матери и блаженным угодником его» (КПП, 128). Между тем комплексные названия также нередко фигурируют в речи авторов памятника: «Сіе на умѣ и азъ грѣшный Несторъ приим ... начатокъ слову списаніа положих, еже о житіи преподобнаго отца нашего Феодосіа, бывшаго игумена монастыря Печерьскаго святыа владычица наша Богородица» (КПП, 20); «Мастером бо олтарь мусиею кладущимъ и образъ пречистѣи владычици нашеи Богородици и приснодѣвѣи Маріи сам виобразися» (КПП, 172).

Проанализированные словесные формулы, называющие Деву Марию, функционируют и в настоящее время. Кроме того, наименования Богородицы стали языковым знаком славянской культуры. В. В. Жайворонок отмечает, что они являются «символом матери, жизни, света, мудрости, любви; символизируют также полноту жизни, самодостаточность, освобождение от всего греховного через осяяние, просветление, перерождение» [55, с. 45].

2.1.3. Названия ангельских сил

Посланниками и помощниками Бога в тексте Патерика традиционно выступают *аггели* или *аггельские силы* (свыше 40 случаев употребления). Именно они переносят икону Богородицы в новосозданную церковь, забирают души умерших, подсказывают растерянным монахам правильные решения, охраняют человека от совершения плохих поступков (в этом случае употребляется книжное название *хранители*). Они же составляют свиту Богоматери, когда та является церковным мастерам: «*И видѣхом царицю и множество вои о ней*» (КПП, 6).

Иногда с ангелами сравнивается человек, ведущий достойный, богоугодный образ жизни: «... и бѣ видѣти на земли челоуѣкы, житіем точны аггелом» (КПП, 42). *Земным аггелем* часто называют культовое для Киево-Печерского патерика лицо, соиздателя всей обители – Феодосия Печерского: «*Радуйся, земный аггеле и небесный челоуѣче, рабе и слуго прѣчистыа Божіа матере, иного бо не обрѣте строителя дому своему развѣ тебе*» (КПП, 91). Собственно, все случаи употребления образного выражения *земный аггель* в памятнике связаны с именем Феодосия. По свидетельству В. Ф. Дубровиной, авторам Патерика оно могло быть известно из переводных памятников, в которых передает соответствующее греческое выражение [51, с. 88].

Обычно лексема *аггель* (греч. ἀγγέλос ‘ангел, посланник, вестник’), выступает в качестве единичной номинации. В редких случаях ее сопровождают определения *божий* или *пресвятой*: «*блуди, чадо, къ кому обѣщаваешия и чій вѣинь хоцещи быти, се бо невидимо предстоятъ аггели божіи, приємлюще обѣщаніа твоя*» (КПП, 33); «*Суть васъ звавшие они благообразнии скопци – пресвятіи ангели*» (КПП, 7).

Как можно видеть из последнего примера, ангелы могли приобретать человеческий образ и являться людям с целью подтолкнуть их к выполнению Божьей воли. На нематериальность их существования указывает характеристика *бесплотныа аггельскыа силы*.

Отдельно стоит отметить названия-обращения, употребляемые по отношению к небесным силам. По мысли О. А. Старовойтовой, с точки зрения структуры обращения, функционирующие в древнерусских текстах, можно объединить в три большие группы: простые, усложненные и сложные. При этом обращения к Всевышнему и Богородице являются преимущественно сложными. «Иногда такое обращение приобретает вид тирады, в которой называются многочисленные достоинства лица, к которому обращаются» [165, 65]. Все такие обращения в Патерике можно распределить по названным категориям. В частности, к простым относятся вокативы *госпоже, Господи, владыко*. Они составляют основу всех обращений, обнаруженных в тексте, – 67 %. Усложненные обращения не характерны для текста Патерика. Они представлены только формулой *пресвятаа Богородице* (3 %). Третью группу составляют сложные обращения (30 %): *Владыко мой, Господи Вседръжителю, благым подателю, отче Господа нашего Исуса Христа; Господи, владыко мой, Исусе Христе*.

Таким образом, многочисленная группа словесных формул, обозначающих теонимы в тексте Киево-Печерского патерика, свидетельствует о высоком почитании библейских лиц, что вполне закономерно для текста религиозного содержания. Выделенные номинации обнаруживают тесную связь с книжной языковой традицией. Образ Бога является сквозным для Патерика, что подтверждается высокой частотностью употребления обозначающих его лексических единиц. В то же время в тексте прослеживается становление самостоятельного культа Божьей Матери – покровительницы Печерского монастыря. Частотность обозначающих ее единиц значительно меньшая, однако они более разнообразны. В целом эти религиозные реалии являются выразителем

богатого духовного мира средневекового славянства, непоколебимой его веры в Бога.

2.2. Морально-этическая лексика

Становление и формирование нравственных ориентиров восточного славянства ведет свое начало еще с докиевской эпохи. Уже тогда мышление язычников ориентировалось на выделение в мире различных оппозиций: верх – низ, огонь – вода, день – ночь и т. д. С принятием христианства в центре дуалистических представлений древнего русича четко выделилось противопоставление добра и зла. Однако терминология для выражения формирующейся этической системы была разработана еще недостаточно. Во многом ее становление зависело от переводных текстов. Тем временем и собственно славянские дохристианские наименования нередко приобретали новую отвлеченную семантику. Таким образом, морально-этическая лексика постепенно стала выделяться в отдельную подсистему словарного состава языка Древней Руси. Свою специфику, обусловленную особенностями этических размышлений средневекового церковника, она приобрела в Киево-Печерском патерике.

Нравственная проблематика является одной из главенствующих для текста памятника. Как отмечают белорусские исследователи, «в Патерике иллюстрируются особенности психологии, верований, идеалов тогдашних людей разных сословий» [40, с. 72]. По мнению В. С. Горского, «новеллы, составляющие содержание Патерика, не только манифестируют моральный идеал, но и уделяют особое внимание изображению пути к этому идеалу. Авторы Патерика сосредотачиваются на изображении внутреннего мира человека, борьбе противоречивых стремлений его души» [45, с. 66]. В целом назидательный аспект, ярко представленный в анализируемом тексте, преследует две основные задачи – предостеречь от греха и убедить в необходимости соблюдения моральных принципов.

Положительная и отрицательная оценки определялись этико-моральными позициями христианского вероучения, что обуславливало круг лексем, выражающих тот или иной признак.

2.2.1. Названия нравственных добродетелей

Воплощением такой цели обусловлено активное использование в тексте Киево-Печерского патерика лексики, называющей нравственные добродетели. В центре этого понятийного поля находится категория добра. В древнерусскую эпоху, как свидетельствуют «Материалы...» И. И. Срезневского, семантическую структуру слова *добро* составляли два основных значения – христианское ‘благо’ и исконное ‘имение’ (Срезн. 1, 674).

Прилагательное *добрый* было хорошо знакомо еще славянам-язычникам. По мнению Б. А. Ларина, в ту эпоху оно обозначало ‘толстого, дородного, богатого’. С утверждением новой религии лексема получила иное семантическое наполнение ‘сочувствующий, милостивый, стойкий в своих нравственных принципах’ [101, с. 116]. Так в древнерусском языке выделенное слово стало полисемантическим: *добрыи* ‘хороший, доброкачественный’; ‘хороший, благой’; ‘добрый (о нравственных качествах)’; ‘знатный, почтенный’ (Срезн. 1, 681–683). В Патерике нашло отображение только христианское понимание добра: «...*молите бо, рече, за врагы ваша и добро творите ненавидящим васъ*» (КПП, 100).

Проявление добра как внутреннего положительного качества человека авторы памятника называют, используя кальку из греческого языка, – *добродѣтель*: «*Игумень же, прозря яже внем хотящаа быти добродѣтели*» (КПП, 16). Застывший в этом субстантиве глагол *дѣти* в славянском языке обозначал ‘касаться, трогать’, ‘говорить’, ‘действовать’. Отсюда внутренний смысл анализируемой лексемы: прикосновение добра – совершение добра. В определенных контекстах гипероним *добродѣтель* получает свою конкретизацию: «*Сей блаженный Григоріе... научень бысть житію чернеческому, нестяжанію, смиренію, послушанію и прочим добродѣтелем*» (КПП, 134). *Добродѣтель* в тексте Патерика еще и человек, свершающий добрые поступки: «*господине мой и добродѣтелю мой драгий*» (КПП, 121). Рассматриваемая лексема в первом значении продолжает свое существование в современном русском языке. Второе значение сохранил украинский язык в словах *добродій*, *добродійник* и белорусский в названии *дабрадзея*.

В синонимические отношения с анализируемым существительным в древнерусском языке нередко вступает слово *доброта*. Однако в тексте Киево-Печерского патерика оно реализует еще один признак «доброто» – представление о внешней красоте: «*подаи же ми твоя доброты насладитися*» (КПП, 143). Лексема могла быть и шире этого значения, называя, как можно думать, земные блага. В Похвале Феодосию указывается, что тот «*добротъ мимотекущих ни въ что же въмѣнливъ*» (КПП, 88). Отметим, что такое понимание доброты, в отличие от других компонентов значения этой лексемы, не нашло своего развития в выделившихся восточнославянских языках.

В сознании древнерусского человека тесно связанной с категорией добра была категория блага. В. В. Колесов подчеркивает их этимологическое соотношение: «Если *добръ* – ‘крепкий, сильный, нужный’, то древняя славянская форма **bolgo* возникла на основе сравнительной степени *bol’s’e* – еще крепче, еще сильнее, еще нужнее, как наивысшая степень проявления качества доброты» [82, с. 107]. Близость этих понятий во многом обусловлена также их соотносительностью с греческим эквивалентом *ἀγαθόν*, который в славянских переводах передавался то как *добръ*, то как *благ*. Однако говорить об абсолютной синонимии в этом случае не приходится. «Данные лексемы, – отмечает О. В. Хабарова, – демонстрируют в древнерусских текстах различную семантико-стилистическую направленность, что проявляется в общей тенденции лексемы *благыи* к определению высоких абстрактных понятий сакрального содержания, в то время как лексема *добрыи* в основном используется при характеристике объектов мира дольного» [183, с. 11].

В Патерике слова с корнями *-добр-* и *-благ-* действительно подтверждают этот тезис. Ср.: *добрый труд, добріи друзі, добрые нравы – благый Духъ, благый Богъ, божіа благодать*. Таким образом, *благо* понималось средневековым человеком как добро, имеющее божественное происхождение. Именно это название используется при характеристике сущности Бога, который трактуется в христианской религии как высшее абсолютное благо (само благо также понимается как такое, что идет от Бога).

Как свидетельствует текст анализируемого памятника, по отношению к Господу и ему присущим, в частности святым или подвижникам использовались определения *благой* и *блаженный* с синкретическим значением ‘духовно непорочный, чистый’, ‘исполненный Божьей благодати’: «*По сих же блаженный Феодосіе шед к единому от кузнецъ*» (КПП, 27); «*Заповѣдавь сущим с нимь, да доправадятъ тѣло его в манастирь блаженнаго Феодосіа и ту положить его*» (КПП, 44). В более ранних редакциях Патерика, в частности в Арсеньевской, на месте прилагательного *блаженный* нередко употреблялось слово *божьствъныи*, что еще раз подтверждает соотносительность категории благо с понятием Бог. Эти прилагательные наряду с адъективами *боголѣпныи* и *святыи*, по словам Н. Г. Михайловской, «наиболее непосредственно выражали положительную оценку, согласную догмам христианства» и были семантически тождественны в значении ‘праведный, непорочный’ [117, с. 211].

При изучении ряда памятников древнерусской письменности Р. В. Алимпиевой были зафиксированы многочисленные примеры семантического параллелизма слов *благыи* и *добрыи*, «проявляющегося в их употреблении в соотнесенности с реалиями, связанными с миром высокой духовности» [7, с. 8]. Репрезентируя уже сложившуюся противоположность «небесное-земное» между благом и добром, Киево-Печерский патерик также в редких случаях фиксирует их изначальную семантическую близость. В результате проведенного анализа текста памятника нами были обнаружены компоненты значения с семантикой благодати у адъектива *добрый*, не зафиксированные в словарях: ‘благопристойный’ – «*пребысть въ вся дѣни живота своего въ велицѣ въздрѣжаніи, Богови угажаа добрым житіем*» (КПП, 159); ‘праведный’ – «*се добрый небеснаго града гражданинъ*» (КПП, 107). Не отмечают лексикографы и другие оттенки значений доброго, представленные в Патерике: ‘глубокий’ – «*И многа лѣта пожшиа и в добрѣ старости къ Господу отъидоша*» (КПП, 172); ‘правильный, мудрый’ – «*Отци, добро съвѣщаніе ваше*» (КПП, 79). Последняя сема отражается лишь позднее в исторических словарях белорусского и украинского языков: укр. *добрыи* ‘разумный’: *азь ... іо александрь воєвода... знаменито чини(м) ... оже блгопроизволи*

звоми нашимь блгымь произволеніємь... и наоучаемь добраго съвѣта и оучинили есми въ за доушіе сто почивши(х) передковь наши(х) (Сучава, 1453 *Cost.* II, 453)' (ССУМ 1, 308); бел. *добрыи, добрий* 'разумны, мудры: на добрѣю дорогоу приведени, насычени тые, которые перед тымъ были оу блоуде паганском (Пс. XVI, 109)' (ГСБМ 8, 151–152).

Несмотря на вышесказанное, в сознании восточных славян первичная тождественность блага и добра сохранялась и после распада языкового единства. При реализации своей «небесной» и «земной» семантики соответственно они продолжали восприниматься как одно понятие и определяли друг друга: *благий, благый* 'добры, хорошы, прыемны' (ГСБМ 2, 22; СлРЯ 1, 191).

Вокруг доминанты *благо*, которая несет важную семантическую нагрузку, группируется еще ряд родственных ей единиц, значимых с точки зрения христианского вероучения: *благодать, благоволеніе, благословеніе, благодареніе* и т. д. Как отмечает А. А. Плахова, «в семантике каждого из перечисленных слов очевидна понятийная общность; каждое слово в границах этической (вероучительной) системы получает терминологическую нагрузку, а также эксплицитно выражает значение действий, определяющих взаимоотношения «Бог ↔ человек» и служащих необходимыми условиями для обожения, т. е. для достижения высшего *Блага*» [145, с. 13].

Если добродетель в первую очередь являлась добрым деянием, свершаемым человеком, то причиной его была *благо-дать*, т. е. от-да-ча, по-да-яние, получение блага, ниспосланного свыше, *благо-склонность* Бога. Неслучайно в большинстве своем этот номен сопровождается определениями *божья, христовая* или употребляется в сакральном контексте: «... и суціи по насъ черноризци увѣдятъ **благодать Божію**, бывшую въ святѣмъ сем мѣсти и прославятъ отца небснаго» (КПП, 124); «Тажде **благодатию Христовою** и молитвами преподобнаго отца нашего **Ѳеодосіа** въ мало лѣтъъ създанна бысть церкви и монастырьъ съграждень» (КПП, 76); «великы **благодати** сподобиль мя естъ Богъ днесъ пострадади» (КПП, 107). Такую семантику лексема сохраняла до распада языкового единства. С XIV в. русские стали понимать под ней не только доброту благодеяния, но и обилие,

достаток, благодарность, белорусы – милость, содействие, помощь, украинцы же сохраняли церковнославянское понимание благодати: рус. *благодать* ‘ниспосланная свыше спасительная сила, помощь’; ‘милость, благодеяние, доброта’; ‘добродетель’; ‘благодарность’; ‘обилие, достаток, довольство’ (СлРЯ 1, 199–200); бел. *благодать* ‘міласць, спрыяльнасць, дапамога’ (ГСБМ 2, 29); укр. *благодать* ‘(цсл. благодать) благодать’ (ССУМ 1, 98).

Т. И. Вендина устанавливает, что «кроме религиозного понятия благо в языковом сознании средневекового человека соотносилось и с этическим аспектом, с моральными нормами общества, становясь предпосылкой формирования его нравственных ценностей» [29, с. 188]. Действительно, дериваты корня *благ-* апеллируют в тексте к нормам поведения человека, образу его жизни, волеизъявлению делать добро или зло: *благонравіе, благоуміе, благородство, благосердіе, благочестіе*.

Категория *блага* используется и по отношению к понятиям, связанным с миром дольным, однако не является в таком контексте весьма продуктивной. Так, скопцы называются *благообразными*, фамилам *благонным*, а слух *благоприятным*. Очевидно, такое использование корня *-благ-* по отношению к объектам земного мира было стилистически преднамеренным. Таким способом древние книжники пытались превознести определенные земные качества. Думается, что в дальнейшем подобные сложения, застыв в языке, постепенно нейтрализовали свою стилистическую окраску.

Между тем у слов с корнем *благ-* развивается и отрицательная семантика. Такими являются *благой, блажь, блажить, блажной*. Как справедливо отмечает В. В. Колесов, они «как бы перевернулись своими отношениями к человеку. Уже один Словарь В. И. Даля способен показать все разнообразие чувств, которыми отмечает русский народ *благого* – злого, сердитого, упрямого, своенравного и т. д., т. е. совершенно *блажного*, который *блажит*, преисполненный *блажи* – дури, упрямства, чепухи и сумасбродства». Причина этого заключена в тождественности отвлеченности *блага* и *зла* в начальный период развития древнерусского языка [82, с. 116]. Так, действительно в «Толковом словаре живого великорусского языка»

В. И. Даля читаем: «благий или благой, выразит два противоположных качества: церк. стар., а частью и ныне: добрый, хороший, путный, полезный, добродетельный, доблестный; в просторечии же: благой, злой, сердитый, упрямый, упорный, своенравный, неугомонный, беспокойный; дурной, тяжелый, неудобный» (Даль 1, 90).

В основе как добра, так и блага в их христианском понимании лежит *любовь*⁴. В древнейших оригинальных памятниках, в частности, Повести временных лет, это слово указывает на внешнее согласие между лицами – «миръ межю ими и любви». В определенных контекстах, согласно наблюдениям В. Ю. Франчук, существительное *любовь* изначально имело сему 'текст мирного договора' [181, с. 121]. Тем временем в рассказах о подвижниках, церковных делах, Боге появляется новое значение слова. «Это уже не мир и согласие равных, – подчеркивает В. В. Колесов, – а избранное предпочтение по добровольному желанию, сердечная личная склонность, стремление к объекту своего влечения» [87, с. 583]. Это чувство духовного родства, которое исключает любое зло и поэтому превозносит любовь выше других добродетелей.

«Согласно Печерскому патерику, – продолжает ученый, – эта любовь тихая, сердечная, в которой отношение к другому всегда сопровождается «любовию и слезами», с признательностью и безответно, любовь – это не страсть, т. е. не страдание, а кротость и тщание (т. е. старательность), милость, какая сродни вере и часто ее замещает» [там же, с. 585–586]. В тексте памятника она направлена от Бога, к Богу, ближнему: *«Бѣ вѣлю вѣру и любовь имѣя къ пресвятѣи Богородици и къ преподобным отцем Печерськым Антонію и Феодосію»* (КПП, 97). В таком понимании она – истинная любовь, или, другими словами, *вящшая, божья, непорочная, сердечная, суцая, христовая*: *«... но крѣпость и любовь божіа многих прежде его бывших премину, яже в немъ сіаше»* (КПП, 88); *«отець наш Феодосіе поставлень бысть презвитером,.. любов же непорочну иміа къ всей братіи»* (КПП, 36); *«Таждь тѣй оттолѣ вѣщшу любов имѣа къ манастиру блаженаго Феодосіа»* (КПП, 75). Воплощение этой этической категории находим во многих

⁴ Лексема развилась из формы винительного падежа древнерусского существительного *любы*.

характеристиках идеала человека. Так, князь, оказывающий поддержку монастырю, называется *боголюбивым*, *христолюбивым* или *христолюбом*, Феодосий Печерский за его смиренное житие также получает определение *боголюбца*, а сам Бог нередко именуется *человеколюбивым* или *человеколюбом*. Отношения между всеми людьми и монахами в частности должны основываться на *братолюбии*. Исследуя структуру сложных слов в древнерусском литературном языке, Л. В. Вялкина пришла к выводу, что в XI – XIV вв. основа *любо-* была одной из самых продуктивных [39, с. 166].

2.2.2. Лексемы с отрицательной коннотацией

Существовала и другая сторона любви – любовь мнимая, определяемая порочностью. Как показывают наблюдения над текстом памятника, само анализируемое существительное с такой негативной коннотацией не употребляется. Это значение прослеживается в корне *-люб-* в некоторых дериватах. Симон, упрекая Поликарпа в стремлении к власти, именует его *санолюбом*, в Слове о преподобном Феодоре, пожалевшем о розданном богатстве, желание денег определяется как *сребролюбие* или *любленіе имѣнія*, а в Слове о Моисее Угрине, понравившемся одной из вельможных женщин, склонение его к греху называется *прелюбодѣніем*, *плотолубіем*, *нужденіем любовным*.

Указанные лексемы представляют собой номинации, включенные в состав микрогруппы, называющей противопоставленную добру понятийную оппозицию зла. В первую очередь она выражается в тексте посредством понятия, именуемого лексемой *грѣхъ*. По свидетельству А. В. Межжериной, корень *-грѣх-* в текстах XI – XIII вв. сохраняет связь с исходным значением ‘ошибка’» [112, с. 83]. В. В. Колесов считает это слово коренным славянским, смысл которого определяется в сопоставлении с глаголом *грети*, отсюда грех – жжение сердца и боль совести, дальний смысл лексемы – ‘изгиб, кривой путь’. В Средние века произошло переосмысление в понимании этого субстантива. Теперь им именуется «все то, что подчинено плоти и тем самым отвергнуто Богом; сторона, противоположная Богу, окутанная властью демонов, принадлежащая сатане» [82, с. 37–38].

Боязнь совершения нечестивого поступка постоянно преследует церковников. Неслучайно, выполняя ту или иную работу, отец Феодосий вспоминает строки из Священного писания: *«виждь смиреніе мое и труд мой и остави вся грѣхы моя»* (КПП, 29). Избегая дефиниций, Нестор перечисляет целый ряд грехов: *«И възвратимся от злобь наших и от путій лукавых, еже суть сіе любодѣаніа, татьбы, клеветы, празднословіа, которы, піанства, объяденіа, братоненавидѣніа»* (КПП, 41). И сразу же называет различные способы достижения Божьей милости: *«... и възыщем Бога рыданіемъ и слезами, пощеніемъ и бдѣніемъ, покореніемъ же и послушаніемъ, да тако обрящемъ милость от него»* (КПП, 41).

Значение ‘совершение греха’ актуализируется в тексте посредством однокоренных глагольных форм или сочетаний анализируемого существительного с формами слова *творити*: *«Съгрѣшившию же ему нѣкогда, не смѣ възяти ея (власяницу – выд. А. Г.) на себе, и тако убіень бысть в рати»* (КПП, 118); *«о калугѣре, егда что недостаточно, или чимъ грѣшихъ?»* (КПП, 178); *«... неослабно хотѣніе имый къ сътворенію грѣха»* (КПП, 138); *«прошеніе Господь подасть ми о многосътвореннѣмъ къ тобѣ грѣсѣ»* (КПП, 154).

Лексема *грѣхъ* в языке Киево-Печерского патерика содержит в своей семантической структуре не только религиозную составляющую, но и оценную этическую. Так, в большинстве случаев упоминание факта греха сопровождается фактом наказания, которое, в первую очередь, совершается Богом. При этом семантика наказания, как можем видеть из следующего примера, реализуется в самой лексеме *грѣхъ*: *«Василіе же не престаше ропца, и многу бѣду наведе на нь Господь грѣх ради его: кони бо вси изомроша и проча суть в них покрадоша, и все взяша у них татіе»* (КПП, 84). Кроме того, в тексте памятника обнаруживается и представление о грехе как о проступке: *«Хотѣ убо многажды пострищися и небрегомъ бысть от братіа нищеты ради, имъ же вмѣнися въ грѣхъ»* (КПП, 183) или о зле: *«... и сіа възимаше, въ пещь вмѣтаа, яко же вражію часть сушу и преслушаніе грѣху»* (КПП, 55).

Понимание греха как нарушения религиозных предписаний или как вины, ошибки сохранилось в сознании восточных славян и после распада языкового единства. Представленную в Патерике сему 'зло' в дальнейшем фиксируют только старобелорусские памятники. В старорусском языке развивалось понимание греха как беды, несчастья: бел. *грехъ, грихъ, хрехъ* 'зло' (ГСБМ 7, 149–150); рус. *грех* 'несчастье, беда' (СлРЯ 4, 130–131).

В редких случаях встречаются в тексте и варианты *прегрѣшеніе* или *сѣгрѣшеніе*. Эти субстантивы, а также лексема *грѣхъ* засвидетельствованы в Патерике в контексте осознания негативной сущности выражаемого ими понятия. Признание своих грехов и искреннее покаяние, происходящее посредством исповедания, – по мнению Т. В. Радзиевской, – является самой важной коммуникативной составляющей религиозной сферы [152, с. 141]. Эта мысль находит свое подтверждение в сочетаниях существительных *грѣхъ* или *согрѣшеніе* с глаголами *каатися, исповѣдатися, плакатися*: «Инако бо не можеши исцѣлѣти, аще ся не покаеши о сѣгрѣшеніи том» (КПП, 85); «... прихожаху к великому Феодосію, исповѣдающе тому грѣхы своя» (КПП, 42). Таким образом, покаяние понималось средневековым славянином как еще один из моральных идеалов: «покааніе бо есть ключь царства небеснаго, бес того бо не удобь жити никому же, покааніе есть путь, въводяй въ породу» (КПП, 42).

Средством выражения идеи греховности в Патерике стают названия лиц, свершивших нечестивый поступок. Это лексема *грѣшникъ*, реализующая обобщенную семантику, а также номинации лиц по конкретному способу греходеяния: *санолобец, властолюбец, тать, братоненавистникъ* и т. д. В этом же значении употребляется и прилагательное *грѣшный*. Отмеченный адъектив обозначал в тексте памятника не только свершившего грех, но и гораздо чаще недостойного. Словесные формулы, состоящие из местоимения *азъ*, указанного прилагательного и собственного имени, использовались авторами текстов как традиционное обращение к читателю, святому или Богу быть снисходительными и простить грехи или ошибки. Они употребляются в речи как простых монахов, так и представителей более высокого церковного сана: «... тожде исписах азъ грѣшный

Несторъ» (КПП, 78); «*И сего ради азъ грѣшный епископъ Симонъ тужу и скорблю и плачу...*» (КПП, 106). В таком контексте прилагательное *грѣшный* приобретает завуалированную положительную оценку, поскольку определяет смирение человека, осознавшего свое несовершенство перед Богом.

Как греховное действие воспринимается и соблюдение устоев другой веры или язычества. Сторонники так называемого *зловѣрія* или *ереси* именуются *иновѣрными*, *еретиками*, язычники – *погаными*: «*И оттолѣ въоружается на нь иновѣрный той Арменинъ»* (КПП, 129); «*И аще ти будетъ от которыа вѣры еретикъ и Латининъ, всякого помилуй и от бѣд избави»* (КПП, 191); «*Богъ бо самъ питаетъ всѣх, и поганыа якоже и христіаны»* (КПП, 191). В Патерике отмечен факт того, что монахи Печерского монастыря вступали в дискуссии с представителями иной веры, пытаясь обратить их в христианство: «*блаженный... отай всѣх исхождаше к Жидомъ, и тѣх еже о Христѣ препираа и укоряа же и досаждаа тѣм, и яко отметники и беззаконники тѣх нарицаа»* (КПП, 65).

Для называния человека не только иноверного, но и грешного, недостойного использовалось прилагательное *окаанныи*. Такую характеристику Симон дает монаху Поликарпу, пожелавшему более высокого церковного сана: «*Не вѣруеши ли, окаанне, написанному «никто же възметъ чести о собѣ, но званный от Бога»* (КПП, 101). Так же он называет нехристиан: «*Окааннїи же Жидове, видѣвше чудо страшно, и крестишася»* (КПП, 10). В более ранних редакциях памятника на этом месте используется эпитет *скверныи* (Там же).

Семантика неверствия реализуется в исследуемом тексте и путем построения синонимического ряда определений с градационным усилением основного признака: «*Таковаго сквернаго, и нечистаго, и беззаконнаго, и многогрѣшнаго здѣ положилъ»* (КПП, 104). Выражая значения ‘нечистый, неверный, греховный, непристойный, плохой’, ‘нечистый, порочный’, ‘нарушающий религиозно-нравственные правила, греховный’, ‘имеющий много грехов’ соответственно, эти лексемы выстраиваются в логическую цепочку, репрезентирующую развитие семантики в русле христианского миропонимания: ‘неверный’ → ‘порочный’ →

‘нехристианин’ → ‘грешный’. Усомнение в истинности веры в Бога определяется термином *невѣрство*, а признание и похвала какой-либо иной веры считались нечестивым поступком: «... і абіе вѣскыпѣ весь зноеть за *невѣрство* его» (КПП, 174); «Не подобает же их вѣры хвалити: аще ли кто хвалитъ их вѣру, таковый обрѣтается свою хуля; или начнетъ хвалити непрестанно чюжсаа вѣры, отреченныа православнаго христіаньства, таковый обрѣтается двоивѣрецъ, и близ ереси есть» (КПП, 191). Тем временем вера в Христа истолковывается как *правовѣріе*: «Радуйся, укрѣтивыйся оружіемъ крестнымъ и вѣрою непобѣдимою, божіею помощію!» (КПП, 84).

Называя разновидности грехов, Нестор прибегает к метафоризации и определяет их как *путии лукавые*. Таким образом, факт свершения греха понимается не как злой умысел самого человека, а как следствие происков темной силы. Именуемая бесами, дьяволом и пр., она выступает основным источником зла. Неоднократно название *врагъ* сопровождается определением, выражающим свое значение через оппозицию добра и зла – *ненавидяй же добра врагъ*: «**Ненавидяй же добра врагъ**, діаволь ... начатъ же злыми козньми раждизати сердце князю на преподобныа» (КПП, 33); «**Ненавидяй же добра врагъ**, иже присно борется съ рабы божіими» (КПП, 77). Основным способом характеристики нечистой силы или ее действий становится адъектив *злый*, реализующий свою продуктивность именно в сочетаниях с номинациями темной силы: «Многу же скръбъ и мечтаніе зліи души творяху ему» (КПП, 39). Злым может быть и человек, и дело, и помыслы, однако внушается это зло сатаной, бесом.

Изначально *злый* воспринимался древними русичами как наглый и грубый. С развитием социальной дифференциации (в дальнейшем и под воздействием направляющей силы оригинальных греческих текстов), как считает В. В. Колесов, слово перешло в разряд нравственных категорий [82, с. 130]. Сама лексема *зло* и ее производные фиксируются в тексте гораздо реже, чем номинации положительной оценки. Иногда они употребляются в одном контексте в качестве антонимических пар, что подтверждает факт оппозиции добра и зла в древнерусском сознании: «Он ... утѣшаше брата, и аще кому глаголаше что **добро или зло**» (КПП, 95–96).

Одним из лексико-грамматических вариантов лексемы *зло* является название *злоба*. В тексте Патерика оно реализует семантические компоненты: ‘порок’ – «*и злоба наша Бога прогнѣва*» (КПП, 93), ‘зло’ – «*Се сътвори роптаніа ради твоего, да не въ вѣкы враждоваль, съблюдеши злобу на мя*» (КПП, 158). В старорусском языке *злоба* расширила свое семантическое наполнение, называя так еще и ‘состояние вражды’, ‘заботу, неотложное дело’ (СлРЯ 6, 16–17).

Таким образом, анализ текста Киево-Печерского патерика позволяет проникнуть в глубину этических представлений о мире восточного славянства, реализующих оппозицию добра и зла. С одной стороны она была обусловлена распространившимися на древнерусских землях христианскими идеалами, однако в основе ее заложено еще языческое противопоставление доброго и злого, осложненного теперь новой категорией – благом. Некоторые лексемы отрицательной оценки, представленные в памятнике, в определенном контексте приобретают положительную семантику, что свидетельствует о сквозной идее Патерика – пропаганде морально-нравственных идеалов.

2.3. Названия культовых зданий

Анализ тематической группы слов, обозначающей церковные здания в Киево-Печерском патерике, позволяет проследить историю становления и развития всего Печерского монастыря, а также характерные черты общежития монахов. Вопрос о формировании номенклатуры названий подобного рода ставился в работе Н. В. Поддубной [144]. Результатом исследования стала классификация анализируемой терминологии, которую в некоторой степени можно применить и относительно названий культовых зданий в Патерике.

2.3.1. Наименования помещений-предшественников

Среди названий христианских помещений-предшественников в Патерике выделяем субстантив *пещера/печера*. Такую религиозную семантику слово приобрело с появлением православной традиции на Руси. Своими корнями лексема восходит к псл. *ректъ, значение которого приводит к необходимости параллельного

рассмотрения анализируемого существительного со словом *печь*. Принято считать, что *печера* или *пещера* является суффиксальным образованием от *печь* или *пешть* (*pektera > *pektь), т. е. изначально ‘подобная печи’ (ЕСУМ 4, 364). Формант *-tero/-ero*, по предположению А. Г. Преображенского, использовался для выражения противопоставления по признаку «внешнее» – «внутреннее» (Преобр. 2, 55–56).

Как свидетельствуют данные «Материалов...» И. И. Срезневского, восточнославянизмом *печера* древние русичи называли только углубление в земле. Тем временем книжная лексема *пещера*, на что указывает ее внешняя форма, имела две семы ‘пещера’ (т. е. пустота в земной коре) и ‘печь’, будучи синонимичной в обоих значениях слову *пещь*, как это было и в старославянском языке. Ср.: др.-рус. *печера* ‘пещера’, *пещера* ‘пещера’, ‘печь’, *пещь* ‘пещера’, ‘печь, очаг’, ‘жар печи’ (Срезн. 2, 927, 929) и ст.-сл. **пещера** ‘пещера’, **пещь** ‘печь’, ‘пещера’ (Цейтлин, 445).

Обращение же к современным восточнославянским диалектам и говорам указывает на то, что исконному слову также были присущи оба компонента значения. Так, сема ‘углубление в земле’ отмечается в словах: рус. – *печора* (Смол., Симб., Волжск., Калин.) ‘нора, углубление в земле; пещера’, *печера* (Курск.) ‘овраг’ (СРНГ 21, 349), *печура* (Калин.) ‘пещера’, (Смол., Курск.) ‘нора в подводной части берега, реки, озера’, (Смол.) ‘нора’ (СРНГ 27, 9); укр. – (западнополес.) *печера* ‘небольшое углубление под кореньями, где живет зверь’, ‘холмик возле озера’ (Арк. 2, 112), (бойк.) ‘пещера, яма, нора на берегу реки’ (Он. 2, 58), (полес.) ‘нора лисы, крота, мыши’ (Лис., 158); блр. – *печора* ‘нора’ (СБГ 4, 227). Между тем сема ‘печь’ прослеживается в еще большем количестве диалектизмов: *печора* (Калин.) ‘отверстие в передней части русской печи для самоварной трубы’, *печорка* (Том.) ‘углубление в стене русской печи’ (СРНГ 26, 349–350), *печура* (Сев.-Двин.) ‘место в печи, куда сгребают угли’, *печурка* (Моск., Симб., Куйбыш., Пенз., Саратов., Ворон., Курск., Брян., Смол., Калуж.) ‘печь для просушки чего-либо’, (Иркут.) ‘пространство между трубой русской печи и стеной, где размещается кухонная утварь’, (Пск.) ‘углубление в простенке между печами для сушки снетков’, (Иркут.) ‘выступ, карниз в верхней части печи’, *печурка*, *печурок*, *печурок* (Ряз., Моск., Влад.,

Тул., Твер., Калинин., Пск., Нижегород., Яросл., Костром. и др.) ‘углубление в стене печи для хранения и просушки мелких вещей, для лучшего обогрева и освещения избы, для подъема на печь и т.д.’, (Волог., Яросл., Смол., Калуж., Орл., Курск.) ‘место в русской печи, куда загребают жар’, *печурочник* (Забайкал.) ‘подпечек русской печи’, *пóчушка, печушка* (Олон.) ‘печь, печка’ (СРНГ 27, 10–11); в белорусском *пяхóра, пяхура, пяхурка* ‘место, куда кладут сушить что-либо’ (СБГ 4, 227).

Согласно утверждению Т. А. Черныш, пещера получала обозначение «как функционально маркированный объект (не просто как пустота, углубленная в земной поверхности, а такая, которая имела целевое предназначение, используя с конкретной целью)» [186, с. 105]. Так, с появлением христианства на Руси она все чаще стала выступать в роли вида жилья монахов. Исторические данные, а также сюжет Патерика свидетельствуют о том, что вся история Киево-Печерской обители начинается с пещеры, выкопанной Иларионом, пресвитером одной из церквей на Берестове (позднее – митрополитом Киевским), на берегу Днепра. Со временем в ней поселился блаженный Антоний, вокруг которого начала собираться братия. К нему же примкнул и принял постриг Феодосий. Его стараниями обитель достигла своего расцвета: «... и ископаше пещеру велику, и церковь, и келія, яже суть и до сего дъни въ пещерѣ под ветхым монастыремъ» (КПП, 18). Факт того, что пещера стала своеобразным священным помещением-предшественником всего монастыря, закрепился в его названии: «И оттолѣ начашеся звати **Печерський** манастырь, понеже бѣаху жили чръноризци прежде в пещерѣ» (КПП, 19).

Если изначально это было, очевидно, обычное углубление в земле, то со временем пещера стала полноценным видом жилья монахов со всеми присущими ему элементарными частями помещения: «... шед же в пещеру и заградивъ о себѣ двери» (КПП, 112), «Въ едину же ноць въжегъ пещь в пещерѣ» (КПП, 188). Последний пример демонстрирует один из двух случаев употребления анализируемого слова в тексте в старославянской форме *пещера*. Доминирует же в Патерике восточнославянский вариант *пещера*. Встречается и дериват исконного названия *печерникъ* ‘живущий в пещере’. Такое прозвище носил преподобный

Марко, выкапывающий пещеры для погребения усопшей братии. Однако чаще черноризцев хоронили в тех пещерах, в которых они до этого жили.

В литературной речи современных восточных славян слово закрепилось в обоих фонетических вариантах: исконном – в украинском (*печера*) и белорусском (*пячора*) языках и книжном *пещера* – в русском. Однако говорить о том, что в русской речи не отразились восточнославянские черты рассматриваемого термина не приходится. Такая форма сохраняется, в частности, в названиях некоторых известных монастырей. Кроме Киево-Печерского отметим также Псково-Печерский монастырь или Вознесенский Печерский мужской монастырь в Нижнем Новгороде, названии реки и города Печоры, Печорской низменности. Сегодня анализируемое слово называет пустоту в земной коре с выходом наружу, образующуюся в результате действия естественных сил, и лишь изредка – жилище монаха, отшельника (ССРЛЯ 9, 1157; СУМ 6, 347).

2.3.2. Названия помещений-жилищ священников и монахов

Анализ семантической структуры субстантива *печера* в Киево-Печерском патерике позволяет говорить о нем не только как о предшественнике монастыря, но и как о полноценном жилище иноков.

Другим видом жилья монахов в древнерусский период была келья: «Имѣаше же убо обычай сице великий Феодосіе, яко по вся ноци обыходити ему всѣх кѣлиі мних» (КПП, 41); «... и моляшеся беспрестани посрѣдѣ келіи своя» (КПП, 134). В единой кельи могло жить несколько иноков. Об одном из первых черноризцев монастыря Дамиане пресвитере говорится, что «жившеи с тѣмъ въ келіи, ти видѣша кротость его и неспаніе по вся ноци» (КПП, 51). Однако такое явление, можно думать, в большей степени характеризовало ранний этап развития монастыря. С течением времени кельи становились единоличными. Так, позднее преподобный Святоша «игуменовою волею и всея братіа, принужень бысть келію собѣ имѣти» (КПП, 114). Очевидно, этого требовало так называемое *правило келейное*. Оно предусматривало также запрет на содержание в кельи имущества выше уставного. Кроме того, игумен Феодосий непрестанно следил за тем, чтобы «по

навечернѣи молитвѣ и не преходити от келіа въ келію, но въ своей келіи молити Бога». Размещались кельи, как можно догадываться из текста, отдельным от храма строением: «Игумень же и братія заложиша церковь велику и монастырь, оградиха стлѣпиемъ и келіа поставиша многы, и церковь поставиша и украсиша иконами» (КПП, 19).

Согласно этимологическим данным, слово *келья* через церковнославянский язык заимствовано древнерусским из греческого (ЕСУМ 2, 421). Между тем в старославянских памятниках оно не фиксируется. Греческое *κελίον* в них передается с помощью лексемы **кѣльѣ**. Тем временем для оригинальных восточнославянских текстов номен *келья*, а также его производные являются обычными. В Патерике, в частности, встречаем лексему *келеиникъ*. В разных редакциях текста отмечается дериват *келеица*. В этой связи более справедливым представляется мнение А. С. Львова о том, что восточные славяне заимствовали греческий термин устным путем. «Употребление же *келья* в памятниках церковнославянской письменности, переведенных с греческого в XI в. и позже, – считает ученый, – свидетельствует о причастности к их переводу или переписке русских книжников» [106, с. 127].

Несмотря на сказанное выше, в тексте Патерика слово носит оттенок книжности. На это указывает как его семантика ‘комната, жилище монаха’, так и внешняя форма. В то время, когда для оригинальных текстов характерным является вариант *келья*, в памятнике фиксируется только *келіа*. Н. В. Поддубная указывает, что сегодня слово переживает этап детерминологизации. Приобрав шуточный оттенок, лексема обозначает небольшую комнату одинокого человека [144, с. 11].

Некоторые монахи в знак своего смирения затворялись в своей кельи и давали обет не покидать ее и не видеть окружающих. В таком случае она называлась *затвором*: «нѣкто братъ, именемъ Лаврентій, сей въсхотѣ въ **затворъ** внити» (КПП, 127). Преподобный Исакий «затворися в печерѣ въ единой улицѣ, в келіи малѣ» (КПП, 185). Образованное от общеславянского **zatvoriti*, на древнерусской почве слово развило свои производные. Так, человек, живущий в затворе, в Патерике именуется *затворником*.

Для называния внутреннего помещения в жилище мирского населения в тексте Патерика употребляются общеславянские лексемы *клѣтъ* (**klěť*), отмеченная в языке памятников первых славянских переводов в том же значении, что и *келья*, а также *храмъ* (**хортъ*, ср. д.-рус. *хоромы* – в Патерике не фиксируется). Ср.: *клѣтъ* ‘комната, дом’, ‘кладовая, амбар’, ‘казна, имущество’ (Срезн. 1, 1227–1228); *храмъ* ‘дом’, ‘комната, горница’, ‘храм, здание для богослужения’, ‘сокровищница’, ‘лавка’, ‘шатер’, ‘скиния’, ‘жилище, обитель’ (Срезн. 3, 1397–1399).

В рассказе о блаженном Варлааме читаем, что его отец *«по отъядении же отпусти его въ своя храмы ... Истинный же угодникъ Христовъ Варлаамъ, въшед въ едину клѣтъ, и сѣде въ углѣ единѣмъ. Жена же, якоже повелено ей, хожаше пред ним и моляше его сѣсти на одрѣ своемъ»* (КПП, 35). Приведенный контекст указывает на наличие гиперо-гипонимических отношений между выделенными словами. Существительное *клѣтъ*, как можно предположить из текста, обладало более конкретным значением ‘спальня’. Подтверждение этой догадки находим в ряде диалектов: *клетка* (Ворон., Ряз.) ‘летняя спальня (в помещении, используемом как кладовая’, (Орл., Смол., Пенз.) ‘помещение для спанья (обычно молодых)’, *клетушка* (Вят.) ‘летняя спальня’ (СРНГ 13, 284–287). Такая семантика актуализируется и в других древних текстах: *«И въ своеи клѣти, хотя спати, Богоу поклонився, толико на постели лязи»* (Поуч. Лук. Жид.); *«Близъ клѣти иде же великыи спаше»* (Жит. Ник.).

Субстантив *храмъ* в тексте Патерика мог употребляться для обозначения как горницы князя, так и отдельной комнаты в доме простых людей: *«... вниде въ храм, идѣже князь сѣдая»* (КПП, 68), *«мати его (Феодосия – выд. А. Г.) ... въведе его въ храм нѣкый и тамо связа его»* (КПП, 25). Храмом могла называться и комната в монастыре. Однако она, как показывают цитаты, выполняла преимущественно функции подсобного помещения, где хранились продовольственные запасы (*«... пришед въ храм,.. обрѣте бочку, правѣ положену и полную суцу меду»* (КПП, 61); *«... вниде въ храм тѣй и видѣ сусѣк,.. полнѣ суцѣ муки»* (КПП, 62)), или комнаты, в которой велись хозяйственные работы (*«И пакы се убо бысть пакость творящим бѣсом въ храмѣ, идѣже хлѣбы сътворяются брати»* (КПП, 40)). Церковный

дом, как утверждает В. В. Колесов, становится храмом только в конце XIII в. До того *хоромами* (т. е. *храмом*) могли называть только языческий храм, что особенно часто в рассказах о князе Владимире [82, с. 198]. Позднее *хоромами* стали обозначать нарядные комнаты, в которых жила знать. Ф. П. Филин предполагает, что слово *храмъ* в значении языческого капища было заимствовано восточными славянами у южных славян устным путем еще в дохристианскую эпоху [177, с. 104].

Менее употребительным названием комнаты в монастыре является книжная лексема *храмина*. Она могла называть как комнату хозяйственного предназначения, вступая в синонимические отношения со словом *храмъ*, так и комнату, в которой проживал инок, семантически приближаясь в таком случае к субстантиву *келіа*. Так, в Слове о Спиридоне проскурнике, служившем в пекленице, читаем: «... прилучися нѣкогда сему блаженному вжещи печь, яко же и всегда, на испеченіе просфорам, и от пламени огненаго загорѣся покровъ *храмины*. Он же, вземъ мантию свою, и закры устіе печи,.. зовый братію, да угасять печь и *храмъ*» (КПП, 172). Между тем о преподобном Пимине сказано, что тот «леже въ особнои *храминѣ*» (КПП, 182). В. В. Колесов отмечает, что суффикс славянских слов *-ина*, указывающий на единичность и относительную неважность, подтверждает, что подобные «храмина» не были основными помещениями в доме [85, с. 203]. Это утверждение ученого касается и существительного *хлѣвина* как еще одного обозначения внутренних покоев. Однако в тексте Патерика слово выступает в ином значении, называя помещение для скота, хлев: «от единыя веси монастырскыя прииде мнихъ къ блаженому отцю нашему Феодосію, глаголя, яко въ *хлѣвинѣ*, идеже скоть затворяем, жилище бѣсомъ есть» (КПП, 62). Приведенный пример демонстрирует факт того, что во владении монастырей были целые села, которые, по всей видимости, снабжали монахов всем необходимым.

2.3.3. Названия церковных организаций

Появление монастырской системы на восточнославянских землях стало закономерным следствием процесса христианизации, начавшегося в X в. Ю. А. Артамонов в своих разысканиях делает акцент на факте изначального

существования монастырей как таковых, что представляли собой сравнительно небольшие группы монахов, которые жили за счет богатых семей города и отбывали службу в их домовых церквях [10, с. 199]. Тем временем такое явление, по мысли ученого, в первую очередь характеризовало первую половину XI в., когда христианство в целом было верой аристократического общества. «В 50–60-е годы XI в., – указывает Ю. А. Артамонов, – когда процесс приобщения к новой вере охватывает более широкие слои общества, на первый план выходят обители, – основанные самими монахами, и, в первую очередь, комплекс общин иноков в районе Берестова во главе с Киево-Печерским монастырем» [11, с. 20].

Слово *монастырь* восходит к греческому *μοναστήριον, μαναστήριον*, ‘монастырь, келья отшельника’ (ЕСУМ 3, 506). В старославянских памятниках фиксируется только форма *манастырь*, для древнерусских же более характерным является написание *монастырь*. В тексте Патерика отмечены оба варианта слова, при этом первый является более частотным (200 и 35 употреблений): «*И въ святуу гору доиде и обьшед святаа монастыря, яже на Афонѣ, и видѣ монастыря, суцаа ту на Святѣи Горѣ,.. ражъжесея христовою любовію, жалаа тѣх отецъ житію поревновати. Прииде въ единь манастырь от суцих тамо манастыревъ...»* (КПП, 16).

Называя религиозную церковно-хозяйственную организацию, лексема *манастырь* обнаруживает в тексте ряд синонимов, конкретизирующих ее общую нейтральную семантику. Так, истолковываясь как святое, священное место, монастырь обозначается лексемой *святыня* (ср. ст.-сл. **СВАТИЛИЦЕ, СВАТИЛО**): «*отче честный, вѣсть твоя святыни, яко никогда же имѣх лености о дѣлѣ сем*» (КПП, 176). В основе выделенного слова лежит праславянский корень **svet-*, переживший в эпоху христианизации семантическое переосмысление.

В редких случаях по отношению к монастырю используется грецизм *лавра* ‘большой православный мужской монастырь’, проникший на древнекиевские земли посредством церковных текстов: «*Лавра твоя хвалиться о тебѣ, и въ концѣх вселення славно бысть нареченіе ея*» (КПП, 91). Сегодня это определение стало составной частью собственного названия Печерской святыни. Как отмечает

В. Ф. Дубровина, в Патерике обнаруживаются самые ранние свидетельства употребления слова *лавра* в оригинальной литературе. При этом оно обладает оценочной функцией. «Судя по материалам нашего памятника.., – пишет исследовательница, – это наименование ... используется отдельными писателями по всей вероятности для выражения особо уважительного отношения к названной обители» [52, с. 75].

Монастырь воспринимался также как место, в котором обитает Бог. Отсюда обозначения *обитель*, *домъ Божій*, *домъ Господни*, *домъ святыя богородица*, *домъ пречистыа божіа матере*, *домъ пресвятыа владычица Богородица и преподобных Антоніа и Феодосіа*, *дом молитвенный*: «**Бѣ** въ истинну предивно чудо видѣти, братіе, съвѣкупи бо Господь такы черноризци въ **обители** матере своея» (КПП, 94); «*И се поручаю твоему благочѣстію святыи сій манастыръ Печерскый, домъ святыя богородица, иже сама изволила създати*» (КПП, 71); «*да никтоже же отлучень буди дому пресвятыа владычица Богородица и преподобных Антоніа и Феодосіа*» (КПП, 86). Как считает Б. А. Ларин, традиция называть храм домом также является пережитком язычества. По аналогии с кумирней, в которой существовал кумир, христианская церковь воспринималась как дом, в котором живет бог. С принятием христианства такие выражения стали «опустошенной метафорой» [101, с. 117]. В этом, по мнению В. В. Колесова, как раз и состоит отличие древнерусских текстов от текстов других славян [85, 197]. В целом же в Патерике домом одновременно называется и храм и жилия постройка. Следовательно, в первом значении слово носит книжный характер, а во втором – народно-разговорный.

Дом Божий и территория, которую занимала обитель вместе со всеми строениями и пристройками, называлась *дворъ монастырскый*: «*И самъ работаа съ братією, градя дворъ манастырскый*» (КПП, 52); «*... по вся ноци обыходя дворъ манастырскый и молитву творя и тою ограждаася, яко градом твердым*» (КПП, 65). Как показали наблюдения Ф. П. Филина, лексема *дворъ* во всех случаях без исключения употребляется только в оригинальных текстах в значениях ‘жилое помещение вместе со всеми хозяйственными пристройками и местом, занимаемом

строениями’, ‘обитатели двора’, иногда ‘ограда, забор’, ‘незастроенное пространство на дворе’, ‘люди князя’ [177, с. 157]. Между тем А. С. Львов указывает и на ее употребление в памятниках старославянской письменности, где **дворъ** в переводе греч. *αὐλή* воспринимается в основном в значении ‘огороженное место’ [106, с. 109]. В ранних памятниках, особенно переводных, наблюдается смешение слов *домъ* и *дворъ*, что свидетельствует в пользу родственной связи называемых ими понятий (оба значения переводились из греческого языка существительным *домъ*) [85, с. 194–201]. В анализируемом тексте эти лексемы уже строго разграничиваются. Из Патерика узнаем, что во дворе Печерского монастыря часто находили приют нищие: «*Се же яко бѣ близъ себе сущима обѣма манастырема, есть же и посрѣди ихъ дворъ, иже блаженный отецъ нашъ Феодосіе сътвори на пріатіе нищимъ*» (КПП, 76).

Самым главным зданием на территории монастыря была церковь Успения святой Богородицы, задуманная по печерским преданиям, самой Богоматерью: «*И видѣхомъ церковь на въздухѣ, и въшедше, поклонихомся ей и въпросихомъ: «о, госпоже, каково имя церкви»? Она же рече, яко имя себѣ хочу нареци» ... Си же рече: «богородичина будетъ церкви»» (КПП, 6).*

Слово *церковь* является праславянским заимствованием из германских языков, в которых восходит к греческому *κυριον* ‘Господний дом’ (ЕСУМ 6, 241; ЭССЯ 3, 198). Лексема, выступая в тексте исключительно в восточнославянской форме *церковь* (ср. ст.-сл. **църкы**), имеет высокую частотность употребления (74 упоминания), и в большинстве случаев обозначает священный храм, однако фиксируется (в одном случае) и в значении христианской веры: «*Яко же бо дождь раститъ сѣмя, тако и церкви влечетъ душу на добрыя дѣтели*» (КПП, 99). Как и большинство других древних заимствований, в дальнейшем слово *церковь* развило ряд производных (рус. церквица, церквушка, церковка, укр. церківця, церковка, церковиця, церковця) и диалектных вариантов (церьков, цирьква, цирьков).

2.3.4. Названия частей христианского храма

Одной из главных частей священного помещения был *олтарь*: «... и поим мя, въведе въ *олтарь*» (КПП, 98). Этот латинизм, как считают этимологи, стал известен Киевской Руси через посредничество старославянского языка (ЕСУМ 1, 389).

В центре алтаря находился освященный стол, на котором совершалось таинство. Он также мог называться *олтарем*: «... поклонься пред святым *олтарем* три краты до земля и тако свѣщу въжегь от святого *олтаря*» (КПП, 55). Носителями этой семантики в Патерике являются также книжнославянизмы *трапеза* и *жертвенник*: «сїй же вѣнецъ да обѣшанъ будеть надъ святою *трапезою*» (КПП, 3); «припадаа къ святому *жертвеннику* сему» (КПП, 180). При этом последний также уходит корнями в эпоху язычества как обозначение места принесения жертвы. Однако чаще всего стол в центре алтаря именовался старославянизмом *престол*: «близь *престола* владычня предстоаща» (КПП, 87). Лишь в одном случае в тексте это слово реализует сему 'сан': «Сицевыи чуднїи мужи въ томъ въ святѣм Печерьском монастыри быша, иже мнози от них апостолом причастници быша и *престолом* ихъ намѣстници» (КПП, 98). Традиционно престол делался с каменной верхней доской. Это стоило денег, которых на момент освящения церкви у монастыря не было. В связи с этим автор приводит рассказ о том, что престол в Печерской церкви был воздвигнут по Божьей воли: «...вънидоша иноци въ церковь по обычаю нѣти вечерню, и видѣша у олтарныа ограды доску камену положену и столци на устроение трапѣзѣ... Богъ ... изволивъ на тои святѣи трапезѣ, юже самъ дарова, за весь миръ по вся дньи заклатися» (КПП, 14).

Еще одна часть христианского храма, которая упоминается в Патерике, – *притворъ*. Сказано, что те или иные монахи могут быть «суть положени въ своем *притворѣ*». Как видно из «Материалов...» И. И. Срезневского, в древнерусский период лексема обладала несколькими значениями: *притворъ* 'крытый ход, галерея, портик', 'сени православного храма, внутренняя паперть', 'трапеза, задняя часть православного храма', 'придел, часть православного храма с отдельным

алтарем’, ‘церковь, храм’ (Срезн. 2, 1477–1478). В тексте же, как кажется, она называет часть храма с отдельным алтарем.

Внутри церкви находилась церковная сокровищница – *полаты*: «... *въ полатахъ церковныхъ тамо есть имѣніе ихъ сокровенно*» (КПП, 52). Слово восходит к греческому *τό παλάτιον*. Переход предударного *a* в *o*, как считает А. С. Львов, может быть свидетельством изустного заимствования термина восточными славянами [106, с. 118]. Показательно, что в других письменных источниках, кроме древнерусских, слово не отмечается.

2.3.5. Названия хозяйственных помещений

Особым монастырским помещением была *трапезница* ‘столовая’: «... *преподобный въведе и въ трапезницю и повелѣ ему дати ясти и пити*» (КПП, 48). Слово является книжным дериватом грецизма *трапеза*, указывающего на процесс приема пищи. Собственно, существительное *трапезница* также могло приобретать в тексте такое значение: «*Бѣ же тогда год обѣду, блаженный же повелѣ братіи на трапезницю ити*» (КПП, 46).

Готовили пищу монахи в *поварне*: «... *и по заутрени вхожаша в поварню, приготавлише огонь и дрова и воду...*» (КПП, 187). Лексема является древнерусским континуантом псл. **-var-*. Сегодня слово вышло в пассивный запас, однако имеет широкую распространенность в русских народных говорах: *поварня* (Ряз., Иркут.) ‘летняя кухня’, (Сиб.) ‘постройка во дворе без печки, в которой приготавливают пищу на открытом очаге’, (Костром.) ‘место, где готовят пищу на открытом воздухе’, (Арх., Петерб.) ‘помещение, где варили сусло, пиво’, (Новосиб.) ‘кухня, изба, в которой гнали самогон’ (СРНГ 27, 222). В ранней Арсеньевской редакции оно фиксируется в книжной форме *поварница*.

Для выпечки хлебов существовало особое помещение – *пекленица*: «*Еще же и в пекленицю часто вхождаше и с пекущими работаше...*» (КПП, 46). Вместе со старославянским фонетическим вариантом *пещьница*, отмеченным в Арсеньевской редакции, субстантив *пекленица* восходит к псл. **pektь*.

Зерно и муку монахи хранили в *житнице*: «... иди и съглядаи въ *житницу*, егда како муки мало обрящеши в ней, дондеже пакы Богъ попечеться нами» (КПП, 62). Слово считается унаследованным из праславянского языка от **žitnica* ‘помещение для зерна’ [66, с. 131]. По-видимому, неслучайной оказывается его семантическая связь с лексемой *жито*, обладающей в древнерусский период обобщенным значением и называющей любое зерно, хлебные злаки в целом.

Таким образом, ядерные единицы выделенной тематической группы слов являются прямыми заимствованиями из греческого языка. Исключение составляет номинация *печера*, зафиксированная в тексте исключительно в восточнославянской форме. Книжный вариант *пещера* засвидетельствован только тремя примерами, напоминающими случайные употребления автора. Исконная форма *печера*, очевидно, связана с употреблением ее именно в контексте становления первого самобытного монастыря на Руси. Она же прослеживается и в самом его названии – *Печерский*. Общепризнанный характер наименований вспомогательных помещений обуславливается важностью в повседневной жизни древнерусского народа понятий, обозначаемых соответствующими названиями или родственными с ними словами.

2.4. Лексика, обозначающая богослужения

Вся монастырская жизнь вращалась вокруг богослужений. Молитва и отбывание службы считались основным занятием черноризцев. Собственно, ни на что другое времени у них практически не оставалось. Даже занимаясь повседневными делами, они молились или пели псалмы. Особо кроткие монахи молитве отводили время своего сна. В частности Феодосий Печерский «*бдыше же въ вся нощи въ славословіи божіи*» (КПП, 37). Он же «*прядый волну и Псалтырь Давыдову поя*» (там же).

2.4.1. Родовые названия богослужений

Понятие «богослужение» в тексте Патерика выражается лексемами *служба* и *славословіе*. Доминантой среди них является слово *служба* (псл. **služiti*). В старославянском языке оно могло выражать несколько значений: ‘обслуживание,

помощь', 'дело, работа', 'польза', 'служба, служение', 'слуги, прислуга', 'поклонение, культ', 'богослужение' (Цейтлин, 614). Полисемантическим слово было и в древнерусском языке: *служьба* 'прислуживание, услуга', 'служба, исполнение приказаний', 'служба, исполнение обязанности', 'служение', 'должность', 'прислуга', 'вид повинности', 'покорность', 'забота', 'польза', 'назначение', 'средство', 'молитвенное правило', 'богослужение', 'литургия' (Срезн. 3, 428–431).

Целый ряд значений лексема выражает и сегодня. Ср.: рус., укр. *служба* 'исполнение каких-либо обязанностей по отношению к кому-либо, выполнение чьей-либо воли, подчиняясь кому-либо, признавая чью-либо власть', 'выполнение обязанностей слуги, прислуги', 'работа во имя кого-, чего-либо для пользы кого-, чего-либо', 'выполнение своей роли', 'работа, занятие служащего; должность служащего', 'прохождение воинского обучения, отбывание воинской повинности', 'та или иная отрасль производства; учреждение, организация, ведающие какой-либо специальной областью работы', 'совершение в церкви религиозных обрядов; богослужение', 'подсобные помещения, постройки для разных хозяйственных надобностей', 'обращение к военнослужащему (обычно солдату)' (ССРЛЯ 13, 1269–1272, 1277–1281; СУМ 9, 377–378, 379–380).

Как можно видеть, номен *служьба* уже в средневековый период обладал как светской, так и специальной религиозной семантикой. Закономерным образом в тексте Киево-Печерского патерика фиксируется только церковное значение. Очевидно, с целью подчеркнуть его слово сопровождается специальными определениями *божественная, церковная, святаа*: «По отхождению же отецъ тѣхъ святыхъ, блаженный отецъ нашъ Ѳеодосіе поставленъ бысть презвитеромъ, повелѣниемъ преподобнаго Антоніа, и бѣ по вся дни божественую службу сътворяя» (КПП, 36); «Он же отишед и приобидѣвъ святого повеление, вѣліа ему въ викию мало вина, оставивъ наутрѣя церковнѣи службѣ» (КПП, 58); «Се же пакы уставѣи отецъ нашъ Стефанъ, да въ ветсѣи церкви по вся дъни служба святаа творится за умръшую братію» (КПП, 76).

Другим родовым названием в названной микрогруппе является лексема *славословіе*. Внешняя форма слова определяет его значение 'славить словом', т. е.

‘восхвалять, превозносить (Бога)’. В языке Древней Руси оно могло называться как ‘восхваление, молитвенное произношение’, так и ‘богослужение, церковную службу’ (Срезн. 3, 407). Реализуя в Патерике именно второе значение слово сопровождается определением *божественное*: «*И тако прежде всѣх обрѣташеся въ церкви, неподвижимъ сыи пребываше, ни метыйся умом, божественное славословіе съвршающе, и тако пакы послѣди же всѣх из церкви изхождаше*» (КПП, 37). В сочетании с прилагательными *утреннее, ночное, вечернее* лексема *славословіе* могла приобретать конкретную семантику.

Родовое значение церковной службы мог выражать и субстантив *служение*, являющийся в таком значении калькой греческого *λατρεία* ‘богослужение, церковная служба’, которая стала известна древнерусскому языку через посредничество старославянского. Таким же путем, только от греческого *τό διαχονεῖν*, слово стало реализовывать сему ‘услужение, служба, помощь’ (Цейтлин, 613). В Киево-Печерском патерике выделенное название фиксируется только в одном случае, называя при этом прислуживание. Так, о домонастырском периоде жизни Феодосия Печерского сказано: «*Таче яко прешедшимъ дънемъ многимъ и бывшумъ дъни праздничну, мати его начат нудити его облещися въ одежду свѣтлу на служение, всѣмъ бо града того велможамъ в той день възлежащимъ на трапезѣ у властелина граду, и повеленно бысть блаженному Феодосію предстоати и слуговати*» (КПП, 27).

Тенденцию к общеродовой семантике проявляет в Патерике и лексема *пѣніе*, называя любое исполнение молитвы: «*И устави въ монастыри своемъ, како пѣти пѣнія монастырская и поклоны како дрѣжати, и чтенія почитати ...*» (КПП, 19). Конкретизацию слово получает только в составе сочетаний *вечернее, ночное, утреннее пѣніе*, называя таким образом суточные богослужения.

2.4.2. Названия суточных богослужений

Весь распорядок дня в монастыре был приурочен к богослужениям, которые образовывали своеобразный суточный круг. В соответствии с ним строилась повседневная жизнь иноков. «*Пѣніе часовое*» включало в себя вечернее, ночное,

утреннее пение и Литургию. Е. С. Харин, ссылаясь на Руководство к изучению устава, пишет: «этот круг сохранил древнееврейское деление дня по часам на четыре равные части и ветхозаветную традицию, по которой начало дня приходилось на вечер предыдущего, так что каждая ночь относится к последующему дню» [184, с. 86].

Таким образом, суточный круг богослужений начинала вечерняя служба – *вечерня* (гр. *εσπέρας* ‘вечерняя служба’) или *вечернее славословіе*: «Он же похвали Бога и повелѣ быти священію и **вечерни**» (КПП, 14); «И тако въ единь от днїи пришедшу тому и въ церкви сѣдящим имь на божествѣнѣи тои бесѣдѣ, и год бысть **вечерни**, и такожде сїи христоробець обрѣтесе ту съ блаженным и съ честною братією на **вечернѣм славословіи**» (КПП, 61).

Как отмечает Ю. В. Осинчук, «в памятниках древнего украинского языка обозначение понятия ‘вечернее богослужение’ называли дериваты *вечерьня*, *вечерьняга*, *вечерьница*, среди которых наиболее стойкой оказалась форма *вечерьня*. Семантическая структура ее несколько осложнилась с появлением видовых по отношению к ней составных лексем: *вечерьня малага*, *вечерьня великага*, *вечерьня повьседневьнага*. Форма *вечерьняга* с течением времени в украинском языке полностью утратилась, а форма *вечерьница* (>*вечерьница*) осталась в говорах с древним значением ‘вечерняя звезда, зарница’» [133, с. 10]. То же самое можно сказать и о формах этого слова в старорусском языке (СлРЯ 2, 129–130). В настоящее время в украинском языке функционируют варианты *вечерня* и *вечірня*, в русском – *вечерня*.

После вечерней службы братия уходила на ужин, а через определенное время возвращалась на *навечерное* или *навечерное пѣніе*: «Сїи же мнѣша, яко братіи **навечерня молитвы** поющих, и отъидоша» (КПП, 52). После него запрещалось ходить друг к другу в кельи, а следовало молиться и отдыхать: «И тако вся учаше прилѣжно молитися Богу и не бесѣдовати по **навечернѣй молитвѣ** и не преходити от келїа въ келїю, но въ своеи келїи молити Бога, яко же кто можетъ, и рукама своима дѣлати по вся дни, псалмы Давыдовы въ устѣх имуще, и сице же имь глаголаше» (КПП, 41); «По **навечернѣм бо пѣніи** сѣдшу ему, хотящу

опочинути, - николи ж бо на ребрѣх своих лежаши, но аще коли хотяшу ему опочинути, то сѣд на столѣ и тако мало поспав, въстаяши пакы на ноцное пѣніе и поклоненіе колѣном творяши» (КПП, 40).

В языке древнерусского периода отмечаются также формы *навечерьница* ‘вечерня великая и малая (церковная служба)’, ‘повечерие великое и малое (церковная служба)’, ‘ночная молитва’, *навечерьнѣа*, *навечернѣа* ‘повечерие, вечерня’ (Срезн. 2, 854).

В полночь в монастыре совершалось *ноцное* или *полуноцное пѣніе*: «*Онѣм же мнящим, яко братіи полуноцное пѣніе съвршающим, и тако отъидоша, чающее, дондеже скончаютъ сіи пѣніе*» (КПП, 52). В древнерусском языке, как и в современном русском, эта служба могла называться еще и *полунощницей* – калькой от греческого μεσονύκτιος ‘полунощный’, ‘выполненный в полночь’. От этого слова позднее возникли украинизированные соответствия *опівнічниця*, *північниця*. По словам Е. С. Харина, «полночь монастырская не соответствовала современному исчислению времени, поскольку считалась от захода солнца. Значит, полночь наступала около часа ночи, и в течение года ее время постоянно менялось» [184, с. 91].

Ноцное пѣніе начинало службы утреннего богослужения. За ним перед первым часом, согласно утверждению Н. В. Пуряевой, совершалась *утреня* или *заутреня* [161, с. 134]. В Патерике эта служба именуется еще *утренем славословіем* и *пѣніем утренем*: «... дондеже год бываше *утренему славословію*, и тако вси, въкупѣ съшедшеся въ церковь, пѣніа часовом творяху» (КПП, 37); «Таже потом начатокъ *пѣнію утренему* сътворяху и тако дѣлаху ручное свое дѣло» (КПП, 37); «Въ едину же ноць приидоша татіе и стрежаху старца, да егда изыйдетъ на *Утренюю*, и шедшее възмутъ вся его» (КПП, 134); «... дондеже отпоаху *утренюю*, и по *заутрени* вхожаша в поварню ...» (КПП, 187); «И се год бысть *утренему пѣнію*, и пономареви по обычаю възгласившу «благослови, отче», испрошь благословеніе, начать клепати *утренюю*» (КПП, 52). Последний пример ярко демонстрирует процесс приготовления к службе. Изначально нужно было взять

благословение у игумена на ее проведение, и только потом ударяли в било, созывая монахов в церковь.

Центральным богослужением суточного круга, во время которого происходит Таинство Евхаристии, предусматривающее причастие хлебом и вином как олицетворением Господней плоти и крови, является Литургия [161, с. 70]. Лексема *Литургіа* восходит к греческому *λειτουργία* ‘общая служба, литургия’. Так, в тексте Киево-Печерского патерика она может выступать как родовое, так и конкретное видовое название. Ср.: ‘общая служба’ – «... *от тебе, владыко, присланыи пришедше глаголаше намъ, яко 14 Августа освящается церкви Печерьская, готовив си будете съ мною въ врѣмя литургіа*» (КПП, 14); «... *дондеже год бываше утренему славословію, и тако вси, въкупѣ съшедшея въ церковь, пѣнія часовом творяху, святую литургію съврѣшаху, и тако въкусивше мало хлѣба, и пакы дѣло свое кождо имѣаше*» (КПП, 37); ‘литургия’ – «*И видяше же, яко многажды лишаеми суци литургіи проскурнаго ради печенія*» (КПП, 25); «*Въ единь же от дній прииде къ преподобному Феодосію презвитерь от града, прося вина на службу святыя литургіа*» (КПП, 58); «*Се бо по святѣи литургіи идущим тѣм на постный обѣд, и се отнуду же бѣ не начхатися, тажде привезоша возъ таковых хлѣбов*» (КПП, 59).

Согласно наблюдениям Ю. В. Осинчука, «паралельно с термином *литургия* в богослужебных памятниках XI – XIV вв. засвидетельствован термин-дублет *обѣдня* ‘основное богослужение в христианской церкви, выполняемое в первой половине дня до обеда; Литургия’» [133, с. 11–12]. Однако в тексте Патерика слово *обѣдня* не фиксируется, что, очевидно, объясняется его каноническим характером и в соответствии с этим стремлением к книжному изложению.

По завершению службы братия шла на обед, за которым следовал дневной сон и начинался новый день. Наглядно этот факт демонстрируется в Патерике в сюжете с запертыми воротами для всех проходящих, в том числе и для князя: «*Отець же нашъ Феодосіе бѣаше сице запрети вратарю, да по отъяденіи обѣда не отврѣзаетъ врат никому же, и никто же пакы входитъ въ монастырь, дондеже*

будеть вечерня, яко да полуднью суцю почивають братиа ноцных ради молитвъ и утренняя пѣнія» (КПП, 43).

Многочисленное упоминание всех видов служб в Патерике является несомненным свидетельством проведения в Печерском монастыре всего суточного круга богослужений.

2.4.3. Названия церковных таинств

Церковным таинством называется богослужение, во время которого совершается таинство, – установленный Христом видимый знак, который являет и передает невидимую Божию благодать [161, с. 127]. К числу названий таких служб в Патерике относятся *крещеніе, исповѣданіе, причастіе, священіе*.

Лексема *крещеніе* восходит к греческому βαπτισμα ‘купель, погружение в воду’, семантика которого указывает на процедуру проведения называемого обряда: *«Таже якоже минуша 40 дній дѣтищу, и крещеніем того освятиша»* (КПП, 22); *«Тако же бѣ и другый братъ, Іеремѣя именовъ, иже помняше крещеніе Рускыа земля»* (КПП, 95); *«... братіе, елико васъ крестися и въ Бога вѣроставе, не будемъ отметници своего обѣта, еже въ святѣмъ крещеніи»* (КПП, 106).

Из греческого языка посредством старославянского древнерусскому языку стал известен и полисемантический субстантив *исповѣданіе*. Ср.: ст.-сл. *исповѣданик* ‘исповедание’, ‘провозглашение, обет’, ‘славословие, благодарение’ (Цейтлин, 267), др.-рус. *исповѣданіе* ‘повествование’, ‘исповедь, покаяние’, ‘признание’ (Срезн. 1, 1128).

Называя церковное таинство, в тексте Патерика лексема выступает только в составе устойчивого сочетания *скончатися въ добрѣ исповѣданіи*: *«Поживши же ей лѣта многа въ добрѣ исповѣданіи, с миромъ успе о Господѣ»* (КПП, 31); *«Таже и сій Арменинъ пострижесе в Печерскомъ монастыри, и ту животъ свой сконча въ добрѣ исповѣданіи»* (КПП, 132); *«Се же вписанно есть в житіи святого отца нашего Антоніа, еже о Моисеи, бѣ бо пришелъ блаженный въ дъни святого Антоніа и скончася о Господѣ въ добрѣ исповѣданіи, пребывъ в монастыри лѣтъ»*

10» (КПП, 148); «Разболѣвся в печерѣ, и несоша его въ манастирь больна суца, и тако поболѣ до осми дъни, и не преминуцим путемъ къ Господу **отъиде въ добрѣ исповѣданіи**» (КПП, 189).

Однако гораздо чаще анализируемое слово реализует в тексте сему 'повествование': «Се бо исперва списавши ми о житіи и убіеніи и о чудесѣхъ святою и блаженою страстотръпцю Бориса и Глѣба, понудихся и на второе **исповѣданіе** приити» (КПП, 20); «Но обаче сице на прѣвое **исповѣданіе** възвратимся, яже о блаженѣмъ Феодосіи» (КПП, 60); «Начало слову еже о Пиминѣ вземше, на **исповѣданіе** снидемъ того крѣпкаго страданія, еже съ благодареніемъ трѣпѣти болѣзни доблествѣнѣ» (КПП, 179).

Во время Литургии, как уже отмечалось выше, происходило таинство Евхаристии или *Причастія*, когда священнослужители и верующие принимали Святые Дары – хлеб и вино. В тексте Патерика неоднократно упоминаются сюжеты об испечении просфор или необходимости наличия вина на службу Литургии. В памятнике они называются *Таинами безсмертных, святыми, Христовыми таинами*. Эти словесные формулы нередко сопровождаются определением *животворящие*, указывающим на их целительное воздействие на человека. Так, у одного из мирян «за невѣрствіе» все лицо покрылось струпями. Тогда блаженный Феодосий «приведе его въ божественную церковъ Печерскую, дастъ ему **причастіе святыхъ таинъ** и повелѣ ему умытися водою, ею же священными умиваются, и ту абіе спадоша ему струпи и исцѣлѣ» (КПП, 175).

Как свидетельствуют материалы памятника, причастие монахи принимали перед отходом в мир иной: «Самъ же, вшед въ церковъ, **причастися животворящихъ Христовыхъ таинъ**, и тако, взем одръ, несяше к печерѣ, в ней же николи же бывалъ и николи же видѣ ея от роженія своего, и вшед, поклонися святому Антонію и мѣсто показа, в нем же положитися хотя» (КПП, 183); «И тако, **причастився божественныхъ и животворящихъ таинъ бесмертныхъ**, и възлег на одрѣ, и опрятався, и простеръ нозѣ, предасть душу в руцѣ Господеви» (КПП, 117).

Обряд передачи благодати Святого Духа, в результате которого лицо или предмет, над которыми он совершен, приобретают сакральный характер и предназначение для службы Богу именуется в тексте *освященіем* или *священіем* (гр. *ἐγχαρίσμος*) [161, с. 88]. В Патерике в частности такое действие проводилось над Печерской церковью: «вънидоша иноци въ церковь по обычаю пѣти вечерню, и видѣша у олтарныа оградаы доску камену положену и столци на устроение трапѣзѣ. И скоро възвѣстиша митрополиту такую вещь. Он же похвали Бога и повелѣ быти **священію** и вечерни» (КПП, 14); «заутра **освящается** церкви Печерьскаа, да будеши тамо» (КПП, 15); «... тако и нынѣ въ **освященіе** свояе церкви събравши тѣхъ намѣстники и наши служебники» (КПП, 15).

2.4.4. Названия молитв и литургических возгласов

Обязательной составляющей любого богослужения была молитва. Лексемы с корнем *-мол-* известны всем славянским языкам в значении ‘молить, просить, умолять’. Ср.: п. *modlić* ‘молить’, ч. *modliti se*, слц. *modlit' sa* ‘молиться’, болг. *моля* ‘прошу’, м. *моли* ‘просить, молить’, схв. *молити* ‘просить, умолять’. Эта семантика фиксируется у таких слов в старославянском, а затем в древнерусском языках. Ср.: ст.-сл.: **молитва** ‘мольба, просьба, молитва’, **молити** ‘просить, молить, молиться’ (Цейтлин, с. 331–332); др.-рус. *молитва* ‘просьба’, ‘молитва, просьба, обращенная к Богу’, ‘напутственная молитва, благословение’, *молити* ‘просить’, ‘молиться’ (Срезн. 2, 165–168).

Однако в «Материалах...» И. И. Срезневского встречаем прилагательные *моленыи*, *мольбьныи* в совершенно ином значении – ‘жертвенный’ («моленое то брашно») (Срезн. 2, 165, 172). «Совершенно очевидно, – писал об этом слове В. В. Иванов, – что значение, связанное с христианским богослужением, должно рассматриваться как вторичное» [61, с. 226]. Праславянское **modliti* можно отнести к религиозной языческой лексике, связанной с древними обрядами жертвоприношения. Эту мысль подтверждают данные восточнославянских диалектов, в которых названный корень является омонимичным и во втором случае может обозначать приношение жертвы: *молить* (Вят.) ‘убивать (скотину), принося

жертву’, (Волог., Киров., Вят.) ‘резать, колоть (скотину)’, (Ворон.) ‘обычай резать кур 1-го ноября (по ст. ст.), в день Козьмы и Демьяна, и приготавливать из них разные блюда’, *молитвить птицу, скотину* (Курск., Вят.) ‘бить, колоть скотину, благословясь’ (СРНГ 18, 218–219). В болгарском языке словом *молитва* также может обозначаться жертва, жертвенное животное, суп из мяса жертвенного животного.

Очевидно, язычники «молили» животных к определенному празднику и при этом обращались с определенной просьбой к своим богам или идолам. Так, например, описывает этот процесс Л. Нидерле: «При жертвоприношении жрец или хозяин – отец семьи, подняв руки кверху, обращался к богам и произносил при этом соответствующую просьбу (древнерусское *моление*, чешское *modlitba*)» [124, с. 290]. Позднее, очевидно, так стал называться процесс убиения скота вообще. Таким образом, религиозная семантика была присуща слову изначально. В дальнейшем же она была приспособлена и переосмыслена в духе христианской традиции.

В Киево-Печерском патерике архаическое значение выделенного корня закономерным образом не фиксируется. В то же время лексемы *молити*, *молитва* являются одними из наиболее употребительных в тексте. Этот факт можем объяснять тем, что молитвы каждую минуту сопровождали жизнь иноков и верующих. Они молились не только во время службы, но и в свое свободное время, выполняя бытовые дела. Так, Иларион «*хожаше съ Берестова над Днѣпръ, на хльмь, где нынѣ ветхый монастырь Печерьскый, и ту молитвы творяше, бѣ бо тамо лѣсь великъ, и ископа ту печерку малу дву саждень и, приходя с Берестова, псалмонѣніе пояше, молящися Богу въ тайнѣ*» (КПП, 17). О преподобном Антонии сказано: «*Ядъ же его бѣ хлѣбъ сух и воды въ мѣру въкушаа, и копаше печеру и не дааше собѣ покоя въ дъне и в ноци, въ трудѣх же пребывая, въ бдѣніих и въ молитвах*» (там же).

Как уже отмечалось выше, монахи Печерского монастыря своей покровительницей считали святую Богородицу. Они верили, что она вместе с преподобными Антонием и Феодосием заступает их своими молитвами. Эта идея актуализируется в следующих контекстах: «*Господи, избави мя от горкыя сеа*

смерти **молитвами** пречистыа твояе матере и преподобною отцу Антоніа и Феодосіа» (КПП, 2); «Тогда Владимиръ, болень сый и тѣмъ поясомъ златымъ обложенъ бысть, и ту абіе здравъ бысть **молитвами** святую отцю нашею Антоніа и Феодосіа» (КПП, 11); «И Господь да съхранитъ вы и съблюдетъ въ вся дъни живота вашего и **молитвами** пречистыа Богородица и преподобных и блаженных отецъ наших Печерьскихъ [Антоніа и Феодосіа] и святыхъ черноризецъ монастыря того» (КПП, 15).

Неоднократно в памятнике приводятся и сами тексты молитв. К примеру: «**Молитва.** Владыко мой, Господи Вседръжителю, благым подателю, отче Господа нашего Исуса Христа, прииди на помощь мнѣ и просвѣти сердце мое на разумѣніе заповѣдій твоих и отверзну устнѣ мои на исповѣданіе чудес твоих и на похваленіе угодника твоего, да прославится имя твое святое, яко ты еси помощникъ всѣмъ уповающимъ на тя въ вѣкы. Аминь» (КПП, 22).

В Патерике отображено начало новой для Руси традиции, когда текст молитвы стали вкладать в руку умершему: «Тогда Симонъ поклонився до земля и рече: «не изыиду, отче, от тебе, аще написаніемъ не извѣстиши ми». Принужен же бывъ любве его ради преподобный, и пишетъ тако, глаголя **молитву**: «Въ имя Отца и Сына и Святого Духа», иже и донынѣ вълагають умершимъ в руку таковую **молитву**. И оттолѣ утвердися таковое написаніе полагати умершимъ, прежде бо сего инъ не сътвори сицевыа вещи в Руси. Пишетъ же и сіе въ **молитвѣ**: «Помяни мя, Господи, егда приидеши въ царствіи си и въздати хотя комуждо по дѣломъ его, тогда убо, владыко, и раба своего Симона и Георгіа сподоби одесную тебе стати въ славѣ твоей и слышати благый твой глас: «приидете благословеніи отца моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царство искони мира» (КПП, 4).

В большинстве своем корень -*мол*- в тексте выражает значение обращения к Богу. В более редких случаях он может обозначать просьбу к человеку, выступая при этом исключительно в форме первого лица настоящего времени: «отче, **молю** ти ся, повѣждь ми, аще здѣ есть сынъ мой, много бо си жалю его ради, не вѣдуци, аще живъ есть» (КПП, 30); «**Молю** же ти ся, отче, да въскорѣ острѣжеши мя»

(КПП, 33); «**Молю** вы убо, братие, подвигнемся постом и молитвами, и попечемся о спасеніи душ наших» (КПП, 41).

Сема 'просьба' выражается в тексте и с помощью деривата *мльба*: «*Потом же, пакы умилосердившися на нь, нача съ **мльбою** увѣщати его, да не отбѣжитъ отъ нея, любляче бо его паче инѣх и того ради не трѣпяше безъ него быти*» (КПП, 25); «*В лѣто 6616 Ѳеоктисть ігумень нача понужсати **благовѣрнаго** великого князя Святополка съ **мольбою**, да поминають имя **святаго** и **преподобнаго** отца нашего Ѳеодосіа, ігумена Печерьскаго, в **Синоникѣ***» (КПП, 82); «*Сей же истинный послушникъ съ **молбою** испроси, да едино лѣто еще в поварни поработаетъ на **братію***» (КПП, 113). Как показывает контекст, это же значение может выражаться и посредством производного *моленіе* (фиксируется в тексте единожды): «*Бяше же день уторник, въ вечерь глубоко поях съ собою два мниха; чудна мужа в добродѣтелѣх, иному же не вѣдоущю никому же, и яко приидохом въ пещеру, молитвы и **моленіа** сътворише с поклоненіем и псаломьское пѣніе пѣвше, тажде прияхомся дѣлу*» (КПП, 80).

Во время богослужения могла выполняться молитва-прошение – *ектенія* (гр. *εκτένεια* 'ревная молитва'): «*Отець же наш Ѳеодосіе бѣ по вся дъни и по вся ноци моля Бога о христороубци князи Изяславѣ, и еще же и въ **ектеніи** веля того поминати*» (КПП, 69).

Среди литургических возгласов в тексте Патерика упоминается *кинаникъ*: «*И тако въ церковь Печерьскую пресвятыа Богородица принесень бысть невидимо въ **врѣмя**, егда начаша **кинаникъ** пѣти*» (КПП, 109). Как отмечает Н. В. Пуряева, это стих псалма, который выполняют во время причащения священнослужителей [161, с. 107].

Пение псалмов было наиболее традиционным видом исполнения молитвы. В свободное от богослужений время, с целью защиты от нечистой силы или приступая к новому начинанию монахи пѣли *Псалтырь*: «*Отець же нашъ Ѳеодосіе, вся сіа слышавъ, не убоася духом, ни ужасеся сердцем, но оградився оружием крестным и въставъ, начать **пѣти Псалтырь** Давыдову, и ту абіе многый трусь не слышим*

бываше» (КПП, 40); «... *оному же псалтырь поюшу усты тихо и рукама прядуща вълну или ино кое дѣло, дѣлающеу»* (КПП, 49). В некоторых случаях это значение актуализируется в словосочетании *псаломьское пѣніе* или композите *псалмонѣніе*: «... *преподобному же паки въставшу и наченшу псаломское оно пѣніе, и гласъ паки исчезаше»* (КПП, 40); «... *и псаломьское пѣніе пѣвше, тажде прияхомся дѣлу»* (КПП, 80); «... *приходя с Берестова, псалмонѣніе пояше, моляшися Богу въ тайнѣ»* (КПП, 17).

2.4.5. Названия литургических жестов

Одним из важных литургических жестов, неоднократно упоминаемых в тексте Патерика, является поклон (гр. *προσκύνησις* та *κλίσις* ‘схилення, поклоніння’). В эту семантическую микрогруппу входит целый ряд наименований: *поклон, поклоненіе, колѣнопоклоненіе, поклоненіе колѣном, поклонитися, пасти, припасти к ногама*.

В древнерусском языке лексема *поклонъ* имела широкий, но в то же время недостаточно четкий семантический спектр. Ср.: *поклоненіе* ‘склонение, наклонение’; ‘поклон на молитве’; ‘поклонение, молитва’; ‘прославление, празднование’; ‘почтение’, *поклонитися* ‘наклониться’; ‘положить поклон’; ‘поклониться’; ‘преклониться с молитвой’; ‘преклониться, прославить’; ‘поклониться, пасть на колени’; ‘выразить привет поклоном’; ‘передать поклон, привет’; ‘смириться’; ‘признать’, *поклон* ‘преклонение, поклон на молитве’; ‘поклонение’; ‘поклон, привет’; ‘просьба’; ‘дар’; ‘покорность’ (Срезн. 2, 1107–1109), *пасти* ‘упасть’; ‘преклониться, стать на колени’; ‘припасть’; ‘быть убитым, умереть’; ‘впасть в грех, согрешить’ (Срезн. 2, 884–885).

При исследовании семантики классов невербальных жестов поклонов и поцелуев в Повести временных лет и Киево-Печерском патерике Д. А. Голубовскому удалось каталогизировать их значения. Ученый установил, что класс поклонов в анализируемых им текстах может выражать значения приветствия, почитания Бога/божества, сакральных предметов, молитву, просьбу, почтение, внимание, страх [42].

В Киево-Печерском патерике поклон выражает некоторые из них.

Семантика приветствия в тексте Патерика выражается с помощью глагола *поклонитися*. Так, при встрече после долгой разлуки Никон и Феодосий в первую очередь поклонились друг другу: «*Той (Никон – выд. А. Г.) же яко прииде до града, и прииде въ монастырь блаженаго Феодосіа, и яко видѣста другъ друга, падша оба въкупѣ поклонистася, и тако пакы обѣимшася и намнозѣ плакавшася, яко много врѣмя не видѣвшася*» (КПП, 45). Преподобный Пимин «*вшед, поклонися святому Антонію*» (КПП, 183). Блаженному Феодосию «*тажде дошедшу ему монастыря, и се изшедше вся братіа поклонишася ему до земля*» (КПП, 47). Как можно видеть, приветственный поклон может указывать на духовное превосходство. Вместе с тем в тексте отмечаются и случаи указания поклона на социальное превосходство: «*Тажде блаженный, изшед и видѣвъ князя, поклонися ему*» (КПП, 43). Как видно из текста, *поклоненіе* могло быть и прощальным знаком: «*Аз же, вѣру им, поклонихся святому и отъидох*» (КПП, 49).

Значение приветствия лексемы *поклонитися* реализуется и в рассказе мастеров церковных о пришествии им царицы – Богородицы: «*И видихом царицю и множество вои о ней, поклонихомся ей, и та рече к намъ: «хощу церковь възградити себѣ въ Руси, въ Кіевѣ, велю же вамъ, да возмѣте злата себѣ на три лѣта»... Ей же поклонившеся, изыдохом въ дома своа*» (КПП, 6). В таком контексте выделенное слово указывает также на почитание божественного лица. Эта семантика актуализируется и в сюжетах, где речь идет о Боге: «*Азь же поклонився, рѣхъ: «Господи, почто мя остави злѣ мучиму быти?»*» (КПП, 141); «*Сіи же падше ниць и поклонишася Господеви*» (КПП, 173).

В Киево-Печерском патерике отмечается также факт *поклоненія* нечистой силе – бесам. Никите Затворнику бес является в образе ангела, «*пад убо мних, поклонися ему, аки аггелу*» (КПП, 125). Исакию Печернику бесы также явились в образе ангелов и Христа «*и глаголаста ему: «Исакые, сей есть Христось, пад поклонися ему». Исакый же не разумѣ бѣсовьскаго дѣйства, ни памяти имѣ прекръститися, изышедъ ис кѣліа, поклонися аки Христу бѣсовьскому дѣйству*» (КПП, 186).

Поклоны нередко сопровождают молитвы и псалмопения монахов. Исакий Печерник «*единою же, по обычаю, наставшю вечеру, нача поклонятися, поя*

псалмы, даиже и до полуночи» (КПП, 185). Блаженный Феодосий, увидев беса в образе черного пса, «начах прилѣжно Бога молити и часто **поклоненіе творити**» (КПП, 48).

С этими значениями тесно связано и следующее – почитание сакральных предметов. В первую очередь речь идет о святых иконах, олицетворяющих божество: «Яже видѣвше, вси удивишася и ужасни бувше, съ трепетом **ници на земли падоша и поклонишася** нерукотворенному образу Господа нашего Иисуса Христа и пречистыа его матере и святых его» (КПП, 176–177); «Они же с радостію текоша въ церковь съ свѣщами и с кандилы; и видѣша икону, сѣающую паче солнца, и **падше ници на земли, поклонишася** иконѣ и лобызаша съ веселіемъ душа» (КПП, 179). Перед приготовлением пищи один из варящих братьев брал благословение и поклонялся святому алтарю: «Первѣе шед единъ от них, възметъ благословеніе от игумена, тажде по сих **поклонься** пред святым олтарем три краты до земля, и тако свѣщу възсегъ от святаго олтаря и от того огонь възгнѣтивъ» (КПП, 54–55). Д. А. Голубовским такая семантика поклона в Патерике не отмечается [42, с. 55].

Семантическое ядро поклонов составляет выражение ими значения почтения. Греческие мастера кланяются Богородице не только при встрече и прощании, оно и в ходе розговора: «И видѣхомъ церковь на въздусѣ, и въшедше, **поклонихомся** ей» (КПП, 6). Поклон как почтение реализуется преимущественно по отношению к духовно более высокому лицу: «Аз же видѣх преподобнаго и от радости притекъ, пад на нозѣ его и **поклонихся** ему до земля» (КПП, 98). Вместе с тем этот жест совершался и в знак социального почтения. Так, по приходу сына боярина к монастырю, братия кланяется ему: «... и тако въ славѣ велицѣ примха къ печерѣ отецъ тѣх. Онѣмъ же изшедшим и **поклонившимся** ему, яко же есть лѣпо велможам, он же пакы поклонися имъ до земля» (КПП, 32). Вдова, прельщающая Моисея Угурина, приказывает всем своим людям поклониться ему: «се господинь вашъ, а мой муж, да вси срѣтающе **поклоняются** ему» (КПП, 145).

Значение ‘страх’ названий поклона реализуется в сочетаниях их с формами ужаси, ужасшеся, съ страхом и т. д.: «*И не могуче зрѣти, падоша ниць ужасни, и мало възникше, хотяху видѣти бывшее чудо, и се изъ усть пречистыа Богоматере излѣтѣ голубь бѣль и лѣтяше горѣ къ образу Спасову и тамо скрыйся*» (КПП, 173).

Помимо названных Д. А. Голубовским компонентов значения лексем, называющих поклонение, в Патерике отметим также сему ‘прощение’, реализующуюся в тематическом контексте, часто в сопровождении форм типа *прося прощеніа, простите, съ смиреніем*: «*И аще нѣкій братъ отхождаше от монастыря, вся братіа о том имѣаху печаль и посылаху по нь, призывающе въ монастырь брата, дабы възвратилъся, и егда прихожаше братъ, и шедше къ игумену, поклоняхуся за брата и умоляху игумена, абіе же приимаху брата с радостію въ монастырь*» (КПП, 95); «*Печерникъ же, смиреніем всѣм покланяся, глаголаше: «простите мя, отци, за немоць недокончах*» (КПП, 156); «*В той бо день, въ нь же хотяше преставитися, здравъ бывъ преподобный Пиминъ и обьхожаше вся кѣліа, и всѣм покланяся до земля, прощеніа прошаше, повѣдаа сход свій от житіа своего*» (КПП, 183).

Еще одним не менее важным сакральным жестом является поцелуй. В тексте Патерике он упоминается значительно реже по сравнению с поклоном. Значение поцелуя выражается в памятнике с помощью глаголов *цѣловати* и *лобъзати*.

Оба слова в древнерусском языке полисемантичны. Ср.: *цѣловати* ‘приветствовать’; ‘благодарить, выражать благодарность’; ‘целовать, лобызать’; ‘целовать священные предметы, прикладываться’; ‘целовать крест, икону в подтверждение клятвы, присягать’; ‘преклоняться’; ‘читать, поклоняться’ (Срезн. 3, 1451–1453); *лобъзати* ‘приветствовать поцелуем, целовать’; ‘обнимать’ (Срезн. 2, 37).

Глагол *цѣловати* восходит к древнему *сѣловати* ‘приветствовать, здравить’ (ЕСУМ 6, 258). Остальные значения являются вторичными.

Приветственный поклон и поцелуй совершает молодой Феодосий при виде странников, которые могли показать ему дорогу в город: «*И тако молящюся ему, и*

се приидоша странници въ градъ тѣи, и видѣвъ ихъ, блаженный юноша радъ бывъ, и текъ поклонися имъ и любезнѣ ѡцѣлова ихъ» (КПП, 24). Вместе с тем поцелуй мог быть и прощальным: «Преподобный (Прохор – выд. А. Г.) же, много поучивъ князя о милостыни и о будущемъ судѣ, и о вѣчнѣй жизни, и о бесконечнѣй муцѣ, давъ ему благословеніе и прощеніе, и ѡцѣловавъ вся суцаа съ княземъ, и въздѣвъ руцѣ горѣ, предасть духъ» (КПП, 154).

В тексте отмечается факт целования иконы. В таком случае поцелуй может истолковываться как почитание сакрального предмета с одной стороны, с другой же – как клятва. Когда Захарий захотел забрать свое наследство у Сергия, на попечении у которого оно было, тот решил присвоить деньги себе. Тогда юноша попросил Сергия поклясться, что он их не брал. «Сей же иде въ церковь и ста предъ иконою богородичиною, отвѣща кленыйе, яко не възяхъ 1000 гривенъ сребра, ни 100 гривенъ злата, и хотѣ ѡцѣловати икону, и не възможе приблизитися къ иконѣ» (КПП, 13).

Книжный глагол *лобъзати*, восходящий к лат. *lambere* ‘лижу, облизываю’, в тексте Патерика выражает значение любовного поцелуя. Таким образом вдова-полячка прельщала преподобного Моисея Угрина: «Жена же, вземши на немъ власть большую, бестудно влечаше его на грѣхъ. Единою же повелѣ его нужею положити на одрѣ своемъ съ собою, лобызающе и обьимающе, но не може ни сею прелѣстію на свое желаніе привлещи его» (КПП, 147).

Как можно видеть, основу группы названий, обозначающих богослужения и их составные части, составляют лексемы-кальки, реже – прямые заимствования из греческого языка через посредничество старославянского. Отдельные лексемы праславянского происхождения в книжном языковом окружении изменяли свой семантический состав, приобретая новые значения (*служба, постриженіе, молитва, поклоненіе, ѡцѣловати*).

2.5. Названия предметов богослужения

Предметы богослужения были неотъемлемой частью не только церковной службы, но и всего бытового уклада монастырской жизни. Более того, они,

олицетворяя в большинстве своем те или иные христианско-религиозные реалии, несли огромную смысловую нагрузку.

2.5.1. Названия богослужебных артефактов

В процессе борьбы с бесами или просто для очищения храма производилось священнодействие каждения, в процессе которого помещение обкуривалось дымом ладана – ароматической смолы, для называния которой в тексте Патерика используется лексема *ѡимьянь*: «Утру же бывшу и дъни освитающу, и слышано бысть по всему граду, и множество людий приидоша съ свѣщами и *ѡимьяном*» (КПП, с. 80); «игумени вси от всѣх монастырей съ множеством черноризецъ приидоша, и людие благовѣрнии, и взяша пречестныа мощи святаго *Ѳеодосіа* от пещеры, съ множеством свѣщъ и *ѡимьяном*» (КПП, 81).

Слово *ѡимьянь* является прямым заимствованием от греческого *φομιάνα* ‘ладан’, связанного с *φύμος* ‘жизнь, душа, сознание, дым’ (ЕСУМ 6, 100). Этот грецизм остается нормативным и для современных русского и украинского языков. Между тем в ранних редакциях Патерика отмечается восточнославянская звуковая форма *тимьян*, возникшая путем замены чуждого для славян звука [ф] более типичным [т]. На сегодняшний день, по словам В. В. Нимчука, она встречается только в закарпатском диалекте – *тимн’ан* [126, с. 249].

Одним из компонентов значения греческого *φύμος*, как уже было отмечено, является ‘дым’. Это обстоятельство послужило основой для создания старославянской кальки от *φομιάνα* – *кадило*, ставшей синонимичной в некоторых первых славянских переводах грецизмам ладан и фимьян.

Дело в том, что этимологически корень *кад-* (**kōd-*) восходит к праславянскому периоду истории развития языка и связан с чередованием гласных с **čadъ < *kēdъ* (ЕСУМ 2, 338). Отсюда семантическая связь со словом *чад* ‘дым’. Так в общеславянском языке *кадить* (**kaditi*) значило ‘дыметь, курить’. Свидетельством этого является широкое распространение лексемы в таком значении в западно- и южнославянских языках. Ср.: п. *kadzić*, ч. *kaditi* ‘выжигать уголь’, болг. *кадя* ‘кажу, дымлю’, м. *кади* ‘кадить, дыметь’, схв. *кадити*, слн. *kaditi* ‘куреть; дыметь’ (там же).

В редких случаях оно отмечается и в народных говорах восточных славян: укр. *кадить* (поділ.) ‘димить’ (Брил., 46); рус. *кадить* (Краснояр.) ‘дымить’, (Курск., Краснояр.) ‘курить; димить при курении’ (СРНГ 12, 299).

В старославянском языке корень *кад-* приобрел церковную семантику. Ю. В. Осинчук определяет широкие рамки заимствования таких слов в язык восточных славян – XII–XIV вв. [134, с. 110]. Между тем в тексте Патерика (XIII в.) выделенный корень обнаруживает уже достаточно прочную традицию употребления. Словом *кадило* обозначалось вещество, курящееся во время богослужений. Емкость, в которой это вещество сгорало, именовалась *кадилницей*. Ср.: «*Радуйся, отцем наставникъ бывъ, их же послѣдова учению и нраву и въздръжанію и божественному въ молитвѣ их прѣдстоянію, паче же ревноваше Великому Ѳеодосію, обычаем и житіем подобяся житію его и послѣдствуа пребыванію его, преходя от дѣла въ труды уньшаа, обычныя мольбы къ Богу въздаа въ воню благоуханія, принося кадило молитвеное, ѡимьянь благовонный!*» (КПП, 83); «*Егда же стояше Евагрій въ церкви, идущу Титови с кадилницею, отбегаше Евагрій ѡиміана; егда же ли не бѣжаше, то преминоваше его Титъ, не покадивъ*» (КПП, 122).

Тем временем целый ряд оригинальных древнерусских призываний, как отмечается в «Материалах...» И. И. Срезневского, указывает на утрату лексемой *кадило* своего исходного значения, в результате чего она стала синонимичной номену *кадилница* (Срезн. 1, 1171). Эта семантика закрепилась за словами вплоть до настоящего времени. Ср.: рус. *кадило* ‘металлический сосуд на цепочке, в котором во время богослужения курятся ароматические вещества (ладан, смирна) на раскаленных углях’ (ССРЛЯ 5, 645), *кадильница* ‘сосуд для благовонных курений; кадило’ (там же); укр. *кадило* ‘металевий посуд на довгих ланцюжках із прорізною накривкою для куріння ладаном під час відправи православного й католицького релігійного культу’ (СУМ 4, 68), *кадильница* ‘те саме, що кадило’ (там же).

Источником света в монастыре была свеча: «*Оному же въспрянувшу и раду бывшу, скоро въставъ и вжегъ свѣцу, и иде на показанное мѣсто, и обрѣте по словеси святаго отца*» (КПП, 76); «*И се въ едину ноць, всѣм спящим внѣ, и се*

внидоша к нему аки скопци свѣтли съ свѣщами» (КПП, 180). В тексте Патерика отмечается только книжная форма *свѣща*, однако в древнерусском литературном языке функционировал и исконный вариант *свѣча*, о чем свидетельствуют данные «Материалов ...» И. И. Срезневского (Срезн. 3, 301–302).

Как указывается в «Старославянском словаре», лексемой *свѣща* передавались разные греческие слова *λαμπάς* ‘свотильник’, *λύχνος* ‘факел’, *φῶς* ‘огонь’, *χηρός* ‘восковая свеча’ (Цейтлин, 597). В Киево-Печерском патерике, по всей видимости, *свѣща* реализует последнюю из названных сем.

Для называния специального прибора для расстановки свечей в памятниках оригинальной литературы нередко наряду с собственным названием *подсвѣчникъ* употреблялся старославянизм *свѣщникъ*. Именно книжная форма, образованная присоединением суффикса *-никъ* к основе слова *свѣща*, является характерной для канонического текста Патерика: *«не можетъ градъ укрытися, верху горы стоя, ниже вжигаютъ свѣтилника и поставляютъ подъ сосудомъ, но на свѣщницѣ, да свѣтитъ всѣмъ приходящимъ»* (КПП, 177).

Свѣща была одной из разновидностей *свѣтилника*. Близость значений этих лексем определяется их общей этимологией, которая сводится к праславянскому **světъ < *svoit-*. В дальнейшем происходило наращение морфемной структуры слов. Так, номен *свѣтилникъ*, как утверждает А. С. Львов, «по своему составу ... является существительным, образованным присоединением суф. *-никъ* к основе имени *свѣтило»* [106, с. 96]. В тексте Киево-Печерского патерика лексема *свѣтилникъ* в большинстве случаев употребляется в переносном значении ‘просветитель’, применительно преимущественно по отношению к блаженному Феодосию: *«... и се видѣ свѣтъ надъ монастыремъ точію блаженнаго Феодосіа, и яко же чюдящюся ему, славяше бога глаголя: «о, колико благостыня твоя, Господи, яко показаль еси таковъ свѣтильникъ въ мѣстѣ семъ святѣмъ, преподобнаго сего мужа, иже тако свѣтяся, просвѣщаетъ монастырьъ свой»»* (КПП, 42); *«Но обаче онъ (князь – вид. А. Г.), аще и вельми разгнѣвался бѣ на блаженнаго, но не дрѣзну ниединого же зла сътворити тому, видяше бо его мужа преподобна и праведна суца, яко же и прежде*

многожды же его ради завидяше брату своему, еже такового **свѣтилника** имать въ области своеи» (КПП, 67).

Наряду с названием **свѣтилникъ** в его прямом значении в славянских текстах активно функционировала лексема **кандило**, являющаяся собственно старославянским образованием, мотивация которого остается неясной. В тексте Патерика это слово по сравнению со своим синонимом проявляет более высокую частотность употребления: «И тако наливашу **кандила** вся, и остана его (масла – вид. А. Г.) большаа часть, и тако сътвориша въ утрій день праздникъ **свѣтель** святыя Богородица» (КПП, 61); «Они же с радостию текоша въ церковь съ **свѣщами** и с **кандилы**» (КПП, 179).

В кандила для поддержания огня вливалось специальное масло. Из текста памятника узнаем, что с этой целью употреблялось так называемое *масло древеное*: «Се бо нѣкогда приспѣвшу празднику Успѣніе святыя богородица, **маслу** же не сущу **древеному** на вливаніе кандил въ тѣй день» (КПП, 60). Использование же масла иного рода считалось неверствием. В Патерике описывается случай, когда в отсутствие *древеного масла* «... помысли строитель церковныи **от земных сѣмень** избити **масла** и от того наліати кандила и въжещи... И егда въсхотѣ ліати въ кандила **масло** то, и се видѣ мышь въпадишу въ неи, мертву плавающу в нем... Помысли же сіе блаженный **Ѳеодосіе**, яко божіе есть смотреніе се» (КПП, 60).

Дело в том, что *масло «от земных сѣмень»* было легко доступным. Оно производилось местными жителями «въ сѣмени лну», как на это указывают ранние редакции Патерика. Между тем *древеное масло* было привозным и, очевидно, дорогим, о чем можно догадываться из следующего контекста: «Тажде яко бывшу году вечернему, и се нѣкто от богатых принесе корчагу велику, зѣло полную **масла древянаго**» (КПП, 60). В коллективной монографии Института языкознания им. А. А. Потебни отмечается, что это было *масличное* (оливковое) масло, которое привозили на Русь торговцы [66, с. 105].

Такое масло в церковной традиции принято называть елеем или же *маслом святым* [161, с. 52]. Последний вариант наименования фиксируется в анализируемом произведении. Его использовали не только во время таинств, но и

для исцеления больных. Так, о Дамиане пресвитере сказано: «*И аще убо когда приносяще кто дѣтищѣ боленъ, каковѣмъ убо недугом одрѣжимъ бѣше, приношаху въ манастирь къ преподобному Феодосію, той же повелѣваше сему Даміану молитву творити надъ болящимъ, і абіе творяше и масломъ святымъ помазываше, и приимаху исцѣленіе приходящии к нему*» (КПП, 95). Тавтология «... масломъ святымъ помазываше...» оказывается неслучайной. В кругу этимологов полагают, что в основе **mazslo* лежит глагол **mazati* (Преобр. 1, 513). Таким образом, можно думать, что первоначальное назначение этого продукта сводилось к мазанию, и только со временем он стал употребляться в пищу⁵.

В тексте Патерика масло противопоставляется *миру*: «*мы же мажемъ миромъ крѣщающаго и масломъ*» (КПП, 190). Этимологически грецизм *μύρον* ‘миро, масло, ароматическое масло’ связывается со *σμύρις* ‘наждак’, которое сопоставляется с древневерхнемецким *stero* ‘свиное сало’, готским *stairþr*, древнеанглийским *steoru* ‘жир, масло’ (ЕСУМ 3, 464). В этой связи можем говорить о том, что *миро* представляло собой масло животного происхождения.

2.5.2. Названия монастырских святынь

В Патерике, очевидно, с целью возвеличить лавру Феодосия, всячески подчеркивается наличие огромного количества святынь в Печерском монастыре.

Самыми первыми святынями для обители стали пояс и венец, принесенные в Киев, согласно тексту памятника, варягом Шимоном. Он же повествует: «*Отець мой Африканъ съдѣла крестъ и на немъ изобрази богомужное подобіе Христова написаніемъ вапнымъ ... отецъ мой възложи поясъ о чреслѣхъ его, имуще вѣса 50 гривень злата, и венець златъ на главу его. Егдаже изгна мя Якунъ, стрый мой, от области моеа, аз же взяхъ поясъ съ Ісуса и венець съ главы его и слышахъ глас от образа обратився къ мнѣ и рече ми: «никакоже сего възложи, человекъ, на главу свою, неси же на уготованное мѣсто, идѣже зиждеться церковь матерѣ моеа от преподобнаго Феодосіа, и тому в руцѣхъ въдаждь, да обѣсится надъ жрътовникомъ моимъ*» (КПП, 2). В дальнейшем Шимону явилась сама Богородица «*и иземь, дастъ*

⁵ О масле как о продукте питания см. с. 178.

поясъ златый, глаголя: «се мѣра и основаніе, сій же *вѣнецъ* да обѣшанъ будеть надъ святою трапезою» (КПП, 3).

Лексема *поясъ* в Патерике фигурирует в своем главном значении названия элемента убранства единожды в приведенной выше цитате о чуде со статуей Иисуса Христа. В остальных же случаях она выступает для обозначения Господней меры в строительстве Печерской церкви: «Сынъ мѣру дароваль своего *поаса*, аще бо и дрѣво бѣше существом видимо, но Божією силою одѣано есть» (КПП, 9). По словам А. М. Ранчина, этот эпизод имеет глубокое сакральное содержание: «Мотив воздвижения храма посредством меры, коей является пояс Христов, содержит оттенки значения, отсылающие к сотворению мира, измеренного пядью Божией» [153]. Таким образом, Печерский храм авторы Патерика интерпретируют как символ мира, созданного Богом.

Выступая в своеобразной роли названия строительного измерительного инструмента, существительное *поясъ* реализует в тексте окказиональную семантику. В таком значении этот праславянизм не употребляется ни в одном другом письменном памятнике, восточнославянском диалекте или современном языке. В семантической структуре этого слова в Патерике, как подчеркивает О. В. Прискока, присутствует еще один важный семантический компонент, а именно — этнокультурная и религиозная символика, связанная с обрядом опоясывания храмов [149, с. 261–262].

Лексема *вѣнецъ*, будучи праславянским суффиксальным образованием от **věнь*, связанного с глаголом **viti* ‘вить’, в древнерусском языке могла называть корону, свадебный, царский венец (Срезн. 1, 488). В анализируемом тексте она, как можно видеть из приведенных выше примеров, реализует сему ‘корона’. В составе словосочетания *вѣнецъ нетлѣнія* слово приобретает символическое значение, указывающее на жизнь будущую: «Гдѣ бо радости сея болши, еже сподобихомся видѣти, отца и учителя нашего отшествіе къ Господу и приимши *вѣнецъ нетлѣнія* и нѣгде близъ престола владычня предстояща всегда и дръзновение имуща молити о насъ владыку?» (КПП, 87).

В основании Печерского храма, согласно тексту, были положены мощи святых мучеников. Он были даны церковным мастерам самой Богородицей: *«Вдасть же намъ **мощи** святыхъ мученикъ: Артемїа и Полїекта, Леонтіа, Акакіа, Арефы, Якова **Феодора**, рекши намъ: «сіа положите въ основаніи» (КПП, 6).*

Слово *мощи* является старославянским производным от *мощь* ‘мощь, сила’, которое в свою очередь является калькой греческого *δυνάμεις* ‘силы’ (ЕСУМ 3, 527). В древнерусском языке лексема реализовывала три значения ‘тело умершего, тело прославленное нетлением и чудесами’, ‘частица священного предмета’, ‘остатки’ (Срезн. 2, 180–181). Наибольшей активностью обладало первое из них. Оно же представлено и в тексте Киево-Печерского патерика.

Нетленные мощи святых обладали чудотворной силой. Так, черноризец монастыря преподобный Моисей Угрин, переборов плотские страсти, получил дар избавлять от них и остальных. Такую же силу имели и его мощи: *«И изем же едину кость от **мощій** его святаго (Моисея – выд. А. Г.), и вдасть ему, рекъ: «да приложиши къ телеси своему». И ту абіе преста страсть, и удове ему омерътвѣша, и оттолѣ не бысть ему пакости» (КПП, 141).* Блаженный Антоний *«... иде въ гору, ископа пещеру, яже есть под новым монастырем, и в ней сконча животъ свой, живъ въ добродѣтели лѣтъ 40, не исходя ис пещеры, въ ней же лежатъ честныя **мощи** его, чюдеса творяще и до сего дъне» (КПП, 8).*

Для Печерской обители одной из важнейших святынь были мощи отца Феодосия. Неслучайно и само анализируемое слово в большинстве случаев фиксируется в составе словесной формулы *мощи преподобнаго Феодосіа*: *«... и вси, яко единѣми усты, рекше: «вѣзем честныя мощи любимаго отца нашего **Феодосіа**» (КПП, 79); «повелѣ игумень въ пещеру ити, да мѣсто назнаменуютъ, идѣжде суть мощи святаго отца нашего **Феодосіа**» (там же); «... изволеніем божіим, съвкупльшеся епископи вси въкупѣ, и приидоша в пещеру,.. игумени вси от всѣх монастырей съ множеством черноризецъ приидоша, и людие благовѣрніи, и взяша пречестныя мощи святаго **Феодосіа** от пещеры, съ множеством свѣщъ и **ѡмьаном**» (КПП, 81).*

В дальнейшем святыни такого рода становились предметом особого почитания монахов. Так, мощи укладывали в специально подготовленный гроб – раку: *«И съвѣтъ сътворише, абіе же повелѣша устроити мѣсто на положеніе мощем святаго и раку камену поставиша»* (КПП, 79). Следует думать, что обычай возлагать тело умершего в раку пришел на Русь вместе с принятием христианства. Господствовавшая до того языческая традиция предусматривала сжигание трупов. Очевидно, что и слово *рака* заимствованное. Полагают, что оно восходит к латинскому *arca* – ‘ящик, сундук’ (ЕСУМ 5, 19).

В тексте Патерика лексема *рака* вступает в синонимические отношения со названиями *гробъ* и *корста*. В Слове о поковании раки читаем, что некий Георгий «сын Симонов, внук Африканов» захотел оковать раку преподобного Феодосия. *«Посла убо единаго от боляръ своих, сущих под ним, именемъ Василиа, от града Суждаля въ богоименный град Кіевъ, въ Печерський манастырь, оковати раку преподобнаго Феодосіа ... Пріим же убо сіе Василіе, и неволею емлется пути, проклиная животъ свій и день рожденія своего, и глаголаше въ умѣ си: «что се смыслилъ князь толико богатство погубити, и каа мѣзда сего ради будетъ ему, еже мертваго гробъ оковати... Что реку или что възглаголю къ оной корстѣ каменои, и кто ми дастъ отвѣтъ?»*» (КПП, 84).

Лексема *корста* употреблена в тексте всего один раз и носит при этом оттенок разговорности. В других славянских языках, кроме восточных, она не встречается. По предположению Ф. П. Филина, слово могло быть заимствовано кривичами у прибалтийских племен (лит. *karstas, karztas* ‘гроб’, ‘могила’, ‘яма’, ‘нора’), а словенами у финнов (форма *керста, кърста* из фин. *kirstu* ‘сундук’) и с севера проникло в киевское койнэ [177, с. 217]. Однако более убедительной представляется точка зрения А. С. Львова, который подробно объясняет происхождение древнерусской формы от финской: «При заимствовании звук *i* перед *r* воспринят как краткий и передан как *ь*. Поскольку на севере звук *k* стал смягчаться рано, первые примеры написаний *ки, кѣ* фиксируются с XII в., по мнению Л. П. Якубинского, с XI в., то на севере *kirstu* могло звучать как *кърста*, что, собственно, подтверждается современными диалектными *кѣрста, керста*, а на юге ввиду того, что *k*

непосредственно не смягчался, то – *кърста*, отсюда и летописное *корста*. Лит. *karstas* должно быть из восточнославянского, поскольку оно отражает произношение [корста]; заимствование могло произойти только после падения редуцированных» [106, с. 5].

Слово *гробъ* является отглагольным существительным псл. **greti < *grebti*. Оно более употребительно в оригинальных текстах по сравнению с древним *корста* и со временем полностью вытеснит его из активного обихода, а номен *рака* сдвинет в категорию специальных церковных терминов. В тексте Патерика гробом называется не только предмет, в который возлагали тело умершего, но и сама могила. В Слове о преподобном Святоше, князе Черниговском сказано, что тот «*ископа гробъ себѣ*».

Номинации *рака*, *гробъ*, *корста* как правило актуализируются в тексте совместно с определением *каменьи*, что позволяет думать о том, что называемый ими предмет представлял собой ящик, изготовленный из камня. Однако следует учесть и тот факт, что в Патерике эти названия фигурируют только по отношению к лицам, так или иначе связанным с монастырем. Вполне вероятно, что простых людей хоронили в менее дорогостоящих гробах.

После смерти блаженного Феодосия рака с его мощами стала одной из наиболее почитаемых святынь Киево-Печерской обители. К ней приезжали князья для получения благословения: «*И оттолѣ убо Святополкъ, егда исхождаше или на рать или на ловы, и прихождаше въ монастырь съ благодареніемъ, покланяся святѣи Богородици и гробу Феодосіеву*» (КПП, 55). В случае болезни человеку давали испить воды, которой обмывали раку, как это было с князем Изяславом, или возлагали больного на саму раку, как говорится о некоем Василии: «*Сему же Изяславу нѣкогда разболѣвшуся, и уже в нечааніи от всѣх бывша, и при смерти суца того видѣше... Пославше же и взяша воды; отерше гробъ святого Феодосіа... и давше ему пити... и абіе здравъ бысть*» (КПП, 117); «*възведе на гору Василя, и положиша его на рацѣ святого, и тако въста цѣль и здравъ бысть всѣмъ тѣлом*» (КПП, 85). У гроба блаженного просили совета: «*Кто бо коли,*

полезных просив еже къ спасенію у раки святаго, и погрѣшивъ надежду» (КПП, 89).

Мощи преподобного Феодосия вместе с мощами других угодников и чудотворными иконами были главными святынями Печерской обители.

Основным религиозным артефактом любой культовой организации была *икона* – живописное изображение священного лица или события [161, с. 59]. Лексема заимствована из греческого языка через книжное посредничество после принятия Русью христианства. Среднегреческое *ειχὼνα* ‘икона’ восходит к греческому слову *εἰκὼν*, имеющему значение ‘изображение, образ, подоба’ (ЕСУМ 2, 293).

Одной из основных святынь Печерской обители стала икона Успения Богородицы, давшая имя главной церкви на его территории. Она чудесным образом была дана греческим мастерам самой Богородицею: *«Си же рече: «богородичина будетъ церкви, и дастъ намъ сію икону: «та намѣстнаа, рече, да будетъ»* (КПП, 6). Собственно, в преимущественном большинстве случаев слово *икона* употребляется в тексте в составе сочетаний типа *икона богородичина, икона госпожина*: *«И сіа приидоста въ церковь богонареченную и видѣста свѣт паче солнца на иконѣ чюднѣи богородичинѣи, и въ духовное братство приидоста»* (КПП, 12); *«Он же въспряну и сяде на ложи, и се видѣ икону святыя Богородица, иже бѣ въ монастырѣ блаженаго, пред одромъ его стоящу...»* (КПП, 53–54); *«Благословенъ приход ваш и добру спутницу имѣете, сію честную икону госпожину»* (КПП, 7).

Как свидетельствует текст памятника, иконы либо привозились из Византии, либо создавались местными иконописцами. Так, перед смертью блаженный Варлаам, возвращаясь от Святой Горы, *«заповѣдавъ суцим с нимъ, да доправадятъ тѣло его в монастырѣ блаженнаго Феодосіа и ту положить его, и вся суца, яже бѣ купилъ въ Костянтинѣ градѣ, иконы и ино еже на потребу, повелѣ сіа въдати блаженому»* (КПП, 44).

Со временем в Печерском монастыре появились и свои умельцы. В частности, речь идет о монахе Алимпии, который *«добрѣ извыкъ хытрости иконнѣи, иконы*

писати хытръ бѣ зѣло». По отношению к нему в тексте употребляется дериват, образованный на восточнославянской почве от греческого корня, *иконникъ*.

Алимпий создавал иконы не только для потребностей монастыря. К нему обращались и вельможи, о чем свидетельствует контекст: «... *нѣкто мужь христолюбець от того же града Кіева церковь собѣ постави и възхотѣ сътворити церкви на украшеніе великих **иконъ**: 5 Дѣисуса и двѣ намѣстнѣи. Сій же христолюбець вдасть сребро двѣма мнихома монастыря Печерьскаго, да сътворять рядъ съ Алимъніем*» (КПП, 175–176). Как сообщается в «Материалах...» И. И. Срезневского, а также в примечаниях к тексту Киево-Печерского патерика Д. И. Абрамовича «деисус» – обычно образ Христа, божьей Матери и Ивана Предтечи; однако иногда так называли и целый ряд икон или даже весь иконостас (Срезн. 1, 651; КПП, 225).

Отмечается не только чудотворная сила написанных Алимпием икон, но и красок для их выполнения, именуемых в древнерусском языке *вапами* (псл. **варь* ‘краска’). Однажды к черноризцу пришел человек, лицо которого было покрыто гнойными струпями. Тот же «*възем вапъницу, и шаровными вапы, ими же иконы писаше, и симъ лице его украси и струпы гнойныа замазавъ, и сего на первое подобіе и благообразіе претвори*» (КПП, 174–175).

На протяжении многих веков греческое слово *икона* употреблялось исключительно в качестве религиозного термина. На рубеже XX – XXI столетий, как отмечает И. В. Бугаева, происходят существенные изменения в семантической структуре слова. «Слово *икона* встречается в текстах разных стилей и жанров с новыми значениями, развивается полисемия и омонимия. Основой этому служит заимствование слова *ікон* из английского языка с иными значениями: ‘символ’, ‘знак’, ‘пиктограмма’... Хронологически раньше, во второй половине XX в., появляется значение ‘идол, кумир’ ... Новые полисемичные и омонимичные значения лексемы *икона* и новые производные слова с корнем *икон-* должны получить лексикографическое описание и фиксацию» [23, с. 24].

К числу монастырских святынь относятся и предметы, связанные с памятью тех или иных угодников, – реликвии. Наиболее наглядно этот факт подтверждает

сюжет из Патерика, повествующий об использовании вещей блаженного князя Святоши для благословения и исцеления. Они хранились вместе с мощами святого. Так, после смерти преподобного Святоши его брат князь Изяслав «... *приславъ с мольбою къ игумену, глаголя, прося себѣ на благословеніе креста, иже у парамандіи его* (Святоши – выд. А. Г.), *и възглавница и кладки его, на неи же кланяшеся*» (КПС, 117).

Слово *парамандъ* является заимствованием из греческого языка. Им называли четырехугольный плат с изображением креста и других знаков страдания Спасителя, носимый монахами на груди и на плечах (Срезн. 2, 879). В ранних редакциях встречаем возможные варианты написания этого слова – *пароманаткы, переманатки*, что, следует думать, возникли на древнерусской почве под влиянием живой речи местного населения.

Как утверждает в своем диссертационном исследовании Е. С. Харин, *параманд* был обязательным атрибутом монашеской одежды, одеваемым поверх власяницы. Символизировал он «последование крестное владыце Христу, знаменует щит спасительный», поэтому в перекрестье шнуров, которые обнимали все тело под руками и через плечи, на нем крепился небольшой крест [184, с. 50]. Именно этот крест, по всей видимости, и был так необходим Изяславу.

Лексема *възглавница* восходит к греческому *προσχεφάλαιον*. Этот книжнославянизм не получил широкого распространения в древнерусских текстах. В частности, в «Материалах...» И. И. Срезневского в качестве иллюстрации к анализируемому слову приводится только уже отмеченная нами цитата из Киево-Печерского патерика. Более активно восточные славяне использовали праславянизм *подушка*, отмеченный ранними редакциями памятника. Между тем общепринятой этимологии выделенное существительное не имеет. Его связывают то с праславянским *dux*- ‘дух’ как название надутой вещи, то с сочетанием *rodъ icho* ‘под ухо’ (ЕСУМ 4, 477–478).

Субстантив *кладка* не фиксируется словарями старославянского и древнерусского языков. Очевидно, это уменьшительная форма от *клада* ‘бревно’, ‘колода – выдолбленный пень дерева, употреблявшийся для хоронения мертвых’,

‘колодка’ (Срезн. 1, 1211). Ср. ст-сл. *клада* ‘колода (орудие пытки)’ (Цейтлин, 284). Однако фраза «*кладкы его, на ней же кланяшеся*» наводит на мысль о том, что так назывался специальный предмет, скорее всего деревянный, на котором творились поклоны. Показательно, что в ранних Арсеньевской и Феодосиевской редакциях на месте выделенного слова употребляется лексема *колбица* ‘плоский кусок дерева, служащий подставкой (скамеечкой) при коленопреклонении’ (СлРЯ 4, 237).

В качестве святыни почитались и орудия страданий монахов. Очевидно, неслучайно цепи, в которых долгие годы пребывал многотерпеливый Никон и от которых он освободился благодаря божьему повелению, были перекованы для алтаря: «*Видѣвше же на нем желѣза тяжка и раны неисцѣлны... Снемше с него и сковаши еже на потрѣбу олтареви*» (КПП, 109).

2.5.3. Названия богослужебных книг

Богослужебные книги во всей их совокупности в тексте памятника называются *святым* или *божественным писанием*: «*Блаженному Феодосію наченьшу глаголати тому от святых писаній...*» (КПП, 68); «*Иларіонъ, муж благочестивъ, божественным писаниемъ разумень и постникъ*» (КПП, 17); «*Растый убо тѣлом и душею влеком на любовь божію (Феодосій – выд. А. Г.) и хожаше по вся дѣни в церковь божію и послушаа божественных писаній съ всяцѣмъ вниманиемъ*» (КПП, 23). Среди их числа в памятнике упоминаются: *Еуангеліе, Апостоль, Псалтырь, Синодик, книги Ветхаго Закона*.

Во время богослужений в обязательном порядке читались тексты Евангелия и Апостола, «*яже въ благодати преданныа намъ святыа книги на утверженіе наше и на исправленіа*».

Название священно-богослужебной книги Евангелия восходит к греческому *εὐαγγέλιον*. В греческом языке классического периода слово обозначало вознаграждение за радостную новость. В дальнейшем так стали называть и саму хорошую весть. Со временем слово *еуангеліе* приобрело религиозное содержание. Так называлась каждая отдельная книга евангелистов – Матвея, Марка, Луки и Иоанна. Как отмечает Л. Л. Шевченко, «именно так книги называют в связи с тем,

что в них изложена хорошая весть о жизни и учении Иисуса Христа, пришедшего спасти человечество» [191, с. 33].

Евангелие послужило одним из источников для авторов Патерика. Они неоднократно ссылаются на него в тексте памятника: *«Господь рече въ **Еуангеліи**: «человѣкъ, аще не отречетъ всего сущаго, не можетъ быти мой ученикъ»* (КПП, 161); *«Но Богъ прославляетъ святыя своя, ко же рече Господь въ **Еуангеліи**: «не можетъ градъ укрытися, верху горы стоя, ниже вжигаютъ свѣтилника и поставляютъ подъ сосудомъ, но на свѣщницѣ, да свѣтитъ всѣмъ приходящимъ»* (КПП, 177). Цитируют книгу и сами герои повествования. Так, Моисей Угрин возражает против навязываемой ему женитьбы: *«Что же убо въ **Еуангеліи** Христос рече: «всякъ, иже оставитъ отца своего и мать и жену и дѣти и домъ, тѣмъ есть мой ученикъ»* (КПП, 145).

Еуангеліем могло называться и само учение Иисуса Христа. В таком значении анализируемая лексема актуализируется в Патерике только в одном контексте: *«всегда поминающе о сем Господа рекша: «аще кто не оставитъ отца и матери, жену и дѣти и сель мене ради і **Еуангеліа**, нѣсть ми достоинъ»* (КПП, 41).

В обязательном порядке во время богослужений читался также текст священной книги Апостола, названной так потому, что она повествует о деяниях и посланиях святых апостолов (греч. ἀπόστολος ‘посланник’). Текст книги также неоднократно цитируется в Патерике: *«И пришедше над море и ту разлучистася от себе, якоже се апостола Павелъ и Варнава на проповѣданіе Христово, яко же пишеться въ **Дѣваніи апостоль**»* (КПП, 36); *«Апостоль же: «братіе, вы есте церкви Бога жива, и Духъ святой живетъ въ васъ»* (КПП, 171).

Не менее популярной священно-богослужебной книгой не только среди монахов, но и в кругу образованной части мирского населения был Псалтырь – сборник псалмов (религиозных стихотворений) царя Давида, одна из книг Ветхого Завета. Греческое ψαλτήριον ‘книга псалмов’ связано с ψάλλω ‘пою, играю на струнах’ (ЕСУМ 4, 621). Именно поэтому в старославянском, а затем и в древнерусском языке лексема *псалтырь* была омонимичной и могла называть струнный музыкальный инструмент из рода арфы: *псалтырь* ‘псалтырь

(музыкальный инструмент)»; ‘псалтырь (книга Ветхого завета)’ (Цейтлин, 556), *псалтырь* ‘струнный инструмент, род арфы’; ‘Псалтырь, сборник псалмов царя Давида, одна из книг ветхого завета’ (Срезн. 2, 1721).

Эта семантика отображена и в самом акте воспроизведения псалмов, которые обязательно пелись. Об этом свидетельствуют многочисленные контексты, моделируемые глагольной формой *пѣти* и существительным *псалмы*: «*Въ едину убо от нощи, поющу ми в келіи обычныя псалмы...*» (КПП, 48); «*Тогда убо зліи тии человекѣци, мало помедливше, и преподобному тому стаду събравшуся в церковь съ блаженнымъ наставником и пастырем своим Ѳеодосіем, и поющим утренняя псалмы, устремишася на них акы звѣріе дивіи*» (КПП, 53). Как можно видеть из приведенных примеров, существовало внутреннее деление псалмов в зависимости от времени и места их выполнения.

Петь Псалтырь можно было и независимо от проведения службы, во время занятий бытовыми делами. Так, Феодосий Печерский «*прядый волну и Псалтырь Давыдову поя*» (КПП, 37). Он же учил братию «*по навечернѣй молитвѣ и не преходити от келіа въ келію, но въ своеи келіи молити Бога, яко же кто можетъ, и руками своима дѣлати по вся дни, псалмы Давыдовы въ устѣх имуще*» (КПП, 41). Черноризец Феодор «*съсыпавъ жито въ съсуды, и нача молоти, поя Псалтырь изоустъ*» (КПП, 166). Псалмы были надежной защитой от бесовского действия. Неслучайно блаженный Феодосий в борьбе с бесами «*начать пѣти Псалтырь Давыдову, и ту абіе многый трусь не слышим бываше*» (КПП, 40).

Вся монастырская жизнь регулировалась *уставом*. Его Печерский монастырь заимствовал у константинопольского Студийского монастыря «*и уставы въ манастыри своем, како пѣти пѣнія манастырьскаа и поклоны како дрѣжати, и чтенія почитати, и стоаніе въ церкви, и все уряжденіе церковное, и на трапезѣ сѣданіе, и что яденіе в кыя дъни, все съ уставленіем*» (КПП, 19–20). Лексема *установъ* является префиксальным образованием от праславянского **staviti* ‘ставить’ (ЕСУМ 6, 48). В качестве синонимов к ней в тексте Патерика употребляются словосочетания *иночское правило, правило чернечьское*: «*И нача възыскати правила чернечьскаго, и обрѣтесе тогда честный инокъ Михаилъ, монастыря*

Студийскаго... И нача его вопрошати о уставѣ отецъ Студийскихъ» (КПП, 19); «*Феодосію же живушу въ монастыри и правяшу добродѣтельное житіе и иночьское правило...*» (КПП, 20).

В анализируемом памятнике упоминаются и другие религиозные книги. Так, после смерти Феодосия его имя было занесено в *Синоникъ* или *Синодикъ* (гр. *συνοδικόν*) – ‘помянник, книга, в которую вписываются имена умерших для поминовения на церковных службах’ (Срезн. 3, 357): «*Митрополитъ же повелѣ всѣмъ епископомъ вписати имя святаго Феодосіа въ Синодикъ*» (КПП, 82).

Святое письмо послужило ценным источником для авторов Патерика, которые влагали божественные истины в уста своих героев. Однако древние книжники в своем труде опирались и на другие, не менее важные источники. В первую очередь речь идет об утраченном на сегодняшний день житии Антония, а также житии Феодосия. Так, Симон в одном из своих Слов пишет: «*Аще ли кому невѣрно мнится се написаніе, да почтетъ житіа святыхъ отецъ нашихъ Антоніа и Феодосіа, начальника Рускымъ мнихом, и тако да вѣруеть*» (КПП, 112).

Лексема *житие* в древнерусском языке была полисемантической – ‘жизнь’; ‘обитание’; ‘образ жизни’; ‘мирское’; ‘имущество’; ‘описание жизни святых’ (Срезн. 1, 877–878). Однако в тексте Патерика она реализует только последнюю сему. В самом же литературном языке она может соответствовать как слову *животъ*, так и слову *жизнь*. Если первое нередко фигурирует в тексте, обозначая время от рождения и до смерти, то второе выступает в атрибутивном сочетании *вѣчная жизнь*.

Авторы Патерика черпали сведения также из так называемого *Лѣтописца*: «*Въ едину убо ноць Болеславъ напрасно умре, и бысть мятежь великъ въ всеи Лядскои земли, и вѣставше людие избѣша епископы своя и боляре своя, яко же в Лѣтописци повѣдаеть*» (КПП, 148); «*Въ врѣмя же прѣставленія его (Пимина – выд. А. Г.) явишася три столпы над трапезницею и оттуду на верхъ церкви приидоша. О нихъ же реченно бысть в лѣтописци*» (КПП, 183); «... якоже

блаженный Нестеръ въ *Лѣтописци* написа о блаженных отцѣхъ, о Дамияне, Іереміи и Матѣи, и Исакыи» (КПП, 133).

Под *Лѣтописцем*, вероятнее всего, следует понимать Повесть временных лет. Из слов Поликарпа, приведенных в последнем примере, исследователи делают вывод о наличии «в XIII веке списка Повести временных лет, озаглавленного именем Нестора» [2, с. 223]. Действительно, в списке Повести под 1074 г. есть небольшой рассказ о монахах, перечисленных в приведенной цитате, причем в такой же последовательности, как об этом говорит Поликарп. Другие выделенные примеры также находят соответствия в тексте памятника.

Кроме того, в тексте встречаем и само название *Патерикъ*. В одном случае речь идет о переводном Синайском патерике как об источнике сведений анализируемого произведения: «И аще бы се было мало, не бы онъ старецъ, иже в *Патерицѣ* молился Богови, да приидуть на нь разбойници и вся его възмутъ: услышан же бывъ, и вся суцаа в руцѣ их предасть» (КПП, 122). Из другого примера можно предположить, что свое название Печерский Патерик получил с легкой руки Поликарпа. В своем письме к Акиндину он пишет: «Древних убо святыхъ подражающе мы грѣшиніи писанію, еже они изъясниша и многымъ трудомъ възыскаша въ пустыняхъ и горахъ и пропастьхъ земныхъ: и инѣхъ убо сами видѣвшие, инѣхъ же слышавше житіа и чудеса и дѣлеса богоугодна преподобныхъ мужь написаха, и инѣхъ же слышавше преже ихъ бывшихъ житіа же и чудеса и дѣланиа, еже есть *Патерикъ Печерскый*, в томъ же сложьше и сказаха о нихъ отци, еже мы почитающе, наслаждемся духовныхъ тѣхъ словесъ» (КПП, 155). Этот текст позволяет думать, что так черноризец уже называет Послание с приложением рассказов о некоторых святых, адресованное ему Симоном.

Лексема *патерикъ* восходит к греческому слову *патерихон*, которое произошло от сочетания *патерихон библион* ‘книга отцов’, связанного с *патір* ‘отец’ (ЕСУМ 4, 314). Отсюда и еще одно название-калька *отечник*: «Ты же, брате, не днешь похваляя лежащихъ на трапезѣ, и на утро на варящего и на служащего брата

ропцещи, и сим старѣйшинѣ пакость твориши, и обрящещися мотыла ядый, якоже въ Отечьницѣ писано» (КПП, 100).

Группа номинаций предметов богослужения представляет различные пути обогащения словарного состава древнерусского литературного языка. В большинстве своем эти названия восходят к греческой прототерминосистеме, заимствованной древнерусским языком через книжное посредничество. Среди их числа выделяются как прямые заимствования (*ѡимьянь, парамандѣ, патерикѣ*), так и кальки (*отечьникѣ, възглавница*). Отмечаются и непосредственные праславянизмы (*поясѣ, гробѣ*) и старославянизмы (*свѣща, кандило*). Кроме того, в пределах выделенной группы обнаруживаются латинские (*рака*) и финские заимствования (*корста*). Примечательно, что лексемы различного характера происхождения вступают между собой в отношения синонимии, которая проявляется в виде лексической дублетности (*патерикѣ – отечьникѣ, корста – рака – гробѣ, свѣтилникѣ – кандило*).

2.6. Наименования участников богослужений

Институт монашеского общежития строился по принципу иерархии. Эта система была довольно сложной. Степень монашества, которую занимал тот или иной черноризец, определяла его священнический чин. В то же время монастырь был не только духовной, но и хозяйственной организацией, которая также предполагала наличие определенной административной пирамиды. От того положения, которое монах занимал в системе монастырских санов и должностей, зависела его повседневная жизнь.

2.6.1. Общие наименования жителей монастыря

Прежде чем перейти к характеристике иерархической системы Киево-Печерского монастыря в ее вербальном выражении, обратим внимание на общие обозначения его жителей. В языке Древней Руси предполагалось наличие нескольких таких названий. В частности в тексте Киево-Печерского патерика фиксируются лексические варианты *инокѣ, мнихѣ, чернецѣ, черноризецѣ*. В

отношении друг к другу они являются абсолютно дублетными, без какого-либо различия в семантике.

Доминантой среди них оказывается лексема *черноризецъ* (73 употребления): «*И се пакы тѣй же чръноризецъ Ларионъ исповѣда ми*» (КПП, 49); «*Нѣкый чловѣкъ прииде с Кіева в печеру, хотя быти черноризецъ*» (КПП, 106); «*Сей же убо, бывъ черноризецъ, вдасть себе в послушаніе и въздрѣжаніе безмѣрное, яко и хлѣба себе лишивъ*» (КПП, 149–150). Слово фиксируется уже в тексте Супральной рукописи (Цейтлин, 783). Оно является книжным сложным образованием от основ *черный* и *ризы*, указывающих на то, каким было облачение так называемого черного духовенства. Собственно, черным оно и называется потому, что носило одеяния такого цвета. На этом основании от адъектива *черный* возникло и еще одно наименование *чернецъ*. Оно засвидетельствовано в текстах старославянских памятников – Супральной рукописи, Ассеманиевом евангелии, Синайском евхолохии. В тексте второй Кассиановской редакции Патерика слово *чернецъ* встречается достаточно редко (6 употреблений). Между тем в остальных, ранних, редакциях оно является более частотным: «*азъ бѣх боля, сея же ноци вниде чернецъ ко мнѣ и глагола ми: «заутра освящается церкви Печерськаа, да будеши тамо»*» (КПП, 15); «*Тогда крамолникомъ тѣмъ обѣщается, глаголя: «вась ради пограблю черньца»*» (КПП, 153).

Наряду с выделенными собственно славянскими наименованиями употребляются также заимствованные из греческого языка лексемы *мнихъ* и *инокъ*.

Слово *мнихъ* является прямым переводом греческого *μοναχός* ‘одинокий’, образованного от *μόνος* ‘один, сам’ (ЕСУМ 3, 506). Впервые оно зафиксировано в тексте Евхолохия синайского – требника, переведенного на старославянский язык с греческого и древневерхненемецкого языка в XI в. Эта лексема также проявляет высокую активность в тексте Патерика (59 употреблений): «*хотѣль бых, отче, аще Богу угодно, мнихъ быти и жити с вами*» (КПП, 32); «*Аще ли кому невѣрно мнится се написаніе, да почтеть житіа святых отецъ наших Антоніа и Феодосіа, начальника Рускым мнихом, и тако да вѣруеть*» (КПП, 112); «*мнихъ, аще съгрѣшитъ, праздника на земли не имать*» (КПП, 118).

Греческое слово *μοναχός* славянские книжники подвергли также поморфемному переводу, в результате которого образовалась калька *инокъ* на основе праславянского **inъ* 'один', отмеченная уже в тексте Синайской псалтыри. Нередко встречается она и в тексте Патерика (15 употреблений): «*Въ 13-й же день Августа вънидоша иноци въ церковь по обычаю нѣти вечерню, и видѣша у олтарныа ограды доску камену положену и столпци на устроение трапѣзѣ*» (КПП, 14); «*Лѣно бо есть, намъ, братіе, нарекишимся иноком, по вся дъни каатися грѣховъ своихъ*» (КПП, 42).

Появление сразу нескольких вариантов обозначения понятия «монах», очевидно, вызвано активным распространением на Руси византийской агиографической литературы, главными персонажами которой являлись именно черноризцы. Под влиянием греческих произведений житийный жанр стал активно использоваться и в оригинальной книжности.

Многочисленные контексты из Киево-Печерского патерика демонстрируют также собирательные семантические признаки анализируемых понятий, которые моделируются с помощью единиц *мнишество, чернечество, иночьствующие*: «*В лѣто 6599 събрашася пречистыя Печерьскыа лавры множество иночьствующихъ съ наставникомъ игуменомъ ихъ въкупѣ, единоравнѣ съвѣтъ сътвориша еже принести мощи преподобнаго Феодосіа*» (КПП, 79); «*Мнѣ же никако же мощно есть еже отрѣцися мнишества и любве божіа*» (КПП, 146); «*Сей убо преподобный Спиридонъ бяше невѣжа словомъ, не не разумомъ, не от града бо прииде в чернечьство, но от нѣкоего села*» (КПП, 171).

Слова названной подгруппы продолжают активное функционирование в нормативной речи восточных славян вплоть до настоящего времени. Однако в практике современных православных мужских монастырей произошло сужение семантики субстантива *инокъ*, которое толковые словари современных языков не отмечают. Этим словом обозначают только новоначального монаха, т. е. монаха до пострижения его в малую схиму. Таким образом, выделенная лексема становится одним из названий, входящих в систему степеней монашества.

2.6.2. Названия степеней монашества

В течение своей жизни в монастыре черноризцы проходят несколько этапов, называемых в церковных кругах степенями монашества. Так, после послушнического испытания следовало три степени монашества (рясофор, малая схима и великая схима), которые отличались друг от друга количеством даваемых перед Богом обетов, правилами поведения и облачением.

Такая традиция в русской церкви утвердилась благодаря знакомству с уставом Студийского монастыря. Как нельзя точнее этот факт отображен в тексте Киево-Печерского патерика: *«Отець нашъ Феодосіе ... начатъ въ своемъ монастыри вся творити по уставу святыа обители Студийскыя... Всякому же хотящему быти чръноризцю и приходящу к нему, не отрѣваше ни убога, ни богата, но вся приимаше съ всякымъ усрѣдіем... Но не тогда абіе постригаше его. но повелѣваше ему въ своей одежди ходити, дондеже извыкнеше въсь строй монастырскый, тожде по сихъ облечаше его въ мнишескую одежду и тако пакы въ всѣхъ службахъ искушаше его, и тогда остригъ, облачаше его въ мантию, дондеже пакы бываше чернецъ искусень житіемъ чистымъ, и тогда сподобляше его приати великый аггельскый образъ, и тако полагаше на нь куколь»* (КПП, 39).

Таким образом, становится известно, что постриг в монахи совершался не сразу после прихода человека в монастырь. Изначально нужно было пройти общее послушание в виде выполнения различных хозяйственных работ. На этом этапе монашеская одежда еще не одевалась, и обеты не давались. Начинающий получал звание *послушникъ*, т. е. тот, кто слушает, покоряется. Выделенное слово является старославянским префиксально-суффиксальным образованием от глагола *слоушати*, восходящего к псл. **sluxъ*.

Согласно установленным правилам, период послушания должен был длиться не менее шести лет. Так, в Слове о преподобном Святоше сказано: *«Пребысть же убо в поварни 3 лѣта работаа на братію, и своима рукама древо секаше на потребу сочиву, многажды же и съ берега на своєю раму ношаше дрова, и едва остависта брата его Изяславъ и Владимиръ от такового дѣла. Сей же истинный послушникъ съ молбою испроси, да едино лѣто еще в поварни поработаетъ на*

братію. И тако сій яко искусень и съвершень въ всем, и по сем приставиша его къ вратом манастыря, и ту пребысть 3 лѣта, не отходя никамо же, развѣ церкви. И оттуду бо повелѣно бысть ему служити на трапезѣ» (КПП, 114).

В тексте анализируемого памятника, как кажется, лексема *послушникъ* могла называть не только подготовительную степень монашества, но и уже постриженного инока, ведущего смиренный образ жизни: «*Бысть же сій черноризецъ Еустратій постникъ и послушникъ ко всѣм*» (КПП, 106).

По истечению строка послушания посвящаемый переходил на первую степень монашества. Его одевали в монашескую одежду (рясу и камилавку), но обетов он все еще не давал. С этого момента послушник становился рясофором. Специальные лексемы, указывающие на первую степень монашества, в тексте Патерика не засвидетельствованы. Вполне вероятно, это связано с тем, что в греческой церковной практике она была тесно связана с этапом послушничества и также понималась как подготовительная. В Греции таких монахов нередко называли рясофорными послушниками.

В некоторых случаях, когда человек, подвергаясь жизненным испытаниям, сохранял веру в Бога, его постригали без отбывания послушничества в монастыре. Такая ситуация произошла с Моисеем Угрином, отвергшим любовь женщины ради любви к Богу. Странным образом «*в ты же дѣни прійде нѣкто мних от Святыя Горы, саном іерѣй, Богу наставляю ще его, и прійде къ блаженному и облече и въ аггельскый образъ и много поучивъ его о чистотѣ, еже не предати плещій своих врагу, и тоа сквернавыя жены избавитися, и сіа рекъ, отъиде от него. Възыскан же бысть таковый, и не обрѣтенъ»* (КПП, 146). В ранней Основной редакции на месте слов «*облече и въ аггельскый образъ*» употребляется «*постригъ его въ мнишеский чинъ*».

«Мнишеский чинъ», по всей очевидности, следует понимать как вторую степень монашества – малую схиму. Постригаемый нарекался другим именем, давал три обета и одевал мантию. Таким образом, с этого момента он становился настоящим монахом. Формула *облачение въ аггельскый образъ* также неслучайна в этом контексте. Дело в том, что мантия в кругах верующих символизировала

ангельскую одежду, следовательно, облачение в нее понималось как возложение ангельского образа.

Традиционное название этой степени монашества – малая схима – в тексте Патерика не отмечается. Семантические признаки моделируются формулами типа *облецися, постричься въ иноческий образъ, въсприати, възложити мнишеский образъ, прияти аггельский образъ*: «*И приатъ его Антоніе, възложи на нь мнишеский образъ и нарече имя ему Исакіе, бѣ бо ему имя мирьское Чернь*» (КПП, 185); «*И многажды моляше родителя своя, да пострижется въ иноческий образъ*» (КПП, 179); «*Сему же убо изнемогшу, принесенъ бысть в Печерьский манастырь, да исцѣлѣеть тѣх святых молитвами или от их руку **прииметь святыи аггельский образъ***» (КПП, 179).

Собственно *схимой* в тексте памятника называется третья, наивысшая, степень монашества – великая схима или великий ангельский образ. Она предполагает отчуждение от мира с целью воссоединения с Богом. К одежде великосхимника прибавляется куколь и аналав (особый параман).

В Киево-Печерском патерике приведен пример проведения обряда пострижения в схиму отца Пимина: «*И се въ едину ноць, всѣм спящим внѣ, и се внидоша к нему аки скопци свѣтли съ свѣщами, идѣже лежаше Пиминъ, носящее съ собою еуаггеліе, и свиту, и мантію, и куколь, и все еже на потрѣбу постриганію ... Они же ту абіе начаша въпросы творити ... И проча вся по ряду сътвориша, яко же есть писанно, таже въ **великий образъ** постригоша его, и облѣкше его въ мантію и въ куколь, и все, еже требѣ, певше, **великаго аггельскаго образа** управивше и устроивше, и целовавшие его*» (КПП, 180). Божественным повелением совершается пострижение и черноризца Еразма: «*И се видѣх святую Богородицю, и глагола ми: «... въставъ и покайся, и приими **великий аггельский образъ**, и въ 3 день поиму тя чиста къ себѣ ... И сіа рекъ братіи, нача исповѣдати грѣхы своа, елико сътвори, пред всѣми нестыдно, радуая о Господѣ, и постриженъ бысть въ **схиму**, и 3 день къ Господу отъиде въ добрѣ исповѣданіи*» (КПП, 119).

Провидением Господа схима могла даваться монаху и после его смерти, точно так же, как и сниматься у недостойных ее. Так, отец Пимин пророчил: «*Зде, рече,*

два брата положисте в сіе лѣто, и его же брата без **скимы** положисте, сего въ **скимѣ** обряцете. Хотѣ убо многажды пострицися и небрегом бысть от братіа нищеты ради ...; сей же дѣла достойна показа образу, и сего ради дарова ему Господь **скиму** ... Другаго же брата, его же въ **скимѣ** положисте, взята бысть от него, понеже въ животѣ не въсхотѣ ея, но умираа, рече: «аще видите мя уже отходяща, и тако постризите мя» (КПП, 184).

Семантику третьей степени монашества лексема *схима* приобрела уже на славянских землях. Изначально она обозначала монашескую одежду. Ср.: ст.-сл. **скима** ‘монашеская риза’ (Цейтлин, 606), др.-рус. *скима*, *скыма*, *схима* ‘монашеское одеяние иноков великого образа’ (Срезн. 3, 373). Это значение было заимствовано славянскими книжниками из среднегреческого языка, где *σχήμα* ‘монашеская одежда’ является результатом семантического видоизменения греческого *σχήμα* ‘вид, внешность, фигура; убранство, одежда’ (ЕСУМ 5, 491).

По отношению к монахам, принявшим великую схиму, в тексте Патерика употребляется традиционное наименование – адъектив в превосходной степени сравнения *совершеннейший*: «Единь же нѣкто от **свершенѣйших**, именемъ *Василіе*, того же монастыря мних...» (КПП, 162).

Особым видом монашеского послушания было отшельничество как стремление к абсолютному единению с Богом. Не имея возможности поселиться в далекой от людей местности, монахи часто уходили в затвор. Именовались они при этом *затворниками*. Обычно затворничество предполагала степень великой схимы, когда черноризец был морально готов к полному отчуждению от окружающего мира. Из сюжета о Никите затворнике узнаем, что тот решил уйти в затвор еще на этапе послушничества, результатом чего стало прельщение его дьяволом.

2.6.3. Названия священнических чинов

Монашество предполагает три священнических чина, установленных еще святыми апостолами: диакон, священник и епископ. При этом в последнюю третью степень возводятся только лица, принявшие монашеский постриг⁶.

Рассматривать церковные титулы по возрастанию следует с диакона. Он не имеет права совершать богослужения или таинства. В его обязанности входит только помогать священнику во время проведения службы: *«Таможде братіи преселившимся, ондеже малу их оставшу, и с тѣми презвитеру и діакону, яко же по вся дъни тамо святаа литургіа съвршається»* (КПП, 70). Такое значение мотивируется семантикой греческого слова *διάκονος*, употребляемого для обозначения слуги (ЕСУМ 2, 81). Именно поэтому еще в старославянском языке лексемы *слоуга* и *диаконъ*, *диакъ* обозначаются как синонимические (Цейтлин, 189, 613).

На второй ступени церковной иерархии стоял *презвитерь*. Он руководил богослужениями, имел право на совершение большинства святых таинств. Слово заимствовано из среднегреческого языка, где *πρεσβύτερος* ‘пресвитер, священник’ происходит от греческого *πρεσβύτερος* ‘старый дед, старейшина, предок’, связанного с *πρεσβυς* ‘старый; уважаемый; значительный, важный’ (ЕСУМ 4, 565). В качестве абсолютного синонима к нему употребляется также грецизм *ierei* (греч. *ἱερεύς*). Об этом свидетельствует взаимозамена в анализируемом тексте выделенных наименований в одном контексте. Так, о рождении блаженного Феодосия сказано: *«Родиста же сего блаженного дѣтища, такожде въ 8-й день принесоста его къ іерееви божію, якоже есть обычай христіаном, да имя дѣтищу нарекут. Презвитерь же видѣ дѣтища и сердечныма очима прозрѣ еже о нем, яко хоцеть измлада Богу датися, и Феодосіем того нарицаеть»* (КПП, 22). *Іереем* древние греки изначально называли жреца. Со временем слово вошло в христианское церковное употребление. Через старославянское посредничество обе лексемы попали и в язык восточных славян. При этом более частотным было название *презвитерь*.

⁶ Первые две степени могут включать в себя и священнослужителей, принадлежащих к белому духовенству.

Помимо прямых заимствований древние книжники использовали и слова, передающие чуждые реалии, но созданные на основе славянского языкового материала. Среди их числа оказывается и старославянизм *священникъ*, производный от **свѣтъ** (>*svęť). Церковное значение прилагательное приобрело с принятием христианства. Изначально оно, как полагают этимологи, исходя из личных названий Svętopŕlkъ, Svętoslavъ, Svętovitъ, обладало значением ‘сильный’ (ЕСУМ 5, 200). Лексема *священник* также засвидетельствована в тексте Патерика, однако уступает в своей частотности слову *презвитеръ* (5 и 19 употреблений соответственно): «Боголюбивому же князю Ярославу любящу Берестово и церковь святых апостоль, **священники** многы набдящу» (КПП, 16–17); «Игумень же за многую его добродѣтель и чистое житіе постави его **священником**, и въ такомъ чину **священства** добро и богоугодно пребысть» (КПП, 174).

Отмечено в тексте памятника и разговорное название *попъ*, которое некоторые лингвисты (М. Фасмер, А. И. Соболевский) считают заимствованием от греческого παπάς ‘священник’: «Два брата бѣста по духу: Евагріѳ діаконъ, Титъ же **попъ**» (КПП, 122); «... **попове** их крацають въ едино погруженіе, а мы въ три» (КПП, 190). Однако большинство исследователей склоняется к мысли о заимствовании славянской формы от древневерхненемецкого pfaffo ‘духовное лицо, священник’, образованного на базе греческого παπάς (ЕСУМ 4, 410).

Наивысший уровень священства – *епископъ*. Именно он имел право совершать все без исключения церковные службы и таинства. Как можно видеть из текста Патерика, присутствие еписопов является обязательным при совершении особо важных событий в жизни монастыря: «Въ утрій же день придоша съ митрополитомъ Іоанномъ **епископъ** Іоаннь Черниговскій, Ісаіа Ростовскій, **епископъ** Антоній Юрьевскій, **епископъ** Лука Бѣлоградскій, никимъ же звани бывше, и обрѣтошася въ чинъ священіа (церкви – выд. А. Г.) (КПП, 14); «Въ другій же день, изволеніемъ божіимъ, съвкупльшеся **епископи** вси въкупѣ, и придоша в пещеру ... и взяша пречестныа мощи святаго **Феодосіа** от пещеры» (КПП, 81). Название *епископъ* мотивируется греческим ἐπίσκοπος ‘смотритель, хранитель’, что связывается с глаголом ἐπισκοπέω ‘смотрю, наблюдаю, охраняю’ (ЕСУМ 2, 181).

Епископат состоял из архимандритов. Печерский монастырь стал архимандритией со второй половины XII в. Это значило, что он занимал ведущее место среди остальных монастырей, совершал связь между ними, князем, епископатом. Возглавлял его *архимандрит*. Слово происходит от греческого ἀρχιμανδρίτης, которое является сложным образованием, скомпонованным из двух частей ἀρχι- ‘старший, первый’, связанного с ἀρχαῖος ‘старый’, и μάνδρα ‘ограда, округ’, т. е. буквально ‘старший в округе’. В период составления основных частей будущего Патерика архимандритом Киево-Печерского монастыря был Акиндин, которому Поликарп и адресует свое Послание: «Господу поспѣшествующу и слову утверждающу, къ твоему благоумію, пречестный **архимандрите** всея Руси, отче и господине мой Акиндине» (КПП, 124).

Особую группу составляют столичные епископы, именуемые митрополитами. Слово *митрополитъ* сводится к греческому μητρόπολις ‘столица, резиденция’ (ЕСУМ 3, 468). Таким образом это лицо, стоящее во главе церковной административной единицы – митрополии. С его согласия, как можно видеть из текста Патерика, совершались важнейшие церковные события – освящение церкви, вписывание имен святых в Синодик и т. д.: «И скоро възвѣстиши **митрополиту** такую вещь. Он же похвали Бога и повелѣ бытии священію и вечерни» (КПП, 14); «**Митрополитъ** же повелѣ всѣмъ епископомъ вписати имя святаго **Феодосіа** въ Синодикъ» (КПП, 82).

Наивысшие права церковной юрисдикции принадлежали титулу патриарха. Слово восходит к греческому πατριάρχης, где πάτερ ‘отец’. Изначально так называли святых отцов, в частности Иакова и его двенадцатьюх сыновей. Свидетельства этого находим и в тексте Патерика, где приводится цитата с книги Бытия, на которую указывает Д. И. Абрамович (Быт. XXVIII, 17): «Тѣм же лѣпо есть намъ съ божественым **патріархом** Иаковом рещи, яко есть Господь на мѣстѣ семь, и есть свято мѣсто се, и нѣсть ино, но се домъ Божій и си врата небеснаа» (КПП, 64). Со временем под названием *патріархъ* стали понимать отца всей Церкви. Им стал патриарх Константинопольский, так называемый *вселенський патріархъ*: «Абіе же

слыша, яко от вселеньскаго патріарха в Русію иде Костянтинъ митрополитъ, радости же духовныя исполнився» (КПП, 97).

2.6.4. Номинации званий в церковно-административной иерархии монастыря

Во главе всего монастыря стоял *игумень*. Такую семантику лексема, по словам П. В. Мацькова, приобрела в XI в. [111, с. 67]. На древнерусскую почву название попало через посредничество старославянского языка из греческого, где ἡγούμενος значит ‘проводырь, вожак’ и связывается с ἡγέομαι ‘веду перед, указываю путь’ (ЕСУМ 2, 289). Действительно, игумен был проводником монастырской братии. Без его ведома не совершалось ни одно дело. Каждое начинание должно было получить благословение с его стороны. В Патерике неоднократно засвидетельствованы факты, подтверждающие сказанное. В частности, перед приготовлением пищи *«шед единь от них (братии – выд. А. Г.), възметь благословеніе от игумена, тажде по сих поклонься пред святым олтарем три краты до земля и тако свѣщу възжегъ от святаго олтаря и от того огонь възгнѣтивъ»* (КПП, 54–55).

Как справедливо отмечает Е. С. Харин, настолько высокое положение игумена порождало такое явление монастырской жизни, как карьеризм [184, с. 58]. Об этом свидетельствует сам факт написания Посланий, составляющих основу Патерика. Монах Поликарп стремился к получению должности игумена в монастыре святого Дмитрия и, очевидно, обратился за поддержкой к Владимиро-Суздальскому епископу Симону. Последний такой порыв не одобрил, о чем свидетельствует текст его ответа Поликарпу: *«въсхотѣль еси пакы игуменити у святаго Дмитрія, а не бы тебе принудиль и князь и азъ, и се яко искусиль еси»* (КПП, 101).

Как можно видеть, восточнославянские книжники быстро приспособили заимствованный корень к древнерусским нормам словообразования. Так возникла выделенная выше глагольная форма *игуменити*, а также зафиксированное в Патерике собирательное существительное *игуменьство*: *«Священна бысть церкви Печерская в лѣто 6597, въ пръвое лѣто игуменьства Іоаннова»* (КПП, 13); *«По*

успеніи же блаженнаго отца нашего **Ѳеодосіа Стефанъ, игуменьство** приим, подвизашеся о създаніи церкви, юже **бѣ** блаженный нача здати» (КПП, 76).

В тексте Патерика по отношению к игумену употребляются и другие названия, возникшие под влиянием сложившихся представлений о монастыре и его жителях.

Так, Печерская обитель в сознании ее черноризцев воспринималась как духовная семья, дом. Отсюда название игумена – *отець*, а насельников монастыря – *чадо*, *братія*, *братъ*: «По сих же множащихся **братіи**, и нужда бысть славному **отцю** нашему **Ѳеодосію** распространити монастырь на поставленіе **кѣ**ліам множества ради приходящих и бывающим мнихом» (КПП, 52); «Тажде пакы въ другой день блаженный **отець** нашъ **Ѳеодосіе**, призвавъ всю **братію**, глагола им: «что, **чада**, помыслите в себѣ, еже достойну игумену быти?» (КПП, 72). Изначально **otekъ*, **bratrъ*, **čedo* называли лиц кровной родственности. После принятия христианства под влиянием книжной традиции они стали употребляться и по отношению к духовному родству.

В Киево-Печерском патерике отмечается и факт так называемого чина братотворения, именуемого в тексте *духовным братством*: «Быста два мужа **нѣ**кая от великих града того, друга себѣ, **Іоаннь** и **Сергій**. И сіа приидоста въ церковь богонареченную, и видѣста свѣт паче солнца на **иконѣ** чуднѣи богородичинѣи, и въ **духовное братство приидоста**» (КПП, 12). Он появился в результате трансформации древнего обычая побратимства. Как отмечает Е. Е. Голубинский, два лица «вступали в союз духовного братства с целью и с обещанием братской любви и помощи. Союзы эти скреплялись и освящались нарочитым благословением церкви, что на церковном языке называлось братотворением» [41, с. 461].

С другой стороны, монастырь понимался как своего рода пажить, овчарня, где игумен как *пастырь* идет впереди своего *святого стада* и приводит *словесных овецъ* к пониманию божественных истин. Так, о поставлении Печерского монастыря сказано: «О **благости божіа!** еже бо **испрѣва мѣ**сто **назнамена**въ и **благословивъ**, **пажить** сътвори, на нем же **хотяше** **паствитися стадо словесных овецъ**,

доньдеже **пастыря** избра» (КПП, 22); «Сицева бѣ любви блаженнаго (Феодосия – выд. А. Г.) и сицево милосердіе къ ученикомъ своимъ имяше, дабы ни единь от стада его отлучился, но вся въкупѣ, яко **пастырь** добрый, пасыше: пасый и уча и утѣшаа и словеса увѣщеваа, душа ихъ кормяше пищею негиблющею живота вѣчнаго и напоая непрестанно от источника воды, и тѣмъ же и на божій разумъ приведе многы и къ небесному царствію направи» (КПП, 56); «И пакы призвавъ Стефана единого и учае его еже о паствѣ **святаго стада**, ибо не отлучашеся от него, служай тому съ смиреніемъ» (КПП, 72). Этот метафорический перенос в тексте берет начало из Святого писания. Такого же мнения придерживается и М. Е. Башлыкова, утверждая: «Известно, что монашество в средневековой христианской культуре воспринималось как наиболее полное и последовательное исполнение заповедей Христа. Поэтому столь важную роль в семантике текстов агиографических произведений играют скрытые цитаты и аллюзии на тексты Священного писания, библейские образы, одним из которых является образ доброго пастыря, данный Иисусом Христом в качестве примера Своим ученикам» [14, с. 73]. Этот факт объясняет и употребление книжной формы *пастырь*, которой соответствует древнерусское *пастухъ* (>**pasti*).

Наконец, монастырь приравнивался в Патерике к месту учения, в котором игумен выступал в роли учителя, наставника, *старѣйшины*, а братия – его учеников: «О сем же **учеником** его разумѣвшимъ и обѣтъ **святаго отца** въспомнявше, прославиша Бога, яко такыя благодати сподобися **учитель** и **наставникъ** ихъ» (КПП, 74); «... постави намъ **старѣйшину** и пастыря, яко да вси послушаютъ его и по позеленію его вся сътворимъ ему» (КПП, 60).

Правой рукой игумена по хозяйственным вопросам был *келарь*. Как можно видеть из текста, он следил за водой, дровами, припасами, трапезой и т. д., то есть заведовал кладовыми и амбарами: «Въ единь же от дни, хотящимъ имъ праздникъ творити **святыя Богородица**, и водѣ не сущи, - прежде же намѣненому Феодору сущую тогда **келарю**, иже и много ми исповѣда о преславнѣмъ мужи семъ, – тѣжде шед повѣда **блаженному Феодосію**, яко нѣсть кто воды нося» (КПП, 46); «И се пакы дровомъ нѣколи не приготваномъ сущемъ на потребу варенія, шед же **Феодоръ**

келарь къ блаженому ~~Ф~~еодосію, глаголя, яко да повелиши, отче, единому от братіа, сущему праздну, да шед приготовить дров еже на потребу» (КПП, 46); «Се бо въ единь от дній прииде *келарь* к сему блаженному, глаголя, яко въ сій день не имамъ что предложити братіи на ядь, се бо ни сварити что имам» (КПП, 56). Лексема является прямым заимствованием греческого *κελλάριος*, производного от *κελλίον* – келья.

Закупкой продуктов и всего необходимого для монастыря, как свидетельствует контекст, занимался *иконом*: «Тажде въ одинь вечерь, дѣлающима има кождо свое дѣло, и се вниде *иконом* глаголя блаженному, яко въ утрій днь не имам чим купити на ядь братіи и на ину потребу» (КПП, 49); «Тогда же блаженный, призвавъ *иконома*, подасть ему гривну злата, глаголя: «что глаголеши, брате Анастасе, яко не имам купити чим братіи требованіа?» (КПП, 50). Из текста Патерика становится известно, что у него также могли храниться ключи от церковных помещений: «Они же отвѣщавша рѣкоша, яко никто же входилъ есть в ню (церковь – выд. А. Г.), но и ключа у *иконома* суть» (КПП, 181). Такая семантика мотивируется греческим *οἱ χονομία* ‘руководство домашним хозяйством’, лежащим в основе *οἰχονόμος*, к которому восходит слово *иконом*.

В ранних редакциях Патерика на месте анализируемого слова в тексте последней приведенной цитаты употребляется лексема *полатникъ*. Исходя из того, что у *полатника* братия взяла ключи от церкви, можно предположить, что в его обязанности входило сохранение ключей от всех монастырских помещений. К такому же мнению, очевидно, склонялся и И. И. Срезневский. В его «Материалах...» слово толкуется следующим образом: *полатьникъ* – ‘ключарь (?)’ (Срезн. 2, 1124). Е. С. Харин предполагает, что «скорее всего, палатник находился в подчинении келаря, т. к. запирал монастырские запасы и храм, где хранилось все самое ценное» [184, с. 64]. Семантика слова определяется и его внешней формой. Оно является древнерусским образованием посредством суффикса *-ник* от слова *полаты* ‘палаты, комната, сокровищница’.

Между тем в Патерике непосредственно фиксируется и исконное слово *ключарь*, которое, как кажется, выступает в качестве синонима к лексеме *келарь*:

«Блаженный же, видѣвъ таковое належа́ние дождю и призвав келаря, глагола ему, да приготовить на вечерю брашна на ядь князю. Тогда же приступи къ нему **ключарь** глаголя: «господи отче, меду не имам, еже на вечерю пити князю и сущим с нимъ» (КПП, 61).

Особую группу составляли монахи, обслуживающие церковные помещения. В тексте Патерика упоминается две таких должности – *демественникъ* и *пономарь*.

Демественик руководил монастырским хором. Очевидно, эта должность пользовалась уважением, поскольку демественики становились даже игуменами: «*Стефана игумена себѣ нарекоша быти, демественика суца церковнаго*» (КПП, 72). Форма, в которой слово засвидетельствовано в тексте Патерика, является разговорным вариантом от *деместик* (греч. δομέστιχος), называющего церковный чин. По словам С. В. Библой, анализируемая заимствованная лексема еще с XVIII в. ушла в пассивный фонд языка в результате ликвидации соответствующей должности, ею обозначенной [16, с. 13].

За порядком в самой церкви следил *строитель церковный* или *пономарь*. Он наполнял маслом лампы, приготавливал вино на службу, звонил в било, созывая братию: «*И се год бысть утреннему пѣнію, и пономареву по обычаю възгласившу «благослови, отче», испрошь благословеніе, начать клепати утренюю*» (КПП, 52); «*Въ единь же от дній прииде къ преподобному Феодосію презвитерь от града, прося вина на службу святыхъ литургіа. И абіе блаженный призвававъ строителя церковнаго и повелѣ наляти вина... Тогда пономарь шед и изліа все вино презвитеру, и тако отпусти его*» (КПП, 58); «*Сіа же от него слышавше, идоша, видѣша церковь заключену, и възбужсьше же пономаря и въпросиша их, аще кто въходилъ есть въ церковь послѣ павечерняа молитвы*» (КПП, 181). Изначально слово звучало как *парамонарь* (греч. παραμονάριος), однако упростилось до *пономарь* под влиянием народной этимологии.

В поварне и пекленице работали *повара*, *варящие братья* и *пекущие*: «... и нача помогати **поваром** и работати на братію» (КПП, 187); «*Ты же, брате, не днесь похваляя лежащихъ на трапезѣ, и утро на **варяцаго** и на служащаго брата ропщеши*» (КПП, 100); «*Еще же и в пекленицю часто входдаше и с **пекущими***

работаше» (КПП, 46). Поскольку такие понятия не привязаны исключительно к церковному обиходу и называют реалии, известные восточным славянам издревле, можно говорить о том, что выделенные номинации носят исконный характер. Последний приведенный пример при этом демонстрирует зарождающееся явление субстантивации.

Еще одно название монастырской должности – *проскурникъ*. Выделенная лексема образована с помощью суффикса *-никъ*, указывающего на действующее лицо, от разговорного варианта грецизма *просфора*. Известно, что выпеканием просфор еще в юные годы занимался блаженный Феодосий. В Печерском монастыре это дело было вверено некоему брату Спиридону. Название его должности впоследствии стало употребляться в качестве дополнительного имени – Спиридонъ *Проскурникъ*. Такая же ситуация наблюдается в тексте и в случае с Алимпием *Иконником*.

В монастыре был также человек, который занимался лечением братии и всех проходящих, – блаженный Агапит, «*и сего ради прозванъ бысть **Лѣчець**, сему бо дарова Господь даръ исцѣлѣнія»* (КПП, 129). Слово *лѣчець* исконно славянское, сохранившееся только в восточнославянских языках (ср. моравизм *балии* и восточноболгарское *врачь*). По словам И. Н. Нечитайло, существительное **lěčьсьь*, обозначающее действующее лицо, сформировалось в праславянском языке благодаря суффиксации основы глагола **lěčiti* (с суффиксом *-ьсьь*) [122, с. 161]. Как считает большинство этимологов, праславянская форма **lěčiti* является заимствованием из германских языков (ЕСУМ 3, 260). Уходом же за болящей братией занимались «*мниси же на то устроении, болнымъ служити*».

Самую низшую ступень в церковно-административной иерархии монастыря занимал *вратарь*. Как отмечает Е. С. Харин, на обряде омовения ног он даже должен изображать Иуду Искариотского. Видимо, это связано с тем, что вратарь находился на грани между монастырем и миром, был часто тревожим проходящими и т. д.» [184, с. 68]. В тексте анализируемого памятника слово фиксируется исключительно в книжной неполногласной форме: «***Вратарь** же онъ отвѣща ему: «повелѣніемъ великого отца нашего не отверзати вратъ никому же, дондеже год*

вечерни будеть» (КПП, 43); *«Таже вратаря възвавъ, пыташе его, егда кто, рече, приходи къ вратом сію ноцъ»* (КПП, 50).

Таким образом, Печерский монастырь представлял собой довольно сложную иерархическую систему. В своем вербальном выражении в тексте Патерика она представлена, главным образом, прямыми заимствованиями из греческого языка (*діаконъ, презвитеръ, епископъ, митрополитъ, игумень, келарь*) как результат заимствования чуждых для восточного славянства религиозных реалий, указывающих преимущественно на церковные титулы. Под влиянием народной разговорной речи некоторые из таких названий подвергались фонетическим изменениям (*демественикъ, пономарь*). Номинации исконного происхождения обнаруживаются при характеристике особенностей бытовой жизни монастыря (*поварь, лѣщець, ключарь*).

Выводы ко второй главе

Названия понятий христианской религии, составляющие основной корпус книжной лексики в Киево-Печерском патерике, почти полностью переносятся в текст из старославянских источников и практически не выходит за пределы своей «профессиональной» принадлежности. Таковыми являются названия церковных санов, богослужений, культовых зданий, предметов религиозного предназначения, высших лиц христианского учения и, наконец, морально-этических понятий.

По своему происхождению большинство этих лексем составляют заимствования из греческого языка. Они используются для обозначения самых различных групп слов, начиная с названий священнических чинов (*архимандритъ, епископъ, митрополитъ, патриархъ*) и заканчивая обозначениями предметов религиозного употребления (*ѡимьянъ, миро*). Основная масса таких понятий не имела эквивалентов в славянских языках и поэтому слова, их обозначающие, напрямую заимствовались древними книжниками. Эти наименования составляют 47 % от общего количества книжной лексики в тексте Патерика. Названия-кальки в памятнике гораздо менее употребительны и составляют 13 % (*Богородица, благословеніе, добродѣтель, вечерня, инокъ*). Причина этого может заключаться в

том, что «древнерусский язык позже других славянских стал предпочитать кальки прямому заимствованию» [4, с. 165].

В редких случаях в состав книжной, христианской лексики входят слова, имеющие западнославянское происхождение. В тексте Патерика следствием западного латинского влияния стало употребление названия *Дева Марія (Virgo Maria)*, лексемы, называющей главную часть храма, – *олтарь*.

«В сфере преимущественного употребления грецизмов для наименования таких неотъемлемых от монашеской жизни понятий, как настоятель монастыря, жилище монахов, – замечает В. Ф. Дубровина, исследуя заимствования в языке Киево-Печерского патерика, – можно иногда отметить элементы славянской лексики» [52, с. 128]. Так, в анализируемом памятнике засвидетельствован ряд слов, созданных первыми переводчиками богослужебных книг на старославянский язык (*кандило, мощи, супостать*). Эти церковнославянизмы также затрагивали все сферы религиозной жизни. Их количество насчитывает 27 %.

К числу книжной лексики относится и ряд слов восточнославянского происхождения (13 %). В первую очередь они называли языческие понятия, которые к концу X в. приобрели отвлеченно-религиозную семантику (*богъ, вѣра, грѣхъ, молитва, святой*). Наряду с новым значением, эти названия в некоторых случаях продолжают сохранять и первичное. Однако в силу канонического характера содержания Патерика, такие случаи в тексте отмечаются достаточно редко.

ГЛАВА III

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЛЕКСИКЕ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА

Древнерусский литературный язык не был тождественен церковнославянскому языку. Еще до знакомства с книжными нормами в Киевской Руси начал создаваться свой особый литературный язык на базе восточнославянской разговорной речи. На этой почве многие книжные слова, как видно из предыдущей главы, получали новые значения и реализовывали различные, часто не свойственные им изначально семантические связи. Даже в памятниках, насыщенных огромным количеством церковнославянизмов, отмечает Ф. П. Филин, отчетливо чувствуется не пассивное отношение русских писателей к церковнославянской речевой стихии, а активная творческая переработка ее, причем исходным пунктом в этом речетворчестве была местная разговорная речь [177, с. 129–130]. Такие слова, принадлежащие только восточным славянам, о чем может свидетельствовать употребление их исключительно в источниках древнерусского происхождения, по традиции называются русизмами. Однако само это понятие, по свидетельству В. В. Колесова, является весьма относительным. С точки зрения их происхождения, – считает ученый, – к числу таковых могут быть отнесены слова: «и общеславянские, которые впоследствии исчезли у западных и южных славян, и новые (переносные) значения общеславянских слов, оставшихся неизвестными другим славянским говорам... Это могли быть и слова с различием лишь в звучании (это прежде всего относится к полногласным/неполногласным формам); и общеславянские по происхождению, но различающиеся словообразовательными элементами лексем; и слова, заимствованные в данном регионе распространения общеславянского языка; и книжные заимствования, которые оказались употребительными именно в данной славянской среде; и общеславянские диалектизмы, в число которых обычно входили слова в узком бытовом значении; и общеславянские лексем, определенно не являвшиеся словами общеславянского происхождения» [86, с. 122].

Естественным образом, восточнославянская лексическая система охватывала понятия, касающиеся всех сторон общественно-политической, хозяйственно-бытовой и культурной жизни древнерусского человека. Между тем органическое взаимодействие ее с церковнославянской языковой традицией вынуждает к рассмотрению исконных наименований с приобщением некоторых книжных элементов, прочно вошедших в систему древнерусского литературного языка.

3.1. Наименования церковно-мифологических персонажей

Многовековая традиция языческих верований восточного славянства была настолько сильной, что преодолеть ее не представляется возможным вот уже спустя тысячелетнее господство христианской религии. В эпоху Киевской Руси для сознания древних русичей понятие единобожия было тем более чуждым. Как отмечает В. В. Колесов, «из мешанины языческих треб, житейских суеверий, христианских постулатов и движений собственного доброго сердца с грехом пополам слепили что-то похожее на христианство – и махнули рукой: да будет так! Нашлось место и домашним богам, и лесным, и водным – окрестили их бесами и пустили в оборот наравне с грозными и непримиримыми христианскими чертями и дьяволом» [82, с. 97].

Как нельзя точнее этот тезис подтверждается на примере текста Киево-Печерского патерика: *«Бѣси же не трѣпяще укоризны, иже иногда от невѣрных чтомы и покланяемы и мнимы яко бози, нынѣ же от угодникъ Христовых небрегомы и уничижаемы и бесчестуемы»* (КПП, 167–168). Образ темной силы в памятнике выражается как посредством бесов, так и дьявола. «Насколько многочисленны эти незримые людские ненавистники, – читаем в труде С. В. Максимова, – можно судить по богатству самых разнообразных прозвищ этой нежити, лукавой и нечистой силы. Более чем к сорока именам черта, насчитанным В. И. Далем (по его Толковом Словаре великорусского языка), еще следует присоединить тот десяток духов, которым присвоены особенные имена и предназначены определенные места для пребывания, и сверх того перечислить те прозвища, которые вращаются в живом народном языке» [108, с. 3–4]. Так, только в

тексте Патерика насчитывается свыше 20 наименований, обозначающих темные силы.

Доминантой в этой тематической группе является субстантив *бѣсъ*: «... да и прочіи увѣдятъ святое житіе братіи нашеа, еже бытии тацѣмъ мужемъ въ едино врѣмя, яко до 30, могущимъ словомъ изгонити бѣсы» (КПП, 128). Согласно этимологическим данным, псл. **běsъ*, очевидно, связано с **bojati se* ‘бояться’ (ЕСУМ 1, 201). В раннеславянскую эпоху боязнь и страх у человека вызывали самые различные природные явления, не получившие к тому времени никакого логического объяснения. В такой ситуации происходило обожествление и поклонение неведомой силе. Очевидно, что в русле этой тенденции лексема *бѣсъ* и приобрела значение ‘языческое божество, идол, кумир’. С такой семантикой слово фиксируется в памятниках древней письменности вплоть до XVII в. (СлРЯ 1, 118).

Отголоски своей дохристианской истории оно сохраняет и в тексте анализируемого нами памятника. По словам Т. Ф. Волковой, «своеобразие беса в Киево-Печерском патерике определяется двумя моментами: его двойственной христианско-языческой природой и художественной многоликостью» [36, с. 229].

Народное представление о бесах в каноническом тексте Патерика воспроизводится в различных ситуациях: они разъезжают на колесницах, играют, поднимают стены и т.д. Так, в одну ночь преподобному Феодосию «слышашесе гласъ клопота въ печерѣ от множества бѣсовъ, якоже се им на колесницахъ едущимъ, и другимъ же въ бубны біющимъ, и инѣмъ же въ сопѣли сопущимъ, и тако всѣмъ кличущимъ, яко и трястися и печерѣ отъ множества плица злыхъ духовъ» (КПП, 40). Брат именем Ларион жаловался: «Егда бо ми легшу на ложи своемъ, и се множество бѣсовъ, пришедше и за власы емше мя и тако попирающе, влачаху мя, друзіи же, стѣну подымаше, глаголаху: «сѣмо да влеченьъ будетъ, яко да стѣною подавимъ его, и тако по вся ноци творяху ми» (КПП, 48–49). Своей игрой на музыкальных инструментах, побуждающей к плясу, они истязают преподобного Исакия: «И рече единъ от бѣсовъ, глаголемый Христось: «възмѣте сопѣли и бубны и гусли и ударяйте, а Исакій намъ спляшетъ»» (КПП, 186).

Бесы проказничают в монастырской кухне, «хлѣвине», во дворе, напоминая своими выходками представления о языческой нечистой силе: «И пакы се убо бысть пакость творящим **бѣсом** въ храмѣ, идѣже хлѣбы сътворяются братіи: овогда муки рассыпающе, иногда же поставленный квасъ на устроение хлѣбом разливаху, и ину многу пакость творяще» (КПП, 40); «... прииде мнихъ къ блаженному отцю нашему Феодосію, глаголя яко въ хлѣвинѣ, идеже скоть затворяем, жилище **бѣсомъ** есть, тѣмъ же и многу пакость творять в нем, яко не дадуще тому ясти» (КПП, 62); «Феодоръ же, не хотя быти инѣмъ тяжекъ, самъ на собѣ нача носити древо; и еже что възношаше Феодоръ, строеніа ради келіи своеи, **бѣси** же, пакости ему творяще, сметаша с горы: симъ хотяще прогнати блаженнаго» (КПП, 167). На это в свое время указывал еще Ф. А. Рязановский, отмечая, что в двух эпизодах Патерика бес напоминает «добродушного» героя народной демонологии – домового [156, с. 40–41]. «Столь свойское, по-домашнему простое отношение к бесам понятно, только если учесть, что еще недавно эти «белые черти» были в полном почете как местные боги, которые вредили или помогали язычнику в его житейских делах», – писал В. В. Колесов [82, с. 101].

Если христианский Бог или дьявол – один, то языческие боги – множественные. На правах младших богов в языческом славянском пантеоне выступали именно бесы. Так, в тексте неоднократно предстает образ множества **бѣсов**, бесчисленных **бѣсов**, рати **бѣсовской**, **бѣсовского** полка, тьмы **бѣсовской**, да и сама лексема **бѣсь** фигурирует преимущественно во множественном числе: «... да отженеть от мене **многѣа бѣсы**» (КПП, 13); «И **бѣ** видѣти свѣтила три, сущее въ печерѣ, разгоняще **тьму бѣсовскую** молитвою и алканіем: мѣню же преподобного Антоніа, и блаженнаго Феодосіа, и великаго Никона» (КПП, 32); «Таже пакы по молитвѣ сѣдшу ему, и се пакы **бесчисленных бѣсовъ** гласъ слышашеся, якоже и преже» (КПП, 40); «Но иже всѣхъ Господь, хотяй всѣхъ спасти, и показа ему аггельское пришествіе и **бѣсовскій полкъ**» (КПП, 121); «Или преста от тебе **рать бѣсовская**, или еще пакости творять» (КПП, 163). По словам Б. Домалевской, использование в Патерике форм множественного числа для

обозначения зла является характерной чертой хаотичности демонологии эпохи Барокко [200, с. 249].

Бесы совершают различные козни – *пакости творят*, наводят на человека состояние мрака, обмана, наваждения, и даже пленения – *бѣсъ прельстиль*: «... иди в келію, и отселѣ не имут ти никакыя же пакости творити лукави бѣси, ни видѣти бо их имаеши к тому» (КПП, 49); «Самъ видѣль еси брата нашего, святаго Исакіа Печерника, како прельцень бысть от бѣсовъ» (КПП, 125); «И бысть разумно всѣмъ от сего, яко прельцень есть от врага» (КПП, 126). Значение наваждения реализуется в тексте и посредством формул *омраченіе бѣсовское, мечты, мечтаніа бѣсовские*: «... аще ли бываше брат *омраченіем бѣсовским* покровенно имый сердце, тѣ сий стоняше, мня яко о иномъ бесѣдуеть...» (КПП, 41); «И аще слышаше от братіа кому брань суцѣ от мечтовъ бѣсовских, сихъ призвавъ и, яко въ всѣхъ искушеніхъ бывъ, учае и наказоваше ... никако же поступати, ни *раслабѣтися от мечтаній бѣсовскихъ напастей*» (КПП, 48). В «Старославянском словаре» фиксируется только слово *мьчѣтъ* ‘видение, призрак’ (Цейтлин, с. 339). Между тем в древнерусском языке И. И. Срезневский отмечает и вариант *мьчѣтаник* ‘видение’; ‘воображение, мысль’; ‘наваждение’ (Срезн. 2, 236). Внешняя же форма слова (сочетание *ie*) указывает на его книжное происхождение. К этим словам апеллирует и современное *мечта* ‘то, что связано с воображением, фантазией’ (ССРЛЯ 6, 945). В народных говорах засвидетельствовано *мечтовать* (Амур.) ‘предвидеть’, (Печор.) ‘казаться, представляться в воображении’ (СРНГ 18, 146).

Всякое нехорошее злое дело – от беса – *бѣсовское дѣйство, бѣсовские мысли, бѣсовские козни* или *повеліе бѣсовское*: «И разумѣвъ бѣсовское дѣйство суцѣ, въстав же блаженный и нача молитися Богови прилѣжно» (КПП, 166); «... твоими, отче, молитвами нынѣ добрѣ спѣветъ ми ся; тобою утвержень бых и не имам послушати бѣсовскихъ мыслей» (КПП, 163); «Велю ти, да възем сіе, идеши на ину страну и тамо притяжеши села, еже на потребу, можеши бо и тамо спастися и избыти бѣсовскихъ козней» (КПП, 164); «... да изыидеть амо же хочеть

повеліем бѣсовскимъ, да сътворитъ ему что зло своимъ кознодѣйствомъ, еже отъ Бога отлучити и святаго мѣста, и отъ дому Пречистыа и преподобныхъ отецъ нашихъ Антоніа и Феодосіа» (КПП, 164).

Ни один из рассказов Патерика не дает словесного «портрета» беса. И. П. Еремин по этому поводу отмечал: «Надо полагать, что представляли они (авторы Киево-Печерского патерика – выд. А. Г.) себе бесов так же, как древний летописец («суть же образом черни, крылати, хвосты имуще») или современные им живописцы» [54, с. 95]. Между тем из текста становятся известным его нравственный портрет. Так, бес мог быть *нечистым, злым, проныривым, гнѣвливым*: «Тогда же старѣйше пекущимъ шедъ исповѣда блженому Ѡеодосію пакости *нечистыхъ бѣсовъ*» (КПП, 40); «... ни, брате, не отходи отъ мѣста того, да не како тобою похвалять зліи бѣси, яко побѣдивше тя, и бѣгу на тя сътворять, и оттолѣ большее зло начнутъ ти творити, яко власть приимше на тя» (КПП, 49); «... не дай же мѣста гнѣвливому бѣсу, ему же бо кто повинеться, тому и поработитъся» (КПП, 123); «И оттолѣ проныривіи бѣси не смѣша приблизитися къ мѣсту тому, молитвами преподобнаго отца нашего Ѡеодосіа отгоними сущи, и бѣжаща отъидоша» (КПП, 49).

Характеристика *пронырливый* в некоторых случаях могла субстантивироваться: «Богъ же, иже все словомъ и премудростію сътвори, тѣй вась благослови и снабди отъ *пронырливаго* безъ бѣды...» (КПП, 73); «И се невидимо помышленіа приношаше ему, *пронырливый*, о сокровищи, яко подвигнути его на молитву, просить у Бога злата, и аще получить, то въ милостыню раздасть» (КПП, 163). Анализируемая словоформа является вариантом старославянского *проныривъ* ‘злой, мерзкий, коварный’ (Цейтлин, 523). Древнерусский язык развил свои дериваты на его основе, в частности речь идет о лексеме *проныръникъ* ‘лукавый, дьявол’ (Срезн. 2, 1552), не засвидетельствованной однако в тексте Киево-Печерского патерика.

Бес в тексте Патерика чрезвычайно изобретателен. Для достижения своих злых помыслов он приобретает различные образы, начиная от образов животных, и

заканчивая образом ангела. Так, Феодосию Печерскому он однажды явился в образе черного пса: «*Въ едину убо от нощи, поюшу ми в келии обычныя псалмы, и се **песь чернь** ста предо мною*» (КПП, 48). К Исакию Печернику изначально бесы приходили в образе ангелов и Христа: «*И поидоста к нему два уноши прекраснѣ, и облистастася лица ею аки солнце, и рѣша ему: «Исакіе, вѣ есва аггела, а се идетъ, кто бѣ Христось съ аггелы». И въставъ Исакий, и видѣ толпу бѣсовъ, и лица их паче солнца...»* (КПП, 185). Заставив монаха танцевать до упаду, они и в дальнейшем «*иногда же пакы прихожаху к нему, страх творяще ему въ мечтѣ, яко се **многоъ народъ с мотыками и лыскари**, глаголюще: «раскопаем печерю сію и сего загребем здѣ» ... Иногда же страшаху его **въ образѣ медвежи**, овогда же **лютым звѣрем**, овогда **львовым**, иногда же **зміа пользаху**, ово ли **жабы** и **мыши** и **всякъ гад**» (КПП, 189).*

Этот антигерой мог перевоплощаться и в черноризца, приводя в заблуждение других иноков. В образе брата Василия он явился Феодору с целью прельстить его богатством: «*Не разумѣв же **Феодоръ бѣса** его суца, мнѣвъ, яко братъ ему сіе глаголетъ»* (КПП, 163).

В одном из сюжетов, имеющем летописное происхождение, бес выступает в образе ляха: «*Единою же стоащу въ церкви на мѣстѣ своем, възвед очи свои и позрѣ по братіи, иже стоять по обѣма странама поюще, и видѣ бѣса, обходяща **въ образѣ Ляха**...»* (КПП, 96). В этом случае звучат социально-политические мотивы противостояния между православной церковью с одной стороны и католиками и униатами с другой. Последние, как известно, стремились всецело приуменьшить святость Киево-Печерской обители и ее святых.

В некоторых случаях бесы могли вселяться в человека, который оттого начинал **бѣсноватися** и делался **бѣсным**: «*И к сему приведенъ бысть нѣкій человекъ от Кіева **бѣснуяся**, его же не възможе затворникъ изгнати, бѣ бо **бѣсь** лютъ зѣло, яко дрѣво, неудобъ носимо десятию муж, он же единъ вземъ заверзаше ... Тогда **бѣсный** нача въпити: «х кому посылаеши мя? Азь бо не съмѣю приблизитися къ печерѣ, святых ради положеных в неи»* (КПП, 127).

Проникая в человеческие мысли, они именуются *мыслеными звѣрьми*: «*И оттолѣ укрѣпился на врагы и разумѣ пронирыство их, и Господь избави его от мысленых звѣрѣй и работну не быти им*» (КПП, 165).

Во вводном слове к изданию Киево-Печерского патерика Д. И. Абрамовича редакторы отмечают: «По примеру восточных патериков, которые были известны в славянских переводах и служили образцом для других авторов, Киево-Печерский патерик имеет множество упоминаний об участии бесов в жизни человека. При этом бес не только является в виде злой непобедимой силы, но, наоборот, часто бывает полезным орудием в руках опытного аскета-монаха, если тот, конечно, умеет обращаться с ним. Бесы издеваются над простаковатым монахом Исакием, заставляя его танцевать целую ночь вплоть до утра; они вызывают разногласия и ссоры в монастыре; бес в виде ляха, в короткой одежде, бросая льнущие цветы, отворачивает от церковной службы и делает сонными монахов, к чьей одежде эти цветы пристают; бесы появляются в хлеве, в пекарне, пытаясь наделать вреда; они обманывают Исакия, появившись в образе Христа и ангелов; бесы приходят к Феодосию, выдавая себя за его брата, и соблазняют его взять церковное золото и серебро и убежать с ним; они ссорят братию и толкают под крутизну Федора, носящего дерево на строение кельи и т.д. Но рядом с этим – Феодосий заставляет бесов работать в пекарне, крутить жернова, таскать дерево, имея для монастыря пользу от его зяядлых врагов» [2, с. 7]. Так, «*Бѣсь же не смѣ преслушатися, и измоловъ жито все до свѣта 5 воз муки*» (КПП, с. 166); «*В ту же ноць не престаши бѣси носяще древесна от Днѣпра на гору, дондеже не остася ниедино дрѣво долѣ, яко сим възградиши церковь и келіа, покров же и помостъ, и елико доволно всему манастирю на потребу*» (КПП, 167).

В Киево-Печерском патерике бесы фигурируют едва ли не в каждом сюжете. Однако они не просто пугают, основная их функция в тексте – назидательная – указать на могущественную силу молитвы и богоугодного жития.

Представление о бесах и сегодня сохраняется в некоторых народных говорах. Ср.: рус. *бѣса морочить* (Пск.) ‘обманывать, колдовать’, *бѣса ломать* (Пск.) ‘скоморошничать’, *на бѣса садить* (Перм., Волог.) ‘поссорить кого-либо’, *бѣса*

тешить (Волог., Костром., Калуж.) ‘много смеяться не вовремя, особенно во время еды’ (СРНГ 2, 261), *бесеть* (Пск.) ‘заболевая бешенством’, (без указ. места) ‘сходить с ума’, ‘сердиться, выходить из себя, неистовствовать’, ‘шалить, развиваться без меры’, *бесистый* (Свердл.) ‘шаловой, не в меру бойкой, буйной’ (СРНГ 2, 266–267), *бесна́*, *бесня* (Арх.) ‘падучая болезнь, родимец и другие конвульсивные болезни, приписываемые суеверными людьми бесовскому наваждению’, *бесник* (Олон.) ‘тот, кто по суеверным представлениям, знается с бесами (колдуны и под.)’, *бесниться* (Свердл.) ‘видеться, представляться’, *бесновáший* (Перм.) ‘взбесившийся’, ‘разозлившийся, пришедший в ярость’, *бесный* (Новг.) ‘бешеный, буйный, беспокойный’, *бесовáть*, *бесовáться* (Перм.) ‘быть в исступлении, бешенстве’ (СРНГ 2, 269); укр. *бішений* (поділ.) ‘скажений’ (Брил., 13), *бісурка* (поділ.) ‘зла жінка’ (Гр. 1, 70).

Как утверждает В. В. Колесов, первоначально бес – это ‘дух, демон’, не обязательно злой [82, с. 97]. Неслучайно в Патерике *дуси* и *бѣсы* являются синонимами: «*Яко от того часа не явится бѣсом на то мѣсто, се же оттолѣ ни в селѣ том пакости творити никому же ... И тако пакы блаженный прииде въ монастырь свой, яко храборъ силенъ, побѣдивъ злыя духы, пакоствующая въ области святаго*» (КПП, 62).

Название *духи*, указывая на нематериальность темной силы, также сочетается с определениями *злии*, *нечистыя*, а также *лукавыя*: «*Многу же скръбь и мечтаніе злии дуси творяху ему (блаженному Феодосію – выд. А. Г.) въ пещерѣ той, еще же и раны наносяще на нь*» (КПП, 39); «... егда божіих аггель приход бываше, и инѣи же чювъственѣ духы лукавыя прогоняста и страшны им показашася» (КПП, 91); «... мы же сынове и раби господина своего, и весело праздноум, хваляща его подвигъ и побѣду на духы нечистыя...» (КПП, 87). В последнем примере в тексте ранней Арсеньевской редакции используется определение *неприяженны*.

В редких случаях и сегодня в народном сознании сохранилось представление о духе как о нечистой силе: *дух* (Арх., Пск.) ‘нечистая сила, черт’ (СРНГ 8, 275).

В каноническом тексте Патерика нередко фигурирует и чисто церковный персонаж – *діаволь*: «*Сіа діаволу ему вложившю въ сердце, нача нераденіем жити,*

въ всякомъ небреженіи и бещинно дъни своа проводи» (КПП, 119); «Не видѣи **дiаволь**, яко большюу вѣнцю исходатай будеть има» (КПП, 168).

Слово заимствовано языком восточных славян через посредничество старославянского из греческого, где δiάβολος ‘дьявол, наклепник’ связано с διχβάλλω ‘перебрасываю; сею вражду; навожу наклеп; обвиняю’. Последнее, в свою очередь, образовано с помощью приставки δια- ‘через-, по-’ от глагола βάλλω ‘бросаю; разрушаю; обижаю’ (ЕСУМ 2, 81).

Подобно бесу, дьявол так же прельщает человека, наводит на него гнев, разжигает козни своими действиями: «Не по мнозѣх же днех прельщенъ бысть от **дiавола**» (КПП, 125); «И сим образом избави его великий **Феодосіе** от козни **дiавола** и от прелести его» (КПП, 187); «Се же тако **дiаволь** ражже их на гнѣвь, якоже и от монастыря тощъ отгнаша» (КПП, 77). Его сущность, как кажется, заложена в неоднократно зафиксированной в тексте словесной формуле ненавядй добра **дiаволь**: «**Ненавядй же добра дiаволь**, иже всегда рыкаетъ, яко левъ, ища кого поглотити, и сътвори има вражду, и тако ненависть вложи има, яко и в лице не хотяху видѣти другъ друга» (КПП, 122); «**Ненавядй же добра врагъ, дiаволь**, видя себе побѣждаема от святаго стада и разумѣвь, яко оттолѣ хотяше прославленно быти мѣсто то, плакашеса своя погыбели» (КПП, 33).

В последнем приведенном примере появляется новая характеристика дьявола – врагъ: «... аще укори мя, но брат ми есть, и достоинъ есмъ того, не о собѣ же творить, но **врагъ дiаволь** поустиль есть его на се, да вражду сътворить межи нами» (КПП, 100); «... и к сему **врагъ дiаволь** страхованіа ми творя, хотям я остуду отгнати, и ощутих его злодѣйство» (КПП, 140). В синонимический ряд с другими вариантами обозначений темной силы это существительное становится только в значении ‘нечистый дух’, которое розвилось из значения ‘неприятель, противник’. Между тем как подчеркивает О. Н. Трубачев, «славянское *vorgъ должно было первоначально обозначать изгнанника из рода, отверженного. Значение ‘враг, неприятель’ появилось уже в позднюю эпоху общеславянского, т. е. этимологически оно вторично» [171, с. 176]. Исходя из вышесказанного, развитие

значения слова можно представить следующим образом: ‘изгнанник’ → ‘неприятель, иноверец’ → ‘черт’.

Показательно, что старославянская неполногласная форма *врагъ* сочетается в тексте только с книжной номинацией *диаволь* и ни разу не фиксируется совместно с исконным *бѣсом*. Очевидно, это связано со спокойным отношением восточного славянства к этому персонажу, который далеко не всегда воспринимался как противник. «Сам по себе он (бес – выд. А. Г.) «ужасный» и даже «мерзкий», – пишет В. В. Колесов, – но только на первый взгляд. Отношение к бесу спокойное, по-славянски ироничное, но заботливое и даже ласковое» [82, с. 97]. *Врагъ* же не является «вещным», он есть *врагъ душъ наших*: «Елико больших сподобился дарованій от Бога, толико и милость Господню подасть нам на всяко врѣмя и лѣто, приходя и посѣщаа, заступаа и съхраняа, съблюдаа стадо свое от **врагъ душъ наших**» (КПП, 89). Его сущность наглядно демонстрируется в следующем примере: «Не предай же насъ **врагомъ душъ наших**, ибо въоружишася на насъ и плѣняютъ ны на всякъ часъ и различными помыслы стрѣляютъ сердца наша и отводят ны божіа разумѣніа и любити нудятъ ны мимотекущаа и тлѣннаа, и до конца погружают ны въ глубинѣ грѣховнѣи» (КПП, 92).

Негативное воздействие темной силы на человека выражается и в ее названии *душепагубный змий*: «И тогда **душепагубный змий** приим область над ним» (КПП, 125). В старославянском языке лексема *змий* обладала своим прямым значением: *змии* ‘змей, змея’ (Цейтлин, 237). Возникновение у нее семантики нечистой силы, по всей вероятности, развилось уже на восточнославянской почве, хотя словарями древнерусского языка она не фиксируется. Между тем в народных представлениях змей выступает и как сказочный, в большинстве своем отрицательный, персонаж, и как дух, демон: *змей* (Симб., Уфим.) ‘дух, являющийся к тому, кто скучает по умершему или уехавшему из дому человеку’, (Ряз., Тул.) ‘демон, бес, прилетающий соблазнять женщин (вдов и солдаток) в образе любимого мужчины’ (СРНГ 11, 301).

Еще одной номинацией темной силы в Патерике является старославянизм *супостат* – **сѣпостатъ** ‘неприятель, противник, враг’, возникший из **сѣпостатъ** ‘противник, враг, неприятель’, являющегося формой причастия от **сѣпостати**

‘вставать один против одного’ (ЕСУМ 5, 478). Об этом свидетельствует внешняя форма слова, образованная с помощью префикса **sq + *postatъ* ‘поставленный’. *Супостатъ* предстает в тексте Патерика не просто злым, но и лютым: «*о злаа и лютаа ми супостата, не прѣстаю, ни почію, до съмерти ваю боряся с вами*» (КПП, 168).

С книжной традицией связана и формула наименования темной силы *аггелъ немилостивый*: «*о свята Антоніе и Феодосіе, не велита мене погубити аггелу сему немилостивому, молита же ся святѣи Богородици, да отженеть от мене многыа бѣсы, имъ же есмь преданъ*» (КПП, 13); «... *да не преданъ будеши аггелу немилостивому, да и тебе съхранитъ Господь от всякого гнѣва*» (КПП, 123). Очевидно, возникновение такого названия связано с религиозными представлениями о падших ангелах.

В. Ф. Дубровина на материале языка текста Жития Феодосия обнаруживает семантический оттенок, различающий слова *дияволь*, *сотона*, *врагъ*, с одной стороны, и *бѣсы* – с другой. Он, по ее мнению, кроется в грамматической форме множественного числа существительного *бѣсы*, которое в таком случае определяется как ‘мелкая нечистая сила’. Тем временем единичный *дияволь* обладает более высокой степенью отрицательной характеристики [52, с. 315]. Однако в отношении к тексту Киево-Печерского патерика в целом этот факт не является бесспорным. На уровне остальных более поздних составных частей произведения эта семантическая грань утрачивается, *бѣсь* (в форме единственного числа), *діаволь*, а также остальные отмеченные наименования выражают одно и то же понятие и выступают в качестве синонимов. Не случайно они активно взаимозаменяют друг друга в одном контексте: «*Бѣсь же к тому не смѣ явитися печернику, и разумѣся леств діаволя Феодору*» (КПП, 165); «... *велика язва бысть діаволу, яко не възможе того богатства имѣнемъ прельстити, и пакы въоружається противный и ину кознь своя погыбели тому представляеть*» (КПП, 162). Так своеобразно в народном сознании переплетались языческие представления о нечисти и христианские послуллаты о проявлении зла.

Между тем в Патерике, как видно из текста памятника, реализуются представления об иерархии в кругу темных сил. Показательным в этом отношении является Слово о преподобном Исакии Печернике. В одну ночь ему явились бесы в образе ангелов, а один из них – в образе Христа. *«И глаголаста ему: «Исакые, сей есть Христось, пад поклонися ему». Исакый же не разумѣ бѣсовъскаго дѣйства, ни памяти имѣ прекрѣститися, изъшедъ ис келіа, поклонися аки Христу бѣсовъскому дѣйству»*. В дальнейшем бесы не раз посещали Исакия *«и глаголаху: «нашь еси, Исакые, понеже старѣйшинѣ нашему поклонился еси»*. Онъ же глаголаше: *«вашъ старѣйшина антихристь есть, а вы есте бѣси»* (КПП, 188). В другом случае они именуются сатаной с отступными силами: *«низврѣже тя, яко же прежде сатану съ отступными силами, зане не въсхотѣль еси служити святу мужу, своему господину, а нашему брату, архимандриту Акиндину Печерьскому»* (КПП, 101). Этот предводитель бесов, как узнаем из текста, разъезжает на свинье, что вновь относит читателя к народным мотивам – *«видѣ единого бѣса, сѣдяща на свиньи ... и другыа округъ его множество текуще»* (КПП, 96). На наш взгляд, в вышеупомянутом факте проявляется отражение влияния христианской традиции, в которой свитой дьявола являются черти.

В приведенных примерах актуализируется ряд книжных номинаций *старѣйшина, антихристь, сатана*. Старославянизм *старѣйшина* ‘начальник, старейшина, вождь, глава’ (Цейтлин, 623) связан с праславянским **starъ-jь* ‘старый, давний’ (ЕСУМ 5, 398). В отличие от двух последующих, слово не является абсолютно соотносимым с названиями темной силы. Лексема *антихристь* за счет префикса *анти-* (гр. *αντί*) ‘против-’ семантически обозначает того, кто является противопоставленным Христу. Номен *сатана* ‘дьявол’ заимствован из греческого языка.

Можно заключить, что образ темной силы в Патерике является двойственным – языческо-христианским. Восточнославянский киево-печерский *бѣсь* тесно взаимосвязан с традициями изображения дьявола в византийской агиографии. Однако они не являются абсолютно идентичными. В этой связи уместным кажется замечание Т. Ф. Волковой, которая отмечала, что «создание Киево-Печерского

патерика в эпоху сосуществования утверждения христианства с остатками язычества привело к дополнению традиционного образа рядом оригинальных черт, связанных с русскими языческими представлениями» [36, с. 230]. Действительно, проделки дьявола в Патерике в большинстве своем носят чисто материальный характер и в большей степени напоминают сказочные эпизоды. Создается впечатление, что за новой книжной внешней формой (*супостать, врагъ, сатана, антихристъ, дяволъ*) кроется, практически не изменив своего внутреннего содержания, языческое понятие. Очевидным может быть и то, что широкоизвестные в народе дохристианские мифологические образы древние книжники преднамеренно использовали в своих текстах наряду с библейско-византийскими персонажами как инструмент в борьбе церкви с пережитками язычества.

3.2. Названия предметов одежды

Выделенная группа слов, как свидетельствуют материалы текста, в большинстве своем является исконной по происхождению, в связи с чем и рассматривается в рамках данной главы. Количество зафиксированных книжных лексем незначительно.

В монастырской жизни одежде уделялось немало внимания. В значительной степени это обусловлено тем, что монахи, отрекаясь от всего мирского, подчеркивали этот факт ношением специальных одежд. По отношению к Житию Феодосия Печерского исследовательница Н. А. Измайлова подчеркивала, что одежда в анализируемом ею тексте является своеобразным атрибутом, с помощью которого проверяется истинность веры и христианские добродетели [63, с. 7]. Такой вывод имеет непосредственное отношение и к Киево-Печерскому патерику. Показательным является изображенный в тексте эпизод, когда боярский сын Варлаам решил принять постриг. Придя в монастырь, он снял перед братией свои дорогие убрания и одел монашеские ризы. Насильническое же возвращение его к мирской жизни также связано с переодеванием. Отметим также, что одежда черного духовенства была строго регламентированной (*уставная одежда*). Однако внешний вид не был основной целью иноков. Не зря, упрекая Поликарпа, Симон в своем

Послании пишет: «*Аще же и zde, пришед на спасеніе, а не духовнаа твориши, и что ради в чернеческое имя облѣкся еси? И не избавят тебе муки черныя ризы*» (КПП, 99).

Лексических единиц, обозначающих одежду, в Патерике немного, однако несмотря на это, они являются важным источником для получения информации о языковой картине мира древнерусской эпохи.

3.2.1. Общие названия одежды

Само родовое слово *одежда* функционирует в тексте в двух вариантах старославянском *одежда* и исконном *одежа*. А. С. Львов в своем исследовании, посвященном лексическому составу Повести временных лет, лексему *одежа* называет «мнимым старославянизмом». По его мнению, она возникла путем приспособления слова *одежда* к древнерусскому произношению, на восточнославянской же почве в таком общеродовом значении выступали *пърты*, *пъртище* [106, с. 67]. Подобные мысли высказывает и Ф. П. Филин. Не отрицая факта принадлежности слова *одежа* к исконному лексическому фонду, ученый считает, что вопрос о происхождении этого названия в Повести временных лет следует ставить отдельно. По его мнению, в лексической системе памятника это слово является церковнославянизмом, фонетико-морфологическая форма которого была приспособлена к восточнославянской норме, что подтверждается употреблением слова только в контекстах религиозного содержания [177, с.162].

На первый взгляд, такое положение можно применить и по отношению к Патерику. Однако здесь, как кажется, дело обстоит иначе. Форма *одежда* в тексте является более частотной по сравнению с *одежа* (30 и 7 употреблений соответственно). При этом засвидетельствованы они преимущественно в Житии Феодосия Печерского. Обращение к названию *одежа* в памятнике является будто случайным употреблением, опиской автора. Нередко оба варианта лексики употребляются в одном контексте. Нестор в одном случае пишет: «*властелинь града того, видѣвъ отрока въ таковѣм смирени и въ покорени суца, възлюби и зѣло и повелѣ ему, як ода пребываетъ у его церкви, вдасть же ему и одежду*

свѣтлу, яко да ходитъ въ неи (КПП, 27). А немного ниже: *Властелинь же видѣ его тако ходяща и пакы ину вда ему одежю, вящшии первыя, моля его, да ходитъ в неи* (там же). Такой факт позволяет предположить, что в тексте Патерика форма *одежа* возникла произвольно под влиянием живой речи древнерусских переписчиков.

Иначе говоря, лексема *одежа* была известна восточным славянам и до знакомства с нормами старославянского языка (как результат рефлекса праславянского **dj* в древнерусское *ж* – **odedja* < *одежа*). Подтверждением этого является засвидетельствование слова в оригинальных древних текстах (Срезн. 2, 612), а также во многих восточнославянских диалектах: укр. *одѣжа* (бойк.) ‘сукно, шерстяной материал для одягу’, *одіж* ‘одяг’ (Он. 2, 15–16), *одежина* (гуц.) ‘зношений одяг’, *одѣжі* ‘вбрання, одяг’ (Піпаш, 123), (подол.) *одежа* ‘одяг’ (Брил., 68) (верхнеднепр.) *одіво, -а* ‘одяг’ (Гр. 3, 40); бел. *адзѣжа* ‘адзенне’, ‘бязізна’, *адзѣжына* ‘адзін з прадметаў адзення’ (СБГ 1, 58); рус. *одѣж* (Арх.) ‘кафтан’, *одѣждина* (Арх.) ‘один предмет одежды’, *одѣжина* (Калуж., Иван., Пск., Смол., Арх., Свердл.) ‘одежда’, (Калин., Яросл.) ‘верхняя теплая одежда’, *одѣжить* (Волог., Арх., Беломор.) ‘надеть на себя одежду, одеться’, (Север., Арх.) ‘одеть кого-либо, обеспечить одеждой’, (Север., Волог.) ‘одеть, покрыть, укрыть чем-либо’, *одѣжиться* (Север., Волог., Арх., Вят.) ‘одеться в какую-либо одежду’, (Енис., Арх.) ‘приобрести одежду; приодеться’, (Перм.) ‘накрыться чем-либо, укрыться’, *одѣжица* (Арх.) ‘один предмет одежды’, *одѣжишка* (Новг.) ‘одежда’, *одѣжишко* (Арх.) ‘одежда, одежонка’, *одѣжка* (Ряз., Тул., Новг., Волог., Вят., Челяб., Верховья Лены) ‘одежда’, (Ворон.) ‘верхняя одежда’, (Костром.) ‘плохая одежда’, *одѣжник* (без указ. места) ‘шкаф для одежды’, *одѣжно* (Твер.) ‘нарядно’, *одѣжный* (Твер.) ‘богатый одеждой’, (Пск.) ‘хорошо, тепло одетый’, *одежь, одѣжь* (Олон.) ‘одежда’ (СРНГ 23, 9–12).

В общеродовом значении могло употребляться на древнерусской территории и существительное *пърты*, отмеченное во многих оригинальных текстах: *пърть, пъртъ, портъ, пррътъ* ‘кусоч ткани, лоскут’; ‘покрывало’; ‘платье, одежда’; ‘риза священническая’; ‘пелена’; ‘оболочка’; ‘нить’ (Срезн. 2, 1753–1755). Памятники старославянской письменности, как обнаруживает А. С. Львов, такую семантику у

слова не фиксируют, но в то же время употребляют лексему **пъртъ** для обозначения куска полотна [106, с. 64]. И сегодня в языках южных славян праславянский корень **pъrtъ*⁷ понимается как название материала, из которого шили одежду: болг. *пъртушина* ‘пожитки’, м. *пртен* ‘полотняный’ (ЕСУМ 4, 529). Г. Н. Лукина, изучая предметно-бытовую лексику древнерусского языка, обратила внимание на грамматическую форму анализируемого слова. Исследовательница пришла к такому выводу: «если формы ед. числа *прътъ* в отдельных случаях могут выступать в иных значениях (‘кусок ткани’ и ‘священническая риза’), то формы мн. числа наблюдаются исключительно в общем значении ‘одежда’» [105, с. 42]. Как можем видеть из «Материалов...» И. И. Срезневского, формы единственного числа анализируемого слова, а также производных выступают переводами с греческого языка (Срезн. 2, 1753–1754). Тем временем формы множественного числа являются оригинальными образованиями.

Вероятно, слова с корнем *пърт-* были довольно продуктивными в древнерусском языке, о чем сегодня свидетельствует широкое их распространение почти во всех восточнославянских диалектах. Под влиянием живой речи местного населения лексема, как считает Ф. П. Филин, проникла и в язык церковного употребления [177, с. 161]. В Патерике существительное *порты* встречается всего один раз, но при этом в составе словосочетания *порты чернецьскыа*: «... и нача събирати к собѣ юных от мирьскыа чади и въскладаша на них *порты чернецьскыа*» (КПП, 188).

По отношению к священнической одежде родовым значением обладал старославянизм *ризы*. На форму множественного числа этого существительного в свое время обратил внимание И. И. Срезневский. В его «Материалах...» указывается, что такой вариант написания свидетельствует об употреблении слова в каноническом контексте: *риза* ‘священническое облачение (употребляется во мн. числе)’ (Срезн. 3, 121). Так, обряд пострижения в монахи обязательно сопровождался одеванием *мнишескихъ ризъ*. Тем временем форма единственного

⁷ Известный тюрколог Ж. Дени доказал, что слово *порты* имеет тюркское происхождение (см.: Дмитриев Н. К. О тюркских элементах русского словаря / Н. К. Дмитриев // Дмитриев Н. К. Строй тюркских языков. – М.: Изд. вост. л-ры, 1962. – С. 503–569).

числа анализируемого слова, также единожды зафиксированная в памятнике, употребляется для называния верхней, повседневной одежды вообще. В частности в ризу был одет вор, пытающийся ограбить монаха Григория: «*сй же летя, яться ризою за другу вѣтвь...*» (КПП, 136).

Интересно отметить, что в некоторых восточнославянских диалектах лексема *ризи* и ее дериваты могут обозначать ветхую, изношенную одежду. Ср.: укр. *ризи, ризки, риззе, риззя* (поліс.) ‘лахміття’ (Лис., 185); рос. *ризина* (Смол.) ‘старий одяг’, *ризы* (Волог.) ‘старі, обірвані краї одягу’, *ризье* (Волог.) ‘рваний одяг’, *ризья* (Смол.) ‘лахміття’ (СРНГ 35, 102). По этому поводу Г. Н. Миронова утверждала, что «уже в древнерусском языке это слово имело значение ‘исплатанная одежда, лохмотья’ и, таким образом, отличалось от цсл. *риза*, употребляемого, в основном, для обозначения богатого и торжественного убранства» [115, с. 58]. Действительно, в Патерике читаем, что в знак своего смирения Феодосий Печерский еще в домонастырский период своей жизни «*въ худыя ризы облечеса и тако хождааше*» (КПП, 27). Это стало причиной того, что ни в одном существующем в то время монастыре его не хотели стричь в монахи: «*Они же, видѣше отрока простость и ризами худыми облѣчена, не хотѣша того прияти*» (КПП, 28).

Очевидно, в старославянском языке произошло сужение семантики псл. **riza* по модели «предмет» → «священный предмет». По словам Н. В. Пуряевой, «для древнего книжника церковнославянские лексические единицы ставали носителями особой, «священной», семантики и особой «высокой», экспрессии. Это можно объяснить тем, что систематическая воспроизводимость в определенном типа смысловых и стилистических условиях побудила приглушение в семантической структуре церковнославянизмов одних сем и активизацию и развитие других» [150, с. 15].

Таким образом, в древнерусском языке бытовало несколько родовых названий одежды, употребление которых зависело от стиля текста. Как утверждает А. С. Львов, для Повести временных лет наиболее обычным является слово *пърты* [106, с. 64]. Тем временем для канонического текста Киево-Печерского патерика эта лексема почти неупотребительна. В нем преобладает старославянизм *одежда*. По

мнению Г. В. Войтив, в связи с тем, что название *ризи* рядом с родовым репрезентирует и видовое значение ‘общее название верхней одежды’, оно не занимает среди общих названий убранств ведущего места [35, с. 14]. В целом же в тексте реализуется тенденция к вытеснению когда-то частотных, как свидетельствуют ранние памятники, наименований *порты* и *ризы* субстантивом *одежда/одежа*.

3.2.2. Видовые названия одежды духовенства

Монашеские одежды были не просто предметом прикрытия тела. Каждая часть такого облачения имела символическое значение. По одежде инок можно было определить, в какой степени монашества он пребывает.

Анализ текста Киево-Печерского патерика показывает, что не все лексемы, которые на первый взгляд кажутся старославянизмами, являются ими на самом деле. Иногда приходится встречать случаи стилизации исконных лексем под книжные. Речь идет о названии наиболее близкого к телу предмету одежды монахов – *власенице* или *свите власеной*. Нестор так описывает повседневную одежду Феодосия Печерского: «*Одежда же бѣ его свита власена остра на тѣлѣ, извону же на неи ина свита, и та вельми худа суци и ту же сего ради възлачаше на ся, яко да не явиться власеница, суцаа на нем*» (КПП, 46–47). Власяница представляла собой рубаху из грубой шерстяной ткани, швы и ворсинки которой впивались в тело инок, при этом снимать ее ни в коем случае не разрешалось. Она должна была постоянно напоминать монаху о необходимости стойкого и смиренного прохождения всех жизненных трудностей.

Патерик свидетельствует, что бывали случаи, когда после смерти бывшего хозяина власяницы ее передавали другим людям. Так, князь Изяслав в качестве оберега носил власяницу преподобного Святоши: «*Ту же власяницу взимаше на ся, егда разболяшеса, и тако здравь бываше... Въ всяку же рать сію власяницу на собѣ имѣаше, и тако без вреда пребываше*» (КПП, 117–118).

Неполногласие в корне *влас-*, казалось бы, должно указывать на его старославянскую основу. Однако «Старославянский словарь» такой лексемы не

фиксирует. Как утверждает Е. С. Харин, власяница была древнерусским соответствием византийскому хитону [184, с. 50]. Из греческого языка *хитон* попал и в старославянские тексты. Тем временем древнерусским книжникам это слово, очевидно, не пришлось по душе. Само же понятие у них получило название на основании общей характеристики предмета – власяница.

Современные восточнославянские говоры нередко для обозначения одежды или ткани фиксируют полногласный корень *волос-*. Ср.: укр. *волоси'нка* (гуц.) ‘домашня груба шерстяна тканина’ (Піпаш, 29), *волосяниця* ‘власяниця’, *волосянки* ‘штани з овечої шерсті’ (Гр. 1, 252); рус. *во́лосень*, *волосéнь* (Курськ., Ворон.) ‘довга овеча шерсть для пряжі’, (Курськ., Ворон.) ‘шерстяна пряжа’, *волосéня* (Ворон.) ‘домоткана шерсть для спідниць’, *волóсник* (Оренб., Ряз., Саратов., Астрах., Пенз.) ‘жіночий головний убір – ситцева шапочка або пов’язка, що одягається під платок, для підтримки волосся’, *волосянка* (Байкал., Алм.) ‘шерстяна саморобна шляпа, шапка’, (место не указ.) ‘власяниця’, *волосяниця* (место не указ.) ‘власяниця’ (СРНГ 5, 59–64). Как можно видеть, в диалектах отмечаются полногласные формы. Этот факт, очевидно, может указывать на наличие в прошлом восточнославянизма *волосяниця*. Поскольку же слово использовалось книжниками в религиозных контекстах, то вполне вероятным оказывается уподобление исконной лексемы книжной форме – *власяниця*. Таким образом, этот субстантив можно рассматривать как мнимый старославянизм, на что указывал и А. С. Львов [106, с. 68].

Поверх власяницы, согласно монастырским канонам, одевался специальный плат с изображением креста – *парамандъ* (см. п. 2.5.2.). Он является символом принятия великого ангельського образа.

Для называния нательной сорочки в тексте Патерика засвидетельствован также старославянизм *срачица*: «*И не токмо себе **срачици** единая съвлече, яко же Иоси~~въ~~, но и вс~~ѣ~~х ризь себе съвлече*» (КПП, 144); «*Раздаав же все свое, даиже и до **срачица***» (КПП, 159). Это название фиксируется обычно в переводных памятниках религиозного характера. Таковую же форму и значение слова сегодня сохраняет южнославянский словенский язык *sráǰčica* (ЕСУМ 5, 358). На восточнославянской

почве это существительное имело полногласное соответствие *сорочица*, значительно чаще *сорочка*, которые, однако, в анализируемом тексте не были зафиксированы.

Наименованием второй основной, очевидно, верхней, одежды монахов, как можем видеть из приведенной выше цитаты, является субстантив *свита*. Это слово активно функционирует в древнерусских текстах, называя одежду всех слоев населения (Срезн. 3, 275–276). Старославянские памятники его не фиксируют, хотя лексема известна южнославянским языкам в значении материала, из которого шьют одежду: *свита* болг. ‘вид ткани’, м. ‘дорогое тонкое сукно’, схв. ‘сукно’ (ЕСУМ 5, 193). Современные восточнославянские языки, как и в эпоху Киевской Руси, понимают под анализируемым названием верхнее одеяние: укр. *свита* ‘старовинний довгополий верхній одяг, звичайно з домотканого грубого сукна’, рус. *свита* ‘род верхней народной мужской и женской одежды у русских, украинцев и белоруссов’ (СУМ 9, 76; ССРЛЯ 13, 390). Конкретный вид одежды называет это слово и в русских говорах: *свита* (Пск.) ‘ряса священника’, (Орл., Калуж.) ‘сорочка’, (Пск., Калин., Волог.) ‘старий порваний одяг’, (Калин.) ‘в’язаний одяг’, (Арх.) ‘придане нареченої, її наряд’, *свитка* (Брян.) ‘чоловічий піджак’, (Орл., Калуж.) ‘сорочка’, (Волог.) ‘легкий жіночий одяг, що нагадує сарафан; святковий одяг’, (Пск., Калин.) ‘старий порваний одяг’ (СРНГ 36, 303). Ситуация напоминает ту же, что и в случае со словом *порты*. Это подталкивает к мысли о том, что именно значение ‘верхняя одежда’ является исконным для анализируемого слова. Отличия в семантике в других группах славянских языков являются свидетельством древности корня **sъvit-* и принадлежности его к праславянскому языковому наследию.

Из Слова о преподобном Исакии узнаем, что одним из элементов его одеяния была *свита тѣсна*: «И пакы облечеса въ власяницу и на власяницу *свиту тѣсну*» (КПП, 187). В ранних Феодосьевской и Основной редакциях существительное сопровождают определения, указывающие на материал, из которого шилась эта одежда, – *вотолана* и *толчяна* соответственно. Относительно второй характеристики никаких следов в других памятниках и диалектах не сохранилось. По всей видимости, слово довольно рано ушло из активного словаря. Вотола же была не только названием ткани, но и верхней одежды, вероятно, сшитой из нее. В

ранних редакциях вор, грабящий блаженного Григория, был одет именно в вотоулу. Оба эти значения и сегодня известны народным говорам, но широкого литературного распространения слово не получило. Основываясь на лингвогеографических данных, Ф. П. Филин был склонен считать, что оно попало в древнекиевское койнэ из северо-восточных областей, вероятнее всего, из земли вятичей [177, с. 241].

Обязательным атрибутом малой схимы была мантия, которую одевали во время обряда пострижения, и, как свидетельствует текст памятника, не снимали даже при выполнении повседневных работ. Так, преподобный Спиридон *«нѣкогда обычную работу съвершающу ... и от пламени огненаго загорѣся покровъ храмины. Он же, вземъ мантию свою, и закры устіе пеци»* (КПП, 172). И. И. Срезневский характеризует ее только как монашескую одежду (Срезн. 2, 111). Более подробное описание этого предмета находим в исследовании Е. С. Харина. Ученый считает, что она представляла собой кусок грубой шерстяной или льняной ткани, собиравшейся вокруг шеи на веревку, как можно видеть на древних иконах, так, чтобы она покрывала все тело монаха [184, с. 52]. Ее свободный покррой давал возможность мантии развеваться, что напоминало движения крыльев ангелов, с которыми сравнивались монашествующие. Тем временем Г. Н. Миронова отмечает, что название *мантия* в памятниках ранней письменности использовалось также для обозначения верхней одежды императоров или князей, и ставит его в один синонимический ряд со старославянизмом *багряница* [116, с. 53]. Дело в том, что в культовой литературе мантия нередко сравнивалась с плащами воинов как знак того, что монах также является Христовым воином. Отсюда, очевидно, и возникла детерминологизация лексемы с религиозной семантикой.

В старославянских текстах зафиксировано только название *манѣтища* ‘монашеский плащ’ как перевод греческого *παλλίον* (Цейтлин, 322). Вероятно, и к восточным славянам это слово пришло не из старославянских книг, а непосредственно из греческого языка. Лексема и сегодня активно употребляется в церковной сфере.

Среди наименований одежды следует выделить и названия, обозначенные характеристикой ‘худая одежда, лохмотья’. Обычно одеяния монахов были именно такими. Выше мы уже рассматривали субстантив *ризы*, который, попав на восточнославянские земли, мог реализовывать такую семантику. Воплощалась она и в исконном названии *рубище*, также единожды зафиксированном в тексте памятника: «Самому ти нагу сущу, но и отходящу ти, в сих исплатаных **рубищах** положень будеши» (КПП, 116). Отметим, что слово засвидетельствовано только в языке епископа Симона, тогда как монахи Нестор и Поликарп для реализации такого значения использовали существительное *ризы*. Возможно, для лица высокого церковного сана употребление семантически модифицированного старославянизма было малоприемлимым. Название *рубище*, не претерпев никаких изменений, функционирует и в современном русском литературном языке: *рубище* ‘ветхая, изношенная или изорванная одежда; лохмотья’ (ССРЛЯ 12, 1508).

В целом настоящие подвижники церкви мало беспокоились о своем внешнем виде. В частности, Феодосий Печерский даже будучи в сане игумена отказывался от «свѣтлыя одежда». На протяжении всей жизни «козлины бо бяху тому яко многоцѣннаа и свѣтлаа одежда, власяница же яко же се честнаа царскаа багрянница» (КПП, 71). Преподобный Исакий, приняв постриг, также «облечеса въ власяницу, и повелѣ купити собѣ козлищ и одрати его мѣхомъ, и возвече на власницу, и осьше около его кожа сыра» (КПП, 185). Таким образом, козлиная ‘козья кожа’ тоже выступала в роли своеобразного монашеского одеяния, подчеркивающего смирение инока. Эта так называемая одежда выполняла роль орудия в борьбе с плотью как субстанцией, противопоставленной духовному.

Таковую же функцию выполняли и вериги – железные цепи, тесно одевающиеся на тело. В определенной степени они также выступали частью аскетического убранства монахов. Многотерпеливый Иоанн Затворник «пребысть въ велицѣ въздержаніи лѣтъ 30, и многим постом удручаа и томя тѣло свое и желѣза тяжка на всем тѣлѣ своем нося» (КПП, 139). Феодосий Печерский это средство смирения носил еще в домонастырский период своей жизни.

Среди названий верхней одежды единожды встречаем в Патерике и лексему *луда*: «*Бысть въ земли Варяжской князь Африканъ, братъ Якуна Слѣпаго, иже отбѣже от злата луды, біася полком по Ярославѣ съ лютымъ Мьстиславомъ*» (КПП, 1). На сегодняшний день практически не вызывает возражений предположение о том, что это слово тесно связано с древнескандинавским *loði* ‘грубая верхняя одежда’ (ЕСУМ 3, 300). Об этом пути заимствования может свидетельствовать и сам контекст, в котором обнаруживается выделенное название, – луду носил варяжский князь. По словам А. Ф. Литвиной, «нет смысла, ориентируясь на германское происхождение лексемы *луда*, утверждать, что это слово пришло напрямую из скандинавского повествования сагового типа. Это обозначение плаща было в той или иной мере освоено на русской почве» [102, с. 38]. Об ассимиляции выделенного существительного в речи восточного славянства сегодня может свидетельствовать широкое распространение его в народных говорах: укр. *лудина* (бук.) ‘одяг, убрання’, ‘старий одяг, лахміття’ (Гуйванюк, 266), *лудина, лудине* (гуц.) ‘одяг, вбрання (перев. нове, святкове)’, ‘домашні речі (одяг, ліжники, верети), які дають у придане’ (ГГ, 114), *лудина* (гуц.) ‘вбрання, одяг’ (Піпаш, 95), *лудан* (поліс.) ‘назва тканини’, ‘каптан, пошитий із цієї тканини’ (Лис., 117), рус. *луда, луда́* (Нижегор., Еремин.) ‘верхняя одежда; плащ’, *лудан* (Дон.) ‘род шелковой ткани, камка’, (Пск.) ‘шелковый платок, передник, сарафан и т.п.’ (СРНГ 17, 178–179). Однако семантика этих данных в славянских языках, с точки зрения С. А. Мызникова, ставит под сомнение такое этимологическое объяснение. Исследователь стоит на позициях версии заимствования слова из западно-кавказских языков, ср. адыгейск. *läudan* ‘вид шелковой ткани’ [120, с. 269].

Находим в Патерике и интересные названия отдельных частей одежды – *ожереліе* и *приполькъ*.

В сознании современных россиян лексема *ожереліе* ассоциируется с обозначением украшения. Однако в древнерусскую эпоху это слово было полисемантическим и могло называть помимо всего прочего воротник: *ожерелик* ‘ворот, прорез для горла в одежде’; ‘стоячий и отложной воротник одежды,

пришитый или пристяжной»; ‘оплечье риз и стихарей»; ‘нашейное украшение, ожерелье’ (Срезн. 2, 630). Существительное является производным от *гърло* ‘горло’. Грабя блаженного Григория, вор «... *ятъся ризою за другу вѣтвь и, не имѣа помощи, удавися ожереліем*» (КПП, 136). Название не засвидетельствовано в старославянских памятниках, однако распространено в говорах русского языка: *ожерёлок* (Арх., Новг., Пск., Волог., Костром., Дон., Кубан., Урал., Перм., Свердл.) ‘ меховой воротник; воротник’, (Ворон.) ‘отложной воротник женской сорочки’, (Кубан., Урал., Перм.) ‘ворот рубашки’, *ожерёлье*, *ожерёльник* (Пск., Арх.) ‘ меховой воротник’, *ожерёлочек* (Перм.) ‘воротничок’ (СРНГ 23, 76–77). Этот факт, а также полногласная внешняя форма анализируемого слова может свидетельствовать об исконном характере его происхождения.

Лексема *приполькъ* употребляется в тексте только один раз в сюжете, сходном с сюжетом из Повести временных лет, в значении ‘подол одежды’: «...и видѣ бѣса, обходяща въ образѣ Ляха и въ *приполуцѣ* носяща цвѣткы» (КПП, с. 96). Она относится к ряду исконных славянских слов, сохранившихся только в восточнославянских языках.

В приведенной цитате встречаем также существительное *лоно*. В старославянском языке это слово могло обозначать живот и материнскую утробу (Цейтлин, 310). Тем временем восточные славяне вкладывали в него иное значение: *лоно* ‘грудь»; ‘пазуха»; ‘ядро’ (Срезн. 2, 46). И. И. Срезневский склоняется к мысли, что в приведенном контексте реализуется именно вторая сема – ‘пазуха’. Эту позицию поддерживает в своем исследовании Повести временных лет и А. С. Львов, категорически отбрасывая размышления Ф. П. Филина, свидетельствующие в пользу старославянской составляющей в семантике слова [106, с. 162].

На наш взгляд, в тексте Киево-Печерского патерика анализируемое слово, как и предыдущее, реализует сему ‘подол одежды’. В противоположном случае выходит, что цветы бес носил в подоле, а брал их из-под пазухи. С синтаксической точки зрения, двоеточие, разделяющее части предложения, традиционно должно обозначать, что вторая его часть является объяснением первой. Таким образом,

более логичным было бы считать слова *лоно* и *приполькъ* синонимами, вероятно, использованными автором во избежание повторов.

3.2.3. Названия головных уборов

В тексте Киево-Печерского патерика в рамках выделенной подгруппы слов зафиксированы всего две лексемы.

Первая из них – грецизм *куколь*, называющий головной убор, одеваемый в чине пострига в великую схиму: «... *таже въ великый образъ постригоша его, и облькше его въ мантию и въ **куколь**, и все, еже требѣ, и ѣвше, великаго аггельскаго образа управивше*» (КПП, 180). Это существительное в древнерусский период обладало светской и религиозной семантикой: *куколь* ‘верхняя одежда, плащ с капюшоном’, ‘монашеский головной убор (в виде капюшона, покрывала) у принявших схиму’ (СлРЯ 8, 112). В тексте Патерика оно, несомненно, носит оттенок книжности.

Еще одним названием головного убора в Патерике является слово *клобукъ* – праславянское заимствование из тюркских языков. В древнерусском языке оно могло выражать несколько значений: ‘тиара’, ‘княжеская шапка’, ‘монашеский клобук’, ‘митра’ (Срезн. 1, 1223). В церковной традиции клобук должен был возлагаться на голову постригаемого в малую схиму. Он представлял собой высокую шапку с покрывалом (СлРЯ 7, 176). Однако контекст, в котором слово единожды фиксируется в памятнике, заставляет усомниться в его религиозной семантике. Феодосий Печерский в свободное время «... *ово ли **копытьца** плетуше и **клобуки**, и инаа ручнаа дѣла строящее, и тако носяще во град, продааху и тѣмъ жито купяху*» (КПП, 37). Мало вероятно, что головной убор православных монахов пользовался спросом у мирского населения.

Между тем в некоторых текстах XII – XIII вв. (Повесть о святом Авраамии, Хроника Иоанна Малалы) эта лексема засвидетельствована в родовом значении ‘головной убор в виде колпака; любая шапка’ (СлРЯ 7, 175). В тамбовских говорах русского языка встречаем *клобучок* ‘женский головной убор, имеющий форму серпа, шьется из тряпок и надевается немного выше лба, прикрепляясь к голове

волосником' (СРНГ 13, 300). В других славянских, в частности западных, языках этим словом могла обозначаться шапка, шляпа (ЕСУМ 2, 464). Очевидно, что и Феодосий изготавливал не специальные монашеские, а обычные вязаные шапки.

В. И. Гончаров указывает, что в древнерусский период были даже специально обученные ремесленники, которые изготавливали клобуки, – *клобучники* [43, с. 159]. Несмотря на это, жители монастыря, вероятно, самостоятельно овладевали таким ремеслом наряду с многими другими.

Подтверждение своим догадкам находим у Е. Е. Голубинского, указывающего, что это «не монашеские клобуки, а мирские шапки (от которых первые заимствовали свое русское имя)» [41, с. 648]. Таким образом, сакральное содержание анализируемого слова является вторичным. Клобук как предмет гардероба монахов в тексте Патерика фигурирует под словесной формулой *шлемъ спасеніа*, выражающей его символическое значение в религиозном контексте: «*тажде снемь с него святую мантию, въврѣже ю въ ровь глубокъ, такожде и шлемъ спасеніа, иже бѣ на главѣ его, снемь, заврѣже его*» (КПП, 34).

3.2.4. Названия предметов обуви

Из приведенной выше цитаты узнаем, что вместе с клобуками блаженный Феодосий выплетал *копытца*. Относительно толкования этой лексемы у ученых нет однозначного ответа. В древнерусский период слово обладало сразу несколькими значениями: *копытце* 'род обуви'; 'шапка в форме копыта'; 'особый узор' (Срезн. 1, 1282). Выделенную цитату И. И. Срезневский приводит в качестве иллюстрации к первому значению слова. Такого же мнения придерживается и П. П. Толочко [168, с. 233]. Другие исследователи, в частности преосвященник Филарет, считали, что так назывался монашеский головной убор, похожий на камилавку [2, с. 216]. Тем временем Д. И. Абрамович полагает, что в объяснении Филарета нет ничего правдоподобного, и, вслед за Е. Е. Голубинским, предлагает толковать выделенное слово более конкретно – носки [41, с. 648; 1, с. 198]. Эту мысль позднее поддержали и современные украинские языковеды [66, с. 143].

Основанием для таких рассуждений ученых стало обнаружение в славянских языках следов псл. **koryto*, которое толкуется как праславянская лексическая инновация – производное с суффиксом *-yto* от корня глагола **kopati* (ЭССЯ 11, 35–37). Ср.: схв. *kõnuto*, словен. *kopito*, чеш., слвц., ст.-польск. *kopyto* ‘копито’, ‘сапожная колодка’, схв. *kõpica* ‘вид обуви’, словен. *kopice* ‘носок’, ‘носки, чулки’, ‘каблук’, чеш. *kopytce* ‘вид теплой зимней обуви’, слвц. *kapce* ‘теплые валенные сапоги’ и др.

В некоторых говорах русского языка (Арх., Олон., Волог.) лексемы *копытце*, *копыто* фиксируются с иной семантикой ‘вид женского головного убора, по форме похожий на копыто’ (СРНГ 14, 305) ‘кокошник’ (Даль 2, 160). Этот факт может быть свидетельством наличия у анализируемого слова значения головного убора, развивающегося непосредственно на восточнославянских землях. Однако оно, очевидно, не было высокопродуктивным и поэтому рано ушло в пассивный словарь.

В одном из списков Патерика Д. И. Абрамовичем фиксируется еще один случай употребления слова *копытьца* в составе сочетания «*прядый вълну на съплетение копытьцемъ*» [2, с. 37]. Словом *вълна* в древнерусском языке обозначалась шерсть. На наш взгляд, мало вероятно, что Феодосий (о котором идет речь в выделенном тексте) мог плести обувь из шерстяных ниток.

Более очевидной представляется версия о том, что *копытьцами* в древнерусский период назывались носки. Определенные сомнения вызывает только тот факт, что на всех изображениях святых, они предстают с голыми ногами или же в ветхой обуви. Эту мысль подтверждают и слова из текста Патерика о преподобном Исакии: «*егда же приспѣваше зима и мрази лютыи, то стоаше въ плесницахъ раздраныхъ, яко многажды примерзаху нозѣ его къ камени, и не подвизаше ногами*» (КПС, 187).

Тем временем из текста становится известно, что свой товар, в том числе и интересующие нас *копытьца*, монастырь продавал на местном базаре, чтобы взамен купить что-нибудь на потребности братии. Если самим монахам в силу их смиренного жития, которое проявлялось в виде лишения многих житейских удобств, такой вид одежды мог быть и не нужен, то у мирского населения потребность в этом

товаре могла быть. Таким образом, приведенный контекст, а также форма множественного числа выделенного слова вполне может свидетельствовать о присущей ему семантике одежды для ног.

Названия обуви в Киево-Печерском патерике представлены бедно. Собственно, анализ текста памятника позволил выделить только лексему *плесницы*: «егда же приспѣваше зима и мрази лютыи, то стоаше въ плесницахъ раздранныхъ, яко многажды примерзаху нозѣ его къ камени, и не подвизаше ногами» (КПП, 187). Слово является производным от дославянского, по предположению А. С. Будиловича, существительного *плесно* ‘ступня’ [25, с. 226], т. е. то, что одевалось на ступню, обувь. Этот субстантив и его дериват *плесньце* ‘сандалия’ зафиксирован уже в старославянских памятниках (Цейтлин, 449). В оригинальной древнерусской литературе образование *плесницы* функционирует только в канонических текстах [66, с. 143]. Не распространено оно и в диалектной речи. Как отмечает Г. В. Судаков, уже на период XVII в. это слово принадлежало к фонду пассивной лексики [167, с. 54].

Более употребительным было другое, исконное, название – *прабошьни*. Оно отмечается на месте выделенного слова в ранней Феодосьевской редакции, как это было в Повести временных лет, где находим этот же сюжет Патерика. Истории слова уделено немало внимания. А. С. Львов вслед за своими предшественниками предлагал этимологически разложить его на *пра-бос-ънја* [106, с. 88]. Если учитывать еще один возможный вариант написания анализируемой лексики *пробосьни* и рассматривать префикс *про-* (*пра-*) в значении ‘для’, то семантика слова становится вполне прозрачной – ‘для босого’. В такой интерпретации субстантив *прабошьни* оказывается родственным более позднему *босовики*. Исследование Ф. П. Филина показывает, что в древнерусскую эпоху слово *прабошьни* было распространено в южных регионах и противопоставлялось северному *поршни*, которое постепенно вытеснило анализируемую лексему из активного словаря [177, с. 247–248].

В целом, предметы одежды в жизни монахов занимали далеко не последнее место. Несмотря на то, что лексических единиц, обозначающих убранства, в тексте

зафиксировано не так много, их анализ позволил выявить много интересных языковых фактов. Выделенные наименования демонстрируют разнообразные источники происхождения лексики языка древнерусской поры. Среди них встречаются как исконные слова, так и заимствования из старославянского, греческого, тюркского языков. При этом некоторые восточнославянские названия со стилистической целью «маскируются» книжниками под старославянизмы. Семантика многих выделенных лексических единиц требует глубокого исследования, поскольку некоторые из них оказались на периферии языковой системы или исчезли вообще. Другие наименования сохранили или же расширили свое семантическое наполнение и функционируют в современных восточнославянских языках или их диалектах.

3.3. Названия видов пищи, продуктов питания и напитков

Одним из неотъемлемых элементов монастырского быта был процесс приема пищи, которому уделялось немало внимания. Начиная с приготовления блюд, необходимо было следовать установленным правилам. В Патерике описывается случай, когда киевский князь Изяслав посетил Печерский монастырь. Он, отведав «монастырских брашень», был приятно удивлен вкусом еды. Как оказалось, секрет приготовления монастырской пищи состоял в благоговении иноков. Перед тем, как приступить к делу, повар шел за благословением к игумену, а весь процесс приготовления должен был сопровождаться молитвами. Существовал и целый ряд других предписаний относительно рациона монахов.

3.3.1. Родовые названия пищи

В тексте Киево-Печерского патерика встречается несколько родовых названий пищи, что может быть свидетельством богатых выразительных возможностей литературного языка той поры.

Наиболее частотным является старославянизм *пища* – адаптированная путем *шт* > *шч* древнеболгарская форма псл. **pitja*. Как свидетельствуют материалы Патерика, слово могло реализовываться как минимум три значения: общеродовое

‘еда’, а также ‘пропитание’ и ‘духовная пища’. Ср.: «... и тако того несше въ преже реченную печеру, положиши и запечатлѣши, и тако отъидоша и бес **пища** весь тѣй день пребыша» (КПП, 74); «... убогым же подаваа еже на потрѣбу и на **пищу** тѣмь» (КПП, 70); «... и уча и утѣшаа и словесы увѣщеваа, душа их кормяше **пищею** негиблющею живота вѣчнаго» (КПП, 56). Выступая в таких значениях, по мнению А. С. Львова, лексема является «типично старославянским словом, поскольку в других южных и западных славянских языках оно известно в основном в значении ‘корм для скота’. Восточнославянские диалекты не знали образования *pit-ja > *riša» [106, с. 157]. Сегодня существительное в такой форме сохраняет русский литературный язык.

Значение ‘еда’ реализует в Патерике и ряд однокоренных слов: *ядь*, *ядение*, *яства*: «И сему принесе врагъ стужение и печаль не малу имѣнїа ради, разданнаго им нищим, яко помышляше долготу лѣтъ и изнеможеніе плоти, яко недовольну ему быти монастырьскою **ядію**» (КПП, 162); «Ты же, сим подобяся, попечение твориши о питіи и о **яденіи**, и сим славенъ ся творя» (КПП, 118); «**Нѣкто** бо от братїа в тайнѣ украд хлѣбъ, безъ того повелѣнїа **яств**, и не можаше ясти» (КПП, 151). На книжную форму этих дериватов глагола *ясти* указывает начальное *я* (из *ja*) вместо ожидаемого *ѣ* (-ja < *ѣ* (-ä)), хотя сами образования имеют общеславянский характер. Ср.: укр. *їда*, *їжа*, рус. *еда*, *ежа*, бел. *яда*, *ежа*. Названные лексемы выступают в тексте также в других значениях. В частности, субстантив *ядь* мог называть трапезу: «Блаженный же, видѣвъ таковое належаніе дожду и призвавъ келаря, глагола ему, да приготовить на вечерю брашна на **ядь** князю» (КПП, 61). Существительное *ядение* в отдельных случаях реализует сему ‘употребление в пищу’: «И устави въ монастыри своем, како **пѣти** **пѣнїа** монастырьскаяа ... и что **ядение** в кыя дѣни, все съ уставленіем **Ѳеодосій** тѣи избрѣтъ» (КПП, 19–20). Окончание приема пищи обозначается дериватом *отъядение*.

К группе гиперонимов примыкают также названия *снѣдь* и *снѣдение*. Внешняя форма этих слов, по аналогии с *ѣдь*, должна указывать на исконный характер лексем. Тем временем они, а также их производные, активно употребляются во

многих старославянских текстах: **сѣнѣденикъ**, **сѣнѣдъ** ‘пища, корм, еда’, **сѣнѣднѣ** ‘пища, съестное’, **сѣнѣсти** ‘съесть’ (Цейтлин, 662–663). Корень *снѣд-* хорошо известен современному украинскому литературному языку – *сніданок* ‘завтрак’, а также многочисленным русским говорам: *снѣда* (Пск., Твер.) ‘еда, пища’, *снѣданок* (Измаил., Брян.) ‘завтрак’, *снѣданье* (Краснодар.) ‘еда, пища’, (Курск., Брян.) ‘завтрак’, (Дон.) ‘обед’, *снѣдѣть* (Киров., Перм., Волог., Новг., Влад., Яросл., Краснояр.) ‘принимать пищу, есть’, (Курск., Дон., Брян, Калуж, Твер., Пск.) ‘завтракать’, (Орл., Калуж., Краснояр., Пенз.) ‘обедать’, *снѣдѣть* ‘завтрак’ (Пск.), *снѣдовѣть* (Ворон.) ‘есть, закусывать между обедом и ужином’, (Пенз.) ‘обедать’ (СРНГ 39, 97). Внешняя форма, а также широкое распространение слова в восточнославянской речи позволяют предположить, что оно не книжного происхождения.

Общеродовую сему ‘еда, пища вообще’ реализует в Патерике и лексема *брашно*: «*Оному же сѣдшу, и ничто же въкуси брашна, но пребываше поникъ, долу зря*» (КПП, 34); «*Сице убо възвѣстиша ему отроци, глаголюще, яко се уже четвертый день иматъ не вкушаа брашна, ни въ одежду облачится*» (КПП, 35). В таком значении слово известно и старославянским памятникам: **брашьно** ‘еда, кушанье’ (Цейтлин, 101). На восточнославянской почве оно могло приобретать семантику мучного кушанья, также реализованную в анализируемом тексте: «*... яко за два лѣта не въкуси хлѣба и воды, и ни от какого же брашна, ни от овоща*» (КПП, 187). Называя такое конкретизированное понятие, в древнерусском языке лексема могла выступать в полногласной форме, которую продолжают сохранять различные говоры русского языка, а также литературный украинский язык – *борошно* ‘мука’. По утверждению Р. В. Болдырева, *брашьно* уже в праславянском языке имело значение ‘крупа, мука’ [21, с. 88]. Из рассуждений Ф. П. Филина можно догадываться, что сема ‘мучное кушанье’ имеет южнославянское происхождение. Ученый считает, что слово *брашно* проникло в древнерусскую речь еще в дописьменную эпоху в результате тесного общения восточных славян с южными. При этом он указывает на поморские варианты *брашня*, *брашенка* ‘ржаная лепешка’. В таком случае лексему «не следует относить к разряду церковнославянизмов, а

нужно рассматривать как обычное русское слово, заимствованное в отдаленную эпоху из других языков» [177, с. 148]. Тем не менее, книжный семантический компонент ‘пища’ является доминирующим в тексте Патерика. По всей видимости, этот факт объясняется тем, что текст анализируемого памятника носит в первую очередь канонический характер.

3.3.2. Названия блюд монастырской кухни

В целом, черноризцы были непритязательны в еде, чего, собственно, требовал монастырский устав. Некоторые подвижники в знак своего смирения были особенно безразличны к пище. Так, о преподобном Антонии говорится, что *«ядь же его бѣ хлѣбъ сух и воды в мѣру въкушаа»*, блаженный Феодосий *«ядый хлѣбъ сухъ и зелие варино безъ масла»*, для Исакия Печерника *«снѣдь же его бѣ просфора едина, и то же чресъ день, и воды в мѣру пиаше»*.

Как можем видеть, вода и хлеб составляли минимум для поддержания жизнедеятельности человека (ср. семантику выражения *хлеб да вода*). Их можно было употреблять даже в пост. Таким образом, *хлѣбъ* был одним из основных продуктов питания. Неслучайно это слово является наиболее частотным в выделенной тематической группе. Несмотря на свою полисемантичность как в старославянском, так и в восточнославянском языках, в Патерике лексема выступает, как правило, в значении ‘печеный хлеб’: *«Он же, преслушание творя, сълга, рекыи, яко муки не имам на сътворение таким хлѣбом»* (КПП, 59); *«... иди, чадо, и не яви никому же сего, но испеци по обычаю брати хлѣбы»* (КПП, 63). Утверждать, что в анализируемый текст слово попало из церковных книг, оснований нет. Оно имеет праславянский характер и хорошо известно восточнославянским языкам вплоть до нашего времени. Со временем лексема, утверждают Ф. П. Филин и А. С. Львов, приобрела переносное обобщенное значение ‘пища вообще’ [177, с. 148; 106, с. 161–162]⁸, которое в редких случаях отмечается в Патерике: *«... да к тому тружajúщяся, свой хлѣбъ ядятъ и доволни будутъ инѣхъ напитати от своих*

⁸ Ср. также: Мартынов В. В. Славяно-германское лексическое взаимодействие древнейшей поры / В. В. Мартынов. – Мн. : Изд-во АН БССР, 1963. – С. 85 и след.

трудоу» (КПП, 136). В тексте памятника иногда встречаем сочетание *чистъ хлѣбъ*. Именно такой хлеб келарь, послушавшись игумена Феодосия, решил приберечь на трапезу, когда соберется вся братия, предложив оставшейся ее части обычные «*манастырскыя хлѣбы*». Следует думать, что чистым мог называться белый хлеб, который иногда передавали в монастырь горожане. Сами монахи пекли такой хлеб только на большие праздники: «... *тѣм же уставлено бысть преподобным отцем нашим Феодосіем въ пяток тоя недѣли* (первой недели великого поста – выд. А. Г.) *да бывают имь хлѣбы чисты зѣло, друзіи же от них с медом и с маслом творени»* (КПП, 59).

В некоторых случаях в древнерусском языке *хлѣбом* могла называться просфора, поскольку она представляла собой небольшой хлебец ритуального характера. Слово восходит к греческому *προσφορά* ‘приношение’. Дело в том, что в Древней Церкви все необходимое для богослужения христиане приносили сами, в том числе и хлеб как олицетворение Господней плоти.

Именно в памятниках, переводных с греческого языка, как подчеркнула З. Г. Козырева, встречается название *просфора*. В памятниках собственно древнерусских засвидетельствованы различные фонетические варианты [80, с. 70]. В Патерике, действительно, в большинстве случаев наблюдаем народно-разговорные фонетические варианты *просфура*, *просхвур*. Так, блаженный Феодосий в домонастырский период своей жизни выпекал просфоры для церкви: «*цѣною же пакы купяше жито и своима рукама измилаше и пакы **просфуры** творяше»* (КПП, 25). В дальнейшем, как можно догадываться из текста, просфоры стали изготавливать и в самом монастыре: «*Повелѣніем же игумена Пимина Постника печаше **просхвур**...*» (КПП, 171). Из Слова о преподобном Спиридоне проскурнике и Алимпии иконнике становится известно, что в Печерской обители существовала даже специальная «должность» – *проскурникъ*. Таким образом, грецизмы не просто механически были заимствованы и переживали адаптацию на древнерусской почве. Они породили дальнейший процесс словообразования. В частности, в «Материалах...» И. И. Срезневского приводятся и другие дериваты анализируемого слова – *проскурница*, *проскурныи*, *проскурниа* (Срезн. 2, 1570–1571). Появление

таких, отличных от оригинальной, форм, очевидно, связано с нехарактерным славянскому слуху звуком [ф]. На сегодняшний день в разговорной речи достаточно часто встречаются замены его более типичными [хв], [т] – Хведор, катедра и т.д.

Для называния частицы, ломтя хлеба в тексте дважды упоминается субстантив *укруха*: «Тажде повелѣ единому от братіа събрати *укрухы* ти въ кошницю и несъше в рѣку въсипати их» (КПП, 59); «Свидетель ми есть о том господь, яко нечему же бы причастился иному брашну, развѣ *укруха* хлѣба и сочиву» (КПП, 99). В праславянском языке существовала форма **kriuxъ*, которая, по мнению В. В. Мартынова, называла печеный хлеб, буханку хлеба и была вытеснена другим праславянизмом **xlebxъ* [110, с. 132]. Продолжая эту мысль, можем предположить, что появление начального у- (о-) в форме *укруха* (*окруха*) является указанием на часть от целого.

Слово активно употреблялось как в книжной, так и в народно-разговорной речи. Сегодня оно сохраняется во многих восточнославянских диалектах: укр. *окру́шка*, *окру́шок* (западнополес.) ‘первый отрезанный ломоть хлеба’ (Арк. 2, 12), *окру́шок* (бук.) ‘залишки нарізаного скибками хліба, крихти’ (Гуйванюк, 365), *окрушки* (гуц.) ‘крошки, уламки хлеба’ (ГГ, 125); рус. *окрѡхи* (Арх.) ‘остатки пищи, крохи’, *окру́г* (Волог.) ‘ломоть хлеба во весь каравай’ (СРНГ 23, 165). И в старославянском, и в древнерусском языках *укрухой* называли не только кусок хлеба, но и частицу чего-либо вообще. Как утверждает В. И. Невойт, форма **kriuxъ* могла выражать общее значение ‘кусок, осколок, щепка’ [121, с. 62]. Сегодня она зафиксирована не только в диалектах, но и в литературных украинском и русском языках. Ср.: укр. *крихта*, рус. *кроха*, *крошка* ‘мельчайшая частица, маленький кусочек чего-либо (преимущественно хлеба)’ (СУМ 4, 352; ССРЛЯ 5, 1709).

В древнерусский период основным злаком для выпечки хлеба являлось *жито*. Очевидно, такое название не случайно этимологически сводится к псл. **žiti* ‘жить’ (ЕСУМ 2, 200). Контексты, в которых слово было зафиксировано в Патерике, указывают на то, что в памятнике реализуется древнее общеродовое значение лексемы – ‘хлебные злаки, зерна’: «от сусѣка пшелицю взимаа и ту своима рукама измилаше .., завтра же убо въ сусѣкъ муку отдаваше и пакы взимааше *жито*»

(КПП, 165). Остатки этой семантики сохраняются в русских диалектах, где *жито* – ‘любой хлеб (на корню, в снопах, зерне)’ (СРНГ 9, 192).

Конкретным видовым значением обладает в тексте еще одно общеславянское название – *пшеница*. А. С. Львов считает его суффиксальным образованием от *пшено* ‘зерно проса’ [106, с. 153] (также один раз засвидетельствовано в анализируемом памятнике), являющегося страдательным причастием от **рѣхати* ‘толочь’ (ЕСУМ 4, 648). Название *пшено* известно только оригинальным текстам.

В Патерике встречаем эпизод, в котором указывается, что в голодное время сырьем для изготовления хлеба могла быть *лобода*. Такие хлебы выпекал черноризец Прохор: «Събираетъ убо *лободу* и своима рукама стираа, хлѣбъ себѣ творяше и сим питаешся» (КПП, 150). Под воздействием его молитвы хлеб приобретал особую сладость. Однако украденный хлеб был горьким: «Кому бо даяше съ благословеніемъ, то свѣтель и чистъ являешся и сладокъ бываше хлѣбъ; аще ли хто взимаше отай, обрѣтаешся хлѣбъ аки пельнь» (КПП, 151). Ф. П. Филин предполагает, что *лобеда* могла употребляться в пищу не только при неурожае. Ее могли выращивать специально. Подтверждение своим догадкам ученый находит в народно-поэтической речи (песенное «посею я лебеду на берегу», в пословице «это не беда, что во рощи лебеда») [177, с. 133]. Как считает большинство этимологов, слово *лобода* восходит к псл. **elboda* (ЕСУМ 3, 276; ЭССЯ 6, 18). Однако А. С. Будилович сомневался в общеславянской истории лексемы. В своих выводах он опирался на труды Юнгмана, который сближал ее с лат. *bedula*, и Миклошича, сопоставляющего ее с лит. *balanda* [25, с. 76].

В Патерике представлен весь процесс приготовления хлебов. Первым делом монахи сами мололи муку (псл. **тока*). Так, преподобный Феодор «постави же в печерѣ жерновы и оттолѣ нача работати на святую братію: от сусѣка пшеницю взимаа и ту своима рукама измилаше, чрезъ вся ноци без сна пребываше, тружаася в дѣлѣ и молитвѣ, завтра же убо въ сусѣкъ муку отдаваше» (КПП, 165).

«Побочным» продуктом процесса молотьбы муки были *отруби*, которые в условиях отсутствия другого продовольства могли служить продуктом питания: «... азъ самъ пометох мѣсто, и нѣсть в нем ничто же развѣ мало *отрубій*» (КПП, 62).

Указанное праславянское название является дериватом глагола **otrōbati* ‘отбивать, отделять’.

Далее изготавливался «*квась на устроение хлѣбом*». Несмотря на то, что в восточнославянской письменности общеславянская лексема *квась* называет преимущественно кисловатый напиток, приготовляемый на воде с солодом из различных сортов хлеба и муки (ССРЛЯ 5, 912; СУМ 4, 131), в Патерике представлено иное значение – ‘закваска’. Этимологи считают это слово производным от псл. **kysnoti* ‘киснуть’ (ЕСУМ 2, 415–416). Этот факт позволяет говорить о том, что именно сема ‘закваска’ была первичной для выделенного названия.

Завершался весь процесс тем, что монахи «*тѣсто мѣсяше и хлѣбы пека*». З. Г. Козырева отмечает, что фиксация общеславянского слова *тѣсто* присутствует только в памятниках религиозного содержания (жития, XIII слов ГБ) и совсем отсутствует в летописях и грамотах [80, с. 66]. Этот факт, однако, не является свидетельством книжного характера слова. В старославянской письменности оно не фиксируется.

Помимо хлебных изделий черноризцам были известны и продукты растительного происхождения. Тот же Прохор черноризец «... *николи же хлѣба въкуси, развѣ просфоры, ни овоща никакова же, ни питіа, но точію лободу и воду...*» (КПП, 150). На книжное происхождение лексем *овощ* указывает наличие *-щ-* вместо *-ч-*. В старославянском же языке этим словом обозначались фрукты (Цейтлин, 403). Как считает В. В. Нимчук, вплоть до XVIII в. лексема функционировала в значениях и ‘фрукт’, и ‘овощ’ [126, с. 243]. В тексте Патерика, как кажется, реализуется традиционное восточнославянское значение ‘овощ’.

Такую семантику в языке восточных славян мог приобретать и праславянизм *зеліе*. Однако, считаем, что между выделенными словами в тексте существует семантическое различие. Г. Н. Лукина утверждает, что *зеліе* является общим наименованием дикорастущих съедобных растений [105, с. 120]. Однако известно, что инок Григорий «*имѣаше ... малъ оградаецъ, идѣже зеліе сѣяше*» (КПП, 135). *Зеліе* варили или же ели сырым (суровым). Во многих случаях оно, наряду с хлебом

и водой, было основным продуктом питания монахов: «... *иніи ядяхуть хлѣбъ с водою, иніи же зеліе варено, друзіи же сурово*» (КПП, 94). По всей видимости, *зеліе* было родовым названием травянистых огородных растений, употребляемых в пищу.

Таковыми скудными яства монахов были не всегда. В праздничные дни, если была такая возможность, разрешалось приготовление сочива: «*В субботу же и в недѣлю сочива вкушаху; многажды же и въ та дни не обрѣтъшуся сочиву, зеліе сваривше и то ядяху едине*» (КПП, 37). П. П. Толочко считает, что первоначально такое блюдо воспринималось как предмет роскоши [168, с. 229]. С течением времени по мере разрастания монастыря и, очевидно, укрепления его материального положения сочиво, как можем видеть из текста, становится более обычной повседневной пищей: *И егда сіи прихождаху к нему, тажде блаженный по божественном томъ поученіи представляше им трапезу от брашень манастырских, хлѣбъ и сочиво* (КПП, 54). В древнерусскую эпоху этим словом обозначалось зерно чечевицы (сочевицы), растения семейства бобовых (Срезн. 3, 470). По предположению В. И. Невоит, существительное *сочиво* имело обобщающее значение ‘бобовые’ [121, с. 91]. Тем временем в ранних редакциях Патерика в некоторых случаях встречаем замену лексемы *сочиво* выражениями *варения горохови, четвертии гороху*. В связи с этим, более вероятной кажется мысль о том, что древние русичи родовое понятие ‘бобовые’ вкладывали в слово *горох*, а субстантив *сочиво* обладал более конкретным значением. Сема ‘бобы’ для выделенного существительного, как считает Г. Н. Лукина, является окказиональной [105, с. 115]. Тем временем, исследуя быт древнерусского монашества в XI–XIII вв., Е. С. Харин утверждает, что упоминаемое в Житии Феодосия *сочиво* является обычной кашей (из зерен пшеницы, ячменя и т. д.), которую на Руси заправляли медом [184, с. 73]. Прослеживается и связь лексемы с псл. **sokъ* ‘сок’. С. А. Яценко предполагает, что сама лексема **souivo* образована для обозначения жидкости, содержащейся в зернах растений [196, с. 11]. Эта связь реализуется в современных восточнославянских языках, где *сочиво* ‘сок из конопляных, маковых и т. п. семян, употребляемый вместо масла; кушанье на таком соке, с таким соком’ (ССРЛЯ 14, 440; СУМ 9, 477).

Заправляли пищу древние русичи солью. В Патерике встречаем случай, когда из-за княжеских козней Русская земля была лишена соли. Тогда блаженный Прохор «сѣбра множество пепелу от всѣх келій ... и се раздаваше приходящим, и всѣмъ бываше чиста соль, молитвами его» (КПП, 152). Слово известно на всей славянской территории и сохранилось в активном словаре до наших дней.

Многие продукты были запрещены к употреблению православными монахами, однако сами их названия были известны древнерусскому языку. В частности, при описании «Латынской вѣры» отмечается: «Первыя же недели великаго поста въ вторникъ пуцають мяса, и мнихы их ядятъ лой, в субботу же постяться» (КПП, 190). Здесь встречаем праславянский термин *мясо*, выступающий в значении ‘мясо, мясное блюдо’. Он является гиперонимом по отношению к ряду образований посредством суффикса *-ин(а)*: *удавленина*, *медведина*, *бобровина*: «... и ядятъ желви, и дикыя кони, и ослы, и *удавленину*, и *медведину*, и *бобровину*» (КПП, 190). Формы такого рода, образованные от основ имен существительных в значении ‘продукт’, как считает А. Мейе, являются общеславянским продолжением индоевропейского наследия [113, с. 294]. Старославянскими памятниками, как отмечает З. Г. Козырева, из названий конкретных видов мяса на *-ин(а)* засвидетельствованы только *затичина*, *свинина* [81]. Таким образом, можем считать, что в Киево-Печерский патерик выделенные названия могли быть включены из живой восточнославянской речи независимо от влияния старославянского языка.

Еще одним из запрещенных продуктов, упоминаемом в тексте, был *лой*. В старославянских памятниках слово не зафиксировано, тем временем И. И. Срезневский неоднократно отмечает его употребление в оригинальных текстах (Срезн. 2, 44–45).

Если лой представлял собой только жир животного происхождения, то для называния животного и растительного жира в языке древнерусского периода использовался термин *масло*. В Патерике это слово называет только растительный жир. Из текста узнаем, что монахи производили масло «от земних сѣмень». При этом ранние редакции дают более конкретную информацию – «въ сѣмени лну».

Несмотря на то, что его употребление в монастырском рационе разрешалось уставом, наибольшие подвижники, в частности Феодосий Печерский, «*ядый хлѣбъ сухъ и зеліе варино безъ масла и воду піа*» (КПП, 57). Использовалось оно и для бытовых церковных потребностей. В таком случае лексема сопровождалась определением *древяное*: «... *маслу же не суцу древеному на вливаніе кандил въ тѣй день*» (КПП, 60). Происхождение анализируемого слова традиционно сводят к **maz-slo* от **mazati* (ЕСУМ 3, 407–408). Изначально, видимо, этот продукт использовался для смазывания чего-либо, со временем став названием продукта питания.

В Патерике отмечены также случаи, когда продуктов не находилось для пропитания братии в монастыре. Когда келарь сообщил игумену о такой неприятной ситуации, последний посоветовал уповать на Бога и тем временем «... *да сваривь пшеницю и смѣсив с медом, представиши на трапезѣ братіи*» (КПП, 57). Как можем видеть, пшеницу использовали не только для приготовления хлебов, но и готовили из нее что-то наподобие каши.

Тем временем из текста становится известно, что некоторые зажиточные горожане время от времени снабжали монастырь продуктами питания. Так, Иоань бояринь «*наплънивъ три възы брашна: хлѣбы и сырѣ и рыбу, сочиво же и пшено, еще же и мед и посла к блаженному въ манастырь*» (КПП, 57). Здесь встречаем праславянские названия молочного блюда *сырѣ*, пищи животного происхождения *рыба*, известные как оригинальным, так и переводным памятникам. В языке восточнославянских памятников, как отмечает С. А. Яценко, названия рыбных продуктов и блюд выражались преимущественно родовой лексемой *рыба* и довольно редко видовыми [196, с. 16].

3.3.3. Названия напитков

Как видим из приведенной выше цитаты, одним из широко доступных продуктов питания был мед. Слово является общеславянским наследием, называющим не только сладкий пчелиный продукт, но и напиток на его основе. В старославянском языке реализуется только первая сема (Цейтлин, 324). Второй семантический компонент, будучи характерным для древнерусского языка, также

обнаруживается в анализируемом тексте: «*господи отче, меду не имам, еже на вечерю пити князю и суцим с ним*» (КПП, 61). Таким образом, можем говорить, что употребление лексемы *медь* в Киево-Печерском патерике не обусловлено книжным влиянием. Часто напиток из меда был хмельным и, вполне вероятно, что именно о таком меде идет речь в приведенном контексте. Семантику хмельного напитка субстантив *медь* продолжает сохранять в народно-поэтической речи. Ср. *мед-вино*, *мед-пиво пить* и др.

Более общим значением в приведенном контексте обладает дериват глагола *пити* – *питіє*. Келарь, сообщив игумену, что не имеет меду на вечерю князю, продолжает: «*ими ми вѣру, отче, яко и съсудь тѣй, в немь же бѣ питіє, опрєвратих и тако ниць положих*» (КПП, 61). О том, что лексемы *медь* и *питіє* находятся в гиперо-гипонимических, а не в синонимических отношениях свидетельствует и употребление последней в сочетании с другой общеродовой лексемой *яденіє*: «... *попеченіє твориши о питіи и о яденіи*» (КПП, 118). Внешняя форма термина *питіє* по аналогии со словами типа *възвитіє*, *зеліє*, *мановеніє*, *промышленіє* и др. свидетельствует в пользу его книжного характера.

В ранней Арсеньевской редакции на месте этой лексемы использовался праславянизм *пиво*, также изначально обладающий общей семантикой (ср. современный украинский номен *питво*) и образованный от глагола *пити*. В.В. Нимчук предполагает, что в таком значении слово употреблялось под влиянием старославянского языка или как семантический архаизм [125, с. 38]. Примерно с XIV в. наблюдается сужение семантики лексемы до названия вида хмельного напитка (СлРЯ 15, 44; ССУМ 2, 145). По утверждению С.А. Яценко, в таком значении это название восточнославянские памятники фиксируют с XIII в. [197, с. 50].

Вино в тексте упоминается редко, преимущественно в связи с проведением службы святой литургии: «*Он же отвѣща глаголя, яко мало вина, еже токмо на двѣ или на 3 или на 4 дѣни святѣи литоргіи*» (КПП, 58). Это обусловлено тем, что, как известно, виноделием древние русичи почти не занимались. Вино привозили на Русь преимущественно с юга или производили его в Тмутаракани. Закономерно, что

такие вина были дороги. Именно этим Е.С. Харин объясняет факт их употребления только на потребности службы [184, с. 74].

В мирской жизни вино было доступно богатым верствам населения. Указание на это находим в Слове о Моисее Угрине. Вино «съ скверною» предлагала испить блаженному Моисею «жена нѣкаа от великих»: «... и изволивъ паче сухой хлѣбъ Бога ради и воду съ чистотою, нежели многоцѣнное брашно и вино съ скверною» (КПП, 144). Вслед за винным продуктом было заимствовано и само слово *вино*. Как считает А.С. Львов, оно пришло к восточным славянам или из южнославянских языков или из памятников старославянской письменности, при этом не ранее X – XI вв. [106, с. 173].

В целом же наименования, входящие в группу напитков, по наблюдениям Н. Н. Поляковой, «... в большинстве своем, отличаются глубокой древностью, богатым семантическим объемом, общенародным характером, большой устойчивостью» [146, с. 13].

3.3.4. Лексика, обозначающая процессы приема пищи

Остановимся также на отдельных словах, называющих процесс приема пищи. В значении ‘обед, принятие пищи’ употребляется в Патерике полисемантическая лексема *трапеза*: «... повелѣ отецъ его съѣсти съ собою на трапезѣ» (КПП, 34). Принято считать, что восточным славянам это слово стало известно через старославянское посредничество из греческого языка (ЕСУМ 5, 621).

В ранних редакциях в некоторых случаях на месте выделенной лексемы употребляется общеславянский номен *обѣд*, который оказался малоупотребительным в анализируемом тексте. В древнерусском языке основным значением слова было ‘полуденная еда, пища обеденная’, ‘время обеда, пора обеденная’ (Срезн. 2, 585–586). Однако в ранней Арсеньевской редакции Патерика оно употребляется еще в праславянском значении ‘общий стол’. Об этом свидетельствует контекст, указывающий на использование анализируемого слова по отношению к утреннему приему пищи: «Въ утрий же день съѣдшимъ им на обѣдѣ»

...» (КПП, 58). Ужин же именовался *вечерей*. В целом монастырский регламент предусматривал употребление пищи за *обѣдом* (в значении 'дневная еда') и *вечерей*.

Один раз в Патерике для названия процесса приема пищи употребляется лексема *вкушеніе*: «*Заутра же, бывшую дъни и приспѣвшю вкушенію хлѣба ...*» (КПП, 186). Как и в случае со словами *зеле*, *питіе*, относим ее к разряду книжных терминов.

Таким образом, группа лексики, называющая пищу, продукты питания и напитки тесно связана с материальной культурой народа. Она является одним из древнейших пластов славянской лексики, уходящих корнями в праславянский и даже праиндоевропейский период. Это позволяет исследовать закономерности становления и развития названной микросистемы на фоне других систем языка эпохи древней Руси.

3.4. Названия предметов хозяйственно-бытового употребления

Монастырь как общество религиозного характера в то же время представлял собой и хозяйственную организацию. Помимо отпевания служб монахи занимались различными повседневными хлопотами: кололи дрова, обрабатывали землю, мололи зерно, рукодельничали и т. д.

Эта сторона монастырской жизни исподволь также становится видна из-под пера древних книжников и так, как большинство оригинальных памятников письменности вышли из монастырской среды, содержит ценные сведения об особенностях бытового уклада древней Руси в целом. В отличие от культурной хозяйственная жизнь восточных славян равномерно развивалась на протяжении нескольких веков. Соответственно, и номинации различных предметов повседневного обихода вошли в древнерусский литературный язык из местной разговорной речи. Количество церковнославянской лексики в этой сфере невелико.

3.4.1. Названия земледельческих орудий

Киево-Печерский патерик демонстрирует сразу три, на первый взгляд синонимические, лексемы, называющие земледельческое орудие типа лопаты –

лыскарь, мотыка, рогалие. Они актуализируются в следующих контекстах: «Иногда же паки прихожаху к нему, страх творяще ему въ мечтѣ, яко се многоъ народъ с **мотыками** и **лыскари** и глаголюще: «раскопаем печерю сию...» (КПП, 188); «Азь же взях **рогалиа**, начах прилѣжно копати» (КПП, 80).

Слово *лыскарь* в известных памятниках старославянской письменности не фиксируется, но встречается в переводах, выполненных древнерусскими книжниками. Употребляется оно также в оригинальных произведениях в значении ‘кирка’ (Срезн. 2, 63). Между тем лексема хорошо известна в южнославянских языках. Ср.: болг. *лизгар, лискар* ‘заступ’, м. *лизгар* ‘тс.’, схв. *лизгър* ‘железная лопата’ (ЕСУМ 3, 243). Это позволяет говорить о том, что слово могло быть заимствовано восточными славянами непосредственно из греческого устным путем. В переводных текстах оно соответствует греческому δίχελλα ‘двузубая кирка’ (Срезн. 2, 63). Этимологи же возводят его к новогреческому λισγάρι ‘заступ, лопата’, которое произошло от λισγάριον, деминутива от λισγος ‘кирка, мотыга’ (ЕСУМ 3, 243).

В современной нормативной речи восточных славян анализируемое слово отсутствует, однако его еще можно встретить в народных говорах: укр. *лискаръ, лискаррик* (бойк.) ‘деревянная лопата для уборки снега, выгребания огня и лопата вообще’ (Он. 1, 410); рус. *ласкаръ* (Пск.) ‘небольшая железная прямая лопата’ (СРНГ 16, 275), *лыскарь* (Арх.) ‘железная лопата’ (СРНГ 17, 224). «Псковское написание *ласк-*, – как считает А. С. Львов, – свидетельствует об *о*, восходящем к *ъ*, иначе невозможно объяснить и *ы*, которое может быть из *ѣ*. Таким образом, вероятным является то, что основа слова в первоначальном виде имела форму *льск-*. В этом случае *-арь-* следует рассматривать как суффикс... Какого бы происхождения ни было слово *лыскарь*, оно с древних пор является восточнославянским словом» [106, с. 99]. Как будто подтверждает активное его освоение в языке древних русичей появление разговорного фонетического варианта *рыскаль, рыскарь*, возникшего путем метатезы. Этот вариант отмечается в ранних редакциях Патерика и продолжает свое существование в современных диалектах украинского языка: *рыскаль* (зп.полес.) ‘металічна лопата для копання городу’ (Арк.

2, 120), (подол.) ‘лопата, заступ’ (Брил., 81), *рыскаль, раскаль, рускаль* (гуц.) ‘заступ, лопата’ (ГГ, 163).

В приведенном выше примере рядом с лексемой *лыскарь* употребляется слово *мотыка*. Выделенное существительное носит общеславянский характер (**motyka*). Оно функционирует в активном словаре литературных русского и украинского языков вплоть до настоящего времени: рус. *мотыга* ‘примитивное земледельческое орудие для обработки почвы, состоящее из деревянного или каменного клинка на палке’; ‘ручное сельскохозяйственное орудие для рыхления почвы, уничтожения сорняков, состоящее из металлической лопатки, перпендикулярно насаженной на палку’; ‘инструмент, употребляемый при земляных работах; кирка’ (ССРЛЯ 6, 1304); укр. *мотика* ‘найдавніше ручне знаряддя для обробки ґрунту під посів у вигляді палиці, звичайно з кам’яним або металевим клинком’; ‘те саме, що сапа’; ‘те саме, що кирка’ (СУМ 4, 810–811).

В словарях древнерусского языка лексемы *лыскарь* и *мотыка* толкуются очень расплывчато: *лыскарь* ‘кирка’ (Срезн. 2, 63), *мотыка* ‘род заступа, кирки’ (там же, с. 178). Исходя из таких определений, складывается впечатление об идентичности значений названных лексем. Однако контекст, в котором они засвидетельствованы в тексте Патерика, позволяет говорить об их семантических различиях. О том, какими были эти различия, сегодня можно догадываться только исходя из сведений, полученных из контекста, данных современных восточнославянских языков и их диалектов.

По тексту памятника *мотыку* и *лыскарь* используют бесы, приобретшие с целью прельщения преподобного Исакия образ простых людей, для раскапывания пещеры. Очевидно, что для этого требовались довольно прочные орудия труда. Таким образом, предполагаем, что *лыскарь* представлял собою железную лопату, а *мотыкой* называли то же, что и кирку, – ручное орудие в виде заостренного молотка или стержня для дробления, раскалывания твердых пород.

Загадочным остается и значение лексемы *рогалие*. Памятники старославянской письменности слово не зафиксировали. В «Материалах...» И. И. Срезневского его толкование дается под вопросом: *рогалии* – ‘мотыка (?)’ (Срезн. 3, 128). Сюжет, в

котором фигурирует выделенное наименование, отмечается не только в тексте Киево-Печерского патерика, но и в Повести временных лет. При этом в Ипатьевском ее списке засвидетельствована форма *рукалие*. Этот факт позволил А. С. Львову прийти к выводу о том, что такой вариант написания возник в результате контаминации с *рука*. «Замена *рогалие* на *рукалие*, – пишет ученый, – кажется, свидетельствует, что писцу Ип. это слово было неизвестно» [106, с. 100].

Между тем различные производные анализируемой лексемы широко засвидетельствованы в народных говорах: рус. *рог* (Вят., Новг., Пск.) ‘часть сохи (рукоятка, валик)’, *рогалёвка* (Том.) ‘соха с железным лемехом и ручками-рогачами’, *рогали* (Арх.) ‘деревянные вилы’, *рогалина* (Приамурье) ‘деревянная палка с развилкой на конце’, (Том.) ‘рукоятка сохи’, *рогалище* (Перм.) ‘рукоятка сохи’, *рогаль* (Волог., Перм.) ‘рукоятка сохи’, *рогальник* (Перм.) ‘рукоятка сохи’, *рогальюха* (Кемер.) ‘кривая доска в основании сохи с раздвоенным концом; рассоха’, (Новосиб., Приамурье) ‘рукоятка сохи’, *рогаля* (Калин.) ‘рукоятка сохи’ (СРНГ 35, 117–119); укр. *рогаль* (гуц.) ‘довга палиця з загостреним кінцем’ (Піпаш, 165). На основании этого можем говорить о том, что корнем анализируемого слова является *рог-*, к которому присоединяется суффикс *-аль*, *-алие*. Это орудие труда, очевидно, представляло собой соху с раздвоенными концами, напоминавшими рога животного.

3.4.2. Названия сосудов

Общеродовое значение в выделенной подгруппе слов имеет лексема *съсуд*. В тексте Патерика она употребляется преимущественно при описании бытовых ситуаций. Так называлась емкость, в которой хранились самые различные продукты – вино, мед, масло, жито и т. д.: «Тожде скоро шед, повѣда блаженому глаголя, яко съ всякым утврѣженіем бѣх покрыль *съсуд* той съ маслом, и не видѣ откуду вълѣзе гад тѣи и утопе» (КПП, 60); «се иди, по глаголу моему, въ имя господа нашего Исуса Христа, обрящеши мед въ *съсудѣ* том» (КПП, 61); «Сей же, съсыпавъ жито въ *съсуды*, и нача молоти, поя Псалтырь изоустъ» (КПП, 166). В *съсуд* же собирал свои слезы и некий брат Феофил после смерти преподобного Марка:

«Имѣаше же съсуд, и егда упражняшеся на молитву прихожаху ему слезы, и постави съсуд и над тѣмъ плакаше, и того наполнивъ слезь многа лѣта, бѣ бо по вся дъни ожидаа прореченіа преподобнаго» (КПП, 160).

В составе словосочетания *съсуд божій* лексема выступает в тексте в переносном значении, называя человека, исполненного божьей благодати: «Таковий истиненъ есть къ Богу и человѣком, сицевый не можетъ съгрѣшити къ Богу, поче же не хочетъ, яко *съсуд божій* есть и святому Духу жилище бываетъ» (КПП, 171).

Слово *съсуд*, как считают авторы коллективной монографии Института языкознания им. А. А. Потебни НАН Украины, является префиксальным вариантом праславянского **sodъ* ‘посуда, сосуд’. Он употребляется в конфессиональных текстах, а также в светских, когда речь идет о церковной посуде [66, с. 113]. Таким образом, следует говорить о книжном характере анализируемой лексемы в каноническом тексте Киево-Печерского патерика. Эту мысль подтверждают и данные этимологических словарей (Преобр. 2, 361).

Для называния сосуда, предназначенного для хранения и транспортировки жидкости, в тексте Патерика дважды упоминается субстантив *коръчага*: «И яко бысть по отъяденіи, къ вечеру сѣдящим имъ, и се, по прореченію блаженнаго, привезоша три возы *коръчагъ* с вином, их же посла жена нѣкаа, яже бѣ придръжащи вся в дому благовѣрнаго князя Всеволода» (КПП, 58); «Тажде яко бывшу году вечернему, и се нѣкто от богатых принесе *корчагу* велику, зѣло полную масла древянаго» (КПП, 60).

В старославянских памятниках слово *кръчагъ* ‘глиняный сосуд, кувшин’ употребляется как перевод греческих ξέστης и χεράμιον. Однако по словам А. С. Львова, «если исходить из грамматического рода, то др.-рус. *кърчага* независимо от ст.-слав. *кръчагъ*» [106, с. 90]. Ученый склонен связывать его происхождение с древнетюркским *küzäč* ‘кувшин’, которое в болгарской передаче могло звучать как *къръч*. При таком раскладе конечные *-ага*, *-агъ* следует считать славянскими словообразовательными элементами. Однако в таком случае неясным оказывается происхождение южно- и западнославянских форм: слц. *krčah*, болг.

кърчаг ‘кувшин’, схв. *крчāг* ‘кувшин, ковш’. Более убедительной представляется точка зрения, согласно которой слово восходит к праславянскому *kъrčaga*, *kъrčagъ*, которое является суффиксальным образованием от *kъrkъ* ‘шея’ для обозначения посуды с шейкой (ЕСУМ 3, 46).

В современных народных говорах слово расширило свою семантику и стало обозначать несколько видов емкостей. Ср.: рус. *корчага* (Волог., Арх., Новг., Пск., Твер., Калинин., Моск., Влад., Яросл.) ‘большой глиняный сосуд, горшок, служащий для различных хозяйственных надобностей’, (Новг.) ‘кувшин’, (Новг., Ряз.) ‘котел’, (Бурят.) ‘металлическая посуда для хранения углей’, (Яросл.) ‘деревянная кадка для топленого масла’, (Новосиб.) ‘бочонок для кваса’, (Свердл.) ‘бадья’ (СРНГ 15, 29); укр. *корчага* (бойк.) ‘плетінка для олії чи горілки’ (Он. 1, 379), *корчига* (гуц.) ‘корчага, обплетений бутель’ (Піпаш, 84).

Еще более конкретным значением обладала лексема *викія*. Как считает Г. Н. Лукина, лексема служила в качестве наименования сосудов для вина [105, с. 93]. Эту мысль подтверждает и контекст, в котором слово единожды засвидетельствовано в тексте Патерика (еще один раз оно отмечается в ранней Арсеньевской редакции): «Он же отшед и приобидѣвъ святого повеленіе, вѣліа ему въ *викію* мало вина, оставив наутрѣя церковнѣи службѣ» (КПП, 58). Слово восходит к греческому *βυκίον*. В памятниках старославянской письменности оно не фиксируется. Из числа оригинальных произведений лексема отмечается только в тексте Жития Феодосия Печерского, вошедшего со временем в состав Киево-Печерского патерика (Срезн. 1, 257). Соответствующая цитата приведена выше. Исходя из вышесказанного, можем предположить, что номен *викія* является ранним устным заимствованием восточных славян из греческого языка, ушедшим в пассивный словарь еще до распада древнерусского языкового единства. Неслучайно это слово не сохранилось даже в народных говорах современных восточнославянских языков.

Для наименования сосудов для жидкостей и меда употреблялся праславянизм *бочка* (**бъсьька*): «Он же, вѣру им блаженому, отъиде и пришед въ храм, по словеси святого отца нашего Феодосіа, обрѣте бочку, правѣ положену и полную суцу меду»

(КПП, 61). Этимология этого слова до сих пор точно не установлена. В частности В.И. Даль считал, что название этой емкости семантически связано со словом *бок* (Даль 1, 193). В основе такого предположения лежат внешние признаки предмета, обозначаемого анализируемым словом. И. В. Пантелеев указывает, что «в основе мотивации названия бочка лежит сходство форм емкости с боками животного или человека» [137, с. 16]. Отметим, что в ранних редакциях на месте выделенной лексемы употреблялось слово *бъчьвь*. Такой случай фиксации последнего наименования является единичным для древних текстов. Тем временем номен *бочка* получил широкое распространение в славянских языках и поныне.

Отметим также и другие названия предметов, в которых хранились или переносились продукты и иные вещи.

Всего один раз в тексте Патерика засвидетельствована лексема *крабица*. Она актуализируется в следующем контексте: «*Имый же крабицю, полну суцу сребра, принесь же въ манастрырь блаженаго отца нашего Феодосіа и предасть е на съблюденіе единому черноризцю, именем Конону, яко другу суцу тому знаему*» (КПП, 75). В древнерусском языке этим словом обозначался короб, корзина (Срезн. 1, 1310). Как указала Г.Н. Лукина, оно является старославянским по происхождению [105, 102]. Между тем в «Старославянском словаре» отмечается только форма *крабин* ‘ларец’ как перевод греческого φήχη (Цейтлин, 292).

Форма *крабица*, очевидно, возникла на древнерусской почве путем присоединения суффикса *-иц-*. Однако даже такой вариант оформления внешней формы слова по образцу исконных слов не смог преодолеть в сознании местного населения восприятия его как чего-то чуждого, инославянского. Именно поэтому выделенная лексема фиксируется только в переводных текстах или же в оригинальных канонических произведениях, приближающихся к старославянским образцам.

В то же время в некоторых ранних редакциях на месте анализируемого слова употреблялось *лукъньце мало*. *Лукъньце* является уменьшительной формой от *лукъно* ‘кадочка, лукошко’ (Срезн. 2, 54), которое восходит к псл. **lōkъno* ‘сосуд из коры дерева’ и, очевидно, связано с *lyko*, укр. лико (ЕСУМ 3, 303–304). Слово хорошо

известно на всей славянской территории, однако постепенно уходит в пассивный словарь. Ср.: рус. *лукошко*, бр. *лукошка* ‘корзина’, слц. *lukno* ‘корзина из коры’, нл. *luknaško* ‘перегородка в сундуке’, п. уст. *lukno* ‘сосуд’, ч. уст. *lukno* ‘берестяная корзина’.

Для называния корзины в древнерусском языке использовалась также еще одна исконная лексема – *кошница*, засвидетельствованная в тексте Патерика: «Тажде повелѣ единому от братіа събрати укрухы ти въ **кошницу** и несъше в рѣку въсыпати их» (КПП, 59). Слово является производным от псл. **košělъ / košelъ*, которому соответствует современное украинское *кошіль* (ЕСУМ 3, 67). В отмеченной форме существительное фиксируется уже в первых славянских переводах. Однако широкий ареал распространения корня *кош-* в значении сосуда в современной диалектной восточнославянской речи может свидетельствовать о том, что для древнерусского языка слово является исконным. Ср.: рус. *кошница* (Пск., Вят.) ‘корзина’, (Арх.) ‘берестяная корзина для хранения, переноски мужского платья’, (Олон.) ‘заплечная берестяная или лубяная корзина’, (Влад.) ‘маленькая круглая плетеная корзинка’ (СРНГ 15, 153); укр. *кошница* (бойк.) ‘ящик у млині, в який насипають зерно’, *кошóнок* ‘кошик для картоплі’ (Он. 1, 384), *кошница* (*кошіця*) (гуц.) ‘виплетена з лози повітка біля хати для зберігання качанів кукурудзи; те саме, що кіш – великий кошик (для кукурудзи, вовни); короб у млині, куди засипають зерно’ (ГГ, 103, 95), *кошіці* (гуц.) ‘глибока і широка корзина’ (Піпаш, 85), (бук.) *кошáлик*, *кошóлок* ‘кошик з лози з одною ручкою’ (Гуйванюк, 229), *кошіль* (поліс.) ‘виплетений з лози або дранок ящик для господарських потреб’ (Лис., 105), (зх.поліс.) ‘сплетений з лози виріб для зберігання або перенесення чогонебудь’, *кошілка* (зх.поліс.) ‘невелика корзина, сплетена з лозових прутів; кошик з липової кори для ягід’, *кошіль* (зх.поліс.) ‘коробка з березової кори з накривкою, яку носили через плече’, *кошіль* (зх.поліс.) ‘сумка, виплетена з липової кори; коробка з кори черешні’ (Арк., 248–249).

Для называния ящика, сундука использовалась лексема *ларь*. В тексте Патерика отмечается ее уменшительная форма *ларец*: «Тогда печерникъ вѣровавъ

яко брату, и готовить свое исхоженіе пещеры, пристроивъ возы и ларца, в ня же съкровище събереть» (КПП, 161).

Слово встречается только в восточнославянских источниках. Как считают этимологи, древнерусский язык заимствовал его из древнешведского, где *larr* ‘рундук; шухляда’ (ср. совр. шв. *lår* ‘ящик, сундук’) (ЕСУМ 3, 195). С течением времени лексема перестала восприниматься как иноязычная. Она вошла в нормативную речь и образовала целый ряд производных. Ср.: рус. *ларь* ‘большой ящик для хранения разных вещей, продуктов’; ‘ларек, торговая палатка; первоначально – легкий сруб в виде стола для торговли на рынках’; ‘ящик, желоб для различных технических надобностей’, *ларец* ‘ящичек с крышкой для хранения драгоценностей и других вещей; шкатулка’; ‘небольшой сундук’, *ларёк* ‘торговая палатка; ларь (во 2 знач.)’, *ларёчек* ‘уменьш.-ласк. к ларек’, *ларёчник* ‘продавец в ларьке’; ‘устар. эконо́м при барском дворе; тот, кто следит за ларями’ (ССРЛЯ 6, 66, 68). Однако в словарях украинского языка слово уже фиксируется с пометой устар.: *ларець* ‘скринька для зберігання коштовних речей, звичайно невеликих’ (СУМ 4, 449).

Приведенные выше примеры номинаций предметов хозяйственного употребления далеко не исчерпывают всего имеющегося в нашем распоряжении материала. В настоящем параграфе отобраны наиболее яркие примеры, демонстрирующие исконные лексические богатства древнерусского литературного языка. В преимущественном большинстве засвидетельствованные в тексте Киево-Печерского патерика названия земледельческих орудий и сосудов, предназначенных для бытовых потребностей, древнерусский язык унаследовал из праславянского (*мотыка, рогалие, корчага, бочка, кошница*). Некоторые из числа таких наименований являются ранними заимствованиями восточных славян из греческого (*лыскарь, викая*) и древнешведского (*ларец*) языков. Печерский патерик относится к числу немногих памятников, фиксирующих их в своем словнике.

Выводы к третьей главе

В чистом виде церковнославянский язык, как считает Ф. П. Филин, продолжал оставаться «только в определенном жанре литературных памятников – главным образом, в произведениях переводного характера (или в местных слепых подражаниях им), канонизированных церковью и в связи со своей культовой сущностью не подлежащих существенному изменению (библии, псалтыри, евангелия и т.п.)» [177, с. 129]. Однако даже в языке церковных книг отразилось влияние восточнославянской речевой основы, которая то и дело исподволь пробивалась из-под пера древнерусских книжников. Еще одной причиной активного проникновения живых разговорных элементов в язык таких письменных источников, по предположению В. М. Русановского и В. В. Нимчука, стало «ослабление связей с Болгарией, которая в XI – XII вв. попала в зависимость от Византии, а отсюда – и с живым болгарским языком» [154, с. 196]. Таким образом, церковнославянская языковая стихия тесно контактировала с исконной в древней оригинальной канонической литературе, в том числе и в произведениях агиографических, о чем свидетельствуют материалы настоящей главы.

Слова, взятые из живой древнерусской речи, охватывают основные сферы бытовой жизни, обозначая верования (номенклатура церковно-мифологических персонажей), хозяйственные понятия (названия предметов хозяйственно-бытового употребления), повседневную сферу (названия предметов одежды, пищи и продуктов питания), отображающие не только строй монастырской жизни, но и всего восточного славянства в целом.

Основную массу такой лексики составляют праславянские слова, значительно меньше слов собственно восточнославянского происхождения и заимствований разных периодов. Последние проникали в язык восточного славянства изустным путем. Они не имели на себе отпечатка стилистической принадлежности и относились, главным образом, к сферам быта.

Слияние двух речевых основ – старославянской и древнерусской – также оказало значительное влияние на лексический состав восточнославянского языка. В результате внутриславянских контактов и знакомства с иным значением известного

общеславянского слова развивалась полисемия (*риза*). По образцу старославянских слов в древнерусском языке возникали новые слова, которые на первый взгляд трудно отличить от книжных (*власеница*). Только обращение к диалектам и языку кирилло-мефодиевских переводов обнаруживает их восточнославянское происхождение.

ВЫВОДЫ

Вопрос о языковой ситуации на территории средневековой Руси является одним из наиболее обсуждаемых и дискуссионных в восточнославянском языкознании. Основная проблема сосредотачивается вокруг соотношения между книжным и народно-разговорным языками. Наибольшее количество сторонников имеет концепция двуязычия в толковании Ф. П. Филина, В. М. Русановского, В. В. Нимчука.

Литературный билингвизм Древней Руси был представлен двумя самобытными языковыми стихиями – церковнославянской и восточнославянской, которые, однако, тесно взаимодействовали между собой. Когда речь шла о христианских идеях, церковных делах доминировали книжные черты. При описании событий бытового характера преобладали восточнославянские элементы.

Одним из самых известных и самых популярных памятников древней восточнославянской литературы стал Киево-Печерский патерик – единственный в своем жанре вплоть до середины XVI в. Своеобразие его речевой системы определялось не только общими условиями языкового развития в Древней Руси, но и неоднородным характером текстов, вошедших в состав Патерика. Они создавались на протяжении XI – XIII вв. разными авторами. Основу этого собрания житий древнерусских святых составляют Послания Симона и Поликарпа, написанные в начале XIII в. Перу Симона принадлежит Слово «О създании церкви Печерской», также вошедшее в состав памятника. В начале XV в. к нему прибавляется Нестерово Житие Феодосия Печерского, созданное в конце XI в. Кроме того, Патерик включает в себя отдельные рассказы летописного происхождения. Приобщаются к нему и некоторые другие статьи, имеющие отношение к Печерскому монастырю, в частности Вопрос князя Изяслава «О Латынях», авторство которого приписывают как Феодосию Печерскому, так и печерскому архимандриту XII в. Феодосию Греку. Таким образом, лексический состав Киево-Печерского патерика может выступать в роли репрезентанта лексико-семантической системы всего древнерусского лингвистического пространства.

В языке памятника в своеобразном сочетании отразилась номенклатура церковно-книжная и народно-разговорная. Каждый из этих блоков слов представляет собой определенную структуру, состоящую из ряда тематических и лексико-семантических групп. Такая организация лексического состава Патерики отражает основные закономерности структурирования лексического уровня литературного языка Древней Руси в целом.

Канонический характер памятника не оставляет сомнений в преобладании книжных элементов в его составе. Отвлеченные понятия, а также понятия, связанные с церковно-религиозной деятельностью, нравственными ориентирами традиционно выражаются с помощью книжных наименований. Под ними в работе понимаются не только слова южнославянского происхождения, но также заимствования из греческого и других языков, переосмысленные в духе византийской традиции исконные слова. Так, доля собственно старославянских слов в тексте анализируемого памятника составляет 27 %. Основной же корпус книжных наименований являют собой прямые заимствования (47 %) и кальки (13 %) из греческого языка. С основной массой христианской лексики слились, получив новое осмысление, и некоторые языческие общеславянские термины типа *богъ*, *вѣра*, *грѣхъ*, *душа*, *молитва* и т.д. (13 %).

Названия, обозначающие понятия христианской религии и составляющие основной корпус книжных наименований в Патерике, почти полностью переносятся в текст со старославянских источников и не выходят за пределы своей «профессиональной» принадлежности. Такими являются обозначения церковных санов, богослужений, предметов религиозного предназначения, культовых зданий. Особую группу христианской лексики составляют христианские наименования, которые выходят за пределы религиозных текстов и становятся обычными в повседневном употреблении (*монастырь*, *праздникъ*, *церковь* и др.).

Несмотря на требования канонов и образованности, древние книжники не могли избежать влияния на их письменность местных разговорных черт. Восточнославянская стихия затрагивала практически все стороны хозяйственной, общественно-политической, культурной жизни. Привлеченная к анализу лексика

представлена значительным слоем общеславянских лексем (*медь, вино, пояс, свита*), словами с восточнославянским оформлением и народной семантикой (*одежа, поршњи*), некоторыми заимствованиями разных периодов (*корста, клобукъ, лыскаръ*).

Книжный и исконный компоненты, как можно видеть на примере текста Киево-Печерского патерика, взаимодействовали между собою весьма своеобразно. Это было не простое дополнение друг к другу, не механическое заимствование из церковнославянского источника или, наоборот, его «обрусение». В результате органического слияния двух языковых систем создавалась новая, более совершенная, система. Анализ словарного состава указанного памятника позволил выявить основные результаты взаимодействия восточнославянской основы и кирилло-мефодиевской языковой традиции:

1) обогащение словарного состава. Старославянский язык принес в языковую традицию Древней Руси целый пласт слов с абстрактным значением, которые нередко встречаются в Патерике. Они обозначают, в первую очередь, разнообразные религиозные, этические понятия, нравственные категории (*благодать, нестяжаніе, радость, послушаніе, смиреніе*). Через книжное посредничество лексический состав древнерусского языка пополнился большим количеством слов иноязычного происхождения, значительную часть которых составляют грецизмы (*діаволь, епископъ, митрополитъ, просфора*), что вполне закономерно с учетом того, что принесенная богослужебная литература была переведена из византийских образцов. Такие лексемы не просто механически переносились на древнерусскую почву. Они переживали адаптацию к восточнославянским нормам, в результате чего появились различные фонетические варианты заимствованных названий (*проскура, просхвура, демественикъ, пономарь*), а также активно порождали дальнейший процесс словообразования (*проскурникъ, иконникъ, келеиникъ, келеица, кадилница*).

2) возникновение новых синонимических рядов. Многие заимствованные лексемы находили эквиваленты в древнерусском языке. Так возникали целые ряды слов, сходных по своему значению (*чернець-черноризецъ-мнихъ-инокъ, корста-гробъ-рака*).

3) развитие полисемии. Общеславянские лексемы на разных территориях своего функционирования могли реализовывать различную семантику. В результате внутриславянских контактов и последующего за ними знакомства с новым значением уже известного слова развивалась полисемия (*служба, поклонъ, пострыженіе*).

4) переосмысление языческих названий. Фактически вся терминология церковного употребления лишена оригинальной составляющей. Только незначительная группа слов, называющих дохристианские понятия, стала частью религиозной лексики. Такие слова, претерпев переосмысление в духе византийской традиции, приобрели оттенок абстрактности (*богъ, бѣсъ, вѣра, грѣхъ, молитва, святой*). Вместе с тем во многих случаях они продолжали сохранять языческую окраску.

5) стилизация исконных лексем под книжные. Восточнославянский язык настолько органически взаимодействовал со старославянской стихией, что это привело к лексическому отождествлению. Некоторые исконные слова в контекстах религиозного содержания приобретали вид книжных форм. Таким образом создавались так называемые «мнимые церковнославянизмы» (*власеница*).

В связи с тем, что текст анализируемого памятника имеет четкую дидактическую направленность, отдельные лексемы приобретают символическое звучание (*поясъ, мантия, васеница, клубукъ*).

Таким образом, материалы текста Киево-Печерского патерика – одного из самых нестандартных памятников древнерусской книжности, не утратившего авторитетности на протяжении свыше восьми веков существования, – показывают, что в нем органически соединены элементы исконной и книжной языковых стихий. Преобладание последних, а также конфессиональный характер текста могут быть причиной понимания языка Киево-Печерского патерика как церковнославянского с примесью восточнославянских черт – славяно-русского языка согласно терминологии Ф. П. Филина.

Перспективы дальнейшего исследования языка анализируемого произведения заключаются в выяснении специфики речевой системы авторов памятника,

определении идиоматической составляющей текста, а также обращении к фонетико-грамматическим особенностям памятника, что может внести определенные коррективы в определение его языковой природы. Практическое значение полученных в процессе исследования результатов заключается в перспективе упорядочения словоуказателя и частотного словаря Киево-Печерского патерика.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

(пам'ятники, словари)

1. Арк. – Аркушин Г. Л. Словник західнополіських говірок : у 2 т. / Г. Л. Аркушин. – Луцьк : Ред.-вид. відд. «Вежа» Волинського держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2000.
2. ГГ – Гуцульські говірки. Короткий словник / відп. ред. Я. Закревська. – Львів, 1997. – 232 с.
3. Гр. – Словарь української мови : в 4 т. / упоряд. з додатком власного матеріалу Б. Д. Грінченко. – К. : Вид-во АН УРСР, 1958–1959.
4. ГСБМ – Гістарычны слоўнік беларускай мовы / пад рэд. А. І. Жураўскі, А. М. Булыка. – Мн. : Навука і тэхніка, 1982–2016. – Вып. 1–36.
5. Гуйванюк – Словник буковинських говірок / за заг. ред. Н. В. Гуйванюк. – Чернівці : Рута, 2005. – 688 с.
6. Даль – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – М. : Русский язык, 1978–1980.
7. ЕСУМ – Етимологічний словник української мови : у 7 т. / гол. ред. О. С. Мельничук. – К. : Наук. думка, 1982–2012.
8. КПП – Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик / Д. І. Абрамович. – К. : Час, 1991. – 280 с.
10. Лис. – Лисенко П. С. Словник поліських говорів / П. С. Лисенко. – К. : Наук. думка, 1974. – 260 с.
10. Он. – Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок : у 2-х частинах / М. Й. Онишкевич. – К. : Наук. думка, 1984.
11. Піпаш – Піпаш Ю. О. Матеріали до словника гуцульських говірок (Косівська Поляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області) / Ю. О. Піпаш, Б. К. Галас. – Ужгород, 2005. – 266 с.
12. Преобр. – Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка : в 3 т. / А. Г. Преображенский. – М. : Типография Г. Лиснера, Д. Совко, 1910–1914.
13. СБГ – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе

пагранічча : у 5 т. / пад рэд. Ю. Ф. Мацкевіч. – Мн. : Навука і тэхніка, 1979–1986.

14. СРНГ – Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов. – М.; Ленинград : Наука, 1965–2013. – Вып. 1–46.
15. СлРЯ – Словарь русского языка XI – XVII вв. : в 29 т. / гл. ред. С. Г. Бархударов, В. Б. Крысько. – М. : Наука, 1975–2008.
16. ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка : в 17 т. / ред. В. И. Чернышев. – М.; Ленинград : Изд. АН СССР, 1950–1965.
17. ССУМ – Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. : у 2 т. / ред. Л. Л. Гумецька. – К. : Наук. думка, 1977–1978.
18. СУМ – Словник української мови : в 11 т. / за ред. І. К. Білодіда. – К. : Наук. думка, 1970–1980.
19. Срезн. – Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам : в 3 т. / И. И. Срезневский. – СПб. : ИОРЯС Имп. АН, 1893–1912.
20. Цейтлин – Старославянский словарь (по рукописям X – XI веков) / под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. – М. : Русский язык, 1994. – 842 с.
21. ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд : в 39 т. / отв. ред. О. Н. Трубачев – М. : Наука, 1974–2014.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике / Д. И. Абрамович. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1902. – 213 с.
2. Абрамович Д. И. Киево-Печерский патерик / Д. И. Абрамович. – К. : Час, 1991. – 280 с.
3. Аванесов Р. И. К вопросам происхождения и развития русского литературного языка / Р. И. Аванесов // Проблемы общего и германского языкознания. – М. : Изд-во МГУ, 1978. – С. 88–96.
4. Аверина С. А. Сложные слова в языке XII в. / С. А. Аверина // Древнерусский язык домонгольской поры : межвузовский сб. / отв. ред. В. В. Колесов. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – С. 163–173.
5. Адрианова-Перетц В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI – XIII вв. / В. П. Адрианова-Перетц // Истоки русской беллетристики. – Ленинград : Наука, 1970. – С. 96–107.
6. Алексеев А. А. Почему в Древней Руси не было диглоссии / А. А. Алексеев // Проблемы исторического языкознания : межвузовский сб. / отв. ред. В. В. Колесов. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. – Вып. 3 : Литературный язык Древней Руси. – С. 3–11.
7. Алимпиева Р. В. О концептуальном пространстве «добро» – «зло» в древнерусском языке XI – XIV вв. / Р. В. Алимпиева // Семантика языковых единиц и категорий в диахронии: сб. научных трудов / отв. ред. С. С. Ваулина. – Калининград : Из-во Калининградского ун-та, 2001. – С. 3–11.
8. Апресян Ю. Д. Лексическая семантика (синонимические средства языка) / Ю. Д. Апресян // Избранные труды. – 2-е изд. – М. : Школа «Языки русской культуры», Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – Т. 1. – 472 с.
9. Арнольд И. В. Основы научных исследований в лингвистике / И. В. Арнольд. – М. : Либроком, 2011. – 144 с.

10. Артамонов Ю. А. Монастырское строительство на Руси в эпоху Ярослава Владимировича / Ю. А. Артамонов // Ярослав Мудрый и его эпоха / отв. ред. : И. Н. Данилевский, Е. А. Мельникова. – М. : Индрик, 2008. – С. 187–201.
11. Артамонов Ю. А. Монашество и монастыри в свете христианизации Древней Руси / Ю. А. Артамонов // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза : XXVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто : материалы конференции / отв. ред. Е. А. Мельникова. – М. : Институт всеобщей истории РАН, 2013. – С. 17–20.
12. Астахина Л. Ю. Семантические и словообразовательные аспекты изучения тематических групп // Л. Ю. Астахина // Лексические группы в русском языке XI – XVII вв. : сб. ст. / ред. : Г. А. Богатова, Л. Ю. Астахина. – М. : ИРЯ, 1991. – С. 34–53.
13. Ахманова О. С. О некоторых вопросах и задачах описательной исторической и сравнительной лексикологии / О. С. Ахманова, В. В. Виноградов, В. В. Иванов // Вопросы языкознания. – 1956. – № 3. – С. 3–24.
14. Башлыкова М. Е. «Паси овцы Моя...». Образ доброго пастыря в Киево-Печерском патерике / М. Е. Башлыкова // Русская речь. – 2005. – № 2. – С. 70–73.
15. Башлыкова М. Е. Топика житий в Киево-Печерском патерике редакции 1661 г. : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 “Русская литература” / М. Е. Башлыкова. – М., 2008. – 18 с.
16. Бібла С. В. Склад, джерела і шляхи формування української церковної термінології (назви церковних чинів і посад) : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / С. В. Бібла. – К., 1997. – 20 с.
17. Богатырева Т. А. Отражение культа Богородицы в древнерусской литературе (жанрово-стилевой аспект) : атореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 “Русская литература” / Т. А. Богатырева. – М., 2010. – 17 с.

18. Богданович Г. Ю. Опыт идеографического описания языков (история вопроса) / Г. Ю. Богданович, А. Я. Мартынюк // Культура народов Причерноморья. – 2003. – № 37. – С. 140–149.
19. Богуславский С. А. Русская земля в литературе Киевской Руси XI – XIII вв. / С. А. Богуславский // Ученые записки МГУ. Труды кафедры русской литературы. – М., 1946. – Вып. 118, кн. 2. – С. 16–34.
20. Бодуэн де Куртене И. А. Язык и языки / И. А. Бодуэн де Куртене // Избранные труды по общему языкознанию. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – Т. 2. – С. 67–95.
21. Болдирев Р. В. Походження слова «борошно» / Р. В. Болдирев // Рідне слово. – 1974. – Вип. 8. – С. 86–90.
22. Борисова Т. С. Система символов оригинальных и переводных церковнославянских богородичных гомилий и акафистов : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 “Русский язык” / Т. С. Борисова. – Новосибирск, 1998. – 16 с.
23. Бугаева И. В. Лексема икона в функционально-семантическом и словообразовательном описании / И. В. Бугаева // Русский язык как инославянский. – Белград : Общество славистов Сербии, 2015. – Вып. 7 : Современное изучение русского языка и русской культуры в инославянском окружении. – С. 18–26.
24. Будагов Р. А. Литературные языки и языковые стили / Р. А. Будагов. – М. : Высш. школа, 1967. – 376 с.
25. Будилович А. С. Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным. Исследования в области лингвистической палеонтологии славян / А. С. Будилович. – К. : Тип. М. П. Фрица, 1878. – Ч. 1 : Рассмотрение существительных, относящихся к естествознанию. – 408 с.
26. Булаховский Л. А. Исторический комментарий к русскому литературному языку / Л. А. Булаховский. – К. : Рад. школа, 1958. – 488 с.
27. Буслаев Ф. И. Опыт исторической грамматики русского языка / Ф. И. Буслаев. – М. : Унив. тип., 1858. – Ч. 1 : Этимология. – 244 с.

28. Вакулина Е. Н. Известия Киево-Печерского патерика о Древней Руси / Е. Н. Вакулина // Вопросы истории. – 1986. – № 9. – С. 174–178.
29. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка / Т. И. Вендина. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.
30. Викторова М. А. Составители Киево-Печерского патерика и его позднейшая судьба / М. А. Викторова // Филологические записки. – 1871. – Вып. 4. – С. 1–39.
31. Виноградов В. В. К истории лексики русского литературного языка / В. В. Виноградов // Русская речь / ред. Л. В. Щерба. – Ленинград : Academia, 1927. – Новая сер., вып. I. – С. 90–118.
32. Виноградов В. В. Основные проблемы и задачи изучения русского литературного языка донациональной эпохи / В. В. Виноградов // Славянские литературные языки в донациональный период : тезисы докладов. – М. : Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1969. – С. 3.
33. Виноградов В. В. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка / В. В. Виноградов // История русского литературного языка. Избранные труды. – М. : Наука, 1978. – С. 65–151.
34. Виноградов В. В. Слово и значение как предмет историко-лексикологического исследования / В. В. Виноградов // Вопросы языкознания. – 1995. – № 1. – С. 5–36.
35. Войтів Г. В. Назви одягу в пам'ятках української мови XIV – XVIII ст. : дис. ... канд. філол. наук : 10.02.01 / Войтів Ганна Володимирівна. – Л., 1995. – 209 с.
36. Волкова Т. Ф. Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике / Т. Ф. Волкова // ТОДРЛ. – Ленинград : Наука, 1979. – Т. 33. – С. 228–237.
37. Воронин Н. Н. Политическая легенда в Киево-Печерском патерике / Н. Н. Воронин // ТОДРЛ. – М.; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. – Т. 11. – С. 96–103.

38. Воскресенская Е. А. Идеологические модели и публицистическая составляющая Киево-Печерского патерика : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.01.10 “Журналистика” / Е. А. Воскресенская. – М., 2009. – 24 с.
39. Вялкина Л. В. Словообразовательная структура сложных слов в древнерусском языке XI – XIV вв. / Л. В. Вялкина // Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка / отв. ред. Р. И. Аванесов. – М., 1974. – С. 156–195.
40. Гісторыя беларускай літаратуры XI – XIX стагоддзяў : у 2 т. / НАН Беларусі, Ін-т мовы і літ. імя Я. Коласа і Я. Купалы / рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мн. : Беларуская навука, 2010. – Т. 1 : Даўняя літаратура : XI – першая палова XVIII стагоддзя. – 910 с.
41. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви : в 2 т. / Е. Е. Голубинский. – М. : Имп. о-во истории и древностей российских при Моск. университете, 1901. – Т. 1., ч. 1: Период первый, Киевский или Домонгольский. – 968 с.
42. Голубовский Д. А. Семантика поклонов и поцелуев в «Повести временных лет» и «Киево-Печерском патерике» / Д. А. Голубовский // Славяноведение. – № 5. – С. 50–61.
43. Гончаров В. И. Историческая лексикология русского языка : учеб. пособие для студентов филол. факультетов педвузов Украины / В. И. Гончаров. – К. : ФАДА, ЛТД, 2000. – 230 с.
44. Горецкий Я. Исходные принципы теории литературного языка / Я. Горецкий // Вопросы языкознания. – 1977. – № 2. – С. 57–63.
45. Горський В. С. Образ святості в давньоукраїнській культурі (на ґрунті аналізу «Кієво-Печерського Патерика») / В. С. Горський // Українське барокко : Мат. I конгресу Міжнар. асоц. українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.) / відп. ред. О. Мишанич. – К. : АН України, Ін-т укр. археографії, 1993. – С. 65–71.
46. Горшков А. И. Отечественные филологи о старославянском и древнерусском литературном языке / А. И. Горшков // Древнерусский литературный язык в

- его отношении к старославянскому / отв. ред. Л. П. Жуковская. – М. : Наука, 1987. – С. 7–29.
47. Грушевський М. С. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Либідь, 1993. – Т. 3. – 285 с.
48. Гудзий Н. К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII – XVIII вв. / Н. К. Гудзий. – К. : Наук. думка, 1989. – 376 с.
49. Гухман М. М. Исторические и методологические основы структурализма / М. М. Гухман // Основные направления структурализма. – М. : Наука, 1964. – С. 5–45.
50. Дронова Л. П. Методика диахронического исследования и когнитивный подход к языку / Л. П. Дронова // Вестник Томского государственного университета. Филология. – Томск, 2013. – Вып. 2 (22). – С. 22–39.
51. Дубровина В. Ф. К изучению слов греческого происхождения в сочинениях древнерусских авторов / В. Ф. Дубровина // Памятники русского языка: вопросы исследования и издания / отв. ред. : Л. П. Жуковская, Н. С. Коткова. – М. : Наука, 1974. – С. 62–104.
52. Дубровина В. Ф. О лексических грецизмах в оригинальных и переводных житийных текстах по русским спискам / В. Ф. Дубровина // Памятники древнерусской письменности: язык и текстология / отв. ред. В. В. Виноградов. – М. : Наука, 1968. – С. 117–136.
53. Еремин И. П. Киево-Печерский патерик / И. П. Еремин // Художественная проза Киевской Руси XI – XIII вв. – М. : Гослитиздат, 1957. – С. 317–322.
54. Еремин И. П. Лекции по древней русской литературе / И. П. Еремин. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1968. – 208 с.
55. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури : словник-довідник / В. В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
56. Жиленко І. В. Святиня. Історія Києво-Печерської Лаври [Електронний ресурс] / І. В. Жиленко. – К., 2005. – Т. 1 : XI – XVI ст. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/synopsis/swjatynja.htm> (дата звернення: 18.09.2016). – Назва з екрана.

57. Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников / Л. П. Жуковская. – М. : Наука, 1976. – 369 с.
58. Затилюк Я. В. Минуле Русі у київських творах XVII століття: тексти, автори, читачі : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.01 “Історія України” / Я. В. Затилюк. – К., 2013. – 18 с.
59. Зеeman К. Д. Двезичие («диглоссия») и система на езикова комуникация в Древна Русия / К. Д. Зеeman // Език и литература. – 1984. – № 5. – С. 1–6.
60. Зелінська О. Ю. Українська барокова проповідь: мовний світ і культурні витоки / О. Ю. Зелінська. – К. : ВД Дмитра Бураго, 2013. – 408 с.
61. Иванов В. В. Русское *молить* и хеттское *malda(i)* / В. В. Иванов // Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков. – М. : Языки славянских культур, 2008. – Т. 2 : Индоевропейские и древнесеверокавказские (хаттские и хурритские) этимологии. – С. 226–231.
62. Иванова Л. П. Методы лингвистических исследований / Л. П. Иванова. – К. : ІСДО, 1995. – 68 с.
63. Измайлова Н. О. Домінантні мовленнєві засоби створення образу святого в «Житті Теодосія Печерського» (XI ст.) : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.02 “Російська мова” / Н. О. Измайлова. – Харків, 1998. – 14 с.
64. Исаченко А. В. К вопросу о периодизации истории русского языка / А. В. Исаченко // Вопросы теории и истории русского языка. – Ленинград : Ленинградский гос. ун-т им. А. А. Жданова, 1963. – С. 149–158.
65. Исиченко Ю. А. Киево-Печерский патерик в историко-литературном процессе конца XVI – начала XVIII вв. на Украине : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.01.03 “Литература народов стран зарубежья” / Ю. А. Исиченко. – К., 1987. – 25 с.
66. Історія української мови. Лексика і фразеологія / відп. ред. В. М. Русанівський. – К. : Наук. думка, 1983. – 743 с.
67. Истрин В. М. 1100 лет славянской азбуки / В. М. Истрин. – М. : Наука, 1988. – 192 с.

68. Караулов Ю. Н. Структура лексико-семантического поля / Ю. Н. Караулов // Филологические науки. – 1972. – № 1. – С. 57–68.
69. Карский Е. Ф. Значение Ломоносова в развитии русского литературного языка / Е. Ф. Карский // Труды по белорусскому и другим славянским языкам. – М. : Изд-во АН СССР, 1962. – С. 177–187.
70. Киево-Печерский патерик : библиографический указатель. 1661–2008 гг. / сост. Н. В. Кошелева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2009. – 60 с.
71. Киево-Печерский патерик, или Сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской лавры / пер. Е. Поселянина. – [Репринт. изд.]. – М. : Изд-во им. святителя Игнатия Ставропольского, 1996. – 384 с.
72. Киево-Печерский патерик / подг. текста, пер. и коммент. Л. А. Дмитриева // Памятники литературы Древней Руси : XII в. – М. : Художественная литература, 1980. – С. 413–623.
73. Киево-Печерский патерик по древним рукописям, в переложении на современный русский язык М. Викторовой. – К. : Тип. Киево-Печерской лавры, 1909. – 156 с.
74. Києво-Печерський патерик / пер. із церковносл. М. Кашуба, Н. Пікулик. – Л. : Свічадо, 2001. – 191 с.
75. Кириллин В. М. «Киево-Печерский патерик» : нумерология литературных мастеров / В. М. Кириллин // Символика чисел в литературе Древней Руси (XI – XVI века). – СПб. : Алетейя, 2000. – С. 146–163.
76. Кириллин В. М. Символика чисел в Киево-Печерском патерике / В. М. Кириллин // Старинные мастера русского слова : сб. науч. тр. – М.; Самара, 1993. – С. 6–15.
77. Клименко Л. П. История русского литературного языка с точки зрения теории диглоссии / Л. П. Клименко // Проблемы исторического языкознания : межвузовский сб. / отв. ред. В. В. Колесов. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. – Вып. 3 : Литературный язык Древней Руси. – С. 11–22.
78. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник / В. О. Ключевский. – Репринт. изд. – М. : Наука, 1989. – 510 с.

79. Кодухов В. И. Методы лингвистического анализа: лекции по курсу «Введение в языкознание» / В. И. Кодухов. – Ленинград : Изд-во ЛГПИ им. А. И. Герцена, 1963. – 128 с.
80. Козирева З. Г. Лексика на позначення продуктів харчування з зерна (на матеріалі давньоруських пам'яток) / З. Г. Козирева // Мовознавство. – 1984. – № 3. – С. 65–71.
81. Козирева З. Г. Що їли наші предки [Електронний ресурс] / З. Г. Козирева. – Режим доступу : <http://kulturamovny.univ.kiev.ua/KM/pdfs/Magazine23-21.pdf> (дата звернення : 22.05.2016). – Назва з екрана.
82. Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове : в 5-ти кн. / В. В. Колесов. – СПб. : Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного ун-та, 2001. – Кн. 2 : Добро и зло. – 304 с.
83. Колесов В. В. К принципам периодизации истории русского языкознания / В. В. Колесов // Ученые записки Тартуского гос. университета. – Тарту, 1983. – Вып. 649 : Из истории славяноведения в России, II. – С. 123–136.
84. Колесов В. В. Критические заметки о «древнерусской диглоссии» / В. В. Колесов // Проблемы исторического языкознания : межвузовский сб. / отв. ред. В. В. Колесов. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. – Вып. 3 : Литературный язык Древней Руси. – С. 22–41.
85. Колесов В. В. Мир человека в слове древней Руси / В. В. Колесов. – Ленинград : Из-во Ленинградского ун-та, 1986. – 312 с.
86. Колесов В. В. О русизмах в составе древнерусских текстов / В. В. Колесов // Древнерусский язык домонгольской поры : межвузовский сб. / отв. ред. В. В. Колесов. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – С. 121–155.
87. Колесов В. В. Слово и дело. Из истории русских слов / В. В. Колесов. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – 703 с.
88. Конявская Е. Л. Арсеньевская редакция Киево-Печерского патерика / Е. Л. Конявская // Вестник МГУ : сер. 9 : Филология. – 1983. – № 2. – С. 3–11.

89. Конявская Е. Л. Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика / Е. Л. Конявская // Древняя Русь. Вопросы медиевистики, 2006. – № 1. – С. 32–45.
90. Копреева Т. Н. Образ инока Поликарпа по письмам Симона и Поликарпа: Опыт реконструкции / Т. Н. Копреева // ТОДРЛ. – М.; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1969. – Т. 24. – С. 112–116.
91. Кочерган М. П. Загальне мовознавство : підручник / М. П. Кочерган. – К. : ВЦ «Академія», 2006. – 464 с.
92. Крушевский Н. В. Очерк науки о языке / Н. В. Крушевский // Известия и ученые записки Имп. Казан. ун-та. – Казань, 1883. – Т. XIX. – 148 с.
93. Крысько В. Б. Очерки по истории русского языка / В. Б. Крысько. – М. : Гнозис, 2007. – 423 с.
94. Кубарев А. О редакциях Патерика Печерского вообще, и проч./ А. Кубарев // Чтения в обществе истории и древностей российских. – М., 1858. – Кн. 3. – Отд. 1. – С. 95–128.
95. Кубрякова Е. С. В поисках сущности языка / Е. С. Кубрякова // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2009. – № 1. – С. 5–12.
96. Кудрявцева Л. А. Моделирование динамики словарного состава языка / Л. А. Кудрявцева. – К. : ИПЦ «Киевский университет», 2004. – 208 с.
97. Кузнецов А. М. Структурно-семантические параметры в лексике (на материале английского языка) / А. М. Кузнецов. – М. : Наука, 1980. – 162 с.
98. Кузьмин А. Г. Летописные источники послания Симона и Поликарпа (К вопросу о «Летописце старом Ростовском») / А. Г. Кузьмин // Археографический ежегодник за 1968 год. – М. : Наука, 1970. – С. 73–92.
99. Кусков В. В. Жанровое своеобразие Киево-Печерского патерика / В. В. Кусков // Методология литературоведческих исследований (статьи о русской литературе). – Прага, 1982. – С. 33–47.
100. Кучкин В. А. Фрагменты Ипатьевской летописи в Киево-Печерском патерике Иосифа Тризны / В. А. Кучкин // ТОДРЛ. – Ленинград : Наука, 1969. – Т. 24. – С. 196–198.

101. Ларин Б. А. Лекции по истории русского литературного языка (X – середина XVIII в.) / Б. А. Ларин. – М. : Высшая школа, 1975. – 325 с.
102. Литвина А. Ф. Почему варяг Якун «отбеже луды златое»? Сцены Лиственской битвы 1024 г. / А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2016. – № 1. – С. 27–40.
103. Ломоносов М. В. Предисловие о пользе книг церковных в российском языке / М. В. Ломоносов // Полное собрание сочинений. – М. : Изд-во АН СССР, 1952. – Т. 7. – С. 585–595.
104. Лукина Г. Н. О признаках отдельных групп и подгрупп древнерусской лексики (11–14 вв.) / Г. Н. Лукина // Лексические группы в русском языке XI – XVII вв. : сб. ст. / ред. : Г. А. Богатова, Л. Ю. Астахина. – М. : ИРЯ, 1991. – С. 12–23.
105. Лукина Г. Н. Предметно-бытовая лексика древнерусского языка / Г. Н. Лукина. – М. : Наука, 1990. – 180 с.
106. Львов А. С. Лексика «Повести временных лет» / А. С. Львов. – М. : Наука, 1975. – 367 с.
107. Макарий. Обзор редакций Киево-Печерского патерика / Макарий // ИОРЯС Имп. АН. – М., 1856. – Т. V, вып. 3. – С. 129–167.
108. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С. В. Максимов. – СПб. : Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. – 529 с.
109. Мальцева О. В. Відображення лексико-семантичної системи давньоруської мови в «Архангельському Євангелії 1092» : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.02 “Російська мова” / О. В. Мальцева. – Харків, 2013. – 20 с.
110. Мартынов В. В. Славяно-германское лексическое взаимодействие древнейшей поры: (К проблеме прародины славян) / В. В. Мартынов. – Мн. : Изд-во АН БССР, 1963. – 250 с.
111. Мацьків П. В. Поняттєве поле «священна особа» в мовній картині світу / П. В. Мацьків // Лінгвістика. – 2010. – № 2 (20). – С. 64–71.

112. Межжеріна Г. В. Людина в мовній картині світу часів Київської Русі : монографія / Г. В. Межжеріна. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2006. – 448 с.
113. Мейе А. Общеславянский язык : пер. с фр. / А. Мейе. – 2-е изд. – М. : Прогресс, 2001. – 500 с.
114. Мельничук А. С. О языке Киевской летописи XII века / А. С. Мельничук // IX Міжнародний з'їзд славістів. Слов'янське мовознавство. Доповіді / відп. ред. О. С. Мельничук. – К. : Наукова думка, 1983. – С. 116–142.
115. Миронова Г. М. Загальні назви одягу в давньоруській мові / Г. М. Миронова // Мовознавство. – 1977. – № 1. – С. 50–59.
116. Миронова Г. М. Спостереження за еволюцією синонімічних лексем усередині лексико-семантичної групи / Г. М. Миронова // Мовознавство. – 1981. – № 6. – С. 52–61.
117. Михайловская Н. Г. Системные связи в лексике древнерусского книжно-письменного языка XI – XIV вв. (нормативный аспект) / Н. Г. Михайловская. – М. : Наука, 1980. – 253 с.
118. Морковкин В. В. Опыт идеографического описания лексики (анализ слов со значением времени в русском языке) / В. В. Морковкин. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1977. – 168 с.
119. Мусорин А. Ю. Некоторые теонимы церковнославянского языка древней Руси / А. Ю. Мусорин // Вестник НГУ. – Новосибирск, 2002. – Т. 1, вып. 1. Серия: история, филология. – С. 101–104.
120. Мызников С. А. О некоторых скандинавских заимствованиях в древнерусском языке и севернорусских говорах / С. А. Мызников // И. И. Срезневский и русское историческое языкознание : К 200-летию со дня рождения И. И. Срезневского : сборник статей Международной научной конференции, 26–28 сентября 2012 г. / отв. ред. : И. М. Шеина, О. В. Никитин. – Рязань, 2012. – С. 268–276.
121. Невойт В. И. Названия пищи и продуктов питания в древнерусском языке : дисс. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Невойт Валентина Ивановна. – К., 1986. – 207 с.

122. Нечитайло І. М. Історія і типологія праслов'янських девербативів : монографія / І. М. Нечитайло. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2011. – 365 с.
123. Нечитайло І. М. Метафоричне вживання дієслів фізичної дії у пам'ятках давньоруської писемності (X – перша половина XIII ст.) : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.02 “Російська мова” / І. М. Нечитайло. – Київ, 1997. – 25 с.
124. Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1956. – 453 с.
125. Німчук В. В. Давньоруська побутова лексика / В. В. Німчук // Мовознавство. – 1981. – № 6. – С. 30–40.
126. Німчук В. В. Давньоруська спадщина в лексиці української мови / В. В. Німчук. – К. : Наук. думка, 1992. – 416 с.
127. Обнорский С. П. Очерки по истории русского литературного языка старшего периода / С. П. Обнорский. – М.; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1946. – 199 с.
128. Ольшевская Л. А. Древнерусские патерики / Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. – М. : Наука, 1999. – 493 с.
129. Ольшевская Л. А. История русской патерикографии (Киево-Печерский и Волоколамский патерики) : автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора филол. наук : спец. 10.01.01 “Русская литература” / Л. А. Ольшевская. – М., 2003. – 42 с.
130. Ольшевская Л. А. Патерик Киево-Печерский / Л. А. Ольшевская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград : Наука, 1987. – Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). – С. 308–313.
131. Ольшевская Л. А. Своеобразие жанра житий в Киево-Печерском патерике / Л. А. Ольшевская // Литература Древней Руси. – М.: Наука, 1981. – С. 18–35.
132. Ольшевская Л. А. Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика / Л. А. Ольшевская // Древнерусские патерики. – М. : Наука, 1999. – С. 253–315.

133. Осінчук Ю. В. Історія богослужбово-обрядової лексики української мови : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / Ю. В. Осінчук. – К., 2008. – 22 с.
134. Осінчук Ю. В. Історія української богослужбово-обрядової лексики : монографія / Ю. В. Осінчук. – К. : ВД Дмитра Бураго, 2009. – 176 с.
135. Основы компонентного анализа : учеб. пособие / [О. С. Ахманова, М. М. Глушко, И. В. Гюббенет и др.] – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1969. – 98 с.
136. Остапчук Ю. О. Реалізація текстових категорій простору та часу у життях святих (на матеріалі російської редакції «Патерика Печерского ...») : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.02 “Російська мова” / Ю. О. Остапчук. – К., 2013. – 16 с.
137. Пантелеев И. В. Лингвокультурологическое описание предметной лексики русских народных говоров (на примере названий бытовых емкостей из древесных и травянистых растений) : монография / И. В. Пантелеев. – Тула : Изд-во Тульск. гос. ун-та, 2006. – 225 с.
138. Патерик Киевского Печерского монастыря / под ред. Д. И. Абрамовича. – СПб. : издание Императорской археографической комиссии, 1911. – 275 с.
139. Патерик Києво-Печерський за другою Касіянівською редакцією (1462 р.) / Упорядкувала, адаптувала українською мовою, склала додатки і примітки Ірина Жиленко / відп. ред. В. М. Колпакова. – К. : ВД «КМ Academia», 1998. – 348 с.
140. Патерик [Текст] : наукове видання / С. Косов / упоряд. Ю. А. Мицик. – К. : [б. в.], 2007. – 160 с. – (Пам’ятки української православної богословської думки XVII ст. : т. 2).
141. Перетц В. Н. Киево-Печерский патерик в польском и украинском переводе / В. Н. Перетц // IV Международный съезд славистов. Славянская филология / отв. ред. В. В. Виноградов. – М. : Изд-во АН СССР, 1958. – Т. 3. – С. 174–210.
142. Перетц В. Н. След украинского перевода Киево-Печерского патерика / В. Н. Пететц // Исследования и материалы по истории старинной украинской

- литературы XVI – XVIII вв. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1926. – Т. 1, вып. 1. – С. 92–100.
143. Півторак Г. П. Дві писемно-літературні мови Київської Русі: руська і церковнослов'янська / Г. П. Півторак // Історико-лінгвістична славістика. Вибрані праці. – К. : Наук. думка, 2015. – 511 с.
144. Піддубна Н. В. Формування номенклатури назв релігійних споруд в українській мові : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / Н. В. Піддубна. – Харків, 2000. – 19 с.
145. Плахова А. А. Слова с корнем благ- в церковнославянском и современном русском языках : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 “Русский язык” / А. А. Плахова. – М., 2009. – 25 с.
146. Полякова Н. Н. История наименований напитков в русском языке XI – XVII вв. : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 “Русский язык” / Н. Н. Полякова. – М., 1983. – 18 с.
147. Попова З. Д. Лексическая система языка (внутренняя организация, категориальный аппарат и приемы описания) : учеб. пособие / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – 2-е изд. – М. : Либроком, 2009. – 172 с.
148. Поп Р. Древнейший отрывок Послания Симона к Поликарпу / Р. Поп // ТОДРЛ. – М.; Ленинград, 1969. – Т. 24. – С. 93–100.
149. Прискока О. В. Об одном слове-символе в древнерусской письменности / О. В. Прискока // Сопоставительные и сравнительные исследования русского и других языков : IV Международный симпозиум : Доклады (Белград-Нови-Сад, 8–10 октября 1996 г.). – Белград, 1997. – С. 258–263.
150. Пуряева Н. В. Формування української церковно-обрядової термінології (назви богослужбових предметів) : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / Н. В. Пуряева. – К., 2001. – 21 с.

151. Пушкин А. С. Письмо к П. А. Плетневу / А. С. Пушкин // Полное собрание сочинений. – М.; Ленинград : Наука, 1941. – Т. 14. – С. 163.
152. Радзієвська Т. В. Сценарний та оцінний компоненти концептів етичної сфери (на прикладі концепту гріх) / Т. В. Радзієвська // Лінгвістичні студії : зб. статей. – Черкаси : Вид-во ЧДУ, 2002. – Вип. IV. – С. 141–153.
153. Ранчин А. М. Символика пространства в Киево-Печерском патерике [Электронный ресурс] / А. М. Ранчин. – Режим доступа : http://www.ipages.ru/index.php?ref_dl=1&ref_item_id=1110 (дата обращения: 22.05.2016). – Название с экрана.
154. Русанівський В. М., Німчук В. В. Співвідношення функцій давньоруської і старослов'янської мов у Київській Русі (XI – XIII ст.) / В. М. Русанівський, В. В. Німчук // IX Міжнародний з'їзд славістів. Слов'янське мовознавство / відп. ред. О. С. Мельничук. – К. : Наукова думка, 1983. – С. 185–209.
155. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи / Б. А. Рыбаков. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – 361 с.
156. Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе / Ф. А. Рязановский. – М. : печатня А. И. Снегиревой, 1915. – 126 с.
157. Седакова О. А. Некоторые методические аспекты зарубежных исследований древнерусской культуры / О. А. Седакова // Культура и общество Древней Руси (X – XVII вв.): зарубежная историография. – М., 1988. – Ч. 1. – С. 162–207.
158. Селиверстова О. Н. Труды по семантике / О. Н. Селиверстова. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 960 с.
159. Сінкевич Н. В. «Патерикон» Сильвестра Косова: джерела та їх інтерпретація / Н. В. Сінкевич // Київська академія. – К., 2012. – Вип. 10. – С. 33–55.
160. Сінкевич Н. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки / Н. Сінкевич. – К. : Видавець Олег Філюк, 2014. – 712 с.

161. Словник церковно-обрядової термінології / уклад. Н. В. Пуряєва. – Львів : Свічадо, 2001. – 160 с.
162. Соколовская Ж. П. Система в лексической семантике (Анализ семантической структуры слова) : монография / Ж. П. Соколовская. – К. : Вища школа, 1979. – 139 с.
163. Сороколетов Ф. П. История военной лексики в русском языке (XI – XVII вв.) / Ф. П. Сороколетов. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 384 с.
164. Срезневский И. И. Мысли об истории русского языка / И. И. Срезневский. – М. : типография В. С. Балашева, 1897. – 170 с.
165. Старовойтова О. А. Обращение как фактор стилистики в произведениях житийного жанра XIV – XVI вв. // Динамика русского слова : межвузовский сб. статей к 60-летию проф. В. В. Колесова. – СПб., 1994. – С. 62–66.
166. Судаков Г. В. Критерии выделения и особенности организации лексических групп / Г. В. Судаков // Лексические группы в русском языке XI – XVII вв. : сб. ст. / ред. : Г. А. Богатова, Л. Ю. Астахина. – М. : ИРЯ, 1991. – С. 23–34.
167. Судаков Г. В. Лексикология старорусского языка (предметно-бытовая лексика) / Г. В. Судаков. – М. : МГПИ, 1983. – 101 с.
168. Толочко П. П. Київ і Русь. Вибрані твори. 1998–2008 рр. / П. П. Толочко. – К. : Академперіодика, 2008. – 345 с.
169. Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков / Н. И. Толстой. – М. : Наука, 1988. – 239 с.
170. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В. Н. Топоров. – М. : Гнозис, 1995. – Т. 1 : Первый век христианства на Руси. – 875 с.
171. Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя / О. Н. Трубачев. – М. : Изд-во АН СССР, 1952. – 212 с.

172. Унбегаун Б. Г. Историческая грамматика русского языка и ее задачи / Б. Г. Унбегаун // Язык и человек. – М. : Наука, 1970. – С. 259–273.
173. Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX) / Б. А. Успенский. – М. : Гнозис, 1994. – 240 с.
174. Устюгова Л. М. Книжнославянизмы и соотносительные русизмы в основных списках «Повести временных лет» / Л. М. Устюгова // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому / отв. ред. Л. П. Жуковская. – М. : Наука, 1987. – С. 90–104.
175. Уфимцева А. А. Опыт изучения лексики как системы (на материале английского языка) / А. А. Уфимцева. – М. : Изд-во АН СССР, 1962. – 288 с.
176. Филин Ф. П. Истоки и судьбы русского литературного языка / Ф. П. Филин. – М. : Наука, 1981. – 326 с.
177. Филин Ф. П. Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей) // Учен. зап. Ленинград. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена – Ленинград, 1949. – Т. 80. – 249 с.
178. Филин Ф. П. О лексико-семантических группах слов / Ф. П. Филин // Езиковедски изследованиа в чест на академик Стефан Младенов / отв. ред. В. Георгиев. – София : Изд-во на Българската АН, 1957. – С. 523–539.
179. Филин Ф. П. Очерки по теории языкознания / Ф. П. Филин. – М. : Наука, 1982. – 336 с.
180. Фортунатов Ф. П. Лекции по фонетике старославянского (церковнославянского) языка / Ф. П. Фортунатов // Избранные труды. – М. : Учпедгиз, 1957. – Т. 2. – 471 с.
181. Франчук В. Ю. Киевская летопись. Состав и источники в лингвистическом освещении / В. Ю. Франчук. – К. : Наук. думка, 1986. – 183 с.
182. Франчук В. Ю. Язык княжеских канцелярий домонгольской Руси / В. Ю. Франчук // Восточная Европа в древности и средневековье: Письменность как элемент государственной инфраструктуры. XXVIII Чтения

- памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. 20–22 апреля 2016 г. Материалы конференции. – М. : ИВИ РАН, 2016. – С. 298–302.
183. Хабарова О. В. Триединство «Добро-Истина-Красота» как ядерный компонент концептуального пространства «Прекрасное» в древнерусских текстах XI – XIV вв. : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 “Русский язык” / О. В. Хабарова. – Калининград, 2006. – 19 с.
184. Харин Е. С. Древнерусское монашество в XI – XIII вв.: быт и нравы : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Харин Егор Сергеевич. – Ижевск, 2007. – 191 с.
185. Хютль-Фольтер Г. Диглоссия в Древней Руси / Г. Хютль-Фольтер // Wiener Slavistisches Jahrbuch. – 1978. – Bd. XXIV. – S. 108–123.
186. Черниш Т. О. Слов’янська лексика в історико-етимологічному висвітленні (гніздовий підхід) : монографія / Т. О. Черниш. – К. : КНУ ім. Т. Шевченка, 2003. – 480 с.
187. Шапир М. И. Теория «церковнославянско-русской диглоссии» и ее сторонники: По поводу книги Б. А. Успенского «История русского литературного языка (XI – XVII вв.)» / М. И. Шапир // Russian Linguistics. – 1989. – № 3, vol. 13. – С. 271–309.
188. Шахматов А. А. Киево-Печерский патерик и Печерская летопись / А. А. Шахматов // ИОРЯС Имп. АН. – Спб., 1897. – Т. II, кн. 3. – С. 795–844.
189. Шахматов А. А. Очерк современного русского литературного языка / А. А. Шахматов. – 4-е изд. – М. : Учпедгиз, 1941. – 288 с.
190. Шахматов А. А. «Повесть временных лет» / А. А. Шахматов // Древнерусская литература в исследованиях. Хрестоматия / сост. В. В. Кусков. – М. : Высш. школа, 1986. – С. 120–133.
191. Шевченко Л. Л. Зміст концепту «євангеліє» (на матеріалі Нового Завіту) / Л. Л. Шевченко // Дослідження з лексикології і граматики української мови: зб. наук. праць / ред. І. С. Попова. – Дніпропетровськ, 2015. – Вип. 16. – С. 28–40.

192. Шевырев С. П. История русской словесности, преимущественно древней : в 4 т. / С. П. Шевырев. – М., 1846. – Т. 1. – 453 с.
193. Шмелев Д. Н. Проблемы семантического анализа лексики / Д. Н. Шмелев. – М. : Наука, 1973. – 280 с.
194. Яковлев В. А. Памятники русской литературы XII и XIII вв. / В. А. Яковлев. – СПб. : тип. Имп. АН, 1872. – 195 с.
195. Якубинский Л. П. История древнерусского языка / Л. П. Якубинский. – М. : Учпедгиз, 1953. – 368 с.
196. Яценко С. А. Назви продуктів харчування, страв і напоїв в українській мові XIV – XVII ст. : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / С. А. Яценко. – К., 2009. – 20 с.
197. Яценко С. А. Назви хмільних напоїв в українській мові XIV – XVII ст. / С. А. Яценко // Українська мова. – 2009. – № 2. – С. 49–55.
198. Bubner F. Das KieverPaterikon. Eine Untersuchung zu seiner Struktur und den literarischen Quellen : inaug.-diss / Friedrich Bubner. – Augsburg, 1969. – 163 p.
199. Das Vaterbuch des Kiewer Höhlenklosters / hrsg. von Dieter Freydanck, Gottfried Sturm; unter mitab. von Jutta Harneg. – Übers. aus d. Altrussisch Altkirchenslawischen. – Leipzig : Koehler @ Amelang, 1988. – 390 s.
200. Domalewska B. Potrydencka demonologia Stanisława Hozjusza i Piotra Skargi / B. Domalewska. – Olsztyn : Julian Wojtkowski, 2009. – 262 s.
201. Ferguson C. A. Diglossia / C. A. Ferguson. – Word 15. – 1959. – P. 325–340.
202. Witkin H.A. Cognitive styles: essence and origins. Field dependence and field independence / H. A. Witkin, D. R. Goodenough. – N-Y. : International Universities Press, 1982. – 129 p.
203. Kievcaves-Patericon / transl. by V. Novakshonoff. – Lynden : Synaxis Press, [s. a.]. – 68 p.
204. Lewin P. The Bible in the Syl’vester Kosov’s «Paterikon» of 1635 / P. Lewin // Recherche slavistiche. – 1989. – Vol. 36. – P. 120–122.

205. Mańczak W. Język staro-cerkiewno-słowiański – kompromis między dialektem macedońsko-bułgarskim a morawsko-panońskim / W. Mańczak // *Z polskich studiów slawistycznych*. – Warszawa, 2007. – S. 139–145.
206. Nodzyńska L. O pierwszym polskim opracowaniu «Pateryku Kijowsko-Pieczerskiego» / L. Nodzyńska // *Chrześcijański wschód a kultura polska* / pod redakcją R. Łuźnego. – Lublin : Red. wydaw. Katolickiego uniwersytetu lubelskiego, 1989. – S. 219–227.
207. Reiter H. Studien zur ersten kyrillischen Druckausgabe des Kiever Paterikons / H. Reiter. – München : Trofenik, 1976. – 416 s.
208. Seventeenth-Century writings on the Kievan Caves Monastery / With an Introduction by Paulina Lewin. – Cambridge, 1987. – Vol. 4. – P. XVII–XXIII.
209. Sysyn F. E. The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History-Writing: 1620–1690 / F. E. Sysyn // *Europa Orientalis*. – 1986. – Vol. V. – P. 285–310.
210. The Paterik of the Kievan Caves Monastery / transl. by M. Heppell. – Cambridge (Mass) : Harvard Ukrainian Research Institute, 1988. – 200 p.
211. Vlašek J. Ďablavé a knižata v Kyjevopečerském pateriku / J. Vlašek // *Československa rusistika*. – 1972. – R. 17. – № 1. – S. 18–23.
212. Worth D. S. Toward a social history of Russian / D. S. Worth // *Medieval Russian Culture*. – Berkeley-Los Angeles-London, 1984. – P. 227–246.
213. Worth D. S. Was there a «literary language» in Kievan Rus' ? / D. S. Worth // *The Russian Review*. – Los Angeles, 1975. – T. 34. – № 1. – P. 1–9.